

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS – IHAC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS–
PPGER
Campus Jorge Amado

POLLINE ALMEIDA DE OLIVEIRA

O QUILOMBO DA RUA DE PALHA: A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA PARA A
(RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

ITABUNA-BA
2019

POLLINE ALMEIDA DE OLIVEIRA

**O QUILOMBO DA RUA DE PALHA: A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA PARA A
(RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE**

Memorial/Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ensino e Relações Étnico-Raciais.

Linha de Pesquisa: Relações étnico-raciais, interculturalidades e processos de ensino-aprendizagem.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Santos Peixoto.

**ITABUNA-BA
2019**

Catálogo na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Sistema de Bibliotecas (SIBI)

O48q Oliveira, Poline Almeida de, 1982-

O quilombo da rua de palha: a importância da memória para a (re)construção da identidade / Poline Almeida de Oliveira. – Itabuna: UFSB, 2019. - 104f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da Bahia, Campus Jorge Amado, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-raciais, 2019. Orientador: Ana Cristina Santos Peixoto.

1. Quilombos – Itororó (BA). 2. Quilombolas – Identidade racial. I. Título.

CDD – 305.8
CDU – 316.35

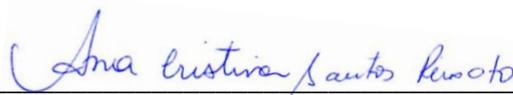
POLLINE ALMEIDA DE OLIVEIRA

**O QUILOMBO DA RUA DE PALHA: A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA PARA A
(RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE**

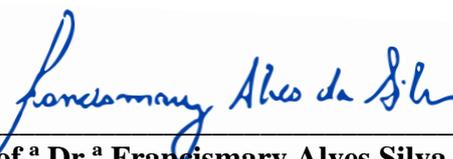
Memorial/Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ensino e Relações Étnico-Raciais.

Itabuna-BA, em 13/06/2019

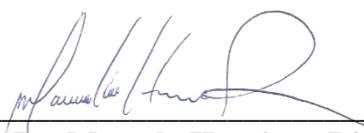
BANCA EXAMINADORA:



Prof.^a Dr.^a Ana Cristina Santos Peixoto
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Orientadora



Prof.^a Dr.^a Francismary Alves Silva
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Examinadora



Prof. Dr. Marcelo Henrique Dias
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)
Examinador

DEDICATÓRIA

Aos protagonistas anônimos da nossa História.

AGRADECIMENTOS

Nenhum trabalho é feito de uma só voz, quiçá de um só coração.

Para a realização desta pesquisa tive o apoio de muitas pessoas queridas, especialmente minha família e amigos. Agradeço a todos pelo incentivo, envolvimento e compreensão em virtude das minhas ausências.

Agradeço, sobretudo, aos moradores da Comunidade Remanescente Quilombola da Rua de Palha, que permitiram a realização deste trabalho dentro da localidade e me acolheram com tanto carinho e afeto.

Agradeço aos professores do PPGER que me ajudaram a conduzir o processo de conhecimento, aprendizado e transformação neste curso de pós-graduação.

“No momento em que escolhemos amar, começamos a nos mover contra a dominação, contra a opressão. No momento em que escolhemos amar, começamos a nos mover em direção à liberdade, a agir de formas que libertam a nós e aos outros.”

bell hooks

RESUMO

Tendo como marcas incontestes a resistência e a organização, as comunidades negras rurais quilombolas têm empreendido até os dias atuais uma luta pelos direitos à cidadania e igualdade. Nosso trabalho procura apresentar o processo de formação histórica da Comunidade Remanescente Quilombola da Rua de Palha, localizada na zona rural do município de Itororó, sul do estado de Bahia, bem como as estratégias de reconfiguração identitária do grupo através do resgate da memória coletiva. Para tanto, traçamos um breve histórico acerca da colonização e da chegada dos primeiros negros na região do Sertão da Ressaca da Bahia, de onde são provenientes os fundadores da Comunidade, sustentando a hipótese de que os primeiros africanos e afrodescendentes chegaram à estas terras do sertanejas antes mesmo dos colonizadores europeus, se refugiando da escravidão e estabelecendo relações com os povos nativos que já habitavam a região - os Pataxó, os Kamakã e os Ymboré, o que contribuiu para a formação de uma região marcadamente interétnica. É deste cenário sertanejo que emergem os fundadores da Comunidade Quilombola da Rua de Palha, descendentes de ex-escravos, excluídos da nova configuração social do mundo do trabalho após a abolição e que migraram dentro de uma mesma região em busca de um espaço de autonomia. Constitui-se, assim, um remanescente quilombola contemporâneo no sul da Bahia com base econômica estabelecida na agricultura de subsistência, portadora de regulamentação jurídica, mas que não implicou, necessariamente, numa organização política e numa mudança imediata da noção da identidade que o grupo tem de si. Neste trabalho, apresentamos como a reelaboração da memória coletiva e a construção de novas leituras sobre o passado vêm impactando diretamente o modo pelo qual a Comunidade se vê e (re)constrói a sua identidade.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola da Rua de Palha; Memória; Identidade.

ABSTRACT

Having as unquestioning marks the resistance and the organization, the quilombola rural black communities have until the present day fought a fight for the rights to citizenship and equality. Our work seeks to present the historical formation process of the Quilombola Remnant Community of Rua de Palha, located in the rural area of the municipality of Itororó, southern Bahia state, as well as the strategies of reconfiguration of the group identity through the rescue of collective memory. To do so, we have a brief history of colonization and the arrival of the first blacks in the Sertão region of Bahia, where the founders of the community come from, supporting the hypothesis that the first Africans and Afro-descendants arrived in these lands of the backlands even before the European settlers, taking refuge from slavery and establishing relations with the native peoples who already inhabited the region - the Pataxó, the Kamakã and the Ymboré, which contributed to the formation of a markedly interethnic region. It is from this sertanejo scenario that the founders of the Quilombola Community of Rua de Palha emerge, descendants of ex-slaves, excluded from the new social configuration of the world of work after the abolition and that migrated within the same region in search of a space of autonomy. It is thus a contemporary quilombola remnant in the south of Bahia with an economic base established in subsistence agriculture, which has legal regulations, but which did not necessarily imply a political organization and an immediate change in the notion of identity that the group has of itself. In this work, we present how the re-elaboration of collective memory and the construction of new readings about the past have a direct impact on the way in which the community sees itself and (re) builds its identity.

Keywords: Quilombola Community of Rua de Palha; Memory; Identity.

FIGURAS

Figura 1. Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos – CRQs.....	33
Figura 2 - Comunidades negras rurais e quilombolas identificadas por município.....	35
Figura 3. Comunidades negras rurais e quilombolas identificadas por Município.....	36
Figura 4. Município de Itororó-BA.....	37
Figura 5: Região Sudoeste da Bahia (Fazendas de João Gonçalves da Costa).....	48
Figura 6 – Visita à Comunidade – Conversa com Seu Zú para explicar a ideia do evento e ouvir seus relatos memoriais.....	81
Figura 7 - Visita à Comunidade – Conversa com Lió para explicar a ideia do evento.....	81
Figura 8 - Visita à Comunidade – Visita à Casa de Farinha no momento da produção.....	82
Figura 9 – Visita à Comunidade – mãe e filha debulhando o andu verde, repassando uma tradição.....	82
Figura 10 – Visita à Comunidade – Adalgizo mostrado as fotografias dos seus pais, Manoel e Almerinda de Souza Jardim (<i>in memorian</i>).....	83
Figura 11 – Visita à Comunidade – Railda voltando da colheita do cajá, fruta típica do Norte e Nordeste do Brasil e abundante na região da Rua de Palha.....	83
Figura 12 – Visita à Comunidade – Seu Israel empilhando a madeira utilizada no fogão de lenha da sua residência.....	84
Figura 13 - Reunião na Escola Municipal José de Souza Jardim, ocorrida em 09 de fevereiro de 2019, onde falamos sobre o projeto e marcamos a data para a realização do evento.....	87
Figura 14 – O 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha – cinco gerações da família Jardim.....	89
Figura 15 – A fala de seu Zú durante o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha.....	90
Figura 16 – Moradores da Comunidade Quilombola da Rua de Palha dançando do samba chula juntamente com convidados durante o 1º Encontro de Memórias.....	90
Figura 17 – Alunas e aluno do PPGER participando do 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha.....	91

Figura 18 – A distribuição da feijoada no 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha.....	91
Figura 19 – A fala de Lió durante o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha.....	92
Figura 20 – A fala de Bia durante o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha.....	92
Figura 21 – A fala de Lindinalva durante o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha.....	93
Figura 22 – O momento da devolutiva da história genealógica e trajetória da família Jardim pesquisada por nós durante o período 2016 – 2019, através de slides com mapas e fotografias na Escola Municipal José de Souza Jardim.....	93

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. O QUILOMBO: CONCEITOS HISTÓRICOS E RESSEMANTIZADOS (OLIVEIRA, Polline A. O Quilombo da Rua de Palha: história, memória e etnicidade. Monografia – UESC. Ilhéus-Bahia, p. 12-28. 2018).	20
2.1 Surgimento e definição histórica do Quilombo	23
2.2 O Quilombo: conceitos ressemantizados	31
2.3 Comunidades negras rurais e quilombolas na Bahia	37
3. CONQUISTA E COLONIZAÇÃO DO SERTÃO “DA RESSACA” (OLIVEIRA, Polline A. O Quilombo da Rua de Palha: história, memória e etnicidade. Monografia – UESC. Ilhéus - Bahia, p. 29-48. 2018).....	43
3.1 O termo “Ressaca”	43
3.2 Da Coroa para o Sertão: a chegada dos colonizadores na região da Ressaca.....	45
3.3 João Gonçalves da Costa e o povoamento do Município de Poções-Ba	49
3.4 A chegada dos primeiros negros no Sertão da Ressaca	56
4. A COMUNIDADE DA RUA DE PALHA: TRAJETÓRIA E IDENTIDADE	63
4.1 Os paradoxos do reconhecimento e da identidade étnica	71
5. A PRODUÇÃO DO 1º ENCONTRO DE MEMÓRIAS QUILOMBOLAS DA RUA DE PALHA.....	79
6. CONCLUSÃO.....	92
7. REFERÊNCIAS	97

1. INTRODUÇÃO

Este memorial narra a minha trajetória acadêmica entrelaçada com o envolvimento com a Comunidade Quilombola da Rua de Palha, situada na zona rural do Município de Itororó-BA, minha cidade natal. A elaboração desse documento teve como objetivo atender aos requisitos para a conclusão do curso de Mestrado em Ensino e Relações Étnico-raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, entretanto, sua confecção se mostrou mais do que uma descrição das atividades de ensino e pesquisa. Na verdade, trata-se de um documento com valor afetivo, uma vez que nele realizo um balanço da minha vida acadêmica, política e pessoal.

Ao refazer o caminho percorrido para escrever este memorial, fui levada a rever e refletir sobre as expectativas e desejos que impulsionaram a minha carreira acadêmica, desde o curso de Jornalismo que realizei na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) entre os anos 2000 a 2004, até os dias atuais. No trajeto, deparei-me com as frustrações e tristezas das etapas não realizadas ou reajustadas durante a caminhada, ora por falta recursos financeiros ora por falta de outras oportunidades. Afinal, não foi fácil conciliar trabalho, criação de filhos e realização de sonhos. Lembrei-me das incontáveis vezes que tive que desistir de cursos para os quais havia sido selecionada porque não tinha dinheiro para as despesas, ou de outros que cursei em cidades próximas contando com a ajuda de parentes e amigos para tomarem conta dos meninos.

Estas etapas não realizadas, contudo, também tiveram grande importância na minha vida, pois me fizeram repensar, buscar soluções e encontrar novos caminhos. No processo de escrita deste memorial, confesso que essa introdução foi elaborada por último e me permitiu reviver sentimentos e emoções, reencontrar mentalmente colegas, amigos, professores e familiares. Ao final da jornada, dei-me conta de uma obviedade: muita coisa mudou em mim, na universidade, na educação, na visão de mundo, enfim, na vida. Dei-me conta de como os desafios e ideais são o que ainda me mantém viva, entre os quais um que julgo da maior importância: coadunar todo conhecimento adquirido durante as experiências científicas com a vida, na prática, no dia a dia, no aperto de mão, no abraço no vizinho, no não silenciamento diante das múltiplas injustiças, no convívio amoroso com as diferenças e na perspectiva de um destino comum.

Nesta busca pessoal, em 2014 ingressei no curso de Licenciatura em História da Universidade de Uberaba - MG, na modalidade EAD – Educação à Distância. Não dispunha

de tempo e recursos financeiros para me locomover diariamente para Itabuna ou Vitória da Conquista, as cidades mais próximas de Itororó que ofertam esse curso na modalidade presencial. Meu objetivo era mesmo uma outra formação profissional no sentido de entender melhor o processo evolutivo do ser humano. Não havia conseguido oportunidade de exercer a função de jornalista numa cidadezinha do interior da Bahia com menos de vinte mil habitantes. A profissão que havia conseguido foi o trabalho burocrático de funcionária pública da administração municipal, no âmbito do Poder Executivo, onde ingressei mediante concurso público no ano de 2004. Já estava completamente entediada.

Durante a licenciatura, por já possuir a graduação em Jornalismo, ingressei no curso de Especialização em História do Brasil da Universidade Estadual de Santa Cruz – BA no ano de 2016, onde passei a desenvolver um projeto de pesquisa na Comunidade Remanescente Quilombola da Rua de Palha.

O que me levou a esse projeto foi uma mentira e explico agora.

Quando funcionária da Secretaria Municipal de Educação de Itororó, fiz questão de participar da reunião¹ promovida por este órgão, em 23 de novembro de 2011, na sede da Escola Municipal José de Souza Jardim, localizada na Comunidade Quilombola da Rua de Palha, para levar aos moradores informações sobre a importância do reconhecimento jurídico enquanto remanescente quilombola.

Já conhecia a Comunidade da Rua Palha há muitos anos, tendo passado boa parte da minha infância e adolescência numa fazenda que fica situada na localidade, pertencente à mãe da minha amiga Nara. Muitos dos momentos de meninice ali vividos ficaram registrados na minha memória e são sempre facilmente recordados.

Na reunião promovida pela Secretaria de Educação, enfatizou-se a melhoria da qualidade de vida como o aspecto de maior relevância. A aceitação foi imediata, visto que após três dias, em 26 de novembro daquele ano, uma nova reunião foi realizada no mesmo local e, com o apoio da equipe da referida Secretaria, criou-se a Associação Quilombola da Rua de Palha, cuja diretoria foi eleita e empossada com a seguinte composição²: Marlon Arcanjo Bispo, presidente; José Valter Lima do Santos, vice-presidente; e Landuelton de Souza Melo, secretário, todos descendentes do fundador da Comunidade.

Em janeiro de 2012, através do presidente da Associação, foi encaminhada à Fundação Cultural Palmares – FCP, uma declaração de autorreconhecimento enquanto remanescentes quilombolas junto ao pedido de certificação, bem como um relatório sobre o histórico da

¹ Ata nº 01 da Associação Quilombola da Rua de Palha.

² Ata nº 02 da Associação Quilombola da Rua de Palha.

Comunidade, documentos pré-requisitos para obtenção da titularidade almejada. Nesta etapa, enquanto participante do processo, identifiquei um problema. A equipe da Secretaria de Educação tentou levantar informações junto aos moradores sobre as suas origens ou dos seus ascendentes para produzir um relato histórico, o que não foi possível alcançar, mesmo entre os mais antigos. Diante da celeridade em encaminhar os documentos à FCP, a Secretaria recorreu a um antigo memorialista da região para que elaborasse o histórico daquele coletivo, baseado nas suas próprias recordações. Talvez pelo fato de o memorialista não ter feito parte da Comunidade ou desconhecer a verdadeira origem dos fundadores, a história concebida não condizia com a realidade e tampouco foi revista pelos moradores. Se, por um lado, tal relato (abaixo reproduzido) contribuiu no decurso do reconhecimento jurídico, por outro desfavoreceu um possível processo de resgate da memória, que é uma condição *sine qua non* para constituir-se o sentimento de identidade:

“COMUNIDADE QUILOMBOLA DA RUA DE PALHA - ITORORÓ-BA.

Por: Eduardo Brito

HISTÓRICO:

Ao término do século XIX alvorá do século XX, por volta do ano de 1910, com Ilhéus-BA despontava nos áureos tempos do cacau, que deslumbraram com a época. Tentava prolongar com isso, as fazendas e sesmarias, plantação do cacau, cana-de-açúcar e também a formação de pastagem nos vastos campos ainda coberto de matas virgens.

A região com isto, fervilhava de burareiros, aventureiros e caçadores de puaias e negros fugitivos e alforriados. O deslocamento pela região acontecia às margens dos rios. Havia necessidade de abrir carreiros, picadas, para facilitar o acesso pelas regiões para a disputa da caça e da pesca, como também a derriba de matas para torná-las em pastos para a criação de gado.

Por volta de 1920, era interesse do Governo Federal, construir uma rodovia leste / oeste, que saia de Ilhéus à Vitoria da Conquista e de Vitória da Conquista à Bom Jesus da Lapa, com isso ligando o Litoral com as barrancas do Rio São Francisco.

Em 1939, o então Presidente Getúlio Vargas, após nomear o Interventor do Estado da Bahia Landulfo Alves, tendo como meta prioritária a construção da referida Estrada. Os trechos escolhidos que foram de Itabuna à Palestina (atual Ibicarai) e de Itambé à Itimirim (atual firmينو Alves).

Munidos de picaretas, pás, enxadas, e outros instrumentos, cada turma compondo em média de 200 homens, partiram para cada trecho

predestinado. Chegando em uma região denominada Corindiba, hoje distritos de Itati e de Rio do Meio, no município de Itororó-BA, levantaram um acampamento, para abrirem trilhas numa estrada denominada “Estrada da Rainha”, hoje Ruinha.

Anfilofio Souza Jardim, descendente de africanos, vindo da Casa da Torre, dos Dias d’Avila de Salvador-BA.; era o cabo de turma do trecho supracitado dessa Região. Ao terminar a empreita, tomou posse alguns hectares das terras férteis e constituiu família. E ao passar do tempo, transformou-se em Rua de Palha. Logo, a notícia se espalhou que um negro era proprietário de terras férteis e tratava todos como irmãos, com essa boas novas muitos negros fugiram das fazenda de cana-de-açúcar e buscaram refúgio no Novo Quilombo. As terras demarcadas por Anfilofio ficaram esquecidas e despercebidas pelos poderosos coronéis, pois seu acesso era ruim, favorecendo assim a fuga para a Liberdade. Ao passar do tempo a Rua de Palha foi deixada como heranças aos seus descendentes e seus agregados provinientes da raça africana, sendo conhecida por todos como região Quilombola, pois predominava a maioria de cor negra.

José de Souza Jardim e dona Marcionília de Souza Jardim foram os responsáveis diretos pela procriação e crescimento da prole, do qual restam vivos Idalina de Souza Jardim e Hilário Manoel de Souza, gerando 18 filhos, dos quais nove ainda estão vivos e moram a mesma região: Laurita, Laurinda, Laudete, Lindinalva, Luzieni e Leonice, Arnaldo e Ananias, que mantém até hoje as raízes de suas origens e tradições Quilombolas no nosso município.”

Vale salientar que tal equívoco não inviabiliza a obviedade da Comunidade ser remanescente quilombola. Trata-se de uma estrutura sócio-histórica-territorial não necessariamente apresentada como espaço de fuga estrategicamente isolado, mas com origem no campesinato negro desenvolvido por povos de matriz africana, descendentes de escravizados, que conseguiram ocupar uma terra e obter autonomia política e econômica.

Dois anos à frente, em 2014, quando ingressei no curso de licenciatura em História decidi que essa inquietude pessoal que sempre carreguei sobre a inexatidão no histórico da Comunidade da Rua de Palha seria meu objeto de pesquisa acadêmica. A partir de então, fundamentada na metodologia da História Local e Regional, procurei iniciar a construção de uma outra narrativa histórica que pudesse estar mais próxima da realidade e do sentimento existente naquela população. Trata-se de uma pesquisa que, com outro olhar histórico, sobretudo sobre as relações étnico-raciais, as origens dos habitantes locais e, ainda, a partir das memórias existentes e resistentes, buscou construir um novo relato sobre a história daquela população.

No segundo semestre de 2016, ingressei no curso de Especialização em História do Brasil da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, e sob a orientação do professor Dr. Marcelo Henrique Dias, após entrevistas, viagens e pesquisas, consegui, enfim, desenvolver um estudo que apresenta o processo de formação histórica da Comunidade Quilombola da Rua de Palha. Para tanto, recorri a fontes orais e documentos cartoriais para identificar o local de origem dos fundadores. De pista em pista fui traçando um trajeto de volta desde o local da Comunidade até o Município de Poções-BA, onde encontramos a certidão de casamento do casal fundador, José e Marcionília de Souza Jardim, cuja união ocorreu em 1910 no cartório civil daquela cidade. Através do sobrenome, identifiquei alguns dos seus parentes na zona rural de Poções, e por meio do depoimento destes, constatei que a família veio em migração no final do século XIX do Município de Maracás-Ba, local onde provavelmente nasceram. Destaco não foi possível encontrar documentos que comprovassem essa informação, mas a narrativa de seu Lozinho Jardim, sobrinho dos fundadores e morador da Serra do Capa Bode – zona rural de Poções, foi determinante para essa descoberta e a consideramos de igual importância: “- *Olha, pai me dizia que eles vieram lá de Maracás, lá de dentro do sertão. Desde menino eu lembro de pai falando isso, que eles tudo são de Maracás*”. Enquanto seu Lozinho falava, um texto da escritora Gloria Anzaldúa, ecoava na minha mente e trazia riso:

“Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia.” (Anzaldúa, p. 229-236, 2000b)

A partir destas constatações, aprofundamos nosso estudo acerca da colonização e da chegada dos primeiros negros na região sertaneja da Bahia, onde essas cidades estão situadas, especialmente no Sertão da Ressaca que compreende a rota de migração pesquisada.

Observei que os primeiros africanos e afrodescendentes chegaram às terras do Sertão da Ressaca da Bahia antes mesmo dos colonizadores europeus, se refugiando da escravidão e causando desconforto e preocupação às autoridades coloniais, conforme consta nos primeiros documentos que tratam da exploração deste território. Essa leitura da ocupação negra no sertão baiano anterior à ocupação portuguesa nos permitiu pensar que chegada dos africanos/afrodescendentes e o estabelecimento de relações com os povos nativos que já habitavam a região - os Pataxó, os Kamakã e os Ymboré, contribuíram para a formação de uma região marcadamente interétnica.

Concluí essa pesquisa no final de 2017, alcançando o objetivo de reescrever a trajetória histórica da Comunidade, composta por descendentes de ex-escravizados, excluídos

da nova configuração social do mundo do trabalho após a abolição e que migraram dentro de uma mesma região em busca de um espaço de autonomia.

Nesse recorte espacial, a pesquisa abordou uma discussão acerca da elaboração do conceito de quilombo ao longo do século XX alcançando a ressemantização do termo dentro das recentes perspectivas históricas e antropológicas; investigou como se deu a formação socioeconômica da região onde a Comunidade da Rua de Palha está inserida; e culminou, como foi dito acima, com a remontagem da trajetória dos seus moradores, desde o Sertão da Ressaca da Bahia até a chegada ao território onde hoje estão situados. Abordou desde a origem dos fundadores até o processo de autoidentificação e reconhecimento do grupo enquanto remanescente de quilombo.

Foi possível identificar que as famílias cumpriram os critérios de autoatribuição enquanto remanescentes quilombolas para alcançarem o reconhecimento jurídico, tendo em vista, sobretudo, a possibilidade da transformação do lugar onde vivem, o qual se evidencia carente de recursos materiais. No entanto, o conceito de ‘quilombolas’ e as implicações que essa nova identidade traz não foram assimilados pelos sujeitos da Comunidade que, cotidianamente, não se reconhecem social e etnicamente como tais, nos levando a uma reflexão sobre os paradoxos do reconhecimento.

Observando que as identidades não são fixas, mas construídas politicamente na interação de um povo, busquei compreender os efeitos do autorreconhecimento dentro da Comunidade e como poderia contribuir nesse processo de (re)construção identitária.

Nesse ínterim, no momento de conclusão da pesquisa, ingressei no curso de Mestrado em Ensino e Relações Étnico-raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia, campus Jorge Amado em Itabuna, onde foi possível ampliar os estudos na Comunidade através de uma perspectiva decolonial. A partir das teorias apreendidas neste curso, passei a investigar como o reconhecimento jurídico interferiu/e no modo de vida da comunidade e identifiquei que a regulamentação jurídica da identidade do Quilombo da Rua de Palha, cuja certidão de reconhecimento foi expedida pela Fundação Cultural Palmares em 18 de abril de 2013, não implicou necessariamente numa organização política e numa mudança imediata da noção da identidade que o grupo tem de si. Desta forma, nossa pesquisa rumou no sentido de desenvolver um produto que contribuísse com a emancipação e o fortalecimento identitário da Comunidade em questão.

A princípio, pensamos que esse processo de reconfiguração identitária poderia ser iniciado através da escola que está inserida na Comunidade, por meio da reelaboração de suas práticas educativas ou até mesmo do seu Projeto Político Pedagógico que não contempla a

Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana e, tampouco, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Tal ação permitiria a criação de um espaço de troca entre a escola e a comunidade que ultrapassasse as fronteiras do fazer pedagógico e potencializasse o resgate da autoestima, da autonomia e do sentimento de pertencimento étnico dos sujeitos envolvidos.

