



**Universidade Federal da Bahia  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa Multidisciplinar De Pós-Graduação em Estudos Étnicos e  
Africanos**

**JUCÉLIA BISPO DOS SANTOS**

**ETNICIDADE E MEMÓRIA ENTRE QUILOMBOLAS EM  
IRARÁ- BAHIA**

Dissertação de final de curso apresentada ao Mestrado da Universidade Federal da Bahia como requisito para obtenção do grau de mestre em Estudos Étnicos e Africanos, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dra Maria Rosário Gonçalves de Carvalho.

**Salvador, 2008**

**JUCÉLIA BISPO DOS SANTOS**  
**ETNICIDADE E MEMÓRIA ENTRE QUILOMBOLAS EM**  
**IRARÁ- BAHIA**

Dissertação de final de curso  
apresentada ao Mestrado da  
Universidade Federal da Bahia  
como requisito para obtenção do  
grau de mestre em Estudos Étnicos e  
Africanos, sob a orientação da Prof<sup>ª</sup>.  
Dra Maria Rosário Gonçalves de  
Carvalho.

Data da Aprovação \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

-----  
Prof<sup>ª</sup>. Doutora Maria Rosário Gonçalves de Carvalho– Orientadora  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

-----  
Prof. Doutor Jocélio Teles dos Santos  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

-----  
Prof. Doutor Wilson Roberto de Mattos  
Universidade Estadual da Bahia (UNEB)

Salvador 2008

## **Agradecimentos:**

Agradeço ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, seus coordenadores e professores, pelo acolhimento e estímulo para a realização desta dissertação. À FAPESB, pelos auxílios concedidos para a realização deste trabalho. À minha orientadora Professora Maria Rosário, pela compreensão e paciência com os meus “devaneios” ao longo da realização deste trabalho, e pelo constante estímulo para o meu envolvimento com o estudo das teorias da etnicidade.

Aos professores Jocélio Teles e Cláudio Pereira pela leitura cuidadosa e pelas importantes contribuições ao desenvolvimento dessa pesquisa a partir do exame de qualificação, ambos executaram uma correção minuciosa do texto, sobretudo por conta de seu estilo desembaraçado e didático de nortear os rumos de uma pesquisa.

Aos meus pais Ubaldo e Maria Julieta pelo apoio incondicional e por estarem sempre presentes, mesmo quando os caminhos escolhidos nos separavam. Aos meus irmãos: Janeide, Uilson, Edevaldo e Ubaldo Júnior. Ao meu cunhado Antonio Lima dos Santos e ao meu sobrinho Eduardo Américo.

Aos professores Andre Mattedi (UEFS), Lívio Sansone (UFBA) pelas valiosas orientações, pelo constante estímulo ao envolvimento no mundo acadêmico e pelos seus trabalhos que sempre me servirão de referência.

Aos meus colegas do Pós- Afro (Ana Elisabete, Adriana, Ana Paula, Evaldo, Artemisa e Viviane) pelas trocas de informações e pelos relatos de suas próprias experiências de pesquisa – essenciais para a reflexão sobre o meu trabalho.

Também devo agradecer de uma forma especial aos meus amigos e parentes que estiveram dando-me força, recentemente: Margarida Cerqueira, Andrea Moreira, Alex Sandro Bastos, Nilza Soares, Simone Teixeira, Rosângelis Rodrigues, Anaci Paim, Luise Nunes, Josivaldo Pires, Tereza Cristina, Antonio Lima, Juscelino de Sousa, Irmão Cassiano, Karlla Farias, Rosana Braga, Adriana Santana, Soraia Brito, Fabíola Góes, Marcus Vinicius, Fabio Lima, Maria Claudecy, dentre outros. Estas pessoas suportaram todas as minhas crises existenciais, adquiridas durante o processo de produção do texto de dissertação. Enfim, obrigada a todos os amigos e familiares que de uma forma ou de outra me estimularam ou me ajudaram neste processo por vezes muito solitário, mas muito enriquecedor e gratificante.

## **RESUMO:**

### **Etnicidade e Memória entre Quilombolas em Irará- Bahia**

Este trabalho faz uma apreciação do percurso histórico dos quilombolas da comunidade de Olaria, no município de Irará, no estado da Bahia. Esta região fica localizada a 6 km do distrito sede, foi fundada no final do século XIX por famílias de ex-escravos que resistiram à escravidão. A origem da ocupação inicial data de mais de cem anos, segundo a memória dos moradores mais antigos, as referidas terras, nas quais os atuais moradores residem, foram ocupadas num período anterior à Lei Áurea, em 1888. A recordação dos nativos mais velhos abaliza que os primeiros moradores desse lugar chegaram à região por volta de 1840. Assim sendo, apresenta-se uma análise que identifica as dinâmicas interétnicas que foram constituídas em torno da memória dos quilombolas, nos períodos que vão da origem do município, na segunda metade do século XVII, aos dias atuais, quando essas comunidades foram conhecidas como remanescentes de quilombos.

**Palavras-Chave:** memória, etnicidade, quilombo, parentesco, resistência.

### **Ethnicity and Memory between Quilombolas in Irará- Bahia**

This paper aims at analyzing the historical trajectory of the quilombolas community of Olaria county, in Irará town. This region is 6 km distant from Olaria county. It was founded late in the nineteenth century by descendant families of slaves who resisted to the slavery system. The origin of the initial settlement is more than a hundred years old, according to the memory of the old residents, the referred lands, in which the current residents live, were settled before Aurea Law had passed, in 1888. According to the elderly, the first settlers arrived there around 1840. This study shows an analysis which identifies the inter-ethnic dynamics which have been constituted about the memory of quilombola people which is dated from the very beginning of the process of foundation of the county, in the middle of seventeenth century, to the present times, when these communities are known as remaining of quilombolas.

**Key words:** memory, ethnicity, quilombo, kinship, resistance.

## LISTAS DE FIGURAS: MAPAS, FOTOS, GRÁFICOS E TABELAS

- **Figura 1:** Divisão territorial da Bahia, região do Paraguaçu e do município de Irará.
- **Figura 2:** Mapa de Irará: zona urbana e zona rural.
- **Figura 3:** Lavagem de Irará. Por [www.irara.com](http://www.irara.com). / 10 Fevereiro de 2006.
- **Figura 4:** Mapa de Irará; localização no estado da Bahia; mapa das comunidades quilombolas de Irará, que foram recenseadas pela Fundação Palmares.
- **Figura 5:** O Perfil da vegetação da região da Serra de Irará.
- **Figura 6:** Ciclo da trajetória de vida da pesquisadora que se aproxima da formação do perfil de intelectual nativo.
- **Figura 7:** Processo de articulação da memória da diáspora africana e da experiência do cativo.
- **Figura 8:** Gráfico da construção da perspectiva de pesquisa transdisciplinar.
- **Figura 9:** Ciclo que aponta os principais momentos da construção da metodologia dialógica.
- **Figura 10:** Relações de dependência promovidas, no Sertão da Bahia, em decorrência do projeto da colonização. Nesta relação existia a idéia de dominadores e dominados. O quilombola era o sujeito que não tinha vínculos com nenhum dos representantes coloniais.
- **Figura 11:** Representação da divisão social através da idéia de raça.
- **Figura 12:** Capela de Nossa Senhora da Conceição de Bento Simões.
- **Figura 13:** Capela de Nossa Senhora do Livramento, povoado de Caroba.
- **Figura 14:** Missões Jesuíticas em Irará. Adaptado por Janeide Bispo dos Santos.
- **Figura 15:** Mobilidade social dos trabalhadores do sertão, na época da escravidão.

- **Figura 16:** Mapa da vila de Nossa Senhora da Purificação, atual Irará, em 1840. Adaptado por Janeide Bispo dos Santos.
- **Figura 17:** A progressão do trabalho no negro na região de Irará durante e depois da escravidão.
- **Figura 18:** João dos Santos é neto dos primeiros moradores da região.
- **Figura 19:** Relações de parentesco entre os membros consangüíneos.
- **Figura 20:** Relações de parentesco no grupo pesquisado.
- **Figura 21:** Perfil das casas da comunidade.
- **Figura 22:** Perfil da cozinha das casas que são construídas de taipa.
- **Figura 23:** Imagem que aponta como as mulheres carregam água na comunidade investigada.
- **Figura 24:** Mulher lavando roupa no quintal de casa.
- **Figura 25:** Pessoas carregando água, após a chegada do líquido.
- **Figura 26:** Homem carregando água no carro de mão, enquanto a criança acompanha a execução da tarefa como uma brincadeira.
- **Figura 27:** O jegue é sinônimo de força e magia.
- **Figura 28:** Menina- mãe de dois filhos.
- **Figura 29:** Categorias que surgem em torno da idéia de quilombos.
- **Figura 30:** Altar doméstico.
- **Figura 31:** Festa de noivado na Olaria, a qual promove uma reunião das pessoas do local e de outras que moram em Salvador.
- **Figura 32:** Festa promovida na casa de Sr. Celso.
- **Figura 33:** Dona Anjinha, a parteira da comunidade.
- **Figura 34:** Senhor Eleotério é considerado pelos outros que moram na comunidade, como: pai de santo e curador. Entretanto, o mesmo diz ser, apenas, benzedor, rezador e uma pessoa que faz o bem, com a ajuda de santos e orixás.

- **Figura 35:** Reginaldo Vieira da Silva é o da esquerda da foto e Sr Eleotério da Silva é da direita.
- **Figura 36:** Os três atabaques chamados *ngomas*.
- **Figura 37:** Casa que abriga o terreiro.
- **Figura 38:** Placa fincada em um poste na frente da casa de Sr Reginaldo Vieira da Silva.
- **Figura 39:** Reginaldo ao lado dos membros do terreiro, no final de um ritual.
- **Figura 40:** Ritual que identifica o caboclo ou orixá incorporado.
- **Figura 41:** Elza Santos falando sobre a produção de cerâmica da Olaria.
- **Figura 42:** Os principais produtos fabricados nessa região.
- **Figura 43:** Ceramista que tem mais de 70 anos.
- **Figura 44:** Mulher fazendo cerâmica.
- **Figura 45:** Processo de fabricação das peças.
- **Figura 46:** Processo da queima das peças de cerâmica.
- **Figura 47:** Mulher acompanhando o processo de queima dos objetos de cerâmica.
- **Figura 48:** Quilombolas na feira livre vendendo objetos de cerâmica.
- **Figura 49:** Homem fazendo objetos de cerâmica.
- **Figura 50:** A liderança da Associação de moradores: Joemia, à esquerda da foto, e Evandro à direita.