Pensamos ainda em outras possibilidades, como a implantação de cursos que promovessem o desenvolvimento das potencialidades dos jovens nas áreas de educação e de qualificação profissional ou a realização de cursos de alfabetização para jovens e adultos. Por fim, entendemos que nosso produto deveria começar do ‘começo’, e esse começo seria a devolutiva da história pesquisada acerca formação da Comunidade para os seus moradores e da criação de condições para que as memórias dos mais velhos pudessem ser resgatas, valorizadas e repassadas dentro daquele espaço.

Com essa ideia, deixamos a metodologia de produzir ‘sobre’ e passamos a produzir ‘junto’ à Comunidade. Uma experiência completamente transformadora que alterou a realidade nossa e deles. Originamos assim, conjuntamente, o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha, com sua primeira edição no dia 07 de abril de 2019 e que ingressou no calendário cultural anual da cidade com o apoio do Departamento Municipal de Cultura de Itororó.

Nas páginas seguintes discutiremos sobre as etapas do nosso trabalho de pesquisa que não se encerra aqui: no primeiro momento trazemos parte da pesquisa desenvolvida na UESC, onde traçamos um breve histórico acerca da escravidão no Brasil, iniciada com a chegada dos primeiros negros que atravessaram o Atlântico e foram os agentes de organização dos primeiros quilombos. Elucidamos uma discussão acerca do conceito de quilombo e como ocorreu a sua ressignificação ao longo do século XX, alcançando o amparo legal previsto no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988. Tal legislação transformou de uma só vez, o quilombo histórico em território de importância fundiária, cultural e política. Trazemos ainda um levantamento das comunidades negras rurais quilombolas da Bahia e uma abordagem contemporânea sobre os perfis desses grupos.

No segundo momento, tendo em vista que os fundadores da Comunidade Quilombola da Rua de Palha fizeram um trajeto desde a cidade baiana de Maracás, passando por Poções e se instalando em Itororó, propomos um enfoque histórico sobre o percurso da população negra na Bahia até sua chegada na região conhecida como Sertão da Ressaca (que engloba

esses municípios, exceto Itororó que já faz parte da região sul baiana). Abordamos como os primeiros negros chegaram às referidas localidades antes mesmo da chegada dos colonizadores, estabelecendo relações interétnicas com os povos nativos e fazendo parte da formação de uma região afroindígena.

Na terceira etapa, discorremos sobre a história da Comunidade Remanescente Quilombola da Rua de Palha, utilizando de fontes documentais, registros cartoriais, inventários de bens, mapas e fotografias. Aqui procuramos relatar a origem do fundador, a trajetória da família Jardim até a sua chegada ao lugar onde está instalada, como se deu o processo de aquisição do território e do seu reconhecimento por parte do Estado, além de propor uma análise sobre os seus aspectos socioeconômicos, culturais e pós-reconhecimento jurídico. Aproveitamos o ensejo e abordamos como o curso de Mestrado do PPGER/UFSB nos trouxe a inspiração que faltava: as perspectivas teóricas do Pensamento Decolonial enquanto chave de leitura da realidade complexa dos povos latino-americanos. Este pensamento direcionou nosso trabalho para o seguinte formato: não continuar escrevendo ou pesquisando ‘sobre’ a perspectiva subalterna, mas produzindo ‘com’ e ‘a partir’ dela. Desde então, conjuntamente com a Comunidade, nasceu a ideia do nosso produto final que será descrito na última etapa.

Nela, apresentamos como se deu a elaboração do 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha, que representa a culminância deste projeto. Nosso objetivo foi contribuir com a construção de novas leituras sobre o passado, valorizando as diferenças do grupo em questão e impactando diretamente o modo pelo qual a Comunidade se vê. Em outras palavras, a construção interativa desse produto intentou valorizar as dimensões históricas, sociais e étnico-raciais da Comunidade envolvida, além de fortalecer os seus processos de (re)construção da identidade negra e quilombola.

2. O QUILOMBO: CONCEITOS HISTÓRICOS E RESSEMANTIZADOS

“O movimento negro tem várias faces, mas sempre é uma continuidade da grande luta de libertação.” (Abdias do Nascimento)

É de suma importância, para uma abordagem inicial acerca do negro no Brasil, reconhecer que a omissão da historiografia oficial sobre a participação deste em vários momentos de luta pelos direitos humanos contribuiu e ainda contribui para o não reconhecimento do seu papel na construção do país. Apesar de visto apenas como massa escravizada indispensável ao processo de enriquecimento das classes abastadas, o negro não foi passivo, muito menos resignado, nem durante o período da escravidão, tampouco no período pós-escravidão. Hoje, a busca por cidadania plena constitui-se a marca do movimento social negro brasileiro.

Apenas nas décadas de 1960 e 70, a temática da escravidão foi retomada de forma mais incisiva pela historiografia, passando a ocorrer a contestação das visões sobre o chamado “cativeiro brando”. Diversos autores revisionistas direcionaram críticas às postulações feitas por Gilberto Freyre, que tomou apenas como referência espacial o cenário escravista do nordeste canavieiro e o escravo enquanto personagem doméstico, generalizando sua análise para as múltiplas realidades existentes no território brasileiro.

A historiografia promoveu uma perspectiva revisionista, desmistificando a imagem de passividade e submissão, evidenciada na ideia de coisificação do escravo, e enfatizando, agora, a resistência e o heroísmo dos cativos. Esses novos estudos destacaram, como exemplifica Ronaldo Vainfas, “os rigores terríficos da escravidão, com seus tormentos e suplícios, bem como a ação de quilombolas e a resistência permanente dos escravos contra os senhores” (2000, p. 208).

A produção historiográfica passou a defender a ideia de que as condições extremamente duras da vida na escravidão teriam destituído os escravos da possibilidade de pensar o mundo a partir de categorias e significados sociais próprios, comprometendo, inclusive, suas organizações sociais. Por outro lado, propiciaram um novo entendimento acerca das práticas de resistência por parte dos negros, nos levando a compreender que estas eram a única maneira de demonstrar reação às lógicas senhoriais e o modo para se afirmarem como pessoas humanas e sujeitos de sua própria história.

Hoje sabemos, conforme elucida os historiadores Flávio Santos Gomes (2015, p. 20), que no Brasil as comunidades quilombolas se proliferaram como em nenhum outro lugar exatamente devido ao não isolamento, mas, antes, por sua capacidade de articulação com as lógicas econômicas das regiões onde se estabeleceram, forjando experiências que conectavam todo sistema escravista através de negociações e conflitos.

Desta forma, tendo como marcas incontestes a resistência e a organização, as comunidades negras têm empreendido (até os dias atuais) uma luta pelos direitos à cidadania e igualdade, evidenciada no conjunto de reivindicações pelo reconhecimento jurídico e pela posse da terra - bem considerado indispensável para a reorganização de suas coletividades e símbolos culturais.

Em 2000, a antropóloga Ilka Boaventura Leite escreveu o artigo “Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”, em que analisou o quilombo do ponto de vista teórico, político e social. De acordo com Leite, a resistência das comunidades negras, sua “forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através das gerações”, constituem o quilombo contemporâneo. Nesse sentido, o quilombo “significa(ria) para esta parcela da sociedade brasileira, sobretudo, um direito a ser reconhecido e não propriamente apenas um passado a ser lembrado” (2000. p.06). Dessa maneira, infere-se que a história dos quilombos no Brasil é uma história de luta, objeção e liberdade, muito semelhante ao projeto contemporâneo da população afrobrasileira. Em outras palavras, a resistência quilombola no período escravista muito se parece com a resistência que as atuais comunidades negras empreendem para garantir seus territórios e seu reconhecimento para além de conteúdos culturais que encerrem e definam suas diferenças.

Para Munanga (2008), o resgate dessa memória coletiva e da história da comunidade negra/povo negro não interessa apenas às pessoas de ascendência negra. Interessa também às pessoas de outras ascendências étnicas, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, elas também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. A memória não pertence somente aos negros, mas a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuíram, cada um de seu modo, na formação da riqueza econômica e social da identidade nacional.

Ao lado disso, é importante mencionar que a questão quilombola foi evidenciada na pauta das discussões acadêmicas, graças, em grande parte, à mobilização do Movimento Negro e ao exercício intelectual de vários autores como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Joel Rufino, Kabengele Munanga, dentre outros.

De acordo com o cientista social Marcelo Moura Mello, em sua obra *Reminiscências dos Quilombos*,

Os quilombos sempre povoaram o imaginário da nação brasileira, sendo evocados, em distintos contextos históricos, tanto para desqualificar e reprimir modalidades alternativas de gestão do espaço e da vida como para inspirar e simbolizar mobilizações políticas. (2012, p. 33)

O debate sobre as chamadas comunidades remanescentes de quilombos nas áreas acadêmica, jurídica e política é marcado por diversas controvérsias e posicionamentos distintos. Seu significado é bastante polissêmico, e por se tratar de uma categoria em disputa, qualquer tentativa de definição esbarra em uma gama de interpretações, a depender do ponto de vista sob o qual é analisado. O objetivo desse tópico é apresentar um breve histórico sobre o surgimento desta categoria, desde o início da escravidão no Brasil até os dias atuais, com suas distintas formações sociais, agrupadas sob a categoria de ‘comunidades remanescentes quilombolas’.

Singleton e Souza *apud* Ferreira (2009, p. 268) definiram a diáspora africana como: “A dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de imigração.” Ferreira afirma ainda que a palavra diáspora se origina do grego e significa dispersão de um povo, não necessariamente obrigado a imigrar, mas, usualmente, dissipado contra sua vontade. Mencionou que ao referir-se a diáspora africana o conceito “abarca a história multicultural do Atlântico, ou seja, a análise e a cartografia da rede triangular de tráfico de escravos que enlaçou as culturas dos povos da África, Europa e América” (FERREIRA, 2009, p. 268).

Como consequência da escravidão negra africana, o Brasil, tornou-se a segunda maior nação do planeta com população de ascendência na África. Rafael Sânzio dos Anjos escreveu que o Brasil representa a maior estatística de importação forçada de africanos ao longo dos séculos XVI a XIX ultrapassando a casa dos cinco milhões de seres transportados (ANJOS, 2014, p. 343). Esta realidade é fruto da diáspora de africanos para estas terras no decorrer de quatro séculos que, na perspectiva desse autor, ultrapassa a casa dos quatro milhões e tornou-se uma das maiores e mais rentosas atividades dos negociantes europeus “a tal ponto de se tornar impossível precisar o número de negros africanos retirados de seu habitat, com sua bagagem cultural, a fim de serem, injustamente, incorporados às tarefas básicas para formação de uma nova realidade” (ANJOS, 2011, p. 262). Segundo Anjos, “a extensão do processo ajuda a entender o surgimento de uma sociedade marcadamente racista” (ANJOS, 2006, p. 25).

2.1 Surgimento e definição histórica do Quilombo

Como apreendemos da literatura histórica, o quilombo foi, em sua origem, o resultado de um movimento social cujo cerne era a resposta combativa de escravos e pessoas pobres ao sistema opressor e dominante. Em sua concretude, o quilombo foi mais que isso.

Para Clóvis Moura (1981, p. 16), o primeiro registro oficial do termo “quilombo” apareceu em uma correspondência do Conselho Ultramarino ao Rei de Portugal, em 1740. Nesta, quilombo é definido como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenha ranchos levantados nem se achem pilões neles”.

Conforme a Wikipédia, a palavra "quilombo" tem origem nos termos "kilombo" (Quimbundo) e "ochilombo" (Umbundo), estando presente também em outras línguas faladas ainda hoje por diversos povos Bantos que habitam a região de Angola, na África Ocidental. Originalmente, designava apenas um lugar de pouso, utilizado por populações nômades ou em deslocamento. Posteriormente, passou a designar também as paragens e acampamentos das caravanas que faziam o comércio de cera, escravos e outros itens cobiçados pelos colonizadores.

De acordo com Munanga (2006, p. 61), a palavra Kilombo é originária da língua banto umbundo, falada pelo povo ovibundo para se referir a um tipo de instituição sociopolítica militar existente na área formada pela atual República Democrática do Congo (antigo Zaire) e Angola. Munanga, ao se referir aos quilombos do Brasil, considera-os

[...] cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata (...) organizaram-se para fugir (...) e ocuparam territórios brasileiros não povoados, geralmente de difícil acesso (...) abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos) prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. (1995, p. 58)

Junto à Nilma Lino Gomes, Munanga (2006, p. 223) afirmou que há diversas semelhanças entre os quilombos brasileiros e os africanos, asseverando inclusive que os grupos brasileiros podem ser encarados como uma recriação nacional dos africanos, configurando-se como uma forma de romper com a estrutura escravocrata.

No Brasil, a expressão “quilombo” era usada desde o período colonial para designar o ajuntamento de negros que escapavam das tentativas de captura ou morte comandadas pelos senhores de escravos (REIS; GOMES, 1996, p. 9). Somos o país que mais reteve negros do continente africano para explorar sua mão de obra no *plantation* da cana de açúcar, nas minas

de ouro e diamante e nas lavouras de café, e, portanto, um dos lugares onde mais se formaram quilombos espalhados por todo território nacional.

Do lado africano voltado para o Atlântico, a política expansionista dos europeus, e no nosso caso específico, dos portugueses, fez desembarcar por aqui mais de 5,5 milhões de escravos africanos durante o período colonial. O tráfico de cativos da África para a América foi, durante quase quatro séculos, uma das maiores e mais rentáveis atividades dos negociantes europeus e comerciantes de escravos.

De acordo com Regiane Augusto de Mattos, os portugueses e os brasileiros que dominaram esse tráfico no final do século XVII, na chamada Costa dos Escravos (África Ocidental), conseguiram essa façanha através de um produto que caiu no gosto dos africanos: o tabaco de rolo baiano. O sabor adocicado por conta do banho de melão que recebia, era considerado de qualidade inferior pelos europeus, mas se tornou muito apreciado pelos africanos, se tornando a mercadoria fundamental nas negociações. Assim, através deste lucrativo comércio, chegaram ao Brasil diversas etnias de negros escravizados “vindos, em sua maioria, de Luanda, Loango e Pinda, mas também do Benin, Ijebu, Aladá, Moçambique e Melinde” (Mattos, 2016, p. 69).

Antes de desembarcarem aqui, as condições de privação de liberdade a que eram submetidos se iniciavam no próprio território africano, tendo continuidade na travessia através do Atlântico. Esse trajeto, amplamente elucidado pela literatura histórica, representa a mais comovente odisséia de dor e desespero dos povos negros. Fome, sede, superlotação, doenças, maus tratos, entre outras agruras, configuravam o cenário subumano a que eram submetidos nos ‘navios negreiros’.

Ao desopilarem nos portos brasileiros, as mercadorias (como eram tratados) eram levadas aos mercados de escravos, como o da Rua Valongo no Rio de Janeiro, onde passavam por uma exposição. Todavia, a maioria já ia direto para os trabalhos forçados nas fazendas. A similitude era que todos, independentemente do destino, eram tratados igualmente como mercadorias.

O escravo podia ser vendido, trocado, emprestado, alugado, doado e dentro do Direito, podia ser penhorado, servir de embargo, sequestro, depósito, adjudicação, etc. Só era considerado gente quando cometia um crime, ocasião em que lhe aplicavam o Código Penal. Jacob Gorender apontou que “o primeiro ato humano de um escravo é o crime, desde o atentado contra seu senhor à fuga do cativo” (1978, p. 65). Fernando Henrique Cardoso colocou que ao escravo restava “apenas a negação subjetiva da condição de *coisa*, que se exprimia através de gestos de desespero e revolta e pela ânsia indefinida e genérica de

liberdade” (1977, p. 172). Vale destacar que essas afirmações são expressão da teoria da coisificação do escravo, posição, hoje, bem criticada.

Os fazendeiros e donos de engenho, por sua vez, eram protegidos por uma legislação brutal que permitia a aplicação de castigos, penas, maus tratos e o abuso do direito de maltratar o negro das formas mais inimagináveis. Esse contexto foi a mola propulsora para os levantes dos escravos e a formação dos primeiros quilombos no Brasil. Suely Queiroz escreve que a coerção e a repressão, como formas de controle social, geravam “um círculo vicioso: a violência gerava a rebeldia do escravo, punida com mais violência. As punições, por sua vez, conduziam a maior rebeldia” (2003, p. 13).

Entre os séculos XVII e XVIII, a colônia chegou a ter centenas de quilombos espalhados, principalmente, pelos atuais estados da Bahia, Pernambuco, Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais e Alagoas. Negros refugiavam-se com outros em igual situação em locais bem escondidos e fortificados no meio das matas, vivendo de acordo com seus costumes, plantando e produzindo em comunidade. Em algumas épocas e locais, tentaram reproduzir a organização social africana, inclusive com a escolha de reis tribais. Costumavam pegar alimentos às escondidas das plantações e dos engenhos existentes em regiões próximas, situação que incomodava bastante os habitantes das vizinhanças.

Reis e Gomes ao estudarem sobre a escravidão negra no Brasil afirmaram que:

Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos, Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantação, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual ou coletivamente. Houve, no entanto, um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como a mais típica da escravidão- e de outras formas de trabalho forçado. Trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos. A fuga nem sempre levava a formação desses grupos. Ela podia ser individual ou até grupal, mas os escravos terminavam procurando se diluir no anonimato da massa escrava e de negros livres (REIS; GOMES, 1996, p. 9).

Palmares foi um dos quilombos mais importantes durante o período colonial da história do Brasil. Surgiu no final do século XVI na antiga capitania de Pernambuco, onde hoje é o Estado de Alagoas, na região da Serra da Barriga e teve como principais líderes Gangazumba e Zumbi. Seu auge se deu na segunda metade do século XVII, quando atingiu uma população de 15 a 30 mil escravos fugitivos das fazendas das capitanias da Bahia e Pernambuco. Era composto por vários mocambos (núcleos de povoamento), cujos principais eram Subupira, Macaco e Zumbi e resistiu durante quase 100 anos a várias expedições militares que buscavam o seu fim, uma vez que era considerado uma ameaça à organização

política e social da colônia. Finalmente, em 1695, após a investida militar do bandeirante Domingos Jorge Velho, a capital palmarina Macaco sucumbiu e seu líder Zumbi foi emboscado e morto.

Além do quilombo do Palmares, destacamos outros mais conhecidos, como o Buraco do Tatu, localizado nas proximidades da atual praia de Itapoã, em Salvador, que foi destruído em 1673 (SANTOS, 2004); o quilombo de Catucá, que se desenvolveu nos arredores de Recife e Olinda, na primeira metade do século XIX (CARVALHO, 1996); o quilombo do Piolho nas vizinhanças de Cuiabá na década de 1860; os quilombos fluminenses da bacia do Iguazu e da periferia da Corte, assim como os da periferia de Porto Alegre, ao longo do século XIX (REIS, 1996).

Como é possível perceber, o quilombo foi um fenômeno histórico que representou a maior estratégia de sobrevivência ao sistema escravocrata, sempre nos remetendo ao termo resistência. Seja nas abordagens histórica, antropológica ou sociológica, a fuga e a vida nos quilombos configuravam as mais relevantes atitudes de objeção utilizadas pelos negros. No entanto, o quilombo não representou apenas esse cenário de resistência, antes foi também um local de produção para o abastecimento das comunidades locais, relacionando-se em todo o tempo a vários segmentos sociais.

O pesquisador Flávio dos Santos Gomes afirmou que as comunidades quilombolas:

[...] mantinham trocas econômicas com variados setores da população colonial, que incluíam taberneiros, lavradores, faiscaidores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates e quitandeiras, tanto escravos como livres. Tais trocas, que nunca foram sinônimos de paz ou ausência de conflitos, sobretudo significaram experiências que conectavam toda a sociedade escravista, tanto aquela que reprimia como a que acobertava os quilombolas e suas práticas. (2015, p. 20)

Ramos (1996) afirmou que os quilombos eram como ímãs a atrair escravos descontentes e que muitos quilombos se localizam próximos de onde viviam e trabalhavam pessoas livres e escravos que ainda estavam nas senzalas. Mencionou ainda que:

E possível ver os quilombos como uma rejeição da escravidão e não há dúvidas de que o foi para muitos escravos. Mas também é possível ver o quilombo não como uma rejeição sistêmica da escravidão, mas, um veículo para fuga individual do cativo. Contudo, a comunidade criada pelo escravo fugido, o quilombo, com frequência existiu perto e cooperou com elementos da sociedade que ele deixou para trás. Ou seja, apesar de os escravos individualmente rejeitarem seu cativo, geralmente não trabalhavam coletivamente para derrubar a Instituição da escravidão (RAMOS, 1996, p. 165).

Wander de Lara Proença, doutor em História pela UNESP, em seu artigo “Escravidão no Brasil: Debates Historiográficos Contemporâneos”, escreveu que:

Os quilombos, não se constituíram à margem da sociedade ou fora de seu âmbito; sua capacidade de articulação com vários setores sociais; nunca se mantiveram isolados. Mantinham relações complexas com o restante da sociedade escravista: escravos, quilombolas, libertos, pequenos lavradores, taberneiros. Os negros souberam, desse modo, também cavar seu caminho em direção à liberdade explorando as vias existentes no Brasil do século XIX, como por exemplo, o pecúlio e a alforria por indenização. (2004,p.7)

Na sua obra *Histórias de quilombolas: Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*, Flávio dos Santos Gomes, busca recriar as relações estabelecidas entre a senzala e quilombo na Província do Rio de Janeiro no século XIX. Dentre suas conclusões, ele destaca que o quilombo não se limitou apenas enquanto escravos amotinados e rebelados contra o sistema dominante, mas ampliou-se à condição de grupo que realizava conexões mercantis e conseguia, inclusive, proteção junto aos vendeiros da região, contatos com os cativos das senzalas e relações de solidariedade com outros grupos quilombolas. Gomes traz o relato de que essa rede de contatos e trocas propiciava aos assenzalados um maior poder de barganha na negociação com os seus senhores.

O historiador baiano João José Reis afirmou que,

[...] para os quilombos que o sucederam Brasil afora, apontam para uma relação muito mais intensa entre quilombolas e outros grupos sociais. Quilombos como os que cercavam Vila Rica (atual Ouro Preto) no século XVIII, ou o do Catucá, que se desenvolveu nos arredores de Recife e Olinda entre 1817 e 1840, aqueles instalados em redor de Salvador e de São Paulo nas primeiras décadas do século XIX, o quilombo do Piolho nas vizinhanças de Cuiabá, na década de 1860, os fluminenses da bacia do Iguazu e da periferia da Corte, assim como os da periferia de Porto Alegre, ao longo do século XIX, todos mantinham redes de comércio, relações de trabalho, de amizades, parentesco, envolvendo escravos, negros livres e libertos, comerciantes mestiços e brancos. A essa complexa trama de relações Flávio Gomes chamou de “campo negro”, um espaço social, econômico e geográfico através do qual circulavam os quilombolas, que incluía senzalas, tavernas, roças, plantações, caminhos fluviais e pântanos, alcançando vilas de pequeno porte e cidades do porte do Rio de Janeiro, quando já era a mais populosa do Brasil em meados do século XIX.

Reis (1996) ainda vai mais adiante sobre a ideia de se desconstruir uma ideia estanque de quilombo. Ao escrever sobre o quilombo do Oitizeiro descoberto no começo do século XIX no sul da Bahia, em Barra do Rio de Contas, atual Itacaré, relatou sobre o convívio de escravos e gente livre. Tratava-se de um quilombo agrícola, protegido por grande

manguezal, cuja principal atividade era a produção de farinha de mandioca. Tendo como esconderijo os sítios de uma pequena vila de lavradores, os quilombolas trabalhavam nas roças de mandioca lado a lado com pessoas livres e libertas, seus coiteiros (pessoas que induziam escravos a fuga, os abrigava e fazia negócios com eles ou os tinha em seu serviço).

Ali no Oitizeiro, um expressivo número de moradores tinha quilombolas como meeiros ou empregados em suas plantações. Provavelmente, desconfia Reis, que a vantagem para um escravo fugir do seu senhor para ficar a serviço de outro, é que havia um acordo: os escravos fugidos trabalhavam e eram recompensados com proteção, comida, alguma remuneração ou o acesso a um pedaço de terra, na qual podiam plantar a sua própria roça. Desse modo, aquilombar-se no sítio de um homem livre podia ser a oportunidade para ganhar algum dinheiro com a venda da farinha de mandioca.

Outro fator interessante é que os quilombos não se constituíram apenas através das fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também da aquisição dos territórios por meio de heranças, doações, recebimentos de glebas como pagamento de serviços prestados ao Estado, pela simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior de grandes propriedades, compras, etc.

Dessa forma, podemos concluir que havia redes complexas de sociabilidades entre os quilombolas e a sociedade na qual orbitavam, ocasionando experiências sociais que modificavam a realidade de uns e outros.

Os quilombos foram muitos e não eram unidades homogêneas, ou seja, variava de lugar, tamanho, população, forma de organização, integrantes e “desempenharam um importante papel no complexo tecido social que era o sistema brasileiro da escravidão” (RAMOS, 1996, p. 165).

Se, do ponto de vista étnico, a experiência quilombola no Brasil comportou africanos de diferentes regiões, negros aqui nascidos, índios e, em alguns casos, brancos, é evidente que esta composição racial teria que repercutir nas formas de organização, na cultura e nas estratégias de ocupação do território engendradas por estes grupos. Às novas condições de composição racial, combinaram-se outras variáveis envolvendo o momento de se empreender as ações e as forças políticas e militares contrárias. Isso quer dizer que cada quilombo tem uma experiência particular de formação, em que os mencionados fatores, e outros, foram com certeza avaliada pelos que desejavam se aquilombar (SANTOS SILVA, 2000, p. 11).

Geralmente os quilombos agregavam negros de diversos locais, constituindo-se de uma diversidade étnica e cultural grandiosa. Na vida cotidiana precisavam forjar alternativas de sobrevivência, defesa e segurança do grupo. De acordo com o lugar, a realidade de cada

grupo, suas experiências e alternativas, criavam diferentes formas de sobrevivência. Guimarães ressalta que os quilombos eram semelhantes por um lado e diferentes por outro,

São semelhantes na medida em que, constituídos por escravos fugidos em sua maior parte, todos eles configuram uma mesma modalidade de expressão da rebeldia escrava. São diferentes já que cada quilombo tem sua época de existência, sua região e seus mecanismos de sobrevivência, constituindo assim, uma configuração histórico-cultural específica (GUIMARÃES, 1996, p. 143).

Apesar da importância da contribuição dos quilombos, a ideia de marginalidade não foi abolida com o fim da escravidão e seus integrantes continuaram vistos como delinquentes por um longo período. Na realidade, boa parte deles tornou-se camponeses pobres, posseiros e clandestinos, ocupando áreas que a sociedade dominante desconsiderava como de interesse.

No início século XX a realidade dessas comunidades começou a mudar, desta vez devido ao interesse da sociedade ruralista em expandir-se para territórios antes ignóbeis. Conquanto, ao invés de fuga, buscou-se a evidenciação dos grupos afrodescendentes, favorecida pelos novos movimentos sociais que, durante o referido século, foi-se fortalecendo e, ao final, ganhou fôlego com a efervescência política do momento.

A culminância dessa nova luta foi o amparo legal previsto no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, que transformou, de uma só vez, o quilombo histórico em território de importância fundiária, cultural e política. Ao mesmo tempo, transfigurou seus integrantes em sujeitos de direito com a garantia de ocupação desse território.

No dispositivo Constitucional passou-se a prever o reconhecimento da propriedade das terras dos remanescentes de comunidades quilombolas e a delinear novas questões relacionadas aos direitos dessas comunidades. Surgiram novos sujeitos, territórios e ações políticas que visavam a garantia de tais direitos. O texto aprovado pela Constituinte reconhecia a propriedade definitiva das terras ocupadas por “remanescentes das comunidades de quilombos”, devendo o Estado emitir-lhes os títulos.

Com o advento do texto constitucional, introduziu-se ainda uma nova pauta na política nacional: a que requeria que partidos políticos, afrodescendentes, cientistas e militantes fossem convocados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas. Se até os anos de 1980, a historiografia corrente sobre o assunto definia quilombo como local de negros fugidos da condição de escravos, no decorrer do tempo essa explicação já não dava conta das inúmeras formas de constituição e organização de

comunidades negras que eclodiram por todo o interior do Brasil (especialmente no período pós-abolição da escravidão, em finais do século XIX).

No período de 1930 a 1950, a História adotara uma visão culturalista, pensando os quilombos como tão somente resistência cultural, lugar de escravos fugidos que se organizavam para resistirem culturalmente ao processo de opressão. Nestas interpretações era somente nos quilombos que os africanos e seus descendentes conseguiam preservar suas identidades étnicas africanas. Autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide argumentaram nesta direção. Nos anos de 1960 e 1970, ganha força uma visão materialista, com críticas às teses de benevolência da escravidão brasileira propostas por Gilberto Freyre (FREYRE, 1933), apresentando os quilombos como as principais características da resistência escrava aos castigos e maus-tratos. Esta visão apareceu com forças nos textos de Clóvis Moura, Luis Luna, Alípio Goulart e Décio Freitas.

Essas duas interpretações – uma que reforçava a perspectiva culturalista defendida por antropólogos e outra na perspectiva materialista influenciada por um marxismo estruturalista nos anos 1960 e 1970 no Brasil – acabaram produzindo uma ideia da “marginalização” dos quilombos enquanto mundos isolados, ecoando até os dias atuais.

No entanto, a partir de 1980, os argumentos utilizados para promover uma definição dessas comunidades passaram a se ampliar. Estudos mais recentes problematizaram as complexas dimensões que envolveram as histórias dos quilombos no Brasil. As novas configurações dos grupos em questão exigiam, por parte do Estado, de intelectuais e de militantes, esforços conjuntos e diversificados capazes atribuir uma nova dinâmica ao processo de identificação.

A partir de então, em consonância com os modernos conceitos antropológicos, a historiografia passou a pensar a condição de remanescente de quilombo enquanto agrupamentos negros não necessariamente originários dos quilombos do período da escravidão, apesar de terem, claramente, suas origens firmadas na constituição de grupos camponeses formados por escravos libertos e seus descendentes dentro do modo de produção escravista e da abolição no Brasil. Mas, sobretudo, passou a identificar o quilombo enquanto um paradigma de força simbólica e política dos segmentos negros no Brasil, fortalecido no período pós-redemocratização.

Cabe reiterar que apesar do amparo jurídico-constitucional e dos esforços empreendidos para o alcance dos novos critérios de reconhecimento, observa-se também o nascimento de um grande desafio: a contradição entre a Legislação e a sua efetiva aplicação.

A incorporação dos quilombos na ordem jurídica não foi (e tampouco tem sido) suficiente para alterar a situação de precariedade em que vivemos grupos negros na atualidade.

É de amplo conhecimento que a ação estatal de proteção às chamadas comunidades quilombolas tem se ampliado e pode até ser considerada uma prática inovadora, mas se demonstra ainda muito insuficiente, requerendo uma ação redobrada de participação política por parte dos movimentos sociais negros no Brasil.

2.2 O Quilombo: conceitos ressemantizados

Para a antropóloga Ilka Boaventura Leite, falar dos quilombos e dos quilombolas na esfera atual é falar de uma luta política e, conseqüentemente, de uma reflexão científica em processo de construção:

[...] (o quilombo) constitui questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial, reaparece no Brasil/república com a Frente Negra Brasileira (1930/40) e retorna à cena política no final dos anos 70, durante a redemocratização do país. Trata-se, portanto, de uma questão persistente, tendo na atualidade importante dimensão na luta dos afrodescendentes. (2000, p. 333)

O conceito que se utiliza atualmente para defini-lo difere fundamentalmente do que representava no transcorrer do regime escravocrata e mesmo quase um século após a abolição da escravidão. O que antes era uma categoria vinculada à criminalidade, marginalidade e banditismo, é hoje considerado, conforme as recentes perspectivas históricas e antropológicas, um ente vivo e dinâmico, um lugar de produção simbólica, sujeito a mudanças culturais.

Cabe ressaltar que a ressemantização do termo ‘quilombo’ percorreu um longo caminho temporal e discursivo até alcançar o entendimento de que estes grupos correspondem a uma afirmação, concomitantemente, étnica e política. Além de se caracterizarem por processos sociais e políticos específicos que lhes permitem certa autonomia, eles buscam a garantia jurídica da sua territorialidade, cortada pelo vetor étnico.

De acordo com Adelmir Fiabani, ao longo da história brasileira, o conceito sobre os quilombos foi ressignificado por várias vezes:

Na década de 1930, a Frente Negra Brasileira utilizou-se do termo quilombo como exemplo de resistência negra contra a opressão; na década de 1970, o quilombo foi tomado como símbolo da luta pela redemocratização do país;

no ano de 1978, o Movimento Negro Unificado elegeu o quilombo e a saga de Zumbi como símbolos da resistência da população afrodescendente contra o racismo e a opressão (2008, p. 38).

Na esfera governamental, após a promulgação do Art. 68 do ADCT da Constituição de 1988, o primeiro órgão oficial a propor a revisão do termo quilombo foi a Fundação Cultural Palmares (FCP) - instituição pública criada pelo Governo Federal e vinculada ao Ministério da Cultura (MINC), com a incumbência de reconhecer, certificar e registrar as comunidades remanescentes de quilombos que se autorreconheciam como tal, e dar-lhes acesso às políticas diferenciadas de reparação destinadas à população afrodescendente. Dois anos após a promulgação da Constituição vigente, a FCP apresentou à imprensa sua definição para quilombo: “quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais” (revista IstoÉ, 20/06/90, p. 30, apud ARRUTI, 2006, p. 83).

Em 1994, a FCP promoveu o seminário “Conceito de Quilombo”, onde foi discutida a ressignificação deste termo, que, gradativamente, deixava de interessar exclusivamente aos técnicos dos órgãos governamentais oficiais e passava a atrair a atenção do mundo acadêmico. Nesse seminário, a professora Gloria Moura, da Universidade Federal do Piauí - UFPI, coordenadora no Brasil do projeto "Percurso dos Quilombos: da África para o Brasil", propôs uma nova noção de quilombos contemporâneos, classificando-os como

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

Tendo em vista cumprir a decisão constitucional de 1988, o governo Lula assinou o Decreto 4.887/03, em 20 de novembro de 2003 regulamentando o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos citadas no art. 68 do ADCT. Passaram a ser considerados assim “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (art. 2º).

Em 2004, o INCRA, órgão responsável pela titulação e demarcação das terras, expediu a Instrução Normativa nº16, onde no seu art. 7º, onde determinou:

Caracterização dos remanescentes das comunidades quilombolas será atestada mediante a auto definição da comunidade. Seu parágrafo 1º determina que auto definição será demonstrada através de simples declaração escrita da comunidade interessada ou beneficiária com dados de ancestralidade negra, trajetória histórica, resistência à opressão, culto e costumes.

Tanto o Decreto 4887/03, quanto o artigo 68 do ADCT e a Instrução do INCRA estão respaldados por tratados e acordos internacionais, como a “*Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho*”, realizada em Genebra em junho de 1989, que deliberou sobre povos indígenas e tribais, e que o Brasil ratificou em junho de 2002 através do Decreto nº. 5.051 de 19 de abril de 2004. Foi nessa convenção que se admitiu o critério de autoidentificação como forma de identificar os povos indígenas e tribais, conforme consta no artigo 2º: “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção”. O artigo 14 recomenda que: “dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. E o artigo 16 evidencia o direito de retorno às terras das quais foram expulsos: “sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar às suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento”.

Não obstante aos dispositivos legais a favor desses grupos étnicos, a morosidade nos processos de regularização dos processos de demarcação e titulação de áreas quilombolas é evidente. Desde 1988, época da promulgação da Constituição Brasileira, até 2005, apenas 73 comunidades tiveram seus territórios titulados. O antropólogo *Alfredo Wagner Berno de Almeida* chegou a argumentar que:

Caso seja mantido o atual ritmo, ou seja, 73 áreas tituladas em 16 anos, serão necessários mais de quatro séculos para se completar o reconhecimento das 2.228 áreas levantadas pelo Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da Universidade de Brasília” (ALMEIDA, 2005, p. 05).

Atualmente, vários olhares estão atentos às estas comunidades negras rurais, ora porque persistem com uma nova proposta de organização social, ora porque a Constituição de 1988 aguçou a mira ao fundamentar a garantia dos territórios aos ocupantes de direito, os quilombolas.

Após uma longa trajetória conceitual (que ainda se encontra em pleno curso), os quilombos passaram a ser conhecidos não só por abrigarem histórias, mas por significarem um processo de trabalho autônomo das comunidades negras, livres da submissão de grandes

proprietários. Para além do foco da resistência histórica e da visão estereotipada de grupos isolados, passivos, tribalizados, que buscavam/buscaram preservar a tradição de seus antepassados, alcançou-se o entendimento de quilombos sob o viés ressemantizado: homens, mulheres e crianças que fazem parte da nossa dinâmica social, consumidores de direitos e deveres, com organizações sociais próprias e uma efetiva participação na vida pública e política.

No Brasil, os remanescentes de antigos quilombos, “mocambos”, “comunidades negras rurais”, “quilombos contemporâneos”, “comunidades quilombola” ou “terras de preto” referem-se a um mesmo patrimônio Territorial e cultural inestimável e em grande parte desconhecido pelo Estado, pelas autoridades e pelos órgãos oficiais. Muitas dessas comunidades mantêm ainda tradições que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato, os dialetos, a culinária, a relação comunitária de uso da terra, dentre outras formas de expressão cultural e tecnológica (ANJOS, 2006, p. 206).

No sentido contemporâneo, o conceito de quilombo não define os antigos espaços de negros fugitivos, mas ganha novo sentido, engloba “também os que surgiam da ocupação de terras de antigas fazendas escravistas, de terras devolutas, e das doações de terras feitas à ex escravos” (ANJOS, 2004, p. 295).

O Programa Brasil Quilombola, criado pelo Governo Federal com o objetivo de implementar diretrizes fundamentais da ação governamental, enquanto política de Estado, para áreas de remanescentes, com ênfase na participação da sociedade civil, assim define o termo quilombo, para fins de direitos e reconhecimento.

São territórios de resistência cultural e deles são remanescentes os grupos étnicos raciais que assim se identificam. Com trajetória própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta à opressão histórica sofrida, eles se autodeterminam comunidades negras de quilombos, dados os costumes, as tradições e as condições culturais e econômicas específicas que se distinguem de outros setores da coletividade nacional (BRASIL, 2004, p. 6).

[...] as comunidades [negras que] se caracterizam pela prática do sistema de uso comum de suas terras, concebidos por elas como um espaço coletivo e indivisível que é ocupado e explorado por meio de regras consensuais aos diversos grupos familiares que compõem as comunidades, cujas relações são orientadas pela solidariedade e ajuda mútua. (Ministério do Desenvolvimento Social, 2009. p. 11)

Desta forma, podemos concordar que o próprio termo “remanescente”, enquanto noção de resíduo, deixou de corresponder aos atuais conceitos empregados pela antropologia,

história, órgão estatais e, inclusive, pelos quilombolas ao se autodenominarem. Alfredo Almeida (2002) define o termo “remanescente” como *frigorificado* e, por isso mesmo, uma concepção superada. Para este autor, os ‘remanescentes’ quilombolas não necessitam, obrigatoriamente, apresentar alguma relação com a definição que a narrativa convencional atribuía aos quilombos. O quilombo ressemantizado é, exatamente, um rompimento com as ideias *frigorificadas* e com a explicação historicamente cristalizada, se apresentando como grupos sociais que se mobilizam ou são mobilizados por organizações sociais, políticas, religiosas, sindicais, etc. O objetivo destas mobilizações é, sobretudo, o autorreconhecimento e o reconhecimento das suas identidades étnicas e territórios indissociáveis, assim como a asseguuração dos seus direitos constitucionais.

Ainda sobre o uso deste termo, o próprio texto constitucional, mesmo prevendo importantes garantias legais, utiliza-se do conceito “remanescente” remetendo a algo que já existiu e do qual restaram alguns vestígios, como bem explica Ilka Boaventura Leite,

[...] o texto final do artigo 68 da Constituição Federal, ao falar em “remanescentes das comunidades dos quilombos” irá, inicialmente, dificultar a compreensão do processo e criar vários impasses conceituais. Aquilo que advinha como demanda social, com o principal intuito de descrever um processo de cidadania incompleto e, portanto, abranger uma grande diversidade de situações envolvendo os afrodescendentes, tornou-se restritivo, por remeter à ideia de cultura como algo fixo, a algo cristalizado, fossilizado, e em fase de desaparecimento (op. cit., p.340)

Nota-se na redação do texto constitucional a presença de uma insuficiência conceitual, prática, histórica e política dos legisladores, uma vez que se mantiveram fiéis à visão objetificadora e saudosista do conceito de quilombo.

Não estamos tentando com esta análise promover uma leitura hermenêutica da legislação, mas, sobretudo, destacar o não reconhecimento da questão quilombola em seu viés étnico pelos dispositivos legais. E neste tocante reiteramos que os quilombos contemporâneos são grupos sociais estabelecidos sobre uma identidade étnica que os distingue do restante da sociedade.

É importante esclarecer que quando mencionamos identidade étnica, a entendemos enquanto um processo dinâmico de autoidentificação para além dos elementos materiais, símbolos culturais, traços biológicos ou diferenças objetivas discriminadas pelo senso comum. A identidade étnica de um grupo é o suporte para sua forma de organização, sua relação com os demais grupos e sua ação política.

A maneira pela qual os grupos sociais definem a própria identidade é resultado de uma confluência de fatores, comumente escolhidos por eles mesmos, que podem ser uma ancestralidade comum, formas de organização política e social, elementos linguísticos e religiosos, etc. É o que Barth (2000) chama de *sinais diacríticos*: as diferenças que os próprios atores consideram como significativas, e que embora possam ser alteradas com o passar do tempo, mantêm a dicotomia entre "eles" e "nós", marcada pelos seus critérios de pertencimento. Barth enfatiza que “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (2000:27).

Ainda que nosso trabalho tenha como aporte o enfoque histórico, esse diálogo com a antropologia enriquece o debate e nos permite uma melhor fundamentação. Partindo dessas assertivas, salientamos a valiosa contribuição da historiografia corrente sobre o assunto, que reviu o período escravocrata brasileiro, a trajetória dos povos negros, e constatou que as comunidades quilombolas se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos. Essa revisitação da história tem auxiliado os processos de caracterização dos quilombos contemporâneos de forma mais contextualizada.

Finalizamos esse tópico evidenciando que apesar de toda a discussão que envolve a conceituação das comunidades negras, seja na esfera institucional, histórica ou social, há um contraponto muito latente e para o qual se tem direcionado novas tentativas de explicações: como se dá a passagem entre a vinculação étnica interna e local dos grupos e a categoria genérica e englobante de caráter jurídico-administrativo a que são direcionados, como remanescente de quilombo, por exemplo. Sobre esse contraste, Chagas (2001, p. 4) elucida,

A política de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, expressa na Constituição Brasileira de 1988, introduz um relevante debate para aqueles que se interessa por uma reflexão crítica sobre os limites e as possibilidades de interlocução entre o conhecimento jurídico e o conhecimento antropológico no contexto em que ambos estão voltados à defesa dos grupos sociais que contam com garantias constitucionais. Nesse contexto, o desafio que se apresenta à prática antropológica fundamenta-se em produzir uma problematização das próprias categorias jurídicas que foram concebidas com um caráter genérico.

Assim, inferimos que a definição de quilombo contemporâneo não se encerra com uma assinatura e um registro no cartório. A questão das comunidades quilombolas no Brasil carece de mais estudos, informações e visibilidade histórica, o que significa muitas vezes romper com estigmas e preconceitos historicamente construídos. Identificar-se como negro

em uma sociedade racista e preconceituosa não é tarefa muito fácil, pois os negros foram “libertos” da corrente da escravidão, mas ficaram “encarcerados” nas correntes do preconceito. Isto é perceptível quando na fala de um negro remanescente, ele apresentar dificuldades em se reconhecer como negro. Nesse sentido, reconhecer-se como assim significa também um ato político.

Na Comunidade da Rua de Palha, encontramos exatamente esse cenário: as famílias cumpriram os critérios de autoatribuição enquanto remanescentes quilombolas com o objetivo de alcançarem o reconhecimento jurídico e, assim, receberem recursos que promovessem a transformação da Comunidade, evidentemente carente de recursos materiais; no entanto, a identidade ‘negra e quilombola’ não foi assimilada pelos seus moradores que desconhecem inclusive o significado do termo.

Tais evidências apontam as consequências da herança colonial que confere valores negativos à identidade negra. Não obstante, acreditamos que por força de uma organização política, tal herança pode ser positivamente modificada. O número crescente de comunidades que se autodefinem, solicitando oficialmente o seu reconhecimento como remanescentes de quilombos é uma comprovação disso.

2.3 Comunidades negras rurais e quilombolas na Bahia

Os dados referentes à quantidade de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil são bastante dinâmicos e crescentes. Existe na realidade uma eclosão de comunidades solicitando reconhecimento.

Conforme consta no site da FCP - Fundação Cultural Palmares, em 2004 havia 257 comunidades cadastradas em todo o país e 92 certificadas. Em 2018 esse número havia saltado para 2.849 cadastros, entre as quais 2.718 já certificados.

Tal fenômeno tem ocorrido por vários motivos, entre os quais é importante destacar a importância do trabalho do Movimento Negro e de diferentes setores dos movimentos sociais na mobilização dessas populações para que se autorreconheçam enquanto quilombolas.

Um estudo lançado em 2013, na 3ª Conferência Nacional de Igualdade Racial, em Brasília, revelou que na Bahia, cuja população é de 13.633.969 habitantes, 76,3% desse total se autodeclarou preta e parda no Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010, configurando-se ainda como o Estado com o maior número de pessoas que se autodeclararam pretas (17,1%). Para o IBGE, no universo dos Estados da federação, essa é a maior população

que se assume como negra no Brasil e Salvador é a cidade com maior número de negros do País, com 743,7 mil pessoas autodeclaradas.

Neste Estado, conforme o Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos – CRQs, da FCP, em 2004 havia o registro de 36 comunidades quilombolas, e os levantamentos mais recentes realizados em 2019 por este órgão indicam que essa quantidade aumentou para 797.

Figura 1. Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos – CRQs

QUADRO GERAL DE COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs)																																					
Nº	UF	2004 CRQs (Certifides)	2004 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2005 CRQs (Certifides)	2005 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2006 CRQs (Certifides)	2006 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2007 CRQs (Certifides)	2007 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2008 CRQs (Certifides)	2008 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2009 CRQs (Certifides)	2009 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2010 CRQs (Certifides)	2010 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2011 CRQs (Certifides)	2011 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2012 CRQs (Certifides)	2012 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2013 CRQs (Certifides)	2013 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2014 CRQs (Certifides)	2014 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2015 CRQs (Certifides)	2015 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2016 CRQs (Certifides)	2016 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2017 CRQs (Certifides)	2017 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2018 CRQs (Certifides)	2018 Nº CRQs (COMUNIDADE)	2019 CRQs (Certifides)	2019 Nº CRQs (COMUNIDADE)	CRQs (Certifides)	Nº CRQs (COMUNIDADE)		
1	AC	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
2	AL	0	0	10	11	8	8	3	3	1	1	27	27	14	14	1	1	0	0	0	0	1	1	2	2	0	0	0	0	1	1			68	69		
3	AM	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	5	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	8	8
4	AP	0	0	4	4	7	7	0	0	0	0	2	2	11	11	3	3	0	0	7	7	0	0	2	2	4	4	0	0	0	0	0	0	40	40		
5	BA	23	36	56	62	111	119	23	29	36	37	25	26	48	50	91	96	9	9	73	129	42	46	21	30	46	53	22	25	37	47	3	3	666	797		

Fonte: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/quadro-geral-18-02-2019.pdf>

Mesmo com esses dados, no início dos anos 2000, a maioria das comunidades quilombolas baianas ainda não se reconhecia como tais. Em 2004, o cineasta Antônio Olavo publicou um documentário sobre os quilombos baianos intitulado “Quilombos da Bahia”, onde abordou um pouco da trajetória de luta e da cultura das comunidades afrodescendentes do Estado. A equipe de produção percorreu mais de 12 mil quilômetros e visitou 69 comunidades afrodescendentes para contar uma história marcada por disputas e conflitos com os grandes proprietários de terra e grileiros da Bahia. Nessas gravações, alguns sujeitos reconhecidos externamente como quilombolas não conheciam a nomenclatura quilombos e alguns confundiam o nome quilombos com quilômetros (Olavo, 2003).

Para o cineasta, o discurso de quilombola só foi sendo assimilado pelos sujeitos das comunidades quando houve um entendimento da possibilidade de transformação do lugar onde vivem, uma vez que a condição de extrema pobreza e a falta de recursos materiais está associada à condição étnico-racial.

Historicamente, identifica-se em terras baianas duas grandes áreas que concentram a maior quantidade de comunidades quilombolas: a primeira é o Recôncavo, onde a sua presença pode estar associada aos engenhos de cana-de-açúcar que se desenvolveram durante

séculos nesta região utilizando o trabalho em regime de escravidão; a segunda é o Sudoeste do Estado em direção ao norte, onde o primeiro atrativo para colonização desta região foi a descoberta de ouro e posteriormente o cultivo de algodão, além de gêneros alimentícios que abasteciam os núcleos que se polarizaram em torno dos municípios de Caetité e Rio de Contas, tendo como base a utilização de mão-de-obra escrava.

Atualmente a atenção dos pesquisadores se volta para a Bahia tendo em vista a explosão da quantidade de comunidades rurais negras em busca de reconhecimento, especialmente no Sertão, área que representa 69,34% do território baiano e onde se fixou boa parte dos negros que ingressou nesse Estado ao longo do tempo.