## **TABELAS:**

- **Tabela 1:** Configuração Espacial das Comunidades de Quilombos da Micro-região de Feira de Santana.
- **Tabela 2:** Origem do significado dos nomes das comunidades de pretos da Serra de Irará.
- **Tabela 3:** Senso da população de Água Fria, em 1786.
- **Tabela 4:** distribuição dos escravos em Irará de acordo com os plantéis.
- **Tabela 5:** Perfil das testemunhas de acordo com as categorias de trabalho e raça.

**LISTA DE SIGLAS:**

**AMI** - Arquivo Municipal de Irará.

**ACDFS** - Arquivo da Cúria Diocesana de Feira de Santana.

**APEB** - Arquivo Público do Estado da Bahia.

**APMFS** - Arquivo Público Municipal de Feira de Santana.

**CENEF** - Centro de Estudos Feirenses / Museu Casa do Sertão / UEFS.

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

**EMBRAPA**- Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

**JORNAIS CONSULTADOS:**

**A Gazeta de Irará:** Abril de 2002-Ano III-nº19, pág.03.

**SILVA, Arnold. Jornal Folha do Norte.** Feira de Santana, 11 de agosto, 1939.

## **DOCUMENTOS CONSULTADOS:**

ABA. 1994. **Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais**. Em Boletim Informativo NUER, n.1.

ARQUIVO PARTICULAR, pertencente ao Sr. Deraldo Campos Portela. **Diário das Relações entre Senhor e Escravos, de Antonio Mendes Martins**. 10 de fevereiro de 1946 a 20 de fevereiro de 1925.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DA BAHIA. **Colônia, Sesmaria (1552/1814)**. Pacote 599.

APEB, **Seção Histórica, Cartas ao Governo**, maço 242.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Registros de Compra e Vendas de escravos**.

ARQUIVO PÚBLICO DE IRARÁ. **Maços referentes aos processos civis**.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Maços referentes aos processos crimes**, 1865-1890.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Maço referente aos registros de compras e vendas de escravos**, 1860-1875.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Maço referente aos inventários**, 1940-1890.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Maços referentes ao conselho de intendência desse município**, 1890-1920.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Ação de condenação** (Capitão Jacob Cavalcante de Almeida (prestor) contra o réu Francisco Chagas das Neves. Purificação, 1890.

ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Inventários dos moradores da vila de Nossa Senhora da Purificação dos Campos**. Maço dos inventários (1790-1898).

BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). **Documentos históricos [Tombo das Cartas de Sesmarias do Rio de Janeiro dadas por Cristóvão de Barros (1573-74) dadas por Salvador Correia de Sá (1578-79)]** / Biblioteca Nacional. Vol. 1. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro, 1928.

CENTRO DE ESTUDOS FEIRENSES. **Relação dos Fogos da Freguesia de Água Fria do Termo da Vila da Purificação**, 1770-1890.

CORRESPONDÊNCIA DA CÂMARA DE FEIRA DE SANTANA PARA A PRESIDÊNCIA DA PROVÍNCIA, **Maço número 1.309**; Ano 1934 doc. Número 04-11/01/1834-APEBBA.

PROVISÕES, **alvarás e sesmarias**. Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170, 348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

DADOS DA SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE DE IRARÁ. **Programa de Controle de Epidemias**, ano 2005.

DADOS DA SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE DE IRARÁ. **Programa de Controle de Epidemias**, 2005 a 2007.

LIVRO DE ACTAS DA INTENDÊNCIA MUNICIPAL – de 12 de junho de 1892 a 9 de abril de 1894 – Vila de Nossa Senhora da Purificação – Bahia.

LIVROS DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ DAS ITAPOROCAS: **batizados e casamentos** (1685-1890) Óbito (1685-1721) - Diocese de Feira de Santana.

PROVISÕES, **alvarás e sesmarias**. Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170, 348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE IRARÁ. **Projeto de Leitura e Escrita: Auto-biografias, nossas histórias**. Irará, 2007.

RELATÓRIO DA REPARTIÇÃO DOS NEGOCIOS DA AGRICULTURA COMMERCIO E OBRAS PÚBLICAS. Apresentado a assémbleia geral legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretario de estado manuel felizardo de souza e mello rio de janeiro typographia universal de laemmer rua dos invalidos, 61 b 1861.

## **ENTREVISTAS:**

**Eugenio Menezes**, aposentado, nascido em 02/09/1932, residente da Olaria.

**Eleotério da Silva Vieira**, nascido em 19/04/ 1947, morador da Olaria.

**Elza dos Santos**, moradora da Olaria, nascida em 30/01/1982.

**Firmino Pinto**, nascido em 15/10 de 1902, morador da fazenda Periquito.

**João dos Santos Ramos**, morador da Olaria, nascido em 1912, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2005.

**Joemia Xavier**, nascida em 10/07/1969, agente de saúde da comunidade, moradora da Olaria .

**Maria de Almeida Vieira**, lavradora, nascida em 22/10/1947, residente na Olaria.

**Maria de Jesus**, nascida em 2/10/1928, moradora da Olaria.

**Manoel Santos Puscena**, nascido em 1930, morador da Olaria.

**Manoel Jesus Santos**, lavrador, nascido em 24/01/1959, residente na comunidade da Olaria.

TRANSCRIÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COLEHO EM COLABORAÇÃO PARA O PROJETO DE HISTÓRIA ORAL DE IRARÁ-p. 10-12/07/1985.

## SUMÁRIO:

Agradecimentos.....	I
Resumo.....	III
Listas de Figuras: mapas, fotos, gráficos e tabelas.....	IV
Tabelas.....	VII
Lista de Siglas e Jornais Consultados.....	VIII
Documentos Consultados.....	XIX
Entrevistas.....	XI

## INTRODUÇÃO

a) Visão geral sobre o local pesquisado.....	1
b) Festas Populares do Município de Irará.....	7
c) Aspectos gerais das Comunidades de Quilombos de Irará.....	12
d) Perfil Específico da Comunidade Pesquisada.....	18
e) Abrangência do objeto, de acordo com as teorias.....	24
f) Estruturação dos Capítulos.....	32

## CAPÍTULO 1: História de Irará: formação das comunidades quilombolas

2.1 Origens do Povoamento de Irará: primeira fase da formação das comunidades de quilombos.....	77
2.2 Origem das Comunidades de Quilombos, na Estrutura da Sociedade Escravagista de Irará.....	96

## CAPÍTULO 3: A Condenação das Comunidades de Quilombos da Serra de Irará: 16 de Maio de 1890

3.1 A Memória da Origem da Comunidade: desterritorialização e territorialização.....	123
3.2 Raízes Históricas da Condenação da Comunidade.....	133
3.3 Conseqüências da Condenação Coletiva.....	147

Considerações Finais:.....	176
----------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFIA:</b> .....	188
----------------------------	-----

## INTRODUÇÃO

### a) Visão geral sobre o local pesquisado:

O lócus desta pesquisa é a comunidade da Olaria a qual, portanto, faz parte do município de Irará-Bahia. O nome desse município tem origem tupi e designa uma espécie de formiga de asas brancas semelhante aos cupins: é uma alteração da palavra "arará", que por sua vez significa nascida na luz do dia, pois estas formigas surgem ao alvorecer do dia<sup>1</sup>. No entanto, antes de passar a ser chamada de Irará a localidade era conhecida como *Purificação dos Campos*. Essa denominação persistiu até o final do século XIX, quando foi criado o município, a 08 de agosto de 1895.

A colonização de Irará começou na segunda metade do século XVII, com as entradas de Antônio Guedes Brito, mestre de Casa da Ponte. A Casa da Ponte abrangia desde o Rio de Contas até os limites de Sergipe, incluindo a Cachoeira de Paulo Afonso<sup>2</sup>. Anteriormente à entrada desse sertanista, temos a vinda dos jesuítas para essa região, os quais chegaram com a missão de catequizar os indígenas. Dessa iniciativa surgiu o aldeamento da Purificação que, nos dias atuais, pode ser visualizado por meio dos sítios arqueológicos que estão presentes nas seguintes regiões: comunidade de Brotas, vila de Caroba, Bento Simões e o distrito sede, a cidade de Irará.

O Conde da Ponte, João de Saldanha da Gama Mello Torres Guedes de Brito e a Condessa da Ponte D. Maria Constança de Saldanha Oliveira e Souza, desmembraram, no dia 21 de fevereiro de 1807, a sua gigantesca propriedade. João Peixoto Veigas, um português que veio para a Bahia por volta de 1640, filho de Fernão Peixoto de Viana e de Barbara Fernandes, passou a comandar parte das terras da Casa da Ponte. Em 1652 estas terras abrangiam as regiões do Paraguaçu, Itaporocas e Água Fria, incluindo também o atual município de Irará, então pertencente à região de Vila de São João Batista de Água Fria<sup>3</sup>, criada por força de Resolução Régia de 28 de abril 1727.

A colonização só se consolidou, de fato, nos solos do atual município de Irará a partir do avanço da pecuária no século XVIII, quando ocorreu a instalação de currais de gado em todo o sertão baiano, tais como o do capitão-mor, Antônio Homem

---

<sup>1</sup> NOGUEIRA, Aristeu. **Histórico do Município de Irará**. Prefeitura Municipal de Irará, 1988.

<sup>2</sup> NEVES, Erivaldo Fagundes. **Da Sesmaria ao Minifúndio (um estudo de história regional e local)**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia; Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

<sup>3</sup> Idem.

de Afonseca e o de Diogo Alves Campos. Nesse período, os colonizadores ensejaram choques com as tribos dos Paiaiás, mas eles ofereceram resistência.

No decorrer dos anos, a região de Iará foi conquistando espaço político no projeto da colonização. Como exemplo desse sucesso ocorreu a criação da Vila da Purificação em 1842, com a mudança da vila de São João Batista da Água Fria (atual Água Fria). Com a implantação da vila ocorreu a ereção do Pelourinho, na atual Praça Pedro Nogueira, o qual era um poste de madeira com argolas de ferro em que os condenados pela justiça eram amarrados e chicoteados. Assim era exercida a justiça: através da aplicação das penas de açoite ou mutilação<sup>4</sup>. Naquele espaço, também eram afixados os editais, anúncios e outras ordens municipais de interesse público. A presença do pelourinho representou a efetivação e o reconhecimento da posse das terras, isto é, simbolizou o poder constituído.

A vila foi elevada à condição de cidade através lei estadual de 08.08.1895 com a denominação de Iará. Nesse período, o município era governado por intendentes, cujo primeiro fora Pedro Nogueira Portela. Posteriormente, surgiu a administração dos interventores: Elpídio Nogueira foi o primeiro a assumir o cargo em Iará. Somente em 1948 a cidade passou a ser administrada por prefeitos, tendo Elísio dos Reis Santana como o primeiro representante<sup>5</sup>.

Atualmente, Iará possui 25.531 habitantes e uma área total de 271,7 km<sup>2</sup>, distando sua sede cerca de 137 km de Salvador, capital do Estado. Como vias de acesso destacam-se as rodovias de ligação à capital do estado, a BA-084, via Coração de Maria, à Feira de Santana, via Santanópolis a BA-504.

Sua zona político-administrativa é a do Paraguaçu, que é composta de 42 municípios que, em sua maior parte, localizam-se no semi-árido baiano. Essa região tem uma área de 34.129 km<sup>2</sup>, ocupando, portanto, 6,05% do território Estado da Bahia<sup>6</sup>. De acordo com a regionalização do IBGE, Iará pertence à microrregião de Feira de Santana e à mesoregião centro norte-baiano, a qual é considerada uma das regiões mais povoadas do território do estado: sua densidade demográfica em 2000, de 36,63hab./km<sup>2</sup>. Esse espaço limita-se ao recôncavo baiano e ao do agreste de Alagoinhas.

---

<sup>4</sup> ARAGÃO, Antônio. **Pelourinhos da Madeira**, Funchal, 1959, Luís Chaves, Os Pelourinhos de Portugal, Gaia, 1930.

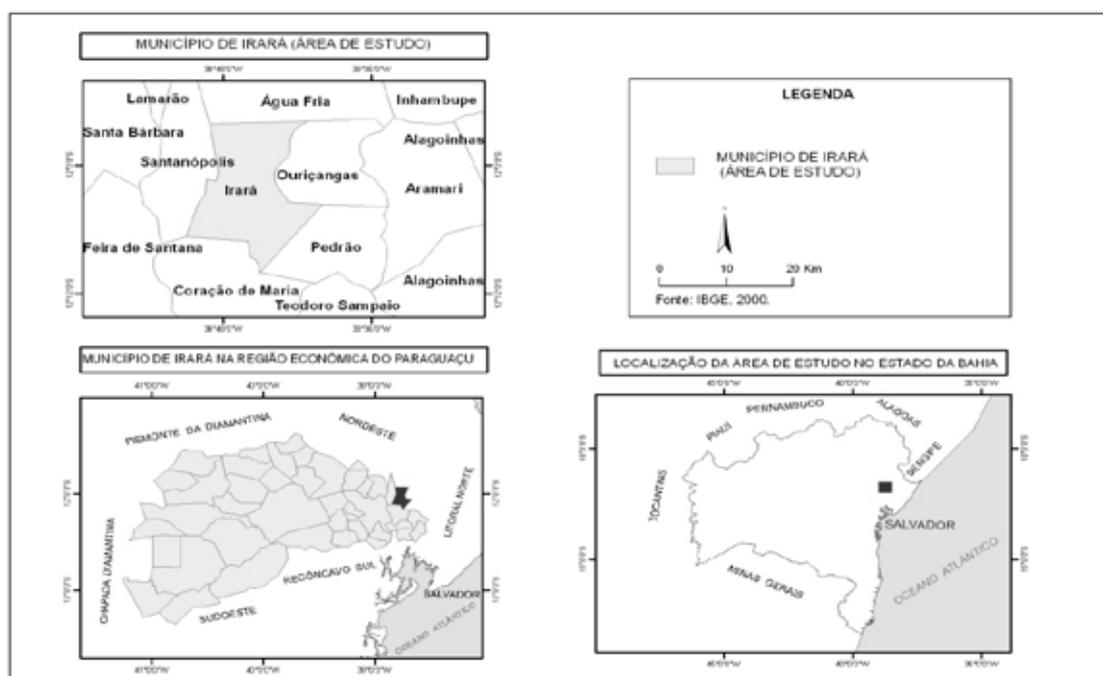
<sup>5</sup> NOGUEIRA, Aristeu. **Histórico do Município de Iará**. Prefeitura Municipal de Iará, 1988.

<sup>6</sup> IBGE. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.

A lei n. 614, de 18 de agosto de 1905 esclarece os limites do município de Irará<sup>7</sup>:

O município de continuará a ter os seus limites antigos, excluída dele a parte que constituiu a freguezia do Santíssimo Coração de Maria, em virtude da lei n. 489 de 6 de junho de 1853, e que mais tarde constituiu-se, pelo acto de 28 de março de 1891, vila sob a mesma denominação do Santíssimo Coração de Maria, com seus limites declarado e conhecidos.

Os atuais limites do território de Irará são assim configurados: ao norte, Água Fria; ao sul, Coração de Maria; ao leste, Ouriçangas; ao oeste, Santanópolis; ao sudeste, Pedrão. Apresenta-se nesse município uma rede hidrográfica modesta, sem rios perenes, sendo divisor de águas de dois importantes rios: o rio Seco e o rio Parmirim<sup>8</sup>.



**Figura 51:** Divisão territorial da Bahia, região do Paraguaçu e do município de Irará

Irará está centrado numa zona de transição, entre o recôncavo e os tabuleiros semi-áridos do Nordeste. Essa região apresenta um clima seco, solos rasos e pedregosos. Sua vegetação é constituída de espécies que se misturam: floresta tropical, na região leste e caatinga (cactos, pequenas árvores e arbustos), na região oeste.

Na vegetação da caatinga predominam: aroeira, angico, baraúna, cardeiro, coroa de frade, catingueira, craibeira, sucupira, jurema branca e jurema preta, juazeiro, jucá, macambira, marmeleiro, oiticica, pau d'arco, pereiro, quixabeira, velame,

<sup>7</sup> IBGE. Bahia, limites municipais regulados por ordens régias, leis municipais e estaduais. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.

<sup>8</sup> Idem.

xiquexique. Tal vegetação apresenta um aspecto de plantas sub-xerófilas, decíduas, cujos componentes predominantes são pequenas árvores ou arbustos, geralmente espinhosos, formando grupamentos ora densos, ora com árvores esparsas.

Na parte leste, encontra-se uma maior diversidade de espécies vegetais: palmeiras, como o dendê e o babaçu, além de outras árvores, como: tambor, turco, mulungu, braúna, umbaúba, umburana de cambão, sucupira, etc. Esta parte de Iará é ainda ocupada por pastagens e plantações agrícolas, como a produção de fumo.

Segundo os dados do IBGE, o município de Iará está situado no *polígono das secas*<sup>9</sup>. A temperatura média oscila entre 22° e 24°, com as médias máximas ficando em torno de 30° e as médias mínimas por volta de 19°. A precipitação média situa-se em torno de 844,0 mm anuais. Quando aumenta a umidade relativa do ar, há ocorrências de neblina, sobretudo no período do inverno, entre junho e agosto, como ápice<sup>10</sup>.

Embora, os dados oficiais atribuem à região o perfil do semi-árido, poucos moradores de Iará, reconhecem que a localidade possui essas características climáticas. Pois, para essas pessoas, o codinome “sertão” está vinculado à seca, à incapacidade produtiva da economia, ao subdesenvolvimento cultural: enfim tem a ver com atraso. Essas considerações estão presentes nos depoimentos de populares, tais como: “Iará não é sertão, pois está um pouco perto do litoral... E não é recôncavo também, mas aqui tem massapê que só dá perto do recôncavo”<sup>11</sup>. A região é também identificada como uma área de transição, uma espécie de “porta para o Sertão”.

A seca é vista como uma eterna ameaça nessa região. Durante o verão, especialmente no mês de dezembro o clima torna-se mais seco e a temperatura do solo chega a 40°C. O sol forte acelera a evaporação da água de lagoas e córregos que, nos trechos mais estreitos, secam e param de correr. Nos períodos de estiagem ocorrem movimentos migratórios caracterizados pela saída das pessoas da região. Esse fator

---

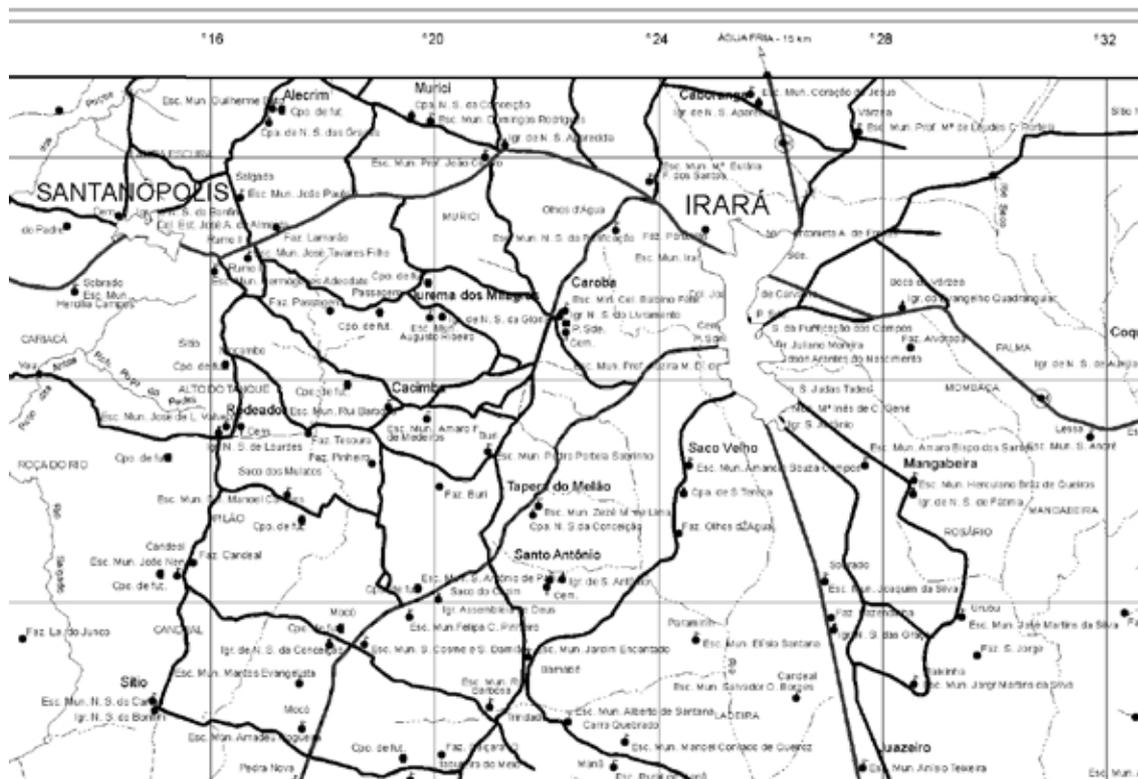
<sup>9</sup> O Polígono das Secas é um território reconhecido pela legislação como sujeito a períodos críticos de prolongadas estiagens. Compreende os estados do Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Bahia e Norte de Minas Gerais. Trata-se de uma divisão regional efetuada em termos político-administrativo e não corresponde à zona semi-árida, pois apresenta diferentes zonas geográficas com distintos índices de aridez, indo desde áreas com características estritamente de seca, com paisagem típica de semi-deserto a áreas com balanço hídrico positivo. MINTER, **Plano Integrado para o Combate Preventivo aos Efeitos das Secas no Nordeste**. Série Desenvolvimento Regional. Nº 1. Brasília. 1973

<sup>10</sup> IBGE. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.