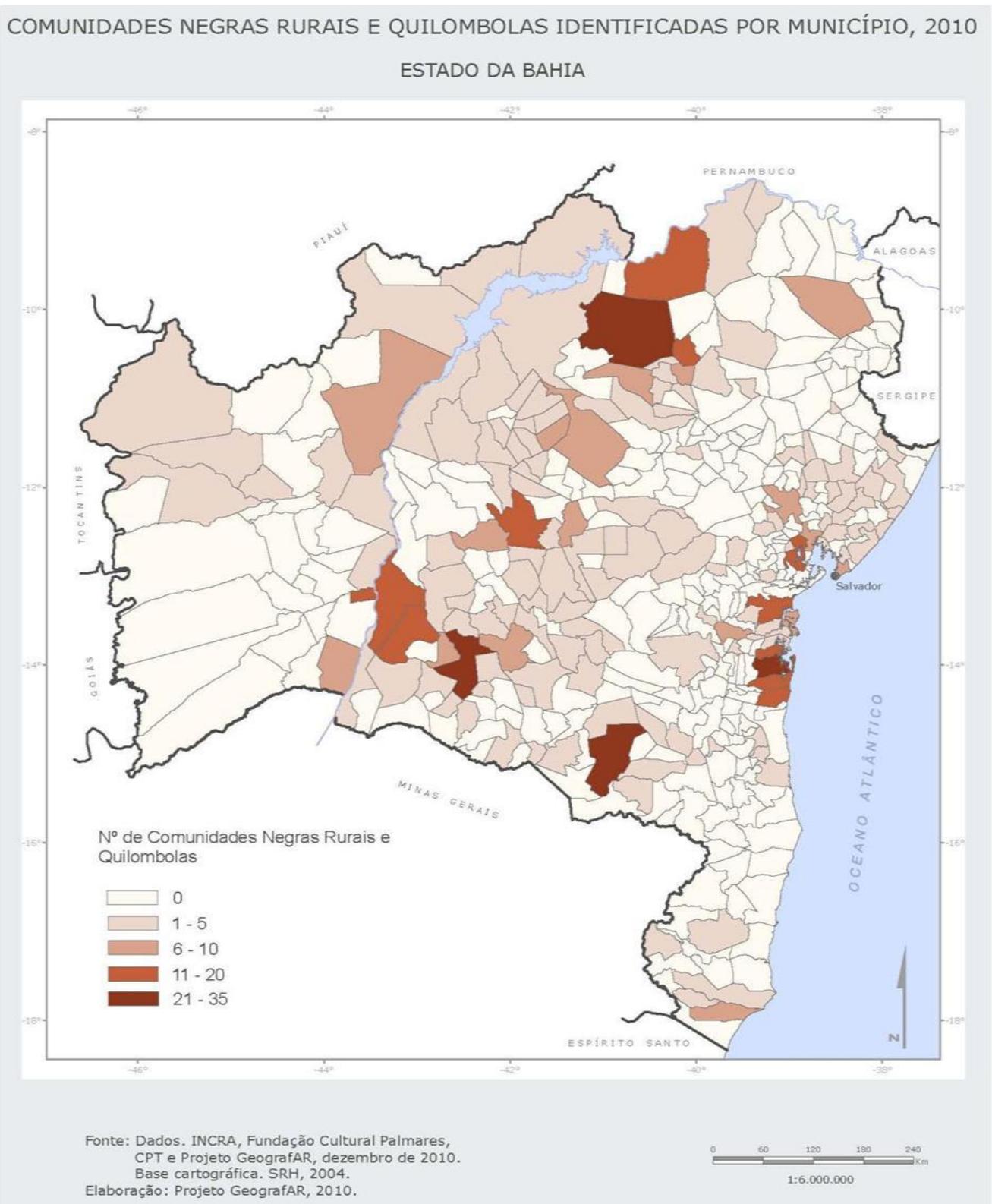
Até outubro de 2006, apenas quatro núcleos de comunidades baianas contavam com suas terras tituladas (ou ao menos parcialmente) pelo Governo Federal ou Estadual: Barra, Bananal e Riacho das Pedras – também conhecidas por "arraiais dos negros" no Município de Rio de Contas; Parateca e Pau D'Arco – localizadas no Município de Malhada; Rio das Rãs – situada no Município de Bom Jesus da Lapa, entre o rio São Francisco e o rio das Rãs; e Mangal e Barro Vermelho – localizadas na região conhecida como Vale do São Francisco, no município Sítio do Mato.

Na Bahia, conforme enfatiza Hebe Mattos, a base de formação de muitas comunidades remanescentes de quilombos está, historicamente, tanto na existência de antigas fazendas de escravos e suas senzalas como na existência de grande extensão de terras não ocupadas. Suas pesquisas sobre uma das mais importantes comunidades negras baianas, a do Rio das Rãs, apontaram para

[...] um campesinato negro, formado por libertos e seus descendentes desde o final do século XVIII, que se dirigiu para a região em busca de um projeto camponês em grande parte efetivado por diversas formas tradicionais de posse da terra, só ameaçadas a partir de meados do século XX. (2006, p. 107)

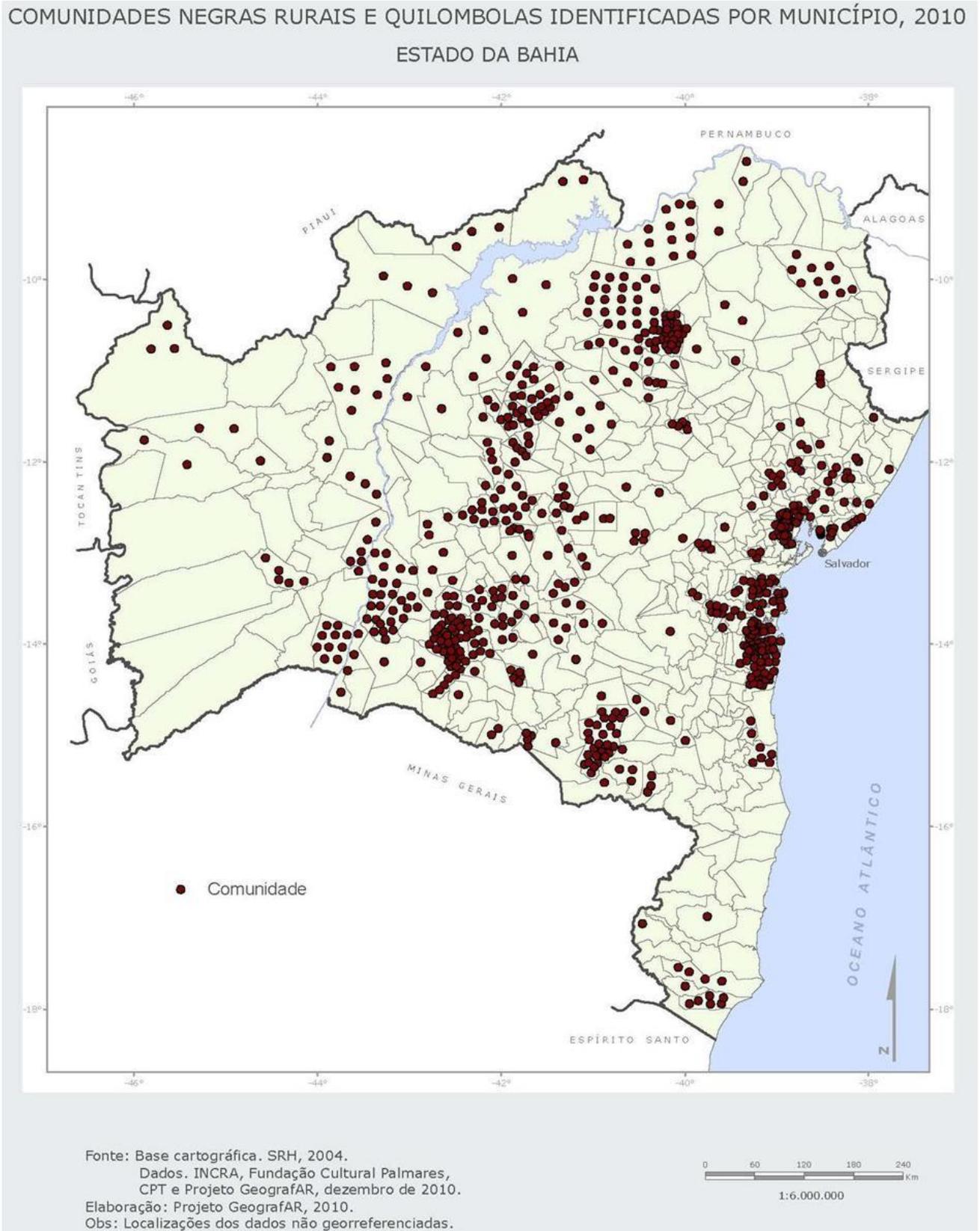
Nas figuras (2 e 3) abaixo, pode-se observar as comunidades quilombolas já identificadas como remanescentes existentes em cada região do Estado.

Figura 2. Comunidades negras rurais e quilombolas identificadas por município



Fonte: INCRA

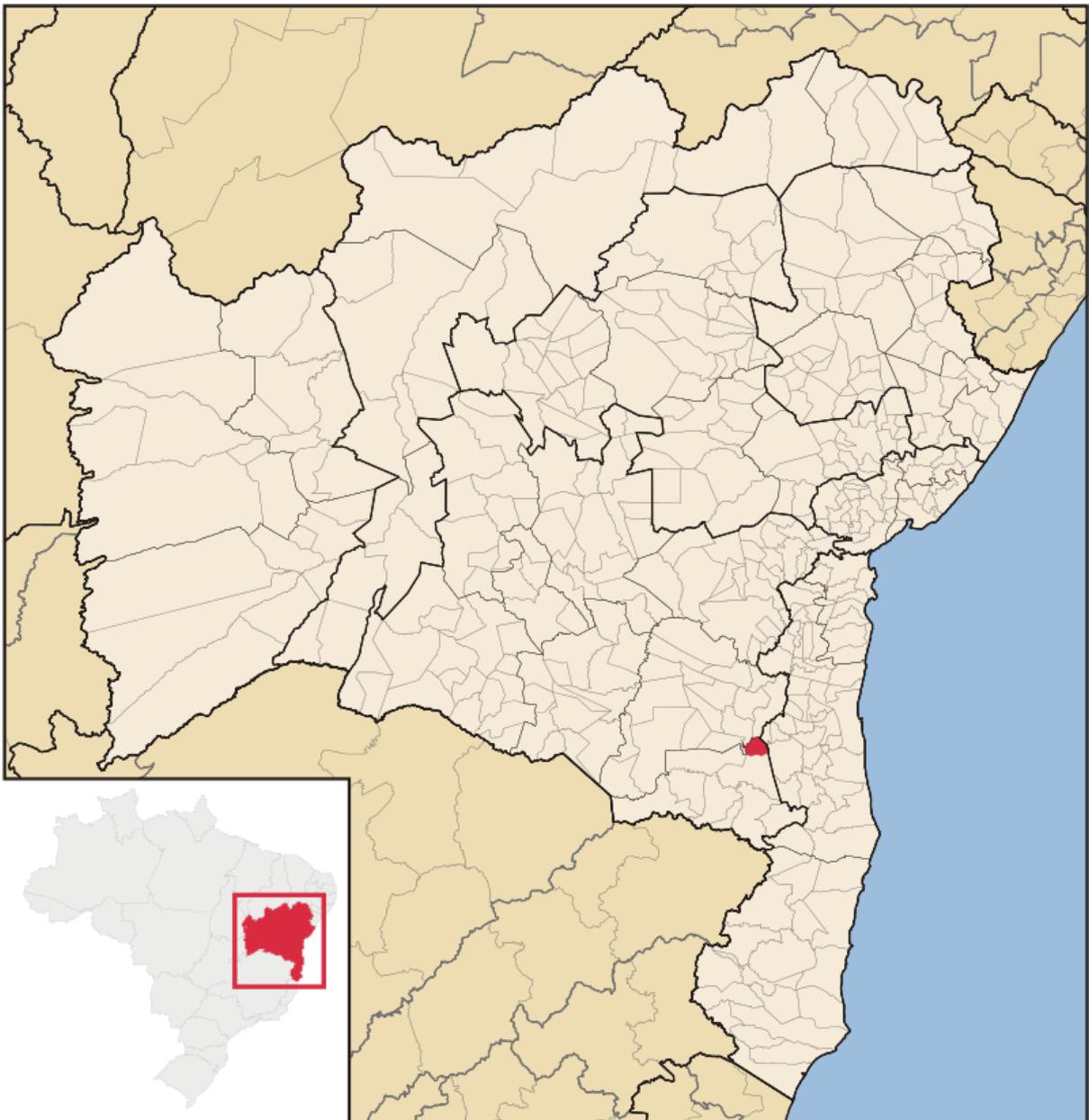
Figura 3. Comunidades negras rurais e quilombolas identificadas por Município



Fonte: INCRA

É nesse cenário que se encontra a comunidade quilombola da Rua de Palha, localizada no Território Médio-Sudoeste da Bahia, Município de Itororó, no limite entre a região Sul e a região conhecida como “Sertão da Ressaca”. Nas descrições a seguir, contaremos como se deu a ocupação desse território a fim de entendermos a dinâmica do povoamento negro na região e a formação dos primeiros quilombos.

Figura 4. Município de Itororó-BA



Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Itororo>

3. CONQUISTA E COLONIZAÇÃO DO SERTÃO “DA RESSACA”

Durante a nossa pesquisa, ainda enquanto estudante da UESC, foi possível identificar que os fundadores da Comunidade Quilombola da Rua de Palha são provenientes do Município de Maracás-BA, chegando em migração à cidade de Poções-BA, e seus descendentes se espalharam pelas cidades circunvizinhas dessa localidade, percorrendo uma trilha (em declive) até a chegada e instalação na zona rural de Itororó-BA. Procuramos recontar a história de posse e colonização da região conhecida como “Sertão da Ressaca”, onde o município de Poções encontra-se inserido, e abordamos como se deu, ali, a chegada dos primeiros grupos étnicos e colonizadores, a fim de alcançar as origens da comunidade aqui estudada.

Para atingir este objetivo, tomamos com base o livro da Professora da UESB (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia), Maria Aparecida Silva de Sousa, *A conquista do Sertão da Ressaca* (2001), uma bibliografia que se tornou referência para discutir a atuação dos agentes formadores dessa região. Consultamos ainda diversos autores que tratam da expansão da empresa colonial portuguesa no Sertão da Bahia, remontando à segunda metade do século XVIII, além de examinarmos inventários de bens, registros cartoriais e mapas.

Munidos desse acervo bibliográfico e documental, e impulsionados pelos autores que referendam a História Regional e Local, buscamos contar a trajetória dessa ‘pequena’ comunidade quilombola, com o enfoque no seu processo de formação histórica, identificando as interconexões locais, regionais, nacionais, e, quiçá, continentais.

3.1 O termo “Ressaca”

De longa data a expressão “sertão” aparece nas representações do Brasil. Nos mapas do território colonial já havia este designativo, sendo a última região a leste de Tordesilhas e representando a área semiárida, caracterizada pelo clima quente e seco. É possível que os colonizadores tenham atribuído essa nomenclatura “sertão” ao que hoje conhecemos como Sertão Nordeste, baseando-se na palavra latina “sertanus”, que significa área deserta ou desabitada.

Sobre essa região há uma larga produção bibliográfica que envolve desde obras de grande complexidade e com uma vasta fortuna crítica, como *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, até contos e causos que alimentam uma das matrizes mais fecundas do imaginário erudito e popular da cultura brasileira.

O sertão é uma das quatro sub-regiões³ da Região Nordeste do Brasil e apresenta suas próprias subdivisões com características socioeconômicas próprias. Na Bahia, por exemplo, há o Sertão do São Francisco, compreendendo os municípios de Canudos, Juazeiro, Curaçá, Sobradinho, etc., o Sertão Produtivo, formado pelos municípios de Guanambi, Brumado, Caetité, Ituaçu, etc., e o Sertão da Ressaca, que é o recorte regional do nosso trabalho, compreendendo a região sudoeste da Bahia, entre o Rio Pardo e o Rio de Contas, onde destaca-se a cidade de Vitória da Conquista.

Do ponto de vista geográfico atual, o “Sertão da Ressaca” corresponde, grosso modo, a um recorte regional intraestadual inserido no grande semiárido baiano, recebendo diversos nomes segundo critérios oficiais de regionalização, tais como: Sudoeste da Bahia (SEPLANTEC-BA), Região de Vitória da Conquista (IBGE) e Planalto de Conquista (IBGE).

Na descrição que Tranquilino Torres (1996) fez sobre a região, a configuração geográfica era a seguinte:

“...limita-se ao sul com o Salto, extrema com Canavieiras e Rio Pardo acima até a Barra do Mosquito, e daí rumo direto pelo vale ao fundo, sendo este o limite com o Estado de Minas Gerais. A Leste com Ilhéus, pelo Salto do Rio Pardo (atual Angelim), rumo direito a Cachoeira, e daí rumo direito à serra Gongogi. A norte com Poções, da fazenda Taquaral. [...] a direita com a fazenda Lajedo indo direto ao Riachão do Gado Bravo, daí rumo direito às Araras, margem do Rio Gavião. Ao Oeste com Condeúba pelo Gavião acima até a Serra do Caetité aonde se dividem os terrenos da caatinga com os de mato-cipó, até a passagem do agreste com o Estado de Minas” (TORRES, 1996, p. 25).

De acordo com o historiador Ruy Hermann Medeiros (*apud* SILVA DE SOUSA 2001, p. 19), o termo “Ressaca” era utilizado na geografia popular como ilustração de “funda baía de mato baixo circundada por serra” e foi aplicado às terras existentes entre os rios Pardo e de Contas. Assim, Medeiros esclarece que “o viajante que palmilhar o Planalto da Conquista

³ As quatro sub-regiões da Região Nordeste do Brasil são: ZONA DA MATA (localizada na faixa litorânea banhada pelo Oceano Atlântico, constituída de Mata Atlântica, compreendendo o trecho que se entende do Rio Grande do Norte ao Sul da Bahia, e apresentando a maior concentração populacional; AGRESTE (caracteriza-se como área de transição entre o Sertão semi-árido e a Zona da Mata com predominância de vegetação de Caatinga); SERTÃO (área com as maiores dificuldades econômicas do Nordeste, tendo em vista que grande parte desta está no que é denominado “polígono da seca”, com regime de chuvas muito baixo e irregular, marcado por secas intensas (sazonais); e MEIO-NORTE (sub-região relacionada com a região político-administrativa do Norte, abrangendo a maior parte do Maranhão e grande porção do Piauí).

perceberá as fundas baías de campo, algo como vago refluxo a desenhar o semicírculo da ressaca, só que não no mar. Uma ressaca de Chão”.

3.2 Da Coroa para o Sertão: a chegada dos colonizadores na região da Ressaca

A ocupação do território da Ressaca não se deu de forma isolada da formação histórica do Brasil. Ao contrário, está intimamente ligada aos diversos acontecimentos que ocorreram na colônia e na Europa entre os séculos XV e XVI, e que foram os responsáveis pela exploração da América tropical.

Naquela época, a Europa estava caracterizada pela política econômica do Mercantilismo, cujo objetivo principal era fortalecer o Estado e enriquecer a burguesia através do acúmulo de capital. Considerava-se a riqueza da nação baseada na quantidade de capital que teria guardado em seus cofres, e com vistas a ampliar esse montante, os Estados Nacionais adotaram algumas medidas básicas, entre as quais: o mercantilismo comercial e marítimo, a balança comercial favorável e o metalismo. Este último representava a base maior do Mercantilismo, correspondendo ao acúmulo de metais preciosos.

Houve um grande empenho na conquista de territórios para exploração de ouro e prata e, favorecidos pelo advento das grandes navegações, os portugueses alcançaram o território brasileiro. Entretanto, não encontraram de imediato os tão desejados metais, frustração que justifica a não colonização instantânea do Brasil pelos lusos. A Coroa optou por manter o comércio com o Oriente, uma vez que, diversamente da “nova terra”, proporcionava lucros e perspectivas de enriquecimento rápidos.

Esse cenário se conservou até a chegada de novos concorrentes na atividade comercial, fazendo os lucros portugueses caírem em índices alarmantes. A alternativa foi iniciar a colonização das terras americanas, que além de configurar uma tentativa de suprir a crise financeira, representava a defesa do território e uma forma direta de exploração.

Como afirmou Nelson Werneck Sodré, “era preciso, pois, colonizar” (1982, p. 60), entretanto, a Coroa não dispunha de recursos suficientes para iniciar a empreitada e teve que recorrer ao investimento de particulares, implantando aqui o mesmo sistema de capitânicas hereditárias, outrora implantado nas colônias africanas e asiáticas. Assim, em 1534, o Brasil foi dividido em quinze lotes, entre o litoral e a linha de Tordesilhas, cuja responsabilidade administrativa coube aos seus respectivos capitães-donatários. No caso específico do que hoje constitui o Estado da Bahia, houve três destas capitânicas: a da Bahia, doada a Francisco

Pereira Coutinho, a de Ilhéus, doada a Jorge de Figueiredo Correia, e a de Porto Seguro, doada a Pero de Campos Tourinho.

É sabido, através da historiografia, que esse sistema de capitanias não prosperou (visão hoje questionada), mas, aqui, nos interessa saber que apesar do “insucesso” desse primeiro sistema de exploração e da implantação de outras formas de gestão colonial, alguns fatores começaram a se desenvolver e a contribuir para a efetiva ocupação do território brasileiro, entre os quais o bandeirismo, a mineração e a pecuária.

O processo de povoamento das terras baianas, por exemplo, foi alcançando os domínios do interior, como o Recôncavo, através das lavouras de cana-de-açúcar e fumo, e o Sertão, com a expansão das fazendas de gado entre os séculos XVI e XVII.

Sabe-se ainda que a lavoura de cana-de-açúcar era o principal produto de exportação da economia colonial, fator que exerceu uma pressão sobre expansão da criação do gado, forçando o seu deslocamento do litoral para o interior e possibilitando o desbravamento dos sertões. Os caminhos de boiadas, assim criados, deram origem a diversas cidades e permitiram a articulação e o intercâmbio entre essas áreas. Destaca-se aqui a importância do rio São Francisco enquanto a maior via natural de entrada para o Sertão.

A primeira investida dos colonizadores nessa região semiárida da Bahia foi realizada pelo castelhano Francisco Bruzza de Spinosa em 1553, acompanhado de 12 portugueses e do missionário espanhol Pe. João de Aspilcueta Navarro, que escreveu um relato⁴ sobre seu trajeto ao longo dos 10 meses que a expedição levou para percorrer a área vai de Porto Seguro até o Rio São Francisco. No entanto, não foi a missão evangelizadora que impulsionou tantos outros homens a percorrerem a trilha deixada por Spinosa e pelo padre Navarro, mas, sobretudo, a ambição de encontrar ouro e produzir riqueza nos sertões baianos.

O estabelecimento de fazendas de gado (que foram empurradas, gradativamente, do litoral para o Sertão) e o deslocamento populacional para as Minas Gerais (cuja extração aurífera foi iniciada alguns anos antes), permitiram que no início do século XVIII o ouro fosse descoberto na Bahia, especialmente nas cabeceiras do Rio de Contas, no alto Sertão, e em Jacobina, extremo norte da Chapada Diamantina.

Aos poucos foram se implantando novos núcleos de povoamento no interior baiano, posteriormente transformados em vilas e importantes centros econômicos onde os colonizadores se estabeleceram, mas não se limitaram somente a essas áreas. Ao contrário,

⁴Carta do padre João Aspilcueta Navarro apud ABREU, J. C. de. Capítulos de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil. Brasília: EDUNB, 1982, p. 289-292.

foram ampliando suas buscas e seus domínios na medida em que iam percorrendo novos trajetos ou reexplorando os antigos.

Segundo Silva (1989), boa parte da historiografia que trata sobre a conquista do interior da Bahia indica que já em princípios do século XVIII existia a intenção de erguer dois arraiais na região compreendida entre o rio de Contas e o rio Pardo, sendo um nas proximidades do atual município de Tanhaçu e o outro justamente no local onde se formou o Arraial dos Poções. Sendo assim, nas primeiras décadas do referido século, alguns bandeirantes, em nome da Coroa portuguesa, partiram do norte de Minas Gerais, especificamente de Minas Novas do Araçuaí, para explorarem a Sertão da Ressaca da Bahia.

Vale destacar que o empreendimento foi fomentado, principalmente, devido à decadência das minas auríferas nas Minas Gerais, forçando a busca de novas zonas mineradoras que suprissem as ambições da Coroa. Motivados por esse rastreio de riquezas minerais, os bandeirantes dirigiram-se então para a conquista dos sertões baianos, especialmente o da Ressaca, região fronteira com o norte de Minas Gerais e situada no centro-sul da Bahia.

É nesse cenário, que se destaca a figura do coronel Pedro Leolino Mariz, italiano, nascido em Roma, responsável pela organização de empreendimentos de conquistas para a corte portuguesa. Mariz foi recomendando pelo governo de Vossa Majestade, através do Conde de Sabugosa, para averiguar a informação de que

(...) a grande porção de terra que há no sertão dessa capitania desde as Minas do rio das Contas até o rio Pardo, rio Verde e cabeceiras de São Matheus eram as melhores que tinham em todo o Brasil, assim para a criação de gado como para a cultura de qualquer lavoura, achando-se vários roteiros de paulistas que afirmaram haver aí minas riquíssimas de ouro e pedras preciosas, a cujo descobrimento se não tinha ido por dominar aquele sertão o gentio bárbaro (...) (ACCIOLI, 1925, p. 363)

Na condição de superintendente designado pela Coroa, Mariz protagonizou grandes feitos na região que lhe fora encarregada explorar, como a descoberta de minas de salitre na Serra de Montes Altos, no Alto Sertão da Bahia, e a expulsão dos paulistas de Minas Novas do Araçuaí, onde se estabeleceu. Foi dali que encarregou ao coronel André da Rocha Pinto, em 1827, a direção da bandeira entre os rios de Contas, Pardo e São Matheus. O objetivo era “encontrar metais preciosos, estabelecer fazendas de gado, matar índios que se opusessem à conquista, estabelecer aldeias e destruir quilombos que fossem encontrados”⁵.