<sup>11</sup> TRANSCRIÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COELHO. Em colaboração para o projeto de história oral de Iará-12/07/1985.

contribui com a apresentação de um quadro econômico empobrecido, devido especialmente ao castigo da irregularidade das chuvas.

Irará é dividido em zona rural e zona urbana. Além do distrito-sede de Irará, o município também é composto pelas vilas de Bento Simões e da Caroba, e por povoados e fazendas que formam sua zona rural.



**Figura 52:** mapa de Irará: zona urbana e zona rural.

Na sede municipal existem duas agências bancárias, uma federal e uma privada, além de possuir uma agência de Correio e Telégrafos. Para o atendimento da população, existe um hospital conveniado ao SUS, dispondo de vinte leitos. O abastecimento de água é feito pela Embasa, e 26,5% domicílios possuem acesso à água encanada<sup>12</sup>.

Na cidade, o comércio é bastante diversificado, sendo encontrados: supermercados, lojas de calçados e roupas, postos de gasolina, salões de beleza, bares, entre outros. Já o setor industrial não é tão expressivo no município: Irará possui apenas

<sup>12</sup> IBGE. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.

pequenas indústrias de farinha, algumas madeiras, as de confecções e prestação de serviços em facção, e granjas com abatedouro<sup>13</sup>.

Aos sábados é realizada a feira livre de Irará, uma das mais importantes da micro-região de Feira de Santana. Nesses dias, o ritmo da cidade muda: as ruas são tomadas por uma multidão bem heterogênea que aumenta os fluxos e mobilidades sócio-econômicas. Na Praça da Purificação são erguidas barracas de madeira que formam as bancas de hortifrutigranjeiros, roupas, utilidades domésticas e artesanatos, como: objetos de cerâmica, esteiras, cestos, chapéus de palha, chicotes, móveis, artefatos de couro para montaria, dentre outros. No mercado municipal são vendidos carnes, carne-de-sol, requeijão, beiju, farinha, feijão, milho, fumo de corda, cachaça, manteiga-da-terra, dentre outros elementos, que atendem ao abastecimento da população local e de outras cidades próximas, como Coração de Maria, Água Fria, Ouriçangas e Santanópolis. A feira se dá durante as madrugadas e manhãs de sábado.

O campo é formado por minifúndios e fazendas. Na zona rural destacam-se as propriedades de pequeno porte, onde se desenvolve a agricultura de subsistência. Destacam-se também, a avicultura, a apicultura e a pecuária, com a criação de bovinos para o abate no mercado local. A agricultura é produzida em pequenas e médias propriedades com utilização de mão-de-obra familiar<sup>14</sup>, técnicas tradicionais e rudimentares e se destina a subsistência da família. A mão-de-obra doméstica aplicada na agricultura se organiza em torno da e para a família, por uma lógica que reúne saberes e valores que asseguram a reprodução da unidade familiar.

Os ciclos da produção agrícola são anuais e semi-anuais, ou seja, de estação em estação, o que promove uma difícil subsistência das populações rurais de Irará, uma vez que essas pessoas dependem dos efeitos climáticos, como a chuva, para obterem boas safras. Deste modo, grande parte da subsistência econômica dos indivíduos que moram nesse município está intimamente ligada ao sustento básico, que é promovido através das escassas produções que advêm de uma produção tradicional.

Os principais produtos agrícolas produzidos em Irará são: mandioca, milho, feijão e fumo. Vale salientar que Irará já foi um grande produtor de fumo,

---

<sup>13</sup> NOGUEIRA, Aristeu. **Histórico do Município de Irará**. Prefeitura Municipal de Irará, 1988.

<sup>14</sup> Para Abramovay a agricultura familiar não emprega trabalhadores permanentes, podendo, porém, contar com até cinco empregados temporários. Agricultura patronal pode contar com empregados permanentes e/ou temporários. ABRAMOVAY, R., “**Agricultura, Diferenciação Social e Desempenho Econômico**”. Projeto IPEA-NEAD/MDA – Banco Mundial, São Paulo, FEA-USP, 2000, citação à p. 03.

especialmente, no século XIX e quase todo o século XX<sup>15</sup>. Hoje, no entanto, a produção está drasticamente reduzida, em relação ao volume ocorrido no passado. Segundo informações da EMBRAPA<sup>16</sup> local, o declínio da cultura do fumo foi provocado não somente pelos problemas decorrentes da seca, mas também pela concorrência do mercado externo que oferece o produto por um valor bem abaixo do praticado no mercado local. A queda da produção e da venda do fumo se deu por conta também dos entraves nos créditos agrícolas, cujos custos são muito altos. O centro urbano guarda e memória da fase áurea, através de grandes trapiches, prédios que têm uma arquitetura glamurosa que lembra uma fase de opulência. Nos finais dos anos oitenta do último século, a produção de fumo iraraense passou por uma crise especialmente por conta da seca. Nos dias atuais, ainda mantem-se a produção fumageira, embora, reduzida.

Hoje em dia, a mandioca é o principal sustento do município. Quase toda a produção de mandioca de Irará é utilizada para a fabricação de farinha, que é vendida nas cidades circunvizinhas e no mercado municipal local. A farinha é vista em Irará, como o principal termômetro que mede a economia local: quando falta a farinha (geralmente por conta da seca), falta tudo também. Ou seja, a economia de Irará gira em torno da produção e da venda de farinha.

Além da produção agrícola, os moradores do campo também contam com a criação de porcos, galinhas e ovelhas. As atividades ligadas à pecuária são executadas, mas pelo uso exclusivo dos grandes proprietários de terras, isto é, por homens que são considerados fazendeiros<sup>17</sup>, mas que em sua maioria não residem na zona rural. Esses criadores possuem geralmente atividades ligadas à criação de rebanhos bovinos e muars, sendo que também já existem fazendas de criação de avestruz.

#### **b) Festas Populares do Município de Irará:**

As festas populares de Irará acontecem durante todo o ano. Essas festas traduzem celebrações reafirmam laços sociais e raízes que aproximam os homens, movimentam e resgatam lembranças e emoções. As principais festas populares de Irará são as seguintes:

**1ª - Festa de Nossa Senhora da Purificação:** Este evento religioso ocorre no dia 2 de fevereiro e é visto como o mais importante do município, pois se prestigia a santa que é padroeira da cidade. Na programação existem missas, novenas, atividades

---

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária.

<sup>17</sup> Idem.

culturais, romarias e a grande procissão que marca o encerramento dos festejos e que acontece no dia 02, a partir das 16 horas. Essa festa se processa no decorrer de uma semana. Antes da festa, elege-se uma comissão organizadora para sua preparação, havendo um responsável por cada noite de novena. Cada noite é dedicada a um grupo da comunidade. No dia do festejo, a população é despertada por uma alvorada de sinos e de fogos, sendo que durante a tarde sai a procissão com os andores da santa padroeira, de Santo Antônio e de Senhor dos Passos. Esses saem acompanhados das duas bandas locais, a exemplo da Filarmônica 25 de dezembro.

**2ª - A Lavagem de Irará:** Este acontecimento está inserido nos festejos de Nossa Senhora da Purificação dos Campos e ocorre na última sexta-feira que antecede o dia 2 de fevereiro. A lavagem da igreja dá o sinal de largada para a festa da padroeira da cidade que reúne milhares de fiéis. A programação tem início pela manhã, com a alvorada que acontece às 5 horas, e se estende o dia todo. Esse evento já foi motivo para ser lembrado nas músicas de Tom Zé, um dos filhos famosos<sup>18</sup>:

Zé, Zé, Zé Popô  
foguete do ar me anunciou  
Irará é meu namoro  
e a lavagem é meu amor

Na Quixabeira eu ensaio  
na Rua de Baixo eu caio  
na Rua Nova eu me espalho  
na Mangabeira eu me atrapalho.

Pulo pra Rua de Cima  
valei-me Nossa Senhora  
arrepare o remelexo  
que entrou na roda agora.

Arriba a saia, peixão  
todo mundo arribou, você não.

Melânia, porta-bandeira  
com mais de cem companheiras  
lá vem puxando o cordão  
com o estandarte na mão  
em cada bloco de cinco  
das quatro moças bonitas  
tem três no meu coração  
com duas já namorei  
por uma eu quase chorei.

Na Lavagem minha alma  
se lava, chora e se salva  
segunda, lá no Cruzeiro  
eu me enxugo no sol quente.

---

<sup>18</sup>LAVAGEM DE IRARÁ: Composição: Tom Zé.

No céu, na porta de espera  
sinhá Inácia foi louvada  
vendo os pés de Zé-Tapera  
São Pedro cai na risada [...]

O cortejo que faz a festa da lavagem de Irará começa na Praça Pedro Nogueira (lugar que se localiza a Igreja matriz, de Nossa Senhora da Purificação) percorre a Rua da Quixabeira e retorna para a local de onde partiu. Durante o percurso, os homens cantam músicas de sopro, formando a charanga<sup>19</sup>. A multidão acompanha empolgada, as músicas. Nesse percurso, as mulheres dançam, cantam e por fim lavam as escadarias da igreja.

A origem da festa se atribui às mulheres. As pessoas que residem em Irará contam que essa festa começou quando algumas senhoras de elite, consideradas como mães de família da cidade, resolveram homenagear a Padroeira Nossa Senhora da Purificação lavando a igreja para que no dia santo estivesse arrumada<sup>20</sup>. Porém, foram as mulheres do povo, mães solteiras, que se tornaram personagens principais dessa festa. Elas saíam vestidas de baianas com seus potes seguiam o estandarte.



**Figura 53:** Lavagem de Irará. Por [www.irara.com](http://www.irara.com). / 10 Fevereiro de 2006.

<sup>19</sup> A charanga é composta pelos músicos da cidade. Em Irará existem vários músicos, pois a Filarmônica 25 de dezembro oferece cursos de música para jovens carentes da cidade há mais de 30 anos.

<sup>20</sup> [WWW.Irara.com](http://WWW.Irara.com)

Segundo contam os iraraenses, assim como Tom Zé, as mulheres pobres que não tinham dinheiro para as saias, recorriam aos comerciantes locais a fim de se arrumarem para o evento. O Sr. Piroca Brejão e Sr. Érico, que por várias vezes presidiram a comissão da festa, davam chitão para estas que se satisfizessem participando da festa.

Dentre essas mulheres destacam-me: D. Cassiana, D. Damiana, D. Marta, D. Macária, Luíza, Maria Bago Mole, Erundina, Dadá , D. Pomba, Jovina, Alípia, Neudira, Sadina, Caboquinha, Zú , Lurdinha, entre outros<sup>21</sup>. A Sinhá Inácia era a porta – estandarte principal e comandou o cortejo por muito tempo. Dona Melânia, filha Sinhá Inácia, herdou o estandarte da lavagem. No ano de 2005 ela completou 59 lavagens na condição de porta – estandarte.

**3ª - A Festa do Cruzeiro:** Esta festa acontece na segunda-feira depois da festa da padroeira da cidade. Ela é uma espécie de “ressaca” dos festejos anteriores. A festa do cruzeiro é vista como uma grande expressão popular, quando os grupos de samba-de-roda se apresentam, os blocos saem à rua, as pessoas simples do local se arrumam para o dia da festa.

**4ª - Ciclo da Quaresma:** Ocorrem durante esse período festas em homenagem ao Senhor Morto, tanto na cidade como nas comunidades da zona rural. No Sábado de Aleluia ocorre a "Queima de Judas" nas diversas regiões do município.

**5ª - Festa de Santo Antônio:** Nos treze primeiros dias do mês de junho são realizadas novenas em honra ao santo casamenteiro, na cidade e na zona rural, especialmente no povoado de Santo Antônio, que se situa a 10 km do centro da cidade.

**6ª - São João:** Nessa época do ano, Irará recebe muitos turistas e filhos da terra que residem em outras cidades. De todas as festas populares, esta é a que concentra o maior número de pessoas, tanto na zona rural, como na zona urbana. Durante o dia, as pessoas fazem festas nas casas, que são ornamentadas, e abrem suas portas para forrós e rezas. São servidos licores, canjica, pamonha e outras iguarias regionais. Já existem no município os blocos de São João. Na sede, saem o Jeguerê e o Pé de Mula. Na zona rural existem diversos, como: o Arrastão do Barnabé e do Barril, que ocorrem nas comunidades do Barnabé e do Saco do Capim.

---

<sup>21</sup> Idem.

**7ª - Festa do Caboclo Erú:** Esta festa acontece no dia dois de julho, na fazenda Trindade, propriedade de Maria Bacelar da Silva<sup>22</sup>, uma religiosa do culto afro-brasileira<sup>23</sup>. Nessa oportunidade, Maria Bacelar, promove uma festança para homenagear ao Caboclo Erú, seu guia espiritual. Ela convoca todos os membros de sua casa para efetivação de um sacrifício coletivo. Oito dias antes da festa de Erú, os membros iniciados na casa recebem um comando de jejum grupal. Esses se abstêm de comidas pesadas, como carnes vermelhas e derivados e comem apenas carnes de frango ou peixe, assim como também fazem abstenção do ato sexual. Os preparativos para a festa de Erú começam quando todos os membros da casa, inclusive a líder, Maria Bacelar erguem uma barraca de palha, que depois de pronta é enfeitada com as cores do orixá de seu proprietário: a barraca de São Cosme é enfeitada de azul, a de Oxalá é branca, a de Santa Bárbara é vermelha, e de boiadeiro tem adereços de couro, a de Oxossi é verde, etc. Isto se processa a partir de rituais e símbolos comemorativos. Ao nascer do sol do dia 2 de julho, as explosões de fogos anunciam o início de grande sacrifício de animais, como galinhas, carneiros e bois<sup>24</sup>. Para uma pessoa entrar nesse ritual é preciso toda uma preparação, do ponto de vista espiritual. As pessoas que executam as tarefas da matança purificam o corpo com banhos de folhas e untam as mãos com mel. Tudo isso ocorre para que nenhuma pessoa entre no processo da possessão<sup>25</sup>. Na hora da matança, os iniciados entram em transe e invocam seus guias espirituais. Depois da *matança*<sup>26</sup>, são formadas equipes que trabalham coletivamente limpando as carnes, que são cozidas em caldeirões. Durante a tarde, as comidas são conduzidas para as barracas, onde ocorre toda a preparação do caruru que será servido à noite. Por volta das 16h da tarde, as pessoas chegam à fazenda Trindade para participar

---

<sup>22</sup> Além de líder religiosa, ela também é vereadora do município, atual presidente da Câmara de Vereadores da cidade.

<sup>23</sup> Além da festa de Caboclo Erú, Maria Bacelar também faz a festa de seu aniversário, que ocorre no dia 27 de setembro, dia de São Cosme e São Damião. Esse evento conta com a participação de várias pessoas, desde as mais simples da comunidade, até as pessoas famosas, como artistas e políticos. Nesse dia, ela oferece um grande cururu a todos os presentes.

<sup>24</sup> A quantidade de animais que os sujeitos sacrificam é proporcional às condições financeiras de cada pessoa. Os que têm maiores condições sacrificam bois, carneiros e galinhas. Os que possuem poucas condições ofertam apenas galinhas e carneiros. Esse ritual é conhecido de matança.

<sup>25</sup> Essa consiste na, coabitação de dois Espíritos no mesmo corpo, a alma pode ficar na dependência de outro Espírito, de modo a se achar subjugada ou obsidiada ao ponto de a sua vontade vir a achar-se, de certa maneira, paralisada. A possessão é sinônima da subjugação.

<sup>26</sup> Sacrifício coletivo de animais.

da festa. Tudo começa com o toque de músicas baianas, típicas do Axé Music. Para as pessoas rurais da região, brincar atrás do trio elétrico é possível a partir da festa de Erú. Em 1984, a festa do caboclo Erú, contou com a participação da Banda baiana Chiclete com Banana, que estava no início de sua carreira, mas já era o principal grupo da música baiana.

**8ª- Festa de São Cosme e São Damião:** Estes festejos estão ligados ao sincretismo afro-brasileiro, e ocorrem durante os meses de setembro e outubro. Na cidade as pessoas fazem rezas e carurus para os santos gêmeos. Na zona rural, essa festa é ritualizada através de comemorações de caráter público. Nas proximidades do dia 27 de setembro, é comum encontrar, pelas estradas de Irará, crianças jovens e adultos “pedindo esmolas” para São Cosme e Damião, é o conhecido “Lindo Amor”<sup>27</sup>: as mulheres vão sempre ao meio, vestindo saias de roda e chapéus de palha enfeitados com tiras coloridas. Elas dançam e cantam, enquanto os homens vão atrás, batucando o pandeiro, tocando a viola ou a sanfona. Na frente, as crianças animam o "andamento". Uma delas carrega consigo uma sombrinha e uma caixa de sapato vazia com a imagem dos santos irmãos.

As festas populares de Irará estão inseridas nas representações que se dão por vezes em cortejo, tendo por cenários as ruas e praças públicas da cidade. Essas festas movem todas as comunidades do município. Seus participantes se organizam em grupos estruturados, respeitando a divisão de trabalho a hierarquia interna. Estas são organizadas por meio de ensaios periódicos, o que faz seus funcionamentos ultrapassar o momento da representação, exigindo do povo certa permanência nos grupos. As informações citadas delimitam algumas das especificidades do município de Irará, no qual se encontra a comunidade da Olaria, considerada como um território de quilombos, tema desta pesquisa.

### **c) Aspectos Gerais das Comunidades de Quilombos de Irará:**

A Fundação Palmares aponta que existem vários núcleos de resistência negra, no Brasil, conhecidos como comunidades remanescentes de quilombos. Essa demarcação procedeu de uma catalogação feita, nas diversas regiões do país<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> As procissões de devotos de São Cosme e São Damião também fazem parte da tradição religiosa de Irará. Os mais velhos foram morrendo e levando consigo os segredos do lindo amor.

<sup>28</sup> ANJOS, R. S. A. **Projeto mapeamento dos remanescentes de quilombos no Brasil**- sistematização dos dados e mapeamento- Relatório Técnico, Fundação Palmares, Brasília, 1997.

Conforme elementos recolhidos por meio de pesquisas, esses grupos são distinguidos através da relação de descendência de negros dos quilombos.

De acordo com a primeira configuração espacial dos territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil, atualmente, existem no Brasil cerca de 2 milhões de quilombolas<sup>29</sup>. Nos dias atuais, a Bahia possui 396 grupos registrados como comunidades de quilombos. Esses estão espalhados entre os 417 do estado. Conforme a abordagem de Sanzio a extensão territorial dos quilombos e as revoltas dos povos negros no Brasil, à configuração territorial etnológica africana no país e a distribuição da população negra em várias regiões da Bahia favoreceram o mapeamento dos remanescentes de quilombos no país que mostra os territórios quilombolas que já foram demarcados desde a Constituição de 1988, inclusive na micro-região de Feira de Santana, onde o município de Irará está inserido, que tem as seguintes comunidades:

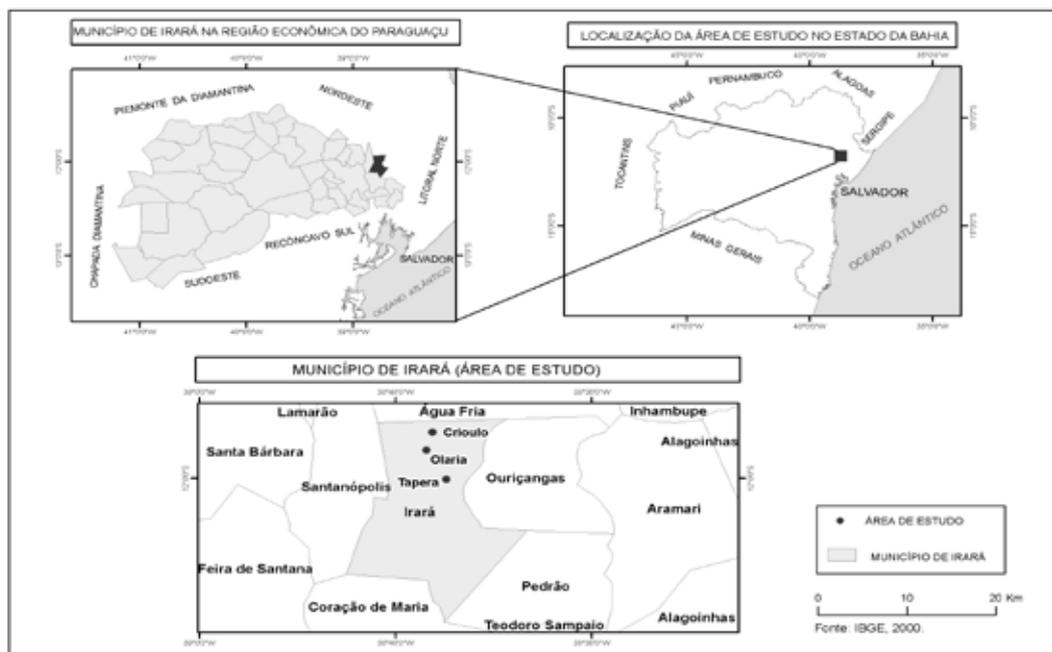
**Tabela 6:** Configuração Espacial das Comunidades de Quilombos da Micro-região de Feira de Santana.