⁵Documentos relativos às minas da Bahia no tempo do governo do superintendente Pedro Leolino Mariz (1725-1735) apud TORRES, T. p. 90

Conforme a Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, Rocha Pinto foi o primeiro bandeirante a ocupar o Arraial dos Poções, além de fornecer outros dados sobre a sua conturbada passagem pelo interior da Bahia:

As origens do município de Poções datam de 1732, quando o povoamento das cabeceiras do Rio de Contas e a vida civil administrativa, nutridos pelas exigências da mineração, incentivaram a exploração das regiões circunvizinhas. Surgiu, então, uma bandeira chefiada pelo coronel André da Rocha Pinto que, sentindo a necessidade de penetração em vários pontos, se dividiu em outras, cada qual tomando rumo diverso pelo rio de Contas até o rio Verde e cabeceira do rio São Mateus. [...] Alguns anos depois, o coronel André da Rocha Pinto incendiou um cartório na então vila do Príncipe – hoje cidade de Caetité – incorrendo, assim, nas iras do vice-rei, que ordenou lhe levassem a cabeça do criminoso. Temeroso e revoltado com a prepotência do vice-rei, reuniu o coronel André uma bandeira de duzentos homens e veio homiziar-se no lugar denominado “Passagem da Conquista”, nas proximidades do atual município. Conhecedor profundo da região, resolve tentar a exploração das minas do “Timorante”, distante 5 léguas para os lados das matas (ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS, 1953).

Ao lado de Pinto, destaca-se também o nome do mestre-de-campo João da Silva Guimarães, cujo posto foi concedido em 1735 pelo conde de Sabugosa com a missão de explorar o rio São Matheus e suas cabeceiras. Guimarães dedicou-se integralmente a essa empreitada de reconhecimento de uma grande faixa do Sertão baiano, além de reforçar a busca por minas de ouro e outros metais preciosos de interesse de Vossa Majestade.

De acordo com as descrições de Torres (1996, p. 43-44), João da Silva Guimarães, ao penetrar no Sertão da Ressaca, partiu da Bacia do Rio Paraguaçu para a Bacia do Rio das Contas, seguindo pelo Rio Gavião. Deste último, seguiu para as terras do atual Município de Bom Jesus da Serra até alcançar o lugar posteriormente conhecido como “Batalha”⁶, por volta de 1753.

Durante seu trajeto, em 1752, Guimarães enviou ao superintendente Pedro Leolino Mariz amostra de prata encontrada no seu caminho pelo Sertão e, em 1755, retornou para Minas Novas do Araçuaí, mas não sem antes ter promovido um processo de devassamento e ocupação de grandes áreas de terras interioranas. Seu percurso foi repleto de confrontos com os povos nativos na região do Sertão da Ressaca, o que pode ser comprovado pelo relatório que enviou a D. João V, descrevendo as circunstâncias enfrentadas no ‘descobrimento’ do rio São Matheus:

⁶Batalha é lugar que ficou assim conhecido no Arraial da Conquista – atual município de Vitória da Conquista, devido ao massacre cometido contra os índios que habitavam o local; carnificina que ficou registrada na memória da cidade até os dias de hoje.

(...) atravessei este sertão escapando com vida por milagre divino, entre a multidão de gentio bravo que nos saía ao encontro, e, pela aspereza e esterilidade do terreno, onde apanhando alguns gentios nos serviram de guia para as partes que buscávamos, e sem estas nos veríamos inteiramente sucumbidos pela aspereza do deserto, sem nos podermos livrar da multidão do gentio que o senhoreia.⁷

Em sua missão, o mestre-de-campo contou com o auxílio do bandeirante João Gonçalves da Costa, e na nossa análise privilegiamos a trajetória deste, por ter sido o maior colonizador da região que ora estudamos (Sertão da Ressaca), compreendendo o Município de Poções.

3.3 João Gonçalves da Costa e o povoamento do Município de Poções-Ba

Fundador do atual município de Vitória da Conquista, o bandeirante sertanista João Gonçalves da Costa não só consolidou a conquista do território e a ocupação colonial do Arraial da Conquista, como também deu continuidade ao desbravamento de João da Silva Guimarães na região da Ressaca, levando adiante o empreendimento da exploração designado ao mestre-de-campo.

Costa foi um preto-forro, nascido por volta do ano de 1719 em Portugal na cidade de Chaves, situada em *Trás-os-Montes*, no Norte do país. Veio para o Brasil com a idade de 16 anos, próximo ao ano de 1735, onde se fixou nas redondezas de Minas Novas de Araçuaí, que na época era submetida à Capitania da Bahia.

Conforme Silva de Sousa (2001), João Gonçalves da Costa foi um ‘audacioso’ representante da prática do bandeirantismo, além de

(...) uma figura proeminente e pioneira no processo de conquista, ocupação econômica e povoamento do Sertão da Ressaca, local em que se estabeleceu o arraial da Conquista, núcleo original da cidade de Vitória da Conquista, encravada na mesorregião centro-sul da Bahia, ele se destacou por uma atuação extremamente empreendedora, arguta e aventureira, revelando-se como um agente do Estado português altamente dedicado e eficaz. Acompanhar sua trajetória significa conhecer as origens do devassamento de uma faixa do sertão baiano nos setecentos e desvendar os contornos delineados no processo de ocupação e povoamento da área. (SILVA DE SOUSA, 2001, p. 47)

⁷Apud Tranquilino Torres, op. Cit., p. 48

Iniciou sua trajetória como bandeirante muito precocemente e em 1744 aparece integrando a bandeira de João da Silva Guimarães, ocupando o posto de capitão-mor, de acordo com a patente assinada pelo conde da Gávea, André de Mello e Castro. Esse documento especifica as funções que deveria desenvolver juntamente com Guimarães:

(...) criar de novo o posto de capitão do terço de Henrique Dias (...) capitão de gente preta que servirá na conquista e descobrimentos do mestre de campo João da Silva Guimarães que Vossa Majestade teve por bem criar de novo na pessoa de João Gonçalves da Costa: preto forro (...) ⁸

Interessante notar que esse documento revela também a sua condição social, tendo em vista o regimento para o qual foi nomeado: o terço de Henrique Dias.

De acordo com Caio Prado Junior, esses regimentos faziam parte da estrutura de segurança e controle de Portugal sobre a colônia, necessária para a manutenção e defesa da produção interna. Na época, eram recorrentes as tentativas de outras nações europeias dominarem o Brasil, além dos ataques indígenas e levantes dos escravos. Essa estrutura era composta por tropas regulares ou de primeira linha e as tropas auxiliares ou regimentos. As primeiras eram compostas por oficiais portugueses, remunerados, e que representavam a base de sustentação do poder metropolitano na colônia. Os regimentos, por sua vez, eram milícias e corpos de ordenanças, inicialmente chamadas de terços, compostos por membros recrutados entre a população colonial, circunscrita às freguesias, porém, ao contrário das tropas de linha, não possuíam remuneração (PRADO JÚNIOR, 1992, p. 310-312).

A Coroa conseguia essa façanha do serviço gratuito porque exibir o título de oficial dos regimentos, principalmente das patentes superiores, era algo que muito honrava os seus possuidores e impunha respeito frente aos subordinados e moradores do lugar. Dessa forma, o recrutamento de colonos para ações que representavam os interesses de Vossa Majestade e exigiam uma boa dose de coragem, não era uma das tarefas mais difíceis. Raymundo Faoro justifica essa facilidade devido ao valor demonstrado “pelos títulos militares, mercês e honorarias que eram prometidos em troca de serviços” (FAORO, 1996, p. 160).

Ainda conforme Prado Júnior (1992), havia na Bahia quatro regimentos distribuídos pelos distritos locais: o primeiro e o segundo eram constituídos por homens brancos (agricultores, artesãos, comerciantes e seus empregados), e o terceiro e o quarto por homens de cor. Os pretos forros, assim como João Gonçalves da Costa, integravam o terceiro regimento, conhecido por “terço de Henrique Dias”, que recebia esse nome em homenagem

⁸ Patente do posto de capitão-mor do terço Henrique Dias concedida a João Gonçalves da Costa. APEB. Seção: Colonial e Provincial. Série: Patentes e Alvarás do Governo. 1738-1745. Maço 356.

ao negro Henrique Dias, que se notabilizou como comandante de uma das corporações que combateram os holandeses em Pernambuco.

Diante da alta patente que foi cedida a João Gonçalves da Costa pelo governo português, numa sociedade rigidamente marcada pelas várias nuances do preconceito, Silva de Sousa (2001) interroga

(...) como um preto forro, em pleno século XVIII, teria conseguido ocupar um dos cargos mais cobiçados dentro da força militar e, mais do que isso, ter violentamente reprimido índios e negros fugitivos com ações tão eficazes que mereceram inúmeros elogios do governo português? (SILVA DE SOUSA, 2001, p. 68).

O fato é que João Gonçalves foi uma figura emblemática, reconhecida pela historiografia local e regional do Sertão da Ressaca por seu caráter destemido, senso de oportunismo e notória violência ao dizimar aldeias indígenas.

Dentre os documentos que elucidam a sua natureza belicosa estão alguns que foram compilados pelo historiador Ruy Hermann Medeiros, transcritos e publicados em 1988. O primeiro refere-se a uma carta, de próprio punho, do sertanista ao Desembargador e Ouvidor de Ilhéus, Francisco Nunes da Costa, onde relata seu desapego à própria vida e segurança em prol da pretensa riqueza renunciada no “Sertão da Ressaca: “só que eu desprezo a vida e não desejo ficar mal, é que podia chegar onde cheguei” (MEDEIROS *in* Jornal o Fifó, 1977).

No segundo documento encaminhado ao mesmo desembargador, Medeiros (*apud* SILVA DE SOUSA, 2001) destaca que o sertanista se revela um homem combativo e de pouca negociação, cuja conduta refletia o anseio do governo lusitano em viabilizar, a qualquer custo, o projeto de ocupação econômica de toda a América Portuguesa. Os textos originais encontram-se na Torre do Tombo e datam de 1783.

Na sua trajetória de conquistas, casou-se com Josefa Gonçalves da Costa, filha de Mathias João da Costa, um dos mais ricos proprietários da região de Rio das Contas. Dessa união nasceram oito filhos: Antônio Dias de Miranda, João Dias de Miranda, Lourença Gonçalves Castello, Joana Gonçalves da Costa, José Gonçalves da Costa, Faustina Gonçalves da Costa, Manoel Gonçalves da Costa e Maria Gonçalves da Costa. Além destes, teve um filho natural com uma negra importada de Cabo Verde, na África, de nome Cartola, recebendo a criança o nome de Raymundo Gonçalves da Costa, o qual mais tarde ocupou o posto de Sargento-mor.

Assim como o pai, todos os filhos de João Gonçalves se fixaram na região da Ressaca e tornaram-se proprietários de muitas posses de terras, constituindo-se enquanto a maior família proprietária do extenso território onde se formou posteriormente o município de

Vitória da Conquista. Tal dimensão da área foi mencionada pelo príncipe alemão Maximiliano Wied-Neuwied nos seus escritos sobre a flora, a fauna e as populações indígenas brasileiras, quando da sua visita ao país no início do século XIX:

(...) a pequena distância daí começam as terras do “capitão-mor” Antônio Dias de Miranda, que costuma residir na “fazenda” de Uruba, onde me convidara a visitá-lo. Seu pai, o “coronel” João Gonçalves da Costa, assim como vários dos seus filhos, possuem em comum uma vasta extensão de terras, onde conservam grande quantidade de gado em estado selvagem” (1940, p. 427).

Segundo Ruy Medeiros (1988), o rico coronel e seus descendentes possuíam diversas fazendas de grandes extensões, distribuídas entre os atuais Municípios de Barra do Choça, Belo Campo, Boa Nova, Caatiba, Caetanos, Cândido Sales, Encruzilhada, Itambé, Manoel Vitorino, Poções, Tremedal e Vitória da Conquista.

Na figura a seguir, é possível identificar a localização aproximada de algumas delas:

De acordo com Silva de Sousa (2001), é provável que o capitão-mor tenha decidido se fixar no Sertão da Ressaca após as frustradas buscas pelo ouro, passando então a se dedicar à pecuária e colonização de novas terras que seriam distribuídas entre seus herdeiros, em locais estratégicos naquela área. No entanto, a missão de João Gonçalves não se reduziu somente ao desbravamento do interior baiano e submissão dos povos nativos. Paralelamente, perseguiu o objetivo de abrir estradas aproximando o Sertão da Ressaca e o litoral, se consagrando enquanto pioneiro na abertura destas vias de comunicação.

Com esses feitos, associados ao combate das populações nativas e à exploração de rios, João Gonçalves aumentou seu prestígio diante das autoridades portuguesas numa época de difícil acesso ao interior. A abertura das estradas, de acordo com Silva de Sousa,

(...) permitia a crescente fixação de ranchos para atendimento de viajantes, boiadeiros e tropeiros, provocando um lento, mas crescente povoamento. A circulação de mercadorias estimulava o comércio, estabelecendo fluxos permanentes, integrando a região na dinâmica colonizadora. (SILVA DE SOUSA, 2001, p. 95)

A intrepidez do Capitão-mor na execução dessas atividades fez com que ele fosse requisitado para outras regiões carentes de novas vias de comunicação, a exemplo da abertura de uma nova estrada que permitisse a introdução de gados sertanejos na comarca de Ilhéus, como consta numa correspondência recebida à época pelo Governador da Bahia:

Restava unicamente o meio de abertura de uma estrada de comunicação entre as vilas da comarca, situada à beira mar, com os sertões das suas cabeceiras e especialmente como o da Ressaca, justamente situado no sertão fronteiro às vilas de Camamu e rio das Contas.

Para este grande e trabalhoso projeto se lhe apresentou João Gonçalves da Costa, povoador do referido sertão da Ressaca, homem natural de Chaves, com o valor e espírito dos antigos paulistas e sem a sua ambição [...]; ele foi o que teve a paciência e a constância de se meter pelas ásperas matas, serras alagadiças, que pelo espaço de 80 ou mais léguas se interpõem entre as ditas vilas da beira mar, o referido Sertão da Ressaca. Demarcou e abriu a estrada que discorre a margem do rio das Contas, donde a fez partir para as vilas da foz do mesmo rio, para a do Camamu e desta para todo o território das outras vilas, fazendo logo descer um lote de gado, que foi o primeiro que aqueles moradores viram e também o primeiro que parte se distribuiu pelos lavradores e parte se talhou nos açougues públicos, o que nunca se tinha visto desde a descoberta e povoação daquela comarca. (apud SILVA DE SOUSA, 2001, p. 99-100)

Esse seu ímpeto de abrir estradas que ligassem o Sertão da Ressaca ao litoral era favorecido pela localização privilegiada de suas terras, que além das atividades pecuárias, eram utilizadas para o cultivo do algodão. De acordo com Silva de Sousa, foram essas duas

“atividades que permitiram assentar as bases no núcleo populacional da futura Imperial Vila da Vitória, em princípio do século XIX” (2001, p. 108).

Durante sua trajetória em terras sertanejas, João Gonçalves ampliou seus domínios através de novas doações que foram herdadas pelos seus descendentes após sua morte, em torno do ano de 1820. Sabe-se que a Antônio Dias Miranda coube a região denominada Uruba, no atual Município de Poções, localidade próxima ao Arraial da Conquista. A Raymundo Gonçalves da Costa foram destinadas as fazendas das Caatingas do Ribeirão, a Fazenda de Sant’Anna e a região de Morrinhos (localidade que dista oito quilômetros de Poções). João Dias Miranda ficou com a Fazenda Manga, em terras do atual Município de Boa Nova. Manoel Gonçalves da Costa herdou as terras na Fazenda da Conquista, Fazenda do Espírito Santo e no lugar denominado Ribeirão do Martinho, conforme consta em seu inventário⁹.

O sucedido é que boa parte da história das cidades do sudoeste baiano está ligada à formação e expansão do grupo familiar formado por João Gonçalves, uma vez que ele foi o primeiro preposto de Portugal a ocupar economicamente o Sertão da Ressaca. É provável que os primeiros escravos que se estabeleceram na região tenham vindo em sua comitiva.

Em 12 de agosto de 1780, o ex-governador da Bahia, Manuel da Cunha Menezes, escreveu um ofício para o Secretário da Marinha e Ultramar, Martinho de Mello e Castro, falando sobre a Capitania de Ilhéus e também descrevendo João Gonçalves, onde salienta a existência de índios domésticos e alguns escravos ao seu lado:

[...] um homem com sua família, vivia nas cabeceiras da citada capitania no Sertão da Ressaca, chamado João Gonçalves da Costa, o qual abrigando-se, não sei o motivo, por aquele deserto por dilatado tempo, não logrou ver fruto do seu trabalho, pois lhe roubavam os índios bravos e as onças que eram em grande número, mas como se lhe fora agregando alguns casos de índios domésticos e teve com que comprar alguns **escravos**; hoje tem no rancho mais de 60 pessoas e vivem sossegados das primeiras perturbações e rodeados de fazenda de gado com que fornecem os açougues da Vila de Jaguaripe, povoação de Nazareth e Aldeia, tendo a fazer dilatado caminho pra lhe introduzir os gados.¹⁰(*grifo nosso*)

No entanto, apesar da grande probabilidade dos primeiros negros escravizados terem chegado àquelas terras sertanejas através do capitão do terço de Henrique Dias e sua

⁹ AFJM. Arquivo 1ª Vara Cível. Caixa Diversos: 1850 – 1859. Inventário de Manoel Gonçalves da Costa

¹⁰ Anais da Biblioteca Nacional. Vol. XXXII. Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo da Marinha e Ultramar feito por ALMEIDA, E. de C. p. 472. Ofício do ex-governador da Bahia, Manuel da Cunha Menezes para Martinho de Mello e Castro, sobre a Capitania dos Ilheos. Lisboa, 12 de agosto de 1780.

Bandeira, a historiografia aponta que a chegada dos primeiros negos (libertos ou fugitivos) se deu em período anterior, conforme veremos no tópico a seguir.

3.4 A chegada dos primeiros negros no Sertão da Ressaca

Quando os bandeirantes chegaram ao Sertão da Ressaca, encontraram três grupos indígenas habitando aquela região: Pataxó, Kamakã e Ymboré, todos pertencentes ao mesmo tronco linguístico Macro-Jê.

De acordo com as informações de Maria Hilda Baqueiro Paraíso (1992), os Pataxó habitavam a região compreendida entre os rios Cachoeira e Pardo, eram nômades, andavam em pequenos grupos e foram umas das últimas tribos a serem dominada pelos colonizadores. Possuíam o hábito de produzir tinta a partir de frutos, resinas de árvores ou óleos animais e vegetais para pintar o corpo com traços geométricos negros e vermelhos. Acreditavam na volta dos mortos, entretanto, segundo Paraíso, esse retorno era privilégio apenas dos homens e só ocorria quando um amigo ou parente próximo assim o solicitasse no momento do ato sexual.

Os Kamakã (ou Mongoió, na denominação dada pelos portugueses) viviam principalmente entre os rios Colônia, Pardo, Jequitinhonha e Rio das Contas, praticando a agricultura combinada com caça, pesca e coleta. Tinham uma série de ritos de passagem, nos quais podemos incluir a furação das orelhas, a nominação das crianças e, o maior deles, a corrida de toras que, conforme Paraíso, era a condição primordial para que o homem Kamakã pudesse se casar. Eles conferiam grande poder às forças da natureza, especialmente ao sol, e praticavam uma série de recursos e práticas destinadas à cura, como a fumaça de tabaco soprada nos doentes, longos cânticos, infusões e emplastos feitos de ervas.

Por sua vez, os Ymboré (também conhecido como Aimoré ou Botocudo devido a um pedaço de madeira que pendurava nos lábios, chamado de botoque) habitavam uma imensa faixa de terra entre Minas Gerais, Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo. Dividiam-se em diversos subgrupos, gerando a impressão de serem em maior número e viviam, sobretudo, da caça, da pesca e do cultivo de mandioca, batata-doce, banana, arroz e cana-de-açúcar. Uma das suas características marcantes era o fato de se deslocarem com rapidez e facilidade, pois, como sabiam retirar água de plantas como as bromélias, podiam sobreviver por algum tempo sem a necessidade de córregos e rios para se estabelecer. Desenvolveram com maestria a arte da cerâmica, principalmente a confecção de panelas. Em seu universo simbólico, a lua (taru)

ocupava papel principal, já que era considerada a grande responsável pela maioria dos fenômenos naturais e, por isso, os nomes de quase todos esses fenômenos estavam associados a ela, como, por exemplo, o sol (tarudipó), o trovão (tarutemareng) e a noite (tarutatu).

Durante a colonização, todos os grupos reagiram ardorosamente para defender seus territórios, mas foram os Ymboré que ofereceram a mais obstinada resistência. Ressalta-se que esse grupo já vinha sendo alvo de medidas tomadas pela Coroa portuguesa objetivando a sua destruição, uma vez que era tido como o responsável por diversos danos causados aos conquistadores estabelecidos na colônia. Como vítima do processo de expulsão do litoral, os Ymboré foram adentrando nas matas interioranas, mas, periodicamente, faziam incursões pelo litoral atacando os engenhos e canaviais da região. Paraíso (1992) afirma que eles acabavam colocando em risco o sistema produtivo implantado pela metrópole, levando a Coroa a combatê-los constantemente.

O príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, quando passou pelas terras entre Belmonte e Ilhéus, se impressionou com o vigor físico e a valentia desses índios, fazendo um registro de diversas informações sobre sua cultura e levando, inclusive, um Botocudo para a Alemanha, descrevendo-o da seguinte maneira:

[...] a força muscular permite-lhes caminhar rapidamente, tanto descendo como subindo montes; penetram nas florestas mais densas e intrincadas; vadeiam e nadam em qualquer rio, caso não sejam por demais velozes; completamente nus [...], jamais suando, levando apenas o arco e as flechas na mão, curvando-se com facilidade; a pele endurecida, que não teme espinhos, nem injúrias, permite-lhes rastejar pelas menores brechas das moitas e vencer, assim, grandes extensões num dia. (1940, p. 240).

Com esses atributos, decerto que os Ymboré agiram com firmeza para não entregar seus territórios, empregando grande violência à ocupação de suas terras e tornando difícil a missão de combatê-lo. Para alcançar êxito nessa empreitada, o sertanista João Gonçalves teve de contar com a ajuda de outro grupo de nativos, o Kamakã.

No sentido de compreender melhor essa dinâmica, recorreremos mais uma vez às explicações de Silva de Souza (2001) ao afirmar que o índio Kamakã também defendeu entusiasticamente seu território, mas diante do insucesso da resistência aos colonizadores acabou embrenhando-se nas matas. Ao encontrarem-se “encurralados, de um lado, pelos Ymborés e Pataxós, de quem eram inimigos e, por outro, pelos portugueses... os Mongoiós não tiveram alternativa” (p. 81): aliaram-se aos conquistadores portugueses, liderados por João Gonçalves da Costa, temendo a conhecida violência dos Ymboré.

O resultado dessa aliança foi igualmente catastrófico para ambos os grupos indígenas. Se por um lado, os Kamakã lutaram ao lado do sertanista e seu comboio e juntos conseguiram derrotar os destemidos Ymboré, por outro foram igualmente dizimados no conhecido “banquete da morte”. Ao perceber que, após o apoio concedido, os Kamakã passaram a reivindicar os territórios que lhes cabiam, Gonçalves da Costa promoveu uma festa e convidou os nativos, ocasionando o que bem relata o príncipe Maximiliano:

Finalmente, depois de ter concluído com aqueles selvagens e começado a constituir o seu estabelecimento, notou que os seus soldados diminuíam dia para dia; acabou por vir a saber que os índios os atraíam, cada qual por sua vez, no interior da mata, sob um pretexto qualquer, e aí os matavam [...]Depois de ordenar a seus homens que tivessem as armas prontas, convidou todos os selvagens para uma festa e, enquanto confiadamente se entregavam à alegria, foram cercados de todos os lados e quase todos mortos. Depois disso os selvagens embrenharam-se nas matas e o arraial conseguiu repouso e segurança. (Wied-Neuwied, 1989, p. 428)

Diante de tamanha agressividade, os Pataxó decidiram fugir e vivem atualmente em diversas aldeias no extremo sul do Estado da Bahia e norte de Minas Gerais.

Quanto à presença negra no Sertão da Ressaca, sabemos que o índio não foi o único agente não europeu a compor a formação desta região. A presença dos africanos e afrodescendentes nas terras sertanejas já pode ser constatada desde os primeiros documentos que tratam da ocupação da região, a exemplo daquele (supracitado) dirigido por Pedro Leolino Mariz ao coronel André da Rocha Pinto, encarregando-o da direção da bandeira entre os rios de Contas, Pardo e São Matheus com o objetivo, dentre outros, de “estabelecer aldeias e destruir **quilombos** que fossem encontrados”.

Essa leitura nos permite pensar que a ocupação negra no Sertão da Ressaca foi anterior à ocupação portuguesa. De acordo com Washington Santos Nascimento (2008, p. 235), “os primeiros negros vieram para o sertão baiano se refugiando da escravidão nas comunidades quilombolas, causando desconforto e preocupação às autoridades coloniais”. Nascimento informa que durante a passagem de André da Rocha Pinto pelo município de Ituaçu, em 1732, o coronel encontrou uma propriedade denominada Mocambo, onde havia a presença de negros, e onde passou a residir seu filho, Sebastião da Rocha Pinto.

Além dela, este autor revela que havia na mesma região uma Fazenda por nome Quilombo e, na região vizinha ao município de Maracás, detectou a existência de um pequeno povoado de nome Zumbi. Conforme Nascimento (2007, p. 147), ainda hoje na região que liga Ituaçu a Maracás existe várias comunidades negras, a exemplo do Pastinho, Caldeirão dos Mirandas, Areia Branca e Cuscuz.

João Gonçalves da Costa também nos deixa pistas sobre a anterioridade da presença negra no território sertanejo. Quando realizou uma das suas viagens entre o Sertão da Ressaca e a Vila de Ilhéus, encontrou algumas aldeias que lhe despertaram atenção a ponto de relatar na carta enviada por ele, em 1783, ao então Desembargador e Ouvidor de Ilhéus:

Devo dizer a V. M. que em algumas destas aldeias se acham metidos alguns escravos que fugiram lá debaixo e um mulato ladino que me dizem, é capitão de uma das aldeias [...] e esta foi uma das razões porque me não resolvi a fazer a paz, receoso de que os ditos escravos me fizessem alguma traição, vendo-me com tão pouca gente.¹¹

Interessante notar que Gonçalves da Costa deixa margem para o entendimento de que os indígenas eram mais confiáveis que os mulatos, vistos por ele como possíveis traidores.

Outros documentos que revelam a presença negra entre os índios do Sertão da Ressaca são os detalhados relatos do príncipe Maximiliano. Sobre as aldeias localizadas nas margens do Rio Grande de Belmonte (provavelmente atual Rio Jequitinhonha) o príncipe escreveu:

Tinha nas margens do Rio Grande de Belmonte o resto de tribo de índios que a si mesmos dão o nome de Camacãs, os portugueses denominam-nos “menian”. Segundo aprendi, esses “menian” constituem realmente um ramo dos camacãs, porém degenerado, não são mais da raça indígena pura, tendo a maioria deles o cabelo encarapinhado dos negros e também a cor escura. (WIED-NEUWIED apud VIANA, 1982, p. 26)

Sobre outro aldeamento localizado num distrito da cidade de Ribeirão do Largo, denominado de Cachimbo (atual Capinarana), Maximiliano relatou:

Três famílias de gentes de cor foram os primeiros moradores deste sertão, na época em que se teve a ideia de fundar nesse lugar uma aldeia [...] o governo nomeou um mulato para chefe dos kamakãs; reside nesta localidade e tem sob seus cuidados diferentes aldeias ou “rancharias”. (WIED-NEUWIED, 1958, p. 385-386)

Para Nascimento, o príncipe não deixa claro que ao se referir a ‘gentes de cor’ estaria mencionando os negros ou os indígenas,

Entretanto, ao analisar a sua obra, percebe-se que em decorrência de sua formação naturalista, o príncipe caracteriza bem os índios enquanto

¹¹ Cópia da Carta de Desembargador e Ouvidor de Ilhéus aos Exmos. Governadores. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Brasil – Avulsos (6 de agosto de 1783), p. 160 apud SOUSA, Maria Aparecida Silva. A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse de terra no interior da Bahia. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2001, p. 53.

Mogoiós, Camacãs, Pataxós, etc., descrevendo seus hábitos [...] em se tratando de negros, quase nada fala. (NASCIMENTO, 2008, p. 237)

Nesse sentido, os documentos apresentados corroboram com a ideia de que a presença dos negros dentro das aldeias indígenas do Sertão da Ressaca ou estabelecendo relações de vizinhança neste mesmo território é anterior à chegada dos bandeirantes.

Com a ‘conquista’ da região, o número de africanos e afrodescendentes se ampliou, uma vez que eram trazidos na condição de escravos dos colonizadores. Há um ofício redigido em 12 de agosto de 1780 pelo ex-governador da Bahia, Manuel da Cunha Menezes, e endereçado ao Secretário da Marinha e Ultramar, Martinho de Mello e Castro, falando sobre a Capitania dos Ilhéus e, também, sobre os feitos de João Gonçalves da Gosta, salientando a existência de alguns escravos ao seu lado:

[...] um homem com sua família, vivia nas cabeceiras da citada capitania, no sertão da ressaca, chamado João Gonçalves, o qual obrigando-se, não sei o motivo, por aquele deserto por dilatado tempo, não logrou ver fruto do seu trabalho, pois lhe roubavam os índios bravos e as onças que eram em grande número, mas como se lhe foram agregando alguns casos de índios domésticos e teve com que comprar alguns **escravos**; hoje tem no rancho mais de 60 pessoas e vivem sossegados das primeiras perturbações e rodeados das fazendas de gado com que fornecem os açougues da Vila de Jaguaripe, povoação de Nazareth e Aldeia, tendo a fazer dilatado caminho pra lhe introduzir os gados.¹² (1780, p. 472)

O relato do príncipe Maximiliano também reforça a presença dos negros junto ao sertanista. Ao encontrar-se com João Gonçalves numa das suas fazendas chamada Cachoeira, escreveu o seguinte:

Os negros, com as suas choças construídas em torno da habitação do Sr. ‘Coronel’ João Gonçalves da Costa, na fazenda Cachoeira, formaram uma pequena aldeia, cuja situação nada tem de agradável, pois dela não se descortina senão uma vista triste e inanimada, que me fez lembrar as pinturas de paisagens africanas. (WIED-NEUWIED apud VIANA, 1982, p.31).

¹²Anais da Biblioteca Nacional. Vol. XXXII. **Inventário dos documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar** feito por ALMEIDA, E. de C. p. 472. **Ofício do ex-governador da Bahia Manuel da Cunha Menezes para Martinho de Mello e Castro, sobre a Capitania dos Ilheos**. Lisboa. 12 de agosto de 1780 In: ISNARA IVO, I. P. **A conquista do sertão da Bahia no século XVIII: Mediação cultural e aventura de um preto-forro no Império português**. In: XXIII Simpósio Nacional de História. História: Guerra e Paz, 2005, Londrina. Anais Suplementares do XXIII Simpósio Nacional de História. Londrina PR: Cd-room Anais XXIII Simpósio Nacional de História, 2005. v. 1.

De acordo com Neves (1994, p.85-86), os negros trazidos como escravos para o sertão eram oriundos de diversos lugares da África e pertencentes a diversas etnias: Angolas, Minas, Benguelas, Hauçás, Nagôs, Congos, Rebolos e outros de origem não identificada.

Este autor afirma ainda que os escravos trazidos para o território da Ressaca eram adquiridos através do tráfico interno, “transferidos do Rio de Janeiro para a Bahia, através de Minas Gerais e, talvez, de Recife pelo Rio São Francisco, [...]”. (NEVES, 1994, p. 88).

A posse desses cativos era registrada em documentos oficiais, como testamentos e inventários de bens, mas dificilmente poderemos precisar a quantidade exata de escravos que chegaram àquelas terras sertanejas. No entanto, há alguns inventários que nos deixam algumas pistas, como o de Josefa Gonçalves da Costa, por exemplo, onde foram declarados trinta e nove escravos, e o de Thereza de Oliveira Freitas, sua neta, onde foram declarados setenta e um.

Em se tratando especificamente do Município de Poções, de onde vieram os fundadores da Comunidade Quilombola da Rua de Palha, é bastante provável que os primeiros **escravos** tenham chegado à localidade através da família Gonçalves da Costa. Como dissemos anteriormente, Antônio Dias Miranda colonizou a região denominada Uruba, no atual município de Poções, e Raymundo Gonçalves da Costa se instalou na região de Morrinhos, atual distrito desta cidade.

Há inclusive registros de inter-relações familiares entre os Gonçalves da Costa e os escravos. Segundo Silva de Sousa (2001), Raymundo, tido como um dos filhos “favoritos” do capitão-mor devido aos elogios recebidos pelo pai quanto à sua coragem no enfrentamento dos Botocudos, teve filhos ilegítimos com mulheres negras, que receberam parte de sua herança.

Antonio Dias de Miranda casou-se com a viúva Lucinda de Uruba, que, com o casamento, passou a se chamar Lucinda Gonçalves da Costa, a qual já tinha alguns filhos do primeiro casamento, entre eles Joaquim José Sampaio. Este, quando passou a morar com o padrasto e a mãe na fazenda Uruba, atual região da cidade de Poções, casou-se com uma escrava de seu padrasto, chamada Bibiana, e com ela teve sete filhos. Destaca-se que Bibiana fora anteriormente casada com Cosme “de tal”, escravo de Antonio Dias de Miranda.¹³

Quanto aos negros que chegaram à região de Poções na condição fugitivos, promovendo o enfrentamento e a resistência ao sistema escravista, fundaram três comunidades conhecidas por Lagoa do João, Pimenteira e Vassoura (certificadas pela

¹³ Testamento de Joaquim José Sampaio, 1874. Caixa Diversos 1874. AFJM/BA apud Silva de Sousa (2001).

Fundação Cultural Palmares em 2011). Segundo Martins, Martins e Alcântara (2017), a Comunidade Lagoa do João originou-se aproximadamente há duzentos anos, através de escravos refugiados, conforme relato de uma moradora local:

“Esse povo veio refugiado, desse mundo aí, nós não sabe explicar pra você, por que esse povo que veio para aqui tudo passou pela Laje do gavião, sofrendo, sofrendo... viemos fugido nós não sabe de que descendência é nós” (Entrevista com uma morador da Lagoa do João). (2017, p. 6)

É preciso pontuar que no município de Vitória da Conquista há o registro de mais de dez remanescentes de quilombos. Em Planalto, que já foi distrito de Poções, há as comunidades quilombolas da Lagoinha e do Cinzento, sendo este último fundado por negros advindos do antigo "Arraial dos Crioulos", na região de Rio de Contas, Chapada Diamantina.

É desse cenário que emerge a família do senhor José de Souza Jardim, fundador da Comunidade Quilombola da Rua Palha, cuja trajetória acompanharemos a seguir.

4. A COMUNIDADE DA RUA DE PALHA: TRAJETÓRIA E IDENTIDADE

A origem da Comunidade da Rua de Palha está relacionada à estrutura social que emergiu a partir da colonização do sertão baiano, especialmente do Sertão da Ressaca. Como dissemos anteriormente, partiu do Sertão da Ressaca da Bahia, a família afrodescendente que veio constituir esse espaço habitado, majoritariamente, por pessoas negras.

Analisando as certidões de nascimento dos filhos dos fundadores e associando às conversas com os moradores mais antigos, a pesquisa apontou que o patriarca e a matriarca, José e Marcionília de Souza Jardim, chegaram à região conhecida como Rua de Palha por volta do ano de 1930 em busca de um projeto camponês autônomo estabelecido sob formas tradicionais de cultivo da terra.

Segundo os anciãos locais, a Comunidade recebeu esse nome devido ao material utilizado nas construções ali instaladas pelos primeiros habitantes: casas de pau a pique com telhados de palha. Tal estilo arquitetônico é típico das civilizações africanas interioranas, os bantos, que tinham uma tipologia bem marcante, as cubatas - construções de cone sobre um cilindro (mesmo havendo muita variedade de formas) cobertas de palha, também conhecidas como choça de pretos, senzala, palhoça.

Vale destacar que essa arquitetura vernacular africana foi confundida muitas vezes com escassez e pobreza, quando na verdade os povos encontraram as maneiras mais práticas de erguer suas moradas com os recursos naturais que dispunham, construindo em equilíbrio com o meio ambiente.

Na época da colonização do Brasil, por exemplo, o uso de paredes feitas de pau a pique e tabique foi muito intenso, principalmente no uso de paredes internas de residências da época, revelando uma confluência entre técnicas portuguesas, indígenas e africanas.

As terras da Rua de Palha, onde o casal instalou-se com sua família, possuem 89 hectares e foram adquiridas com labor próprio¹⁴. Conforme os registros contidos no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itororó, a gleba dos Jardim foi conquistada por meio de uma titulação de domínio através do Governo do Estado, que consistia em emitir um documento transferindo do patrimônio público para o particular as terras devolutas ocupadas e beneficiadas por pequenos agricultores.

Inicialmente, a base econômica era o cultivo de plantações de café, cacau e mandioca, conforme consta na certidão do inventário dos bens deixado pelo casal. Importante

¹⁴ Certidão dada e passada a pedido verbal pelo Bacharel Ubaldino Brandão, expedida em 02 de abril de 1957 pelo Cartório de Órfãos, Ausentes e Casamentos de Itabuna-BA, livro 4E, sob o nº de ordem 5161, fls. 154.

notar que nessa época (1930) o café passava por um processo de desaceleração na produção industrial em virtude da "Crise de 1929", que atingiu duramente a América Latina e sua economia primário-exportadora. A queda nas exportações de café caiu mais da metade entre 1929 e 1932 e o preço do produto despencou consideravelmente. Por outro lado, nas primeiras décadas do século XX, o cacau era o mais importante produto de exportação da Bahia, fazendo com que vários fazendeiros de origem humilde, além de proprietários de vastas áreas, investissem nas plantações deste fruto. E a terra dos 'Jardim' era geograficamente favorável para essa lavoura, permitindo o cultivo do cacau sob a sombra das árvores da Mata Atlântica, seguindo o sistema de "mata cabrucada", como pode ser verificado até os dias atuais.

Com o declínio do café, a família permaneceu na prática da agricultura de subsistência com o cultivo da mandioca e do cacau, o que demonstra adaptação à economia vigente. Mesmo tendo atualmente outras fontes de sustentação, como aposentadorias e bolsas-família, a agricultura familiar e, sobretudo, a cacauicultura ainda representam as atividades de maior importância para a manutenção da Comunidade.

Essa agricultura de sobrevivência praticada pela família Jardim desde o início da formação do Quilombo configura, de acordo com Baiardi (*apud* HORA, 2006, p. 54), uma atividade com traços coloniais e arcaicos, caracterizados pela marginalização dentro de um processo econômico mais amplo.

Durante a pesquisa na Rua de Palha, pudemos perceber, além da forma primitiva da plantação, que a mandioca não contribui apenas para a economia local, mas exerce uma função social nas relações de trabalho, ao exigir cooperação das pessoas envolvidas durante a produção. A maioria dos moradores complementa suas rendas com a fabricação da farinha e a venda da raiz numa relação familiar de manufatura.

Desde a fundação da Comunidade, a casa de farinha foi uma das primeiras construções, sendo inicialmente erguida com materiais e recursos do próprio ambiente, como argila, cascalho e palhas, de acordo com as informações colhidas entre os moradores.

Há pouco mais de dez anos foi construída uma nova casa de farinha na localidade, através de um convênio firmando entre a Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional (CAR), empresa ligada à Secretaria de Desenvolvimento e Integração Regional (SEDIR), e a Associação dos Moradores da Rua de Palha. A ação fez parte do Programa de Combate à Pobreza Rural (PCPR), conhecido na Bahia como Produzir. No entanto, a prática de cultivo, os instrumentos de trabalho e, sobretudo, a forma de cultivar a mandioca utilizados na Rua de Palha são praticamente os mesmos desde quando se empregavam técnicas muito rudimentares, o que resulta num baixo nível de produtividade agrícola. Além do ralador

mecânico, os impactos da modernidade ainda não alcançaram os modos de produção da Comunidade, que continuam artesanais na maioria das atividades.

Vale salientar que, apesar do pequeno nível de produção, há legitimidade nos conhecimentos tradicionais aplicados à agricultura, apresentando técnicas de manejo desenvolvidas ao longo de gerações, baseadas no conhecimento sobre a natureza.

Atualmente, há 50 famílias morando na região da Rua de Palha, com cerca de 150 habitantes, entre netos, bisnetos e tataranetos do casal José e Marcionília e outros moradores. Convém destacar que o número de habitantes já foi muito maior, mas grande parte acabou migrando para a cidade de Itororó e outras mais distantes em busca de melhores condições de vida, especialmente os mais jovens.

A religião predominante na localidade é a católica, e a maioria das famílias participa das missas e celebrações ocorridas na Capela São Francisco de Assis, que fica situada nas imediações e pertence à Paróquia de Itororó, Diocese de Itabuna. Há alguns anos foi fundada uma congregação da Igreja Assembleia de Deus no local e diversos membros já se converteram à fé protestante.

Quanto à educação, há uma escola ali instalada que recebe o nome do fundador: Escola Municipal José de Souza Jardim. A instituição oferece o Ensino Fundamental das séries iniciais em salas multisseriadas e possui 13 educandos matriculados nesse ano de 2018¹⁵. Dispõe de um Projeto Político Pedagógico coletivo que abrange mais quatro Escolas do Campo, mas que não se contempla as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola e a Lei Federal 10.639/03, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação 9.394/96, tornando obrigatório o ensino da História e Cultura Afrobrasileira e Africana no currículo escolar da Educação Básica.

Sabemos que o fator étnico-racial sempre foi o maior responsável por atrair a atenção dos habitantes de Itororó e região para os moradores da Rua de Palha, considerados como excêntricos. Conheço a Comunidade da Rua Palha há muitos anos, tendo passado boa parte da minha infância e adolescência numa fazenda que fica situada na localidade, pertencente à uma grande amiga. Muitos dos momentos de meninice ali vividos ficaram registrados na minha memória e são sempre facilmente recordados.

Dessa forma, ao iniciar a pesquisa na Comunidade, já conhecia previamente muitas histórias e ‘estórias’ daquele povo, inclusive o fato de desconhecerem as suas origens. Como

¹⁵ Dado atualizado em 15/02/2018 pela Coordenação das Escolas do Campo da Secretaria Municipal de Educação de Itororó-BA.

chegaram ali? Quando? De onde vieram os fundadores? Eram questões sem respostas, até mesmo por parte dos mais velhos.

Quando funcionária da Secretaria Municipal de Educação de Itororó, fiz questão de participar da reunião¹⁶ promovida por este órgão, em 23 de novembro de 2011, na sede da Escola Municipal José de Souza Jardim para levar aos moradores informações sobre a importância da Comunidade ser reconhecida como remanescente quilombola, enfatizando a melhoria da qualidade de vida como o aspecto de maior relevância. A aceitação foi imediata, visto que após três dias, em 26 de novembro daquele ano, uma nova reunião foi realizada no mesmo local e, com o apoio da equipe da referida Secretaria, criou-se a Associação Quilombola da Rua de Palha, cuja diretoria foi eleita e empossada com a seguinte composição¹⁷: Marlon Arcanjo Bispo, presidente; José Valter Lima do Santos, vice-presidente; e Landuelton de Souza Melo, secretário, todos descendentes do fundador da Comunidade.

Em janeiro de 2012, através do presidente da Associação, foi encaminhada à Fundação Cultural Palmares a declaração de autorreconhecimento enquanto remanescentes quilombolas e o pedido de certificação junto a este órgão. Passado pouco mais de um ano, em 18 de abril de 2013, a Comunidade foi certificada, conforme publicado no Diário Oficial da União, passando a possuir o Código do IBGE de nº 2917102.

Quando ingressei no curso de licenciatura em História, despertei o interesse em investigar a trajetória daquela população, e por conhecê-los um pouco mais de perto sabia que não seria possível trabalhar unicamente com a memória dos moradores para remontar a ascendência familiar e alcançar a origem daquele clã. Tinha conhecimento de que a memória genealógica dos habitantes, inclusive dos mais antigos, estava limitada a um recuo de duas gerações.

Iniciei então a pesquisa e logo no começo foi possível identificar que durante o processo de elaboração dos documentos enviados à Fundação Cultural Palmares para o reconhecimento jurídico do grupo no ano de 2011, não sendo possível reunir informações entre os moradores, mesmo os mais antigos, acerca da origem da comunidade ou dos seus ascendentes, recorreu-se a um antigo memorialista da região para que elaborasse um histórico daquele coletivo, baseado nas suas próprias recordações¹⁸. Talvez pelo fato do memorialista não ter feito parte da comunidade ou desconhecer a verdadeira origem dos fundadores, a

¹⁶Ata nº 01 da Associação Quilombola da Rua de Palha.

¹⁷Ata nº 02 da Associação Quilombola da Rua de Palha.

¹⁸Histórico da Comunidade Quilombola da Rua de Palha escrito pelo Sr. Eduardo Brito de Oliveira e enviado à Fundação Cultural Palmares – FCP.

história concebida não condizia com a realidade e tampouco foi revista pelos moradores. Se, por um lado, tal relato contribuiu no decurso do reconhecimento jurídico, por outro desfavoreceu um possível processo de resgate da memória, que é uma condição *sine qua non* para constituir-se o sentimento de identidade. É diante desse desafio que a presente pesquisa procurou construir outra narrativa histórica que pudesse estar mais próxima do sentimento existente na região e na população que ali vive. Trata-se de uma pesquisa que, com outro olhar histórico, sobretudo sobre as relações étnico-raciais, sobre as origens dos habitantes locais e, ainda, a partir das memórias existentes e resistentes, buscou construir uma nova narrativa sobre a história daquela região.

Como já mencionamos, não se reconhecer como quilombola e, ainda, desconhecer o significado deste termo é a realidade cotidiana dos moradores da Rua de Palha. Justificamos essa constatação com três agravantes: o primeiro é o nível de instrução da população, cuja maioria não possui sequer a alfabetização primária; o segundo é a inexistência de qualquer política pública que tenha favorecido a Comunidade após o processo de reconhecimento, seja na área da infraestrutura ou da instrução e formação de lideranças locais; o terceiro é a existência de um grande tabu no meio da Comunidade quando se tenta elucidar alguma identificação com a cultura negra ou se menciona o tema da escravidão dos antepassados, possivelmente devido ao constrangimento engendrado pela discriminação racial secularmente atrelada aos afrodescendentes. Na realidade, essa identificação acaba por apresentar um sentido pejorativo, denotando aspectos de identidade que os indivíduos têm por indesejáveis. São as marcas incontestes do racismo, nos levando a pensar que são elas as maiores responsáveis por impactar diretamente o modo pelo qual a comunidade se vê, impedindo-a de se fortalecer enquanto comunidade negra representativa dentro do Município de Itororó.

A partir destas identificações, inferimos que a necessidade de se promover a (re)construção de uma identidade quilombola se apresenta enquanto essencial para a recriação do sujeito coletivo e a conferência de consciência política aos moradores da Rua de Palha. Presumimos que a emergência de novas configurações sociais, de base étnica, possibilitarão ao grupo a percepção de que, desde o reconhecimento jurídico, já pode combater em novas condições enquanto sujeitos portadores de direitos diferenciados.

É bastante recorrente, quando se trata de comunidades quilombolas, encontrarmos relatos e estudos de casos sobre os conflitos em relação à titulação da terra. Talvez esse seja o fator que mais particulariza as comunidades negras rurais, uma vez que a posse da área que hoje habitam é o elemento fundamental para se entender a formação do grupo e suas estratégias de preservação no espaço territorial (SILVA, 2000).

Na Rua de Palha, não houve esse conflito por território, uma vez que a terra já era titulada antes mesmo do reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares. Reiteramos que um dos maiores problemas que se apresenta atualmente é a ausência de organização política e empoderamento étnico dentro da comunidade.

Diante disso, nossa inclinação é pensar que é inadiável o desenvolvimento de estratégias que auxiliem na reelaboração identitária do grupo, partindo da premissa de que as identidades não são fixas, mas construídas politicamente na interação de um povo. Castells nos oferece dois tipos de identidade que podemos aplicar ao caso em questão - a “identidade de resistência” e a “identidade de projeto”:

Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições ou condições desvalorizadas e ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípio diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostas a estes últimos [...]. **Identidade de projeto:** quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. (CASTELLS, 2000; p. 24)

Parece-nos pertinente, conforme o entendimento de Castells, afirmar que as identidades se formam e se conformam em meio a relações de poder, além de situar a perspectiva da identidade negra e quilombola entre a identidade de resistência e a identidade de projeto, em contraposição a uma identidade ‘legitimadora’ imposta pelas instituições hegemônicas da nossa sociedade com o intuito de justificar sua dominação.

Como dissemos inicialmente, iniciamos uma pesquisa historiográfica no ano de 2016 na Comunidade da Rua de Palha durante o curso de Especialização em História do Brasil e conseguimos remontar a trajetória dos seus moradores, desde o Sertão da Ressaca da Bahia até a chegada ao território onde hoje estão situados.

Para tanto, traçamos um breve histórico acerca da colonização e da chegada dos primeiros negros na região do Sertão da Ressaca da Bahia, dando ênfase ao Município de Poções de onde são provenientes os fundadores da referida Comunidade. Sustentamos a hipótese, através de fontes documentais, registros cartoriais, inventários de bens, mapas e fotografias, de que os primeiros africanos e afrodescendentes chegaram às terras do Sertão da Ressaca antes mesmo dos colonizadores europeus, se refugiando da escravidão e causando desconforto e preocupação às autoridades coloniais. Essa leitura da ocupação negra no sertão baiano anterior à ocupação portuguesa nos permitiu pensar que chegada dos

africanos/afrodescendentes e o estabelecimento de relações com os povos nativos que já habitavam a região - o Pataxó, o Kamakã e o Ymboré, contribuiu para a formação de uma região marcadamente interétnica.

Constatamos que foi deste cenário sertanejo que emergiram os fundadores da Comunidade Quilombola da Rua de Palha, descendentes de ex-escravos, excluídos da nova configuração social do mundo do trabalho após a abolição e que migraram dentro de uma mesma região em busca de um espaço de autonomia através da aquisição de glebas por meio de uma titulação de domínio de terras devolutas. Constitui-se, assim, um remanescente quilombola contemporâneo no sul da Bahia com base econômica estabelecida na agricultura de subsistência, portadora de regulamentação jurídica da identidade, mas que não implicou, necessariamente, numa organização política e numa mudança imediata da noção da identidade que o grupo tem de si.