<b>FEIRA DE SANTANA</b>	<b>4</b>	<b>Lagoa do Negro</b>
		<b>Lagoa Grande</b>
		<b>Matinha</b>
		<b>Roçado</b>
<b>ÁGUA FRIA</b>	<b>1</b>	<b>Paramirim dos Crioulos</b>
<b>IRARÁ</b>	<b>4</b>	<b>Crioulo</b>
		<b>Mocambinho</b>
		<b>Olaria</b>
		<b>Tapera</b>
<b>TERRA NOVA</b>	<b>2</b>	<b>Caboatã</b>
		<b>Malemba</b>

Esta coleta foi feita pelo Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica do Departamento de Geografia da Universidade de Brasília (UnB).

<sup>29</sup> Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura. **Projeto de Melhoria da Identificação e Regularização de Terras das Comunidades Quilombolas Brasileiras**, 2003.

Conforme as informações do CIGA, existem em Irará quatro comunidades de quilombos<sup>30</sup>: Crioulo, Olaria, Mocambinho e Tapera.



**Figura 54:** Mapa de Irará; localização no estado da Bahia; mapa das comunidades quilombolas de Irará, que foram recenseadas pela Fundação Palmares.

Crioulo, Olaria e Tapera fazem parte do próprio município de Irará; Tapera está localizada a sete quilômetros de distância do distrito-sede, ao sudeste de Irará. Olaria fica centrada na região da Serra de Irará, ao noroeste. Já Mocambinho, atualmente, faz parte do município de Santanópolis.

A princípio, pensei em centrar essa pesquisa em todas as comunidades. Mas, quando se deu a investigação, na perspectiva etnográfica, percebi que isso seria impraticável, dentro do prazo de uma pesquisa de mestrado, só pelo fato de as localidades estarem em regiões diferentes. Dessa forma, optei por estudar, apenas, uma região, a fim de me centrar melhor nos estudos etnográficos. Assim, foi escolhida a comunidade da Olaria, porque, de todas as comunidades recenseadas, essa se destaca pelo perfil de maior exclusão social e miserabilidade<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> DUPAS, Gilberto. As várias dimensões da exclusão social e da pobreza. In: DUPAS, Gilberto. **Economia global e exclusão social: Pobreza, emprego, Estado e o futuro do capitalismo**. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Cap. 1, p. 13-27.

A Fundação Palmares executou uma demarcação dessa região tomando como ponto de referência os dados do IBGE<sup>32</sup>, pois, para as pesquisas oficiais, essas regiões são divididas através de limites geográficos que se estabelecem no espaço por meio de vales, rios, montanhas, estradas, ou seja, através de limites visíveis.

Ao noroeste do município de Iará, distante a cinco quilômetros do distrito-sede, entre as terras cortadas pelas serras do Urubu e do Periquito, encontra-se a comunidade da Olaria, em torno desta rodovia que liga o município de Iará aos municípios de Santanópolis e Feira de Santana. Vale ressaltar que para se chegar até este lugar, percorre-se a BA 504, a única estrada que permite o acesso à região.

À região remanescente de quilombo da Olaria que foi fundada no século XIX por ex-escravos que saíam do cativeiro e passaram a ocupar as terras da Serra de Iará. No decorrer do percurso histórico, a comunidade foi recebendo denominações novas. Estas são novas nomenclaturas que são utilizadas para designar a região que foi fundada, antes da lei Aura, as quais correspondem às seguintes comunidades: Olaria, Mangueira, Periquito e Urubu. Vale a pena salientar que, os nomes dessas comunidades estão relacionados com uma tradição local que demarcam as seguintes características:

**Tabela 7:** Origem do significado dos nomes das comunidades de pretos da Serra de Iará.

<b>O SIGNIFICADO DOS NOMES:</b>	
<b>OLARIA:</b>	Os primeiros moradores desenvolviam os serviços do oleiro. Os homens faziam telhas e as mulheres faziam objetos utilitários: potes, panelas, caborés, engana-gato, etc.
<b>PERIQUITO:</b>	Segundo os moradores dessa comunidade, esse local sempre foi refúgio de muitos periquitos, ouro e petróleo, uma espécie de Eldorado. As pessoas mais velhas contam que circulava um carneiro de ouro no topo da serra, o que significava que ali era um lugar de riquezas minerais.
<b>MANGUEIRA:</b>	Nesse lugar existiam muitas mangueiras, por isso a comunidade recebeu essa nomenclatura.
<b>URUBU:</b>	Esse lugar é habitat natural dos urubus da região. Segundo os moradores, esses animais dormem nesse espaço da Serra. “Logo que o dia amanhece, eles vão passear em outros lugares do município,

<sup>32</sup> Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura. **Projeto de Melhoria da Identificação e Regularização de Terras das Comunidades Quilombolas Brasileiras**, 2003.

	mas ao entardecer eles vêm dormir no topo da serra.”
--	--

De acordo com a memória dos nativos das comunidades remanescentes de quilombos, essa região é dividida a partir da seleção de características que se manifestam nos traços de sua identidade que tem a ver com o passado vinculado ao cativo. Dessa forma, as pessoas se diferenciam das outras que estão ao seu redor, sabendo quais são as que fazem parte do grupo e quais não fazem parte. Essas categorias “de dentro” e “de fora” apontam para o limite étnico que definem os grupos<sup>33</sup>. Os traços étnicos raciais fundamentam a atração e a separação dos mesmos. Alguns critérios são acionados pelos nativos na afirmação da identidade do grupo como: sobrenome, memória do cativo, fenótipos raciais, locais de moradia, parentesco e situação econômica. Portanto, a etnicidade apresenta-se como um importante elemento diacrítico, sendo indispensável como identidade social. Esses elementos estão presentes nas relações sociais que os descendentes dos ex-escravos contruíram após a Abolição na relação deles com os outros que estão ao seu redor. Estes outros fazem parte das chamadas comunidades de brancos, que são as seguintes: Açougue Velho e Murici. Estas comunidades abrigam as famílias que possuem os seguintes sobrenomes: Pinto, Mascarenhas, Lopes, Pinheiro e Carneiro. A representação étnica racial destes espaços, especialmente a do Murici é composta de pessoas brancas, que se casam entre si.

As pessoas que residem na comunidade da Olaria lidam com um processo de reconstrução identitária típica das comunidades quilombolas, pois existe uma afirmação delas, enquanto grupos que promovem um diferencial dos “outros”, o que implica a construção de discursos de auto-afirmação étnica, que se baseiam no passado vinculado à escravidão. Nos depoimentos, as pessoas se identificam como negros e descendentes de escravos. Assim, rememoram com nitidez pai e mãe, avô e avó, bem como traçam com facilidade suas genealogias até o cativo. Produzem, assim, uma representação sobre a escravidão destacando o papel central da família escrava.

Os moradores mais velhos da Olaria, como o senhor João dos Santos, conhecido na comunidade com *Seu Dil*, explicam que a formação dessa região está

---

<sup>33</sup> POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne- Teorias da etnicidade, seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth . São Paulo: Unesp, 1998.

pautada com a relação que as pessoas estabeleceram nesse espaço e a história de vida que elas têm e que são incluídas com a memória cativoiro<sup>34</sup>:

Eu não arcansei o cativoiro, mas o povo mais velho conta sobre o cativoiro. Aqui nessa região tem muita gente que tem rama com o cativoiro... A Olaria toda! Essa região toda que senhora tá veno, fazia parte da Olaria. Era uma só propriedade. Hoje o povo não gosta de falar que é da Olaria, como vergonha... Mas, toda essa região que vosmicê está veno fazia parte da Olaria. Pega essa região toda da Serra do Urubu, Serra do Piriquito e da Mangueira. Começava lá de onde é o Açogue Veio. Depois o foi mudano de nome. Hoje o povo não quer ser da Olaria porque tem vergonha de ser nego... O povo diz que ser da Olaria é ser nego... Lá o Murici sempre foi terra de branco... Hoje o povo já chama isso aqui de Murici II... Mas, tudo é história porque aqui tudo é Olaria na verdade...

Neste discurso, é possível observar a memória do cativoiro, fortemente marcada por algumas identidades sociais historicamente construídas. As pessoas se reconhecem e são distinguidas conforme as características étnicas que se respaldam nas relações de parentesco com a escravidão. Ao mesmo tempo que existe a memória da cativoiro, essa memória coletiva também é negada através da interação entre os membros. Assim, ocorrem os movimentos de mobilização e desmobilização, por conta dos preconceitos gerados pelos estigmas existentes no interior do grupo e sofridos por ele. Tendo em vista o modo como a sociedade concebe indivíduos estigmatizados, o encontro entre estes grupos e o meio social abrangente, coloca-se em evidência o efeito do estigma, fator que provoca uma situação angustiante para todos os envolvidos<sup>35</sup>. Esta rejeição também pode designar uma fuga, na medida que o grupo pode ser utilizado como amparo ou escudo contra uma discriminação já prevista. Nesse caso, o estigmatizado, ao entrar numa situação social mista, pode passar a responder de maneira defensiva, tentando aproximar-se com retraimento ou através de uma atitude hostil, incômoda aos outros, temendo a rejeição.

As pessoas da comunidade da Olaria afirmam que experimentam conflitos étnico-raciais com os outros que estão ao seu redor. Eles não se misturam. É comum surgirem conflitos diretos em situações de festas populares e até mesmo quando as crianças se encontram na escola. No local existe uma distinção que separa os descendentes dos ex-escravos, das outras pessoas. Por conta dessa questão, em algumas situações, muitos sujeitos que residem no território remanescente de quilombo negam

---

<sup>34</sup> ENTREVISTA: **Senhor João de Jesus**, morador da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2005.

<sup>35</sup> GOFFMAN, E. (1988). **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. (M. B. M. L. Nunes, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1963).

sua identidade, posto que ser da Olaria, por exemplo, sempre representou exclusão da sociedade regional, já os ancestrais da Olaria têm um passado vinculado à escravidão.

Nessa região, o negro é visto como “diferente” devido a sua cor. Essa “diferença” aumenta ainda mais o índice de rejeição e discriminação por parte de muitos brancos, que ainda vêem os negros como “seres inferiores”<sup>36</sup>. A negação da identidade negra por alguns moradores da Olaria advém da ação do racismo no cotidiano daquelas pessoas, sendo, muitas vezes, manifestado por determinados sujeitos que residem ao seu redor. Vale ressaltar que a estruturação desses grupos não é um fenômeno isolado, uma vez que esses processos estão relacionados com características políticas, econômicas e culturais que foram estabelecidas conforme o projeto da estruturação social que se organizou no projeto da colonização em várias partes do mundo. No contexto descrito, ocorre o acirramento das “identidades étnicas”, considerando-se que a etnicidade é resultante da relação com o outro étnico, sendo posta em pauta pelos sujeitos em virtude de necessidades impostas<sup>37</sup>. A etnicidade, portanto, aparece nas relações sociais como uma dinâmica que assume características determinadas em função dos conflitos étnicos impostos pelo entorno regional.

Percebe-se que a comunidade investigada, apesar de ter demonstrado a existência de conflitos em relação à própria identidade, manifestou, ainda que inconscientemente, algumas situações que evidenciaram a existência de processos que contribuem para a constituição de sua identidade negra. Nessas relações aparecem as marcas da etnicidade: a criação de limites e critérios de auto-adscrição subjetivos, e a de um discurso social determinado de diferenciação cultural, pois eles são eleitos conforme a criação dos termos de inclusão e de exclusão<sup>38</sup>.

No discurso de Sr. João, a etnicidade aparece como uma unidade discreta, dotada de uma cultura, de história e de comportamentos específicos que os separam dos diferentes sujeitos que residem ao redor, como os que não têm ancestrais escravos. De acordo com sua fala, é possível perceber elementos que anunciam como ocorre esse

---

<sup>36</sup> NASCIMENTO, Abdias do. NASCIMENTO, Elisa Larkin. Enfrentando os termos: O significado de raça, racismo e discriminação racial. **Revista para além do racismo**: Abraçando um futuro interdependente. Estados Unidos, Brasil e África do Sul, jan. de 2000.

<sup>37</sup> POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**, seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

<sup>38</sup> BRANDÃO, Carlos R. **Identidade e Etnia**. Brasiliense, São Paulo, 1986.

processo de diferenciação dos sujeitos que residem na comunidade, tanto interna quanto externa. De acordo com Weber essa questão pode expressa da seguinte forma<sup>39</sup>:

Assim como toda comunidade pode atuar como geradora de costumes, atua também de alguma forma, na seleção dos tipos antropológicos, concatenando a cada qualidade herdada probabilidades diversas de vida, sobrevivência e reprodução, tendo, portanto função criadora, e isto, em certas circunstâncias, de modo altamente eficaz.

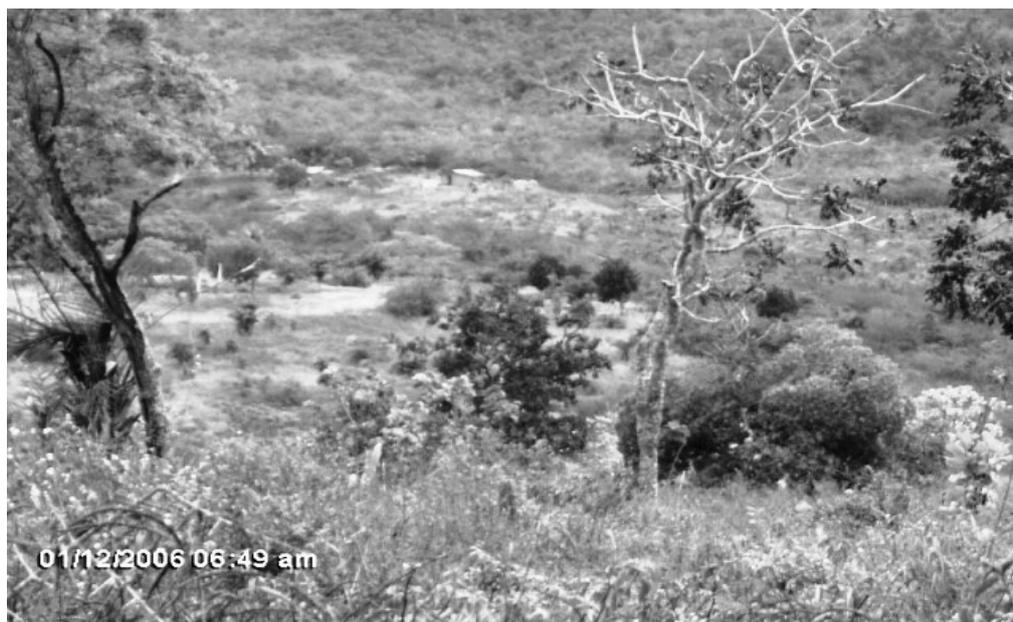
Assim sendo, a atribuição do parentesco realiza a união entre pessoas de descendências raciais diferenciadas, mas que partilham a crença numa origem comum. Hoje, o território é ocupado pelas famílias dos parentes, dos descendentes dos casais fundadores. Todo esse espaço é definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais. Nesse sentido, chega-se à conclusão de que, de acordo com uma lógica interna, esse território remanescente de quilombo está dividido em quatro sub-regiões (Olaria, Periquito, Mangueira e Urubu), delimitado-as simbolicamente, pelo parentesco. A interação entre essas sub-regiões se dá através da organização de uma “grande família”, o que forma a comunidade dos quilombos. As informações citadas fazem parte dos aspectos gerais da região que é objeto da presente pesquisa: a comunidade remanescente de quilombo da Olaria, localizada no município de Irará.

#### **d) Aspectos Específicos da Comunidade Pesquisada:**

O cotidiano da comunidade da Olaria é marcado por disputas e conflitos, sobretudo a respeito dos recursos naturais, como: árvores, barro para fazer objetos utilitários e água. Essa região possui uma paisagem natural marcada pela presença de uma vegetação que se caracteriza pela existência de árvores espinhosas. Existem as arbóreas-herbáceas (plantas xerófilas), de troncos torcidos, recurvados e de folhas grossas, esparsas em meio a uma vegetação rala e rasteira envolta por campos limpos. Também possuem árvores não muito altas, como: caju da caatinga, barbatimão, o pau-santo, a gabirola, a sucupira, o pau-terra, a catuaba, dentre outros. Algumas espécies são utilizadas como remédio caseiro: os nativos utilizam raízes, cascas, folhas e sementes dessas árvores como matérias-primas para sua medicina alternativa.

---

<sup>39</sup> WEBER, Max. "Relações comunitárias étnicas". In: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, 1994 [1922].



**Figura 55:** O Perfil da vegetação da comunidade da Olaria.

É da mata que se retira a matéria-prima para os banhos de descarrego e remédios caseiros. As pessoas tomam banhos de folhas colhidas na região, com a finalidade de purificarem, limpam e energizam o corpo e a alma<sup>40</sup>. Para os sujeitos que moram nesse lugar, as folhas têm diversas finalidades e combinações, nomes e considerações: alecrim, gonsalinho, olho-de-boi, folha da guiné, juá, jurubeba, jurema preta, laranjeira do mato, unha do porco, pau d'alho, aroeira, assa peixe, picão, pinhão roxo, pinhão branco, quixabeira, urtiga, vassourinha, carobas, paus d'arco, entre outros. Estas plantas são utilizadas como remédio caseiro e para fazer bebidas: adiciona-se cachaça às raízes, folhas, cascas, sementes, entre outros, para se criarem diversas receitas de bebidas que servem como remédio. Cada erva ou conjunto de ervas tem sua finalidade em relação a um ou mais tipos de problemas espirituais ou enfermidades.

A paisagem da Olaria produz várias histórias na comunidade. É comum encontrar por ali pessoas dispostas a contarem e ouvirem "causos" por meio de uma atividade lúdica para passarem o tempo livre ou quando estão trabalhando em grupo: amarrando fumo, raspando mandioca, limpando feijão, ou fazendo objetos de cerâmica. Nessas conversas, os indivíduos vão incorporando os valores do grupo em que vivem, e assim aprendem as tradições que regem a organização social. Nessa terra, prevalece a transmissão oral das histórias, dentre as quais aparecem alguns mitos que tratam das relações estabelecidas entre o homem e natureza.

---

<sup>40</sup> Segundo D. Anjinha, a farmácia dos nativos é a mata, pois é dela que as pessoas retiram grande parte dos remédios que curam as doenças, como: gripe, dores de barriga, no fígado, nos rins, de cabeça, etc.

Um dos mais persistentes mitos da Olaria gira em torno da Serra de Irará (região que abriga a comunidade da Olaria e outras comunidades) indica que haveria por ali riquezas em metais, que essa área ocultaria um "carneiro de ouro"<sup>41</sup>. Os moradores da Olaria, assim como pessoas que residem em outras localidades do município contam que existe um carneiro gigantesco que aparece para os habitantes da região da serra. Algumas pessoas dizem que ele aparece de dia, e há outras que o vêem à noite, de longe. Os nativos contam que muitos deles já viram esse animal, que sempre aparece com uma estrela resplandecente na testa. Dizem que ele berra junto a uma enorme corrente de ouro, como que indicando que naquele lugar existem grandes riquezas e grandes encantos. O brilho é tão intenso que parece se aviva, com uma luminosidade deslumbrante. A presença desse carneiro a associada as riquezas enterradas. Segundo, os nativos, essa região já foi alvo de algumas pesquisas arqueológicas que foram motivadas, pelas tradições contadas pelos nativos<sup>42</sup>:

Inté agora, o povo dizia que aqui na Serra existia ouro. O povo via o carneiro de ouro que pulava de um conto pra outro. Ele brilhava muito, chegava doer os zói das pessoa...Esse carneiro era um siná de ouro. Por isso que o povo dizia que aqui tinha ouro... Quando eu era menino algumas pessoas veio aqui olhar que na Serra tinha ouro. Era os doutor engenheiro... A gente não ficou sabendo que ele encontrou ouro, mas depois disso as terras foi cercada....