Ao iniciarmos os estudos no Programa de Ensino e Relações Étnico-raciais – PPGER da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, nosso objetivo maior era promover essa devolutiva aos moradores da Rua de Palha, uma vez que a história pesquisada e remontada pertencia/pertence aos mesmos. Pensamos que esse procedimento poderia ser iniciado através da escola que está inserida na comunidade, por meio do fomento de um espaço de troca entre a escola e a comunidade que ultrapassasse as fronteiras do fazer pedagógico e que potencializasse o resgate da autoestima, da autonomia e do sentimento de pertencimento étnico dos sujeitos envolvidos. Desta forma, acreditávamos que estaríamos contribuindo tanto para a devolução da história como para o processo de reconfiguração identitária do grupo em questão.

No entanto, nos incomodava a ideia de um procedimento que nos soava ‘unilateral’, onde explanaríamos o resultado da nossa pesquisa, mas não refletia as memórias dos moradores locais. Mais do que uma produção ‘sobre’ a Comunidade, nos inquietava a carência de uma produção ‘junto’ à Comunidade que ajudasse na rearticulação e legitimação dos saberes e memórias daquele povo, tornando possível uma reivindicação do seu lócus de enunciação e do seu tempo na história.

Nesse sentido, o PPGER/UFSB nos trouxe a inspiração que faltava: as perspectivas teóricas do **Pensamento Decolonial** enquanto chave de leitura da realidade complexa da América Latina e seus povos. Este pensamento trata-se de um movimento de resistência à

lógica Modernidade/Colonialidade¹⁹, de cunho teórico, epistêmico, cultural, prático e político, denunciando e questionando a geopolítica do conhecimento e a Colonialidade do Poder²⁰.

A partir das teorias decoloniais, direcionamos nosso trabalho para o seguinte formato: não escrever ou pesquisar sobre a perspectiva subalterna, mas produzir ‘com’ e ‘a partir’ dela. Cabe destacar que entendemos a subalternidade conforme a elucidação da autora indiana Gayatri Spivak no seu artigo “Pode o subalterno falar?”, que é considerado cânone do pensamento Pós-Colonial. Para essa autora, os subalternos são todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso; são as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante. Não são apenas oprimidos, mas sujeitos e grupos sem autonomia, que não participam, ou participam de modo muito limitado, emudecidos pelo imperialismo cultural e pela violência epistemológica (SPIVAK, 2010).

Se as referendadas teorias ocidentais veem os sujeitos subalternizados apenas como objeto de estudo, o Pensamento Decolonial nos permitiu enxergá-los enquanto territórios e sujeitos epistêmicos. Passamos a considerar as epistemologias outras, as concepções que foram subalternizadas, excluídas, omitidas, silenciadas e ignoradas, como uma das formas de conhecimento que, “vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder envolvidas” (GROSFOGUEL, 2010, p. 459).

Assim surgiu a ideia de produzirmos junto à Comunidade o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha, reunindo nossa contribuição de caráter historiográfico e o resgate da memória dos moradores locais. Nosso objetivo passou a ser a construção e compilação de um produto com material endógeno, que englobasse as memórias afetivas, mobilização política, autopercepção do território, recursos naturais, identidade coletiva, histórias, etc., promovendo assim uma sequência de rupturas e diversos atravessamentos.

¹⁹ A Rede **Modernidade/Colonialidade** (M/C) se articula desde a década de 1990, a partir de vários encontros e reuniões entre intelectuais de diferentes países da América Latina e de diversas áreas do conhecimento, sendo considerado, portanto, um pensamento transnacional e transdisciplinar, sem se pretender universal. Seus principais expoentes são: Aníbal Quijano; Arturo Escobar; Catherine Walsh; Edgardo Lander; Enrique Dussel; Maldonado Torres; Ramón Grosfoguel; Santiago Castro Gomes; Walter D Mignolo. São todos intelectuais cujo Lócus da Enunciação é a América Latina, não apenas como espaço geográfico, mas como um território sócio-político, cultural e epistêmico forjado pelo Colonialismo, no contexto da Diferença Colonial (MIGNOLO, 2003).

²⁰ No esforço de entender as estratégias de poder subjacentes ao exercício da colonialidade, Quijano (2005; 2010) desenvolveu a ideia de **Colonialidade do Poder**, como um modelo de exercício da dominação especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção de conhecimento. Para este autor, a Colonialidade do Poder é a classificação social da população mundial ancorada na noção de raça, que tem origem no caráter colonial, mas já provou ser mais duradoura e estável que o colonialismo histórico, em cuja matriz foi estabelecida.

Sabemos ainda que nosso caminho não é o único. Há vários outros fatores que podem contribuir positivamente com o fortalecimento identitário da Rua de Palha, como, por exemplo, o advento de políticas públicas culturais que sinalizem um caminho para a comunidade debater questões sociohistóricas, culturais e de identidade, tal qual ocorreu no Quilombo Brotas, localizado na cidade de Itatiba, interior de São Paulo. Por meio da implantação de um Ponto de Cultura²¹ na Comunidade, em 2010, promoveu-se trabalhos de valorização da identidade quilombola envolvendo todos os moradores e implementou-se projetos voltados à construção dessa identidade através da valorização das tradições ancestrais, da história do grupo e da cultura quilombola (BATISTA, 2011).

Enfim, há diversas outras possibilidades que podem contribuir com a emancipação do grupo em questão, como a implantação de serviços básicos de saúde, cursos que promovam o desenvolvimento das potencialidades dos jovens nas áreas de educação e de qualificação profissional, realização de cursos de alfabetização para jovens e adultos, reestruturação da educação escolar oferecida com suporte de materiais pedagógicos pertinentes às características étnico-raciais, transporte escolar com qualidade e segurança para os jovens que estudam fora da comunidade, revitalização da casa de farinha, apoio e orientações técnicas que promovam a inclusão produtiva dos agricultores familiares, entre outros.

Tais propostas, igualmente à nossa, desembocam no que Stuart Hall fala sobre a identidade na pós- modernidade, quando, por meio da junção de informações e vivências cria-se uma identidade que é constantemente mutável e reajustável...uma identidade enquanto constructo.

4.1 Os paradoxos do reconhecimento e da identidade étnica

Evitando os atalhos, sabemos que no momento em que o Estado reconhece um grupo como remanescente quilombola, fixa uma identidade política, administrativa e legal, e ainda uma identidade social, que remete a uma identificação étnica enquanto veículo de obtenção de direitos diferenciados. No entanto, há uma complexidade entre a generalidade da lei, que caracteriza essas comunidades com base em estereótipos ou enquadramentos que pouco ou nada correspondem às suas realidades e as peculiaridades dos casos. Ou seja, a

²¹ Os **Pontos de Cultura** fazem parte do Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania, Cultura Viva do Governo Federal, que surgiu em 2004, para estimular gestão cultural, tendo como base os Pontos de Cultura selecionados por meio de editais públicos, criados pelo Ministério da Cultura.

regulamentação jurídica da identidade não implica, necessariamente, numa mudança imediata da noção da identidade que o grupo tem de si. A identificação e o reconhecimento oficial desembocam num processo mais amplo, que é o desencadeamento na comunidade da descoberta de novos direitos, do despertar de situações de reinvenção cultural que contribuam para conferir importância afetiva e valorativa às identidades, e da criação de condições para a intensificação do sentimento de unidade e de pertencimento.

Como nossa pesquisa trata de identidade étnica e da formação deste grupo que chegou à região Sul da Bahia na condição de pequenos camponeses, praticantes da agricultura de subsistência, buscando alcançar condições de cidadania dentro de um contexto pós-abolicionista excludente, o pensamento de autores como Stuart Hall (2001), Frederick Barth (1997) e Pollak (1992) sobre as identidades nacionais na contemporaneidade, trazem uma valiosa contribuição para nossos estudos.

Nosso objetivo aqui nesta seção, não é o de promover uma análise detalhada ou mesmo um histórico acerca dos conceitos de grupo étnico, identidade étnica e etnicidade, visto que estes já possuem uma complexa trajetória teórica nas Ciências Sociais e Humanas. Nossa intenção é contextualizar um conceito de identidade étnica que nos permita compreender o processo de reconfiguração/apropriação identitária pelo qual a Comunidade da Rua de Palha está passando.

É importante explicar inicialmente que quando se pensa na possibilidade de identificação étnica, é comum correr-se o risco de buscar grupos culturais fechados e estáticos, sem levar em consideração que os grupos humanos e a construção da identidade étnica são extremamente dinâmicos e flexíveis. Nossa concepção de etnicidade elucidada neste e noutros espaços está além da definição de culturas específicas, mas focada nos mecanismos de identificação que são acionados conforme os interesses dos indivíduos em questão, assim como o momento histórico no qual estão inseridos.

Quando mencionamos identidade étnica, a entendemos enquanto um processo dinâmico de autoidentificação para além dos elementos materiais, símbolos culturais, traços biológicos ou diferenças objetivas discriminadas pelo senso comum. Compreendemos que a identidade étnica de um grupo é o suporte para sua forma de organização, sua relação com os demais grupos e sua ação política.

Em seu ensaio sobre os critérios de identificação étnica, a antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha (1986), ao trabalhar a ideia da identificação de um grupo étnico tomando como base os indígenas brasileiros, afirmou que essa definição por muito tempo esteve sob o domínio da biologia, que a concebia com o critério racial, identificável

biologicamente e herdado geneticamente. Para Cunha, tentar identificá-los como aqueles que herdaram uma descendência pura das populações pré-colombianas é praticamente impossível devido à fusão no contato com outros grupos, apesar de ser a noção do senso comum. Esse conceito de cultura como raça só foi superado após a Segunda Guerra Mundial, cujas causas tinham como pressuposto a questão da pureza étnica. Surge então uma compreensão de grupo étnico com o critério da cultura, identificando um grupo de acordo com os símbolos culturais manifestos no cotidiano. Entretanto, mesmo as expressões culturais são insuficientes para uma ligação com os seus ancestrais, pois todas as linguagens simbólicas por si só sofrem alterações com o passar do tempo, sobretudo com a contextualização dos ambientes sociais e naturais e com o contato intercultural. A cultura é um elemento adquirido, e, portanto, dinâmico e sujeito a alterações. Conforme esta antropóloga:

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de muito contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários aspectos.

(...) A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber (...) a dinâmica, a produção cultural (CARNEIRO DA CUNHA, 1986 p. 99, 101).

Em 1992, Hall lança as bases de um pensamento radicalmente histórico sobre a ideia de identidades culturais em sua obra *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*²².

Como dissemos anteriormente, houve um longo percurso até estabelecer-se na área das Ciências Humanas a noção de identidade enquanto processo. Para Hall (2006) há três momentos onde surgiram diferentes concepções de identidade: a do sujeito do iluminismo; do sujeito sociológico; e do sujeito pós-moderno.

Inicialmente vigorava entre os homens uma concepção iluminista de identidade, a qual era pautada por uma noção individualista do sujeito, visto como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado de capacidade de consciência, de ação e de racionalidade (HALL, 2006, p. 10). A identidade desse sujeito consistia em um núcleo interior que nascia com o homem e o acompanhava ao longo de sua existência de forma inalterada.

²² A edição utilizada por nós foi a 11ª, traduzida no Brasil em 2006 por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro.

Posteriormente, evoluiu-se para uma concepção sociológica onde a formação da identidade se dava a partir da interação entre o interno e o externo, entre o eu e a sociedade (HALL, 2006, p. 11). Declina-se assim a percepção do indivíduo como um sujeito fechado em si, no entanto, este ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, formado e modificado num diálogo contínuo com os diversos mundos culturais e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o interior e o exterior, o mundo pessoal e o público. [...] A identidade, então, costura o sujeito à estrutura (HALL, 2006, p. 11-2).

Essa alteração na forma de perceber o sujeito e sua identidade deve-se ao surgimento da noção de individualidade, quando o homem se liberta do jugo da Igreja e seus dogmas e passa a ser seu próprio soberano, não dependendo mais da divindade. Desta forma, é possível assimilar, confundir ou associar o sujeito sociológico ao sujeito cartesiano: racional e antropocêntrico, porém ainda vinculado a uma essência intrínseca e inalterável, tal qual o sujeito iluminista.

A partir do descentramento e deslocamento do sujeito cartesiano que surgem o sujeito pós-moderno e a noção de identidade como um processo.

Segundo a concepção pós-moderna, não há mais uma identidade fixa, essencial ou permanente. O sujeito cartesiano, dotado de uma identidade unificada e estável, é desintegrado e se torna fragmentado, “composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditória e não-resolvidas. [...] O próprio processo de identificação, através do qual nós projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (HALL, 2006, p. 12).

Em Hall, o conceito da identidade do sujeito pós-moderno elucidada que esta não tem a ver essencialmente com as questões acerca de quem somos, mas, sobretudo, acerca de quem podemos nos tornar ou como temos sido representados. Ele propõe que estudemos as identidades não como algo permanente, ‘idêntico-a-si-mesmo’ através do tempo, mas sim como um processo de identificação, uma construção como um processo nunca completado. Hall desloca a “natureza” da identidade ao chamar a atenção para a diferença, para a alteridade e, nesse sentido, para a própria possibilidade de significação que as identidades comportam. Para este autor, a escrita da identidade de uma nação, da sua etnia, língua, território, cultura, etc., torna-se uma tarefa de rasura da própria tradição nacional.

Para este sociólogo, a identidade de um grupo é algo construído ao longo do tempo por meio de “processos inconscientes”. Ela se forma através da comunicação com

diferentes grupos e da absorção de traços culturais diferenciados, sendo assim dinâmica e em constante construção ou formulação.

Tal noção de identidade enquanto construção social está presente no desenvolvimento do nosso estudo sobre a forma como o grupo em questão vem se organizando para afirmar uma identidade perante outros grupos com quem interage. Uma construção que se dá dentro de uma conjuntura igualmente social que contribui para a sua emergência.

É importante destacar que essa construção também é política, conforme nos esclarece a noção weberiana de ‘comunidades políticas’. Weber ([1922]1991) chama a atenção para a dimensão política dos grupos étnicos, quando questiona que essa agregação se daria pela consanguinidade ou a presença de símbolos culturais comuns. Afirma que nutrem uma “crença subjetiva” numa origem comum, sendo, portanto, um sentimento produtor da comunhão e articulações comunitárias étnicas com vistas à “destinos políticos comuns”. Na verdade, conforme o pensamento weberiano, o despertar do agir politicamente estaria por trás de uma organização política presente no grupo, mais atributivo de sua constituição do que da procedência comum.

Outro sociólogo que traz valiosa contribuição para nosso entendimento é Michael Pollak (1992) que identifica três elementos essenciais para a construção da identidade: o físico, que é o sentimento de possuir fronteiras físicas, a exemplo do próprio corpo; o coletivo que consiste em se sentir pertencente a determinado grupo; e a coerência, que ocorre quando os diferentes elementos que formam um indivíduo são unificados. Desta maneira, o autor afirma que “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade” (POLLACK, 1992, p. 205). O autor ressalta ainda que a construção da identidade se dá na interação com o outro, na necessidade de aceitação e credibilidade que a pertença a um grupo oferece. Nas comunidades tradicionais esses elementos estão intrínsecos no cotidiano dos moradores, principalmente na dimensão do coletivo, no sentido de afirmar-se como parte da coletividade. São os valores ancestrais dessa memória identitária que possibilitam uma coerência entre o individual e o coletivo.

Ainda contrapondo-se à teoria primordialista que analisa os elementos culturais visíveis e materiais, Frederick Barth (1997) traz uma sistematização que ilustra a construção da identidade na fronteira entre dois mundos, implicando na interação dos sujeitos de uma determinada realidade. Em sua discussão sobre a fronteira étnica, o autor conclui que as categorias de afirmação e identificação partem do próprio grupo, que escolhe a forma de se posicionar. É o que Barth chama de *sinais diacríticos*: as diferenças

que os próprios atores consideram como significativas, e que embora possam ser alteradas com o passar do tempo, mantêm a dicotomia entre "eles" e "nós", marcada pelos seus critérios de pertencimento. O autor enfatiza que “grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (2000:27). Em Barth, a maneira pela qual os grupos sociais definem a própria identidade é resultado de uma confluência de fatores, comumente escolhidos por eles mesmos, que podem ser uma ancestralidade comum, formas de organização política e social, elementos linguísticos e religiosos, etc. A identidade étnica *barthiana* é uma “identidade situacional”, onde os grupos étnicos são considerados “categorias de atribuição”, construídas pelos próprios membros do grupo, a partir do que for relevante para cada comunidade.

Refletindo sobre a noção de identidade construída nas fronteiras de Barth, Dennis Cuche (1999) afirma que o antropólogo dá uma grande contribuição para esclarecer o conflito entre cultura e identidade. O fato de se ter uma cultura particular não implica em identidade particular. A cultura é levada em consideração, mas o grupo fará uso dos traços culturais mais relevantes em determinado contexto de contato para expressar sua identidade. O que importa não é a cultura interna da identidade, “...mas os mecanismos de interação que utilizando a cultura de maneira estratégica e seletiva, mantêm ou questionam as 'fronteiras' coletivas” (CUCHE, 1999, p.201). Em outras palavras, o que é relevante saber não é se um grupo étnico é tal qual se identifica, mas o que leva esse mesmo grupo a se identificar dessa forma.

Importante abrir espaço aqui para elucidar o pensamento de Arruti (2001) que reconhece a pertinência do pensamento de Barth ao chamar a atenção para as dimensões da autoatribuição e das fronteiras contrastivas nas construções e existências de grupos étnicos, mas afirma que o conceito deste autor deixa de avançar no plano teórico. Para Arruti, a ênfase de Barth não dá conta do fenômeno de passagem entre a vinculação étnica interna e local dos grupos e a categoria genérica e englobante de caráter jurídico-administrativo a que são direcionados, como remanescente de quilombo por exemplo. Em outras palavras, a teoria da etnicidade *barthiana*, quase totêmica no campo da antropologia, é de inquestionável importância, mas não responde à problemática que surge no percurso entre a regulamentação jurídica da identidade e a noção da identidade que o grupo tem de si.

Nesse cenário, é válido trazer para a arena das discussões o conceito antropológico da etnogênese, descrevendo povos que reassumem suas identidades após terem sido forçados a escondê-las e a negá-las como estratégia de sobrevivência, seja por pressões

políticas, econômicas e religiosas, ou por terem sido estigmatizados em função da sua história e seus costumes tradicionais.

Conforme Bartolomé (2006),

O termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. De modo geral, a antropologia recorreu ao conceito para descrever o desenvolvimento, ao longo da história, das coletividades humanas que nomeamos grupos étnicos, na medida em que se percebem e são percebidas como formações distintas de outros agrupamentos por possuírem um patrimônio lingüístico, social ou cultural que consideram ou é considerado exclusivo, ou seja, o conceito foi cunhado para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas como resultado de migrações, invasões, conquistas, fissões ou fusões. (2006, p. 39)

Mencionando Jonathan Hill, Bartolomé destaca que o termo passou a ser usado também na análise dos recorrentes processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de dominação (Hill 1996:1).

É uma característica inequívoca do presente entendermos as etnogêneses contemporâneas em relação às dinâmicas internas das sociedades tradicionais e não somente em termos da articulação dos grupos étnicos com o Estado nacional.

Obviamente não podemos nos esquivar da constatação de que o Estado é quem cria as categorias étnicas e os critérios de direitos e benefícios aos grupos étnicos emergentes, fazendo da etnicidade um instrumental político. Através do conhecimento de direitos garantidos pelo Estado, os grupos são levados a, situacionalmente, reorganizar seus símbolos culturais lançando mão de sua identidade étnica e reivindicação dos seus direitos. Também não podemos nos esquivar da apuração de que ao mesmo tempo em que o Estado busca resguardar os direitos desses grupos criando mecanismos de identificação e tutela, acaba sempre lidando com um fenômeno complexo que é a identidade étnica: reconhece facilmente alguns “grupos que mantêm uma forte distintividade frente a padrões culturais da sociedade nacional” (OLIVEIRA, 1999, p.170-1) e habitando uma área específica e relativamente isolada, no entanto, quando se depara com a emergência de grupos com pouca distintividade cultural a identificação e reconhecimento se tornam mais complexos e pouco consensuais.

Não obstante a tal articulação dos grupos étnicos com o Estado nacional, é mister salientar que os atores sociais envolvidos não disputam apenas por direitos e recursos. As dinâmicas destas sociedades não se reduzem exclusivamente aos determinantes externos,

mas buscam também dimensões de sentido num mundo contemporâneo. Buscam uma (re)construção identitária carregada de sentidos passados, atuais e imbuída de expectativas de futuros.

5. A PRODUÇÃO DO 1º ENCONTRO DE MEMÓRIAS QUILOMBOLAS DA RUA DE PALHA

A relação entre Memória e Identidade se dá na medida em que ambas são construções discursivas. Muito mais do que trazer o passado para o presente, rememorar trata-se de um instrumento para reavaliações, revisões, autoanálise e autoconhecimento, sendo o caminho por onde a memória alcança a identidade, se revelando como fator chave em sua (re)construção. Ao narrar-se, o sujeito provoca seu depósito de experiências trazendo à tona tudo o que o constitui para compor uma narrativa de si.

Vale destacar que com a globalização, as identidades se tornaram processos de negociação. Na medida em que foram expostas ao contato com outras culturas, adquiriram características abertas, híbridas, cambiantes e interculturais. Nesse sentido, Hall afirma:

A identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença (HALL, 2006, p. 21).

Desta forma, é necessário pensar a identidade sob a ótica da provisoriedade, do inacabado, em constante processo de aperfeiçoamento, ou seja, uma obra que nunca se encerra num complexo sistema de interação e articulação com a alteridade.

Partindo das nossas leituras e trabalho de campo desenvolvido na Rua de Palha, verificamos que o processo de (re)construção da identidade poderia estar inscrita em um trabalho de resgate da memória, envolvendo uma reconstituição e reatualização do passado. Surgiu-nos então a ideia de trazer a identidade para o discurso através da memória, permitindo que os sujeitos narrassem a si mesmos.

Pensamos que através de uma construção discursiva da identidade recorrendo à memória, os quilombolas revolveriam o passado para descrever-se, para (re)construir sua identidade, para constituir-se enquanto sujeito diante do outro e posicionar-se dentro do grupo.

Nasceu, portanto, a ideia de promovermos o 1º Encontro de Memórias da Rua de Palha, representando o elo de ligação entre identidade e memória, e tornando possível a afirmação de Candau de que “a memória é a identidade em ação”.

Sem querermos ser exaustivos na conceituação da ‘memória’, achamos importante reiterar, conforme Beatriz Sarlo em sua obra *Tempo passado: cultura da memória e guinada*

subjetiva (2007), que a memória é o instrumento que permite a atuação do passado no presente por meio das lembranças. Ela pode ser observada como instrumento atuante na reconfiguração das identidades uma vez que possibilita ao sujeito apoderar-se de imagens do passado para consolidar uma nova posição identitária. Em outras palavras, a memória é uma instância reconstituidora do passado e uma das fontes a partir das quais as identidades se edificam.

Candau é ainda mais enfático ao dizer que memória e identidade são fenômenos imbricados e amalgamados, que

se entrecruzam indissociáveis, se reforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até o momento de sua dissolução. Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente (CANDAU, 2011, p. 19).

Para Pollak, é comum a narração memorial surgir num momento de tensão, onde há necessidade identificação. Conforme este sociólogo, as narrações de vida ocorrem numa situação de justificação social ou de construção de si mesmo, refazendo discursivamente toda a trajetória do sujeito, guiada por interesses nitidamente identitários:

[as histórias de vida] devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução da identidade, e não apenas como relatos factuais. Por definição reconstrução a *posteriori*, a história de vida ordena acontecimentos que balizaram uma existência. Além disso, ao contarmos nossa vida, em geral tentamos estabelecer uma certa coerência por meio de laços lógicos entre os acontecimentos-chaves (que aparecem então de uma forma cada vez mais solidificada e estereotipada), e de uma continuidade, resultante da ordenação cronológica. Através desse trabalho de reconstrução de si o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros (POLLAK, 1989, p. 13).

Diante disso, é inegável afirmar que a memória promove uma revisão autocrítica que interfere na maneira como o indivíduo se percebe, como se mostra aos demais e como se deixa perceber, ou seja, influencia diretamente na forma de identificação do sujeito.

Nesse cenário, em que a memória se faz instrumento de construção identitária, a memória familiar é o primeiro recurso de que o sujeito se vale. Esse é o ambiente em que o indivíduo encontra seus primeiros referentes. A família é o primeiro grupo no qual o sujeito é inserido, por isso é onde inicia sua socialização e as lembranças mais íntimas nascem e são alocadas. É nesse grupo, pois, que o sujeito recebe as primeiras memórias compartilhadas e incorpora em sua bagagem memorial as lembranças herdadas do grupo e vivenciadas com ele,

às quais são impregnados sentidos identitários. São essas primeiras lembranças que enraízam o sujeito à família e assim surge o sentimento de pertencimento – com relação à comunidade familiar, ao espaço, à cultura e às práticas do grupo. Nasce nesse ambiente a sensação de unidade, quando o sujeito toma consciência de sua individualização, percebendo-se como indivíduo com existência independente e autônoma. É a partir das experiências nesse grupo, portanto, que se produz a consciência das fronteiras que delimitam os sujeitos e os grupos e moldam as identidades.

Neste caminho, acerca da memória familiar, Pollak refere-se à memória herdada: as memórias transmitidas de geração para geração, dentre as quais as familiares, são as principais. Essas memórias são, para o autor, as mais importantes fontes de conexão entre memória e identidade:

Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado em seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros (POLLAK, 1992, p. 5).

Em suma, a memória familiar se mostra como um dos fatores de união entre memória e identidade por mobilizar as lembranças compartilhadas, nas quais se apoiam os saberes coletivos, as origens comuns e outros referentes. Esse é o princípio do vínculo entre memória e identidade: a consolidação da segunda enraíza-se em processos memoriais e as buscas memoriais em interesses identitários, num fluxo de interação constante. Ambas são produções político-discursivas.

Baseada nestas premissas, imbuída do Pensamento Decolonial e afetada pelas emoções cativadas durante o convívio com a família Jardim, passamos a desenvolver juntos o projeto do 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha.

Foram mais de 20 visitas à Comunidade ouvindo as histórias de seu Zú, seu Israel Lió, Railda, Adalgizo, Sonilda, Lindinalva, entre tantos outros que dedicavam um intervalo do seu dia para me contar as lembranças que possuíam dos tempos passados. Muitas foram as vezes que voltamos no tempo, ora tomando um cafezinho feito no fogão de lenha na casa de seu Zú, ora comendo banana d'água que Gizo (Adalgizo) tirava do pé pra nós, ou até mesmo

debaixo do pé de jambo onde a mulher de Raé (seu Israel), deficiente visual, debulhava o andu rapidamente revelando a experiência que os anos na roça lhe conferiam.

Figura 6 – Visita à Comunidade – Conversa com Seu Zú para explicar a ideia do evento e ouvir seus relatos memoriais



Figura 7 – Visita à Comunidade – Conversa com Lió para explicar a ideia do evento



Figura 10 – Visita à Comunidade – Adalgizo mostrado as fotografias dos seus pais, Manoel e Almerinda de Souza Jardim (*in memoriam*)



Figura 11 – Visita à Comunidade – Railda voltando da colheita do cajá, fruta típica do Norte e Nordeste do Brasil e abundante na região da Rua de Palha



Figura 12 – Visita à Comunidade – Seu Israel empilhando a madeira utilizada no fogão de lenha da sua residência



E foram essas lembranças que deram forma à pesquisa. Parafraçando o escritor português, Teixeira de Pascoaes: nós, através da ciência, desenhamos a onda, e os quilombolas, através dos relatos poéticos sobre suas vidas, a encheram de água.

Determinada ocasião, seu Zú me relatou sua insatisfação devido aos mais novos não saberem dessas histórias, sequer ouvirem falar da época em que eles realizavam a ‘pila do café’. Era a ocasião onde a família se reunia na casa de um dos membros para torrarem o café colhido e pisarem nos pilões de madeira, cantarolando o samba chula²³ e comendo um leitão assado para aguentarem o ritmo de trabalho até o dia amanhecer.

²³ De acordo com a Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana o samba chula é um dos pioneiros subgêneros do samba, trazendo na receita pitadas da dança de capoeira, das batidas dos tambores e zabumbas do candomblé e das cantorias e poesias dos sambas-de-roda. Atualmente, essa manifestação popular perdura na capital e no

Percebi, através dos relatos, que seria interessante devolver à Comunidade a parte da sua história pesquisada por nós numa ocasião onde os mais velhos também pudessem recontar as suas próprias lembranças. No primeiro sábado de janeiro de 2019, por volta das 15h, retornei à Rua de Palha e me encontrei com Zú e Lió nas suas respectivas residências, onde abordei a ideia de promovermos juntos um encontro de gerações da família Jardim. Expliquei a intenção de organizarmos um evento onde eles teriam conhecimento do que havíamos descoberto sobre seus ascendentes, além da possibilidade dos mais antigos narrarem suas próprias experiências e memórias naquele lugar. Ambos concordaram e decidimos então executar esse projeto.

Montei um plano de ação para a realização do evento e iniciei com o trabalho de explicação aos moradores. Visitei cada núcleo familiar individualmente para falar do projeto, da sua importância e das descobertas que já havíamos encontrado acerca do histórico da família Jardim. Essa etapa foi de fácil execução, visto que a aceitação foi imediata, a dificuldade foi mesmo financeira para locomover-me periodicamente até a Comunidade, distante 18km da sede do Município. Por fim, após essa etapa de conversas individuais, nos reunimos conjuntamente num encontro da Associação dos moradores, ocorrido no dia 09 de fevereiro de 2019 na sede da escola local, com a presença de representantes de quase todos os agrupamentos familiares. Dialogamos, colocamos em votação e marcamos a data para a realização do evento: 31 de março, às 10h da manhã. Aproveitamos a ocasião e combinamos também de convidar os moradores das fazendas vizinhas e os parentes mais distantes para prestigiarem o evento, além de fazermos uma feijoada para que as mulheres pudessem participar livremente sem a preocupação de dividir-se entre o evento e alimentar os seus.

Figura 13 – reunião na Escola Municipal José de Souza Jardim, ocorrida em 09 de fevereiro de 2019, onde falamos sobre o projeto e marcamos a data para a realização do evento



Parti então para a busca de parceria junto à Secretaria Municipal de Educação de Itororó e o Departamento Municipal de Cultura. Reuni-me com os dirigentes destes órgãos, respectivamente Sr^a. Cláudia Regina Santos Pinheiro e Sr. Tiago Ribeiro, onde apresentei o projeto e expliquei a importância do evento para os moradores da Comunidade. Ambos os órgãos se interessaram pelo que foi exposto, especialmente pela necessidade que eles apresentavam de enriquecer o calendário cultural da cidade com algum evento de caráter étnico-racial. Ficou decidido que apoiariam a logística do Encontro de Memórias com a disponibilização do espaço da escola municipal existente na Comunidade, da ornamentação, transporte e aparelhos de som e multimídia. Outra parceria alcançada foi com a Prefeitura Municipal de Itororó, que, após nossas solicitações e convencimento acerca da importância do evento para os quilombolas, enviou algumas máquinas e funcionários para promoverem a recuperação da estrada vicinal que leva à Rua de Palha, uma vez que a mesma estava muito danificada pela ação erosiva no solo e dificultaria o acesso dos convidados e moradores vizinhos. Abro um espaço para prestar agradecimento ao motorista Gilmar (*in memoriam*), que durante as obras acabou sendo vitimado por um acidente automobilístico.

Prosseguimos para a compra do material da feijoada. Com apoio financeiro de alguns colaboradores adquirimos os ingredientes e levamos previamente até a Comunidade, onde Railda, Lindinalva e outras mulheres já haviam se comprometido a cozinhar.

Devido ao acidente supracitado, adiamos o evento para o dia 07 de abril, e assim, naquele domingo, após os preparativos que o antecederam, ocorreu o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha.

Principiamos o Encontro na Escola José de Souza Jardim, com todos reunidos: nós, a família Jardim, seus amigos, vizinhos e parentes, alguns representantes da Secretaria de Educação, Departamento de Cultura, Poder Executivo e Legislativo Municipal, colegas do curso do PPGER, blogueiros, curiosos, entre outros. Explanamos através de slides com mapas e fotografias a trajetória histórica daquela Comunidade desde o final do século XIX, quando saíram em migração do Município de Maracás até a instalação na Rua de Palha. Expomos a árvore genealógica da família Jardim, com datas e locais de nascimento de cada filho do casal fundador e suas respectivas histórias de vida.

Dali seguimos para o terreiro que fica em frente ao bar de Lió, onde nos esperava a feijoada e os microfones para o tão aguardado momento da contação das memórias. E foi uma festa! No início, os moradores da Comunidade ficaram acanhados diante de tanta plateia, mas aos poucos foram se contagiando pela emoção do momento e, como os conhecia nominalmente, comecei a chamá-los à frente. Como protagonistas de sua própria história, os Jardim presenteou a todos com suas emocionantes revelações. Entre risadas das lembranças da infância, lágrimas saudosas dos que já foram e deixaram vastos ensinamentos, cantorias de músicas recordadas e leitura de poesias escritas à mão em tempos mais remotos, os olhares de cinco gerações se entrecruzaram. Desde seu Jovem, o único filho ainda vivo do casal fundador, hoje com 87 anos de idade, até Paulo, tataraneto deste, com 6 anos, a história de resistência daquela família foi revivida naquele lugar.

O que presenciamos ali foi além de um evento festivo ocasional, mas um agrupamento de remanescentes quilombolas que recontavam e reviviam suas memórias enquanto protagonistas de sua própria história.

Lindinalva relatou sobre a produção dos artefatos de cerâmica realizados e ensinados pela sua mãe; Zú falou sobre a colheita do café e a cantoria do samba chula enquanto torravam os grãos colhidos, além de explicar como o cacau chegou àquela região alterando a economia local e tornando as terras dos Jardim umas das mais almejadas devido à boa qualidade; Lió revelou como abriram as estradas que circundam as fazendas vizinhas e conectam a região à outras localidades; Bia elucidou como tem representado a Comunidade

nos espaços educativos e eventos em que é convidada; Laurita narrou uma poesia de autoria da sua mãe, que se tornou uma canção e foi declamada na rádio do Odilon em Itabuna há algumas décadas; Zau falou sobre as brincadeiras de infâncias e a união que sempre existiu na família.

Enfim, o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha permitiu mostrar às novas gerações como, apesar do contexto de abusos aos quais o negro foi submetido durante a escravidão, seus ascendentes também participaram, de maneira positiva, da formação da região à qual estão inseridos.

Não podemos encerrar esse episódio sem mencionar que este evento entrou para o calendário cultural anual da cidade de Itororó.

Figura 14 – O 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha – cinco gerações da família Jardim



Figura 15 – A fala de seu Zú durante o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha



Figura 16 – Moradores da Comunidade Quilombola da Rua de Palha dançando do samba chula juntamente com convidados durante o 1º Encontro de Memórias



Figura 17 – Alunas e aluno do PPGER participando do 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha



Figura 18 – A distribuição da feijoada no 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha



Figura 19 – A fala de Lió durante o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha



Figura 20 – A fala de Bia durante o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha



Figura 21 – A fala de Lindinalva durante o 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha



Figura 22 – O momento da devolutiva da história genealógica e trajetória da família Jardim pesquisada por nós durante o período 2016 – 2019, através de slides com mapas e fotografias na Escola Municipal José de Souza Jardim.



6. CONCLUSÃO

Gostaria de concluir apontando a maneira pela qual a pesquisa elucidou a importância da recuperação coletiva da história pela perspectiva dos próprios sujeitos pesquisados. Encerramos esta etapa convencidos de algumas ideias fundamentais: primeiramente de que é necessário conhecer a realidade de uma população, sem a qual não é possível contribuir com a requalificação da sua história. Depois, que esses processos de recuperação coletiva da história insurgem paralelamente às narrativas oficiais e representam a confluência de outros campos de conhecimento e de práticas políticas e organizacionais. São ações como esta que nos permitem avançar em direção à formulação de propostas que, no campo da memória, incorporem a perspectiva decolonial.

Enquanto historiadora, não posso deixar de destacar meu compromisso epistemológico com a História Local e Regional, uma área da historiografia que só muito recentemente ganhou espaço entre as produções acadêmicas realizadas no Brasil. Constitui-se numa proposta de investigação das atividades cotidianas de comunidades conectadas historicamente a um território, conscientes do pertencimento a ele, integradas, portanto, em afinidades territoriais e consanguíneas.

Observamos a importância do estudo da História Regional e Local no universo historiográfico, uma vez que a narrativa deixa de ser fundamentada em temas distantes para se incorporar aos fenômenos históricos da região, e, por consequência, da localidade. Passa a existir a construção de uma história plural, sem qualquer tipo de preconceito, onde as ‘minorias’ passam a ter vozes.

Usando dessa prerrogativa de valorização das forças macrossociais invisíveis, dos setores populares em suas vidas diárias, lutas e culturas, atravessada pelas teorias decoloniais e seu compromisso com as trajetórias históricas que até agora foram subalternizadas pelas narrativas oficiais, é que focalizamos a peculiaridade do nosso trabalho.

O planejamento e, sobretudo, a realização do 1º Encontro de Memórias Quilombolas da Rua de Palha justificaram todo nosso empenho. Concluo essa investigação e execução do produto final com uma imensurável satisfação diante da forma como a pesquisa redimensionou completamente a minha visão sobre o mundo e eu mesma. Adentrei no curso enquanto mulher, militante, acadêmica e pesquisadora; saio enquanto mulher, militante, acadêmica e pesquisadora deseducada, desconstruída e, sobretudo, decolonizada.

A forma como presenciamos a emergência de uma narrativa histórica ‘outra’ e suas memórias correspondentes que foram subalternizadas ou tornadas invisíveis pelos regimes de

poder instaurados na América Latina desde o período colonial, responde, despreziosamente, à questão formulada por Spivak: “Pode o subalterno falar?”.

Sabemos que estas metanarrativas da episteme eurocêntrica de caráter estrutural-colonial-racial construíram unilateralmente um conceito de América Latina em detrimento dos saberes e viveres dos seus povos originários e diaspóricos.

O projeto eurocêntrico de tornar hegemônico mundialmente seus paradigmas de vida cotidiana, compreensão da história, ciência e religião acabou produzindo conceitos e categorias pretensamente universais, disseminando um novo padrão mundial de poder. A Europa se apresentou enquanto civilização moderna, superior e desenvolvida, à medida que os demais povos passaram a ser descritos como atrasados, bárbaros e primitivos que necessitavam ser ‘resgatados’ dessa condição, mesmo que para isso fosse necessária a utilização do genocídio, etnocídio e epistemicídio.

A história nos mostra que quando a América foi colonizada, houve o encontro com um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, cultura, memórias e identidades. Anos mais tarde, todos eles foram reduzidos a uma única identidade racial, colonial e pejorativa: índios. Da mesma forma ocorreu com os povos trazidos forçadamente do continente africano como escravos, reduzidos à identidade de ‘negros’. Todos estes povos foram despojados das suas singularidades e identidades históricas, além de serem reduzidos do seu lugar na história da produção cultural da humanidade.

Diante disso, além de identificar os sujeitos que sempre foram autorizados/desautorizados a falar e constatar que a historiografia tradicional foi contada pelo ponto de vista dos colonizadores, é necessário refutar o silenciamento histórico dos grupos discriminados, a violência imperialista produtora do emudecimento dos subalternos, a história pautada num ponto de vista masculino e branco, o que Derrida chama de falocentrismo.

Sabemos que nossa pesquisa e produto final não alteraram imediatamente a noção de identidade que a Comunidade Quilombola da Rua de Palha tem de si, mas decerto foi o pontapé inicial para um processo transformador. Durante a execução do evento foi possível perceber através das falas, dos questionamentos emergidos e das respostas compartilhadas, o princípio de um ‘etnoresgate’ por meio de situações de reinvenção cultural, que acreditamos ser de fundamental importância para conferir importância afetiva e valorativa àquelas identidades, além de criar condições para a intensificação do sentimento de pertencimento.

Nosso trabalho, desenvolvido dentro de um terreiro de uma pequena comunidade quilombola do sul da Bahia reivindica a legitimidade de narrativas, pensamentos e memórias afrodescendentes-campesinas-quilombolas enquanto territórios de enunciação epistêmica.

Não obstante às marcas profundas da colonialidade, prosseguimos na brecha da cura coletiva da história com um inquietante pensamento crítico de fronteira, buscando e desenvolvendo instrumentos de decolonização intelectual, promovendo rupturas emergentes capazes de combater o pensamento hegemônico desde uma perspectiva do subalterno.

7. REFERÊNCIAS

ABREU, J. C. de. **Capítulos de história colonial e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. Brasília: EDUNB, 1982, p. 289-292.

ACCIOLI, I. **Memórias históricas e políticas da Província da Bahia**. Anotações de Braz do Amaral. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1925, v. 2, p. 363.

AGUIAR, Durval Vieira de. **Descrições Práticas da Província da Bahia: com declarações de todas as distâncias intermediárias das cidades, vilas e povoações**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Cátedra: Brasília, INL, 1979.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **O direito étnico à terra**. Orçamento & Política Socioambiental, Brasília, n. 13, p. 1-12, jun. 2005. Disponível em:<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/boletins/boletim-orcamento-politica-socioambiental/boletim-socioambientais-e-indigenas-2005/Boletim%20SocioAmbientais_13_jun05.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **O direito étnico à terra. Orçamento & Política Socioambiental**. Brasília, n. 13, p. 1-12, jun. 2005. Disponível em:<http://www.inesc.org.br/biblioteca/publicacoes/boletins/boletim-orcamento-politica-socioambiental/boletim-socioambientais-e-indigenas-2005/Boletim%20SocioAmbientais_13_jun05.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2010.

ANJOS, R. S. A; CYPRIANO, A. **Quilombolas – tradições e cultura da resistência**. Aori Comunicações. São Paulo: Petrobras, 2006.

_____. ANJOS, R.S.A. **Cartografia da diáspora: África Brasil**. Revista da ANPEGE, v. 7, n. 1, número especial, p. 261-274, out. 2011.

_____. **Geografia, Cartografia e o Brasil africano: algumas representações**. Revista do Departamento de Geografia – USP, Volume Especial Cartogeo, p. 332-350, 2014.

ANZALDÚA, Glória. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo**. Trad. Édina de Marco. Revista Estudos Feministas, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000b.

ARRUTI, José Maurício P. A. **Mocambo: Antropologia e História do Processo de Formação**. 2001 / Bauru/São Paulo: EDUSC/ANPOCS, 2006.

BARTH, Fredrik. 2000. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 243 pp.

_____. BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP, 1997.

BARTOLOMÉ, Miguel A. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Revista Mana, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BATISTA, Paula Carolina. **Políticas Públicas Culturais para Construção da Identidade Quilombola**. CELACC/ECA – USP, 2011. Disponível em: <http://www.usp.br/celacc/?q=celacc-tcc/262/detalhe>

BATISTA, Paula Carolina. **Políticas Públicas Culturais para Construção da Identidade Quilombola**. CELACC/ECA – USP, 2011. Disponível em: <http://www.usp.br/celacc/?q=celacc-tcc/262/detalhe>

BRASIL. **Decreto nº. 5.051 de 19 de abril de 2004 que promulga a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 02 mar. 2010

BRASIL. **Decreto nº. 5.051 de 19 de abril de 2004 que promulga a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 02 mar. 2010

BRASIL. **PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA**. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), Brasília-DF.

BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História – Novas Perspectivas**. São Paulo, UNESP, 1992.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade**. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. **O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco**. In: REIS, João José; GOMES, Flavio dos Santos. *Liberdade por um fio: histórias dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 407-432.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. 530p.

CHAGAS, M. de F. **A política do reconhecimento das comunidades remanescentes dos quilombos**. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, ano. 15, jul./ 2001.

CUCHE, Denys. **A noção de Cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS. Conselho Nacional de Geografia e Nacional de Estatística. Rio de Janeiro: 1953. v. XXI, p. 122-123.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. 10. Ed. São Paulo: Globo. 1 v., 1996.

FERREIRA, L. M. **Sobre o conceito da arqueologia da diáspora africana**. *MÉTIS história e cultura*, v. 8, n. 16, p. 267-275, jul./dez. 2009.

FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos: luta pelas terras e afirmação étnica no Brasil (1988-2008)**. Tese de Doutorado. 2008.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos – Uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. **História de quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GORENDER, Jacob. **O Escravismo Colonial**. São Paulo: Ática, 1978, p. 65.

GROSGOUEL, Ramon. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. In: SANTOS, Boaventura de Souza; Menezes, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Cortez, 2010.

GUIMARÃES, C. M. **Mineração, quilombos em Minas Gerais no século XVIII**. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Estudos Culturais: dois paradigmas**. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG/Humanitas, 2006. Cap. 2. p. 123-150.

_____. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LEITE, Ilka Boaventura. **Quilombos no Brasil. Questões Conceituais e Normativas**. NUER / UFSC, v. 7, p. 1-38, 2000.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana** - Página 596 - Selo Negro Edições - ISBN 8587478214

MARTINS, Jéssica; MARTINS, Gerusa; ALCÂNTARA, Fernanda Viana de. **O Processo de Territorialização da Comunidade Remanescente Quilombola da Lagoa do João do Município de Poções-Ba.** Disponível em: https://2sbga2017.ufba.br/sites/2sbga2017.ufba.br/files/eixo2_jessica_gerusa_fernanda.pdf. Acessado em 08 de dezembro de 2017.

MATTOS, Hebe. **Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil**. Revista USP, n. 68. dez. jan. fev. 2005 e 2006, p. 104-111. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13486/15304>. Acessado em 04 de dezembro de 2016.

MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2007.

MEDEIROS, Ruy H. A. **Aspecto urbano de Conquista através da história**. In: Fifó, Vitória da Conquista 11 de novembro de 1977. *Ensaio Conquistenses*, 7 - 9.

_____ **Relatos da Conquista**. Vitória da Conquista, 1988 (texto inédito. Citado por Souza, Maria Aparecida S de. A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2001. p. 19

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos quilombos. Territórios da memória em uma comunidade negra rural**. São Paulo: Terceiro Nome/Fapesp, 2012: 33-61.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

MINISTERIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. **Guia de políticas sociais quilombolas 2009**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social, 2009. p. 11.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Glória. In: PIMENTEL, Spensy. **Palmares virou muitos**. Revista do Brasil, n. 18, 2007. Disponível em: < <http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/18/palmares-virou-muitos>>. Acesso em: 13 de abr. de 2010.

MUNANGA, Kabengele. **Povo negro. Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP. SP.(28). Dez./95, jan/96, p.58.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006. p. 223.

NASCIMENTO, Washington Santos. **Mestiçagens e Identidades Negras: um olhar a partir da relação índio-negro (2008)**. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/humanas/article/viewFile/640/622>. Acesso em: 13 fev. 2017.

_____ **Famílias escravas, libertos e a dinâmica da escravidão no sertão baiano (1876–1888)**. Afro-Ásia (UFBA), v.35, p.220 - 240, 2007.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Escravidão e Policultura**. CLIO – Revista de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Pernambuco- nº 15. Recife, Universitária, 1994.

OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. **Recôncavo Sul: Terra, Homens, Economia e Poder no Século XIX**. Salvador, UNEB, 2003. P. 12 – 48.

OLIVEIRA, Polline A. OLIVEIRA. **O Quilombo da Rua de Palha: história, memória e etnicidade**. Monografia – UESC. Ilhéus – Bahia: 2018.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de; PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Tecendo memórias: identidade e resistência indígena no Planalto da Conquista nos fins do século XX e princípios do XXI** (2011). Disponível em: <http://www.faceq.edu.br/regs/downloads/numero02/tecendoMemoriasIdentidadeeResistenciaIndigenano.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2016.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Os Botocudos e sua Trajetória Histórica**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP, Companhia das Letras, 1992.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. *Estudos históricos*. n. 10, Teoria e História. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1992.

_____. **Memórias, esquecimento, silêncio**. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: Ed UFRJ, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. 22. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

PROENÇA, Wander de Lara. **Escravidão no Brasil: debates historiográficos contemporâneos**. In: XXIV SEMANA DE HISTÓRIA: “Pensando o Brasil no Centenário de Caio Prado Júnior”, 2004. *Anais eletrônicos...* p. 1-10. Disponível em: www.assis.unesp.br/Home/Eventos/SemanadeHistoria/wander.pdf

QUEIRÓZ, Suely. **Escravidão Negra em debate**. In: FREITAS (org.). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo, Contexto, 2003.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do Poder e Classificação Social**. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Cortez Editora, 2010. p. 84 – 130.

RAMOS, D. **O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais no século XVIII**. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

SANTOS, Lara de Melo dos. **Resistência indígena e escrava em camamu no século XVII**. 2004. 103 f. Dissertação (Mestrado em História) UFBA. Salvador.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SENE, Eustáquio de; MOREIRA, João Carlos. **Geografia: Espaço geográfico e globalização**. Ed. Scipione, 1999. São Paulo.

SILVA, Valdélino Santos – 2000 - **Rio das Rãs à Luz da Noção de Quilombo**. Revista Afro-Ásia, nº.23. Salvador, EDUFBA, pp. 267-295. Disponível na internet <http://www.lppuerj.net/olped/documentos/ppcor/0210.pdf>

SOUSA, Maria Aparecida Silva de. **A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia**. Vitória da Conquista: UESB, 2001.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação Histórica do Brasil**. 11 ed. São Paulo; DIFEL, 1982.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra R. Goulart Almeida; Marcos Feitosa; André Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TORRES, Tranquilino. **O Município da Vitória**. 2. Ed. Anotações de Ruy Hermann A. Medeiros. Vitória da Conquista: Museu Regional da UESB, 1996.

VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p. 208.

VIANA, Anibal. **Revista Histórica de Conquista**. Vitória da Conquista: Brasil Artes Gráficas, volume 1 e 2, 1982.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. V.I. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo.** Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/303/281>.

WIED-NEWIED, Príncipe Maximiliano de. **Viagem ao Brasil.** Trad. Edgard Sússekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1ª ed. 1940.

_____ **Viagem ao Brasil.** Trad. Edgard Sússekind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2ª ed. 1958.

_____ **Viagem ao Brasil.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1989.