Desse modo, a Serra de Irará (espaço que abriga a comunidade da Olaria), sempre foi vista na região, mais do que uma paisagem. Pois, essa sempre representou uma motivação no imaginário da população, notadamente dos moradores da cidade. A Serra de Irará despertou interesses de pesquisadores, por volta dos anos 40 do século XX. Segundo os nativos, algumas pesquisas foram feitas na região. Os moradores mais velhos garantem que, até hoje, o carneiro de ouro se esconderia no interior da Serra de Irará. Porém, a lenda que mobilizou algumas pessoas, no passado, ainda permanece no imaginário local. Se não existiam minerais preciosos na serra, os nativos não sabem. Embora não tenha sido efetivamente localizado ouro, a notícia serviu de impulso para outras expedições particulares e governistas, que tomaram os caminhos da Serra de

---

<sup>41</sup> A lenda do carneiro de ouro está presente no imaginário popular dos sujeitos que moram na Serra de Irará e dos outros que residem fora dessa comunidade. Para esse sujeito esse animal mantém relações com os homens, quando aparece para eles a fim de mostrar que existe ouro enterrado na serra.

<sup>42</sup> ENTREVISTA: **Senhor João de Jesus**, negro, nascido em 1912, morador da localidade de Olaria.

Irará, no século XX. Como resultados da busca pelo ouro, temos na região o cercamento definitivo das terras que foram conquistadas pelos ancestrais negros.

Para os moradores da Olaria, outros seres enigmáticos também habitam a região. As pessoas acreditam que, nas matas, moram seres espirituais que exercem relações diretas na comunidade. A caipora é um ser que vive nesses matos. Esse espírito é uma espécie de moleque da floresta, que apronta ciladas para as pessoas que caçam animais e lenha. Essa espiritualidade tanto afugenta as presas, como desorienta o caçador simulando os ruídos dos animais da mata. Essa criatura surpreende especialmente as mulheres que catam lenha no moto. A partir dessa lenda, é comum não região a resistência de catar lenha, nos dias de sexta-feira, que segundo os nativos, é o dia que a caipora mais apronta<sup>43</sup>. A história da caipora demarca que existe uma relação entre seres vivos e espíritos que residem nas florestas<sup>44</sup>.

Mas, dentre os seres visíveis, aparecem nessas matas uma fauna nativa constituída por: tatus, veados, caititus, raposas, gatos do mato, jaracuçu, cobra coral, etc. Esses seres, ao contrário dos mitológicos, deixaram de aparecer para os nativos. Pois, o desflorestamento e caça predatória provocaram o desaparecimento desses animais.

Essa região tem uma população formada por homens, mulheres, crianças e por velhos, tem as suas bases comandadas pelo lado feminino, já que os homens saem do seu convívio familiar para trabalhar em terras distantes do seu local de moradia; na maioria das vezes vão trabalhar em outras propriedades rurais da vizinhança. Nesse caso, a produção agrícola da comunidade vem das terras que não pertencem aos quilombolas, mas é nela que o homem trabalha, recebendo pequenos salários, do valor de sete reis pelo dia trabalhado. Esse trabalho é conhecido na localidade como a tarefa de ganhar dia, uma vez que os homens, em geral, não têm a quem vender o dia, perdem o dia sem trabalhar e, portanto, não ganham nenhum dinheiro. Essa é uma das comunidades rurais mais pobres do município de Irará.

Essa é considerada uma comunidade numerosa, com aproximadamente quinhentas pessoas. Existem 150 casas e 200 famílias, sendo que muitas delas moram sobre o mesmo teto<sup>45</sup>. Existe um riacho que alimenta a comunidade com a sua água, seja para beber ou para o trabalho - o barro que ainda existe, a matéria-prima para a cerâmica, é extraído da sua margem. Isso pode ser um fator que ajuda na invisibilidade

---

<sup>43</sup> ENTREVISTA: **Senhor João de Jesus**, morador da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2005.

<sup>44</sup> Essas narrativas desempenham um papel bastante importante na socialização do grupo investigado.

<sup>45</sup> SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE DE IRARÁ. Programa de controle de epidemias, 2006.

da sociedade em relação à comunidade quilombola. Não existem políticas públicas eficientes que contribuam para o bem-estar das comunidades de uma maneira geral. Essas pessoas também são vítimas de um racismo velado na sociedade local, fruto de todo um processo histórico.

Dentro da comunidade não existe um posto de saúde. Existe apenas uma escola (Escola Municipal Ana Souza) e uma casa de farinha comunitária. Ambas têm grande serventia a todos os moradores, pois é nesse espaço que as pessoas fazem reuniões, da associação dos moradores. A população é predominante católica, e o padroeiro da localidade é São Cosme e São Damião. Existe uma igreja bastante simples onde ocorrem os cultos religiosos e reuniões. Segundo, os moradores, essa igreja foi construída em 1998, e os moradores escolheram o santo protetor do local, através de uma votação. Grande parte dos moradores dessa região já era devota de São Cosme e por isso este foi escolhido, uma vez que nas residências já era muito cultuado.

Além de fazer rezas para São Cosme, as pessoas dessa comunidade também são devotas de outros santos. Todas as casas têm muitos quadros de santos nas paredes. Têm muitas festas religiosas. As pessoas têm o hábito de “se benzer” antes de sair de casa. A comunidade tem um amor muito grande pelas raízes culturais dos seus antepassados.

As atividades econômicas praticadas na comunidade são a agricultura e criação de animais, sendo estas destinadas a subsistência das famílias. A grande maioria destas atividades é realizada em terrenos individuais, situados nas proximidades das residências. Os principais produtos cultivados são: milho, feijão e mandioca.

Hoje em dia, os atuais moradores dessa região não possuem títulos de terra. O acesso a terra satisfaz aos princípios do parentesco, ou seja, ocorre através da descendência, filiação, ou da aliança matrimonial. Assim, aparece um sistema de terras de herança, comungado com terras de parentes. A comunidade é formada por esse território que é parcelado por pequenas propriedades, onde existem uma casa e poucos metros de terras, que são utilizados para plantar poucos produtos agrícolas e criar animais. Essa questão é consequência da especulação imobiliária, a ambição dos fazendeiros circunvizinhos, que com a falta de documentação legal por parte de seus legítimos donos foram ocupando a região e instalando propriedades privadas e bloqueadas do uso coletivo<sup>46</sup>. Nesse caso, o problema mais grave de todos, nessa região,

---

<sup>46</sup> Idem.

é que a terra que não perspectiva de ser identificado de forma coletiva para se ter o reconhecimento legal.

**e) Abrangência do Objeto, de Acordo com as Teorias:**

A Bahia tem um índice populacional de uma estimativa de 13 950 146 hab. De acordo com os critérios cor/etnias temos os seguintes números: brancos 20,9% negros 14,4% pardos 64,4% amarelos ou indígenas 0, 3%. O número de negros e mestiços do corresponde à maioria da que habitam nesse território<sup>47</sup>. A população negra habita espaços que vistos como segregados, como as regiões periféricas das cidades e do campo. Por meio das produções literárias é possível pontuar que, na Bahia, assim com em outros estados do Brasil, no período pós-abolição, os negros foram expulsos das regiões centrais da cidade<sup>48</sup>. Eles foram perseguidos, pois eram vistos como símbolo do não-desenvolvimento e da não-civilização<sup>49</sup>. Essa questão promoveu uma divisão territorial dos espaços urbanos e rurais que foi definido uma territorialidade, em que os grupos de cor foram se estabelecendo em lugares segregados, como as comunidades negras rurais.

A comunidade de quilombo da Olaria, lócus desse estudo, é um desses espaços baianos, habitado majoritariamente, por pessoas negras. Esse fator étnico racial sempre chamou a atenção, dos outros habitantes do município. Por conta desse aspecto, no contexto regional, essas pessoas são vistas como excêntricas. Entretanto, atualmente, algo mudou no processo de identificação dessas pessoas. Nos finais dos anos 90 do século XX, a Fundação Palmares<sup>50</sup> identificou, por meio de um censo, os antigos sítios de comunidade quilombolas do Brasil. Assim, pontuou-se que no município de Irará existem comunidades remanescentes de quilombo<sup>51</sup>.

A catalogação da Palmares foi executada para atender as expectativas da Constituição de 1988 no Art. 68 do Ato das Disposições Transitórias diz o seguinte<sup>52</sup>:

---

<sup>47</sup> [www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.ba](http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.ba)

<sup>48</sup> CARRIL, Lourdes de Fátima B. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania 2003**, Tese (doutorado em geografia) USP, São Paulo.

<sup>49</sup> [www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.ba](http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.ba)

<sup>50</sup> A **Fundação Cultural Palmares** é uma entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, que formula e implanta políticas públicas com o objetivo de potencializar a participação da população negra brasileira no processo de desenvolvimento, a partir de sua história e cultura.

<sup>51</sup> ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil-Primeira Configuração Espacial**, edição do autor, Brasília, 1999.

<sup>52</sup> O Direito Étnico, consagrado pelo art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, combinado com os artigos 215 e 216 da Carta Máxima busca, não apenas, promover políticas públicas afirmativas, como também, preservar a cultura tradicional dos grupos formadores da sociedade brasileira,

"Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos". A identificação das comunidades de Irará está relacionada com um movimento que se fez presente no cenário internacional e nacional e que manifestam de maneira enfática os enfoques teóricos, ideológicos e mesmo militante de intelectuais e de organizações na defesa da etnicidade como um valor em si mesmo<sup>53</sup>. A consolidação desse direito acendeu um entusiasmado debate sobre o conceito de quilombo e de remanescente de quilombo. O reconhecimento de uma comunidade remanescente de quilombos define quem tem o direito à propriedade da terra.

Nos dias atuais, é comum ouvir a expressão quilombolas, ou remanescente de quilombo. Essas terminações possuem uma conotação que está marcada a partir de diversos contextos e por múltiplas análises. Falar dos quilombos e dos quilombolas no atual contexto é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão científica em processo de construção.

O termo quilombo surgiu oficialmente no Brasil na constituição do século XVIII, quando, em 1740, o Conselho Ultramarino valeu-se da seguinte definição, de que quilombo era: *toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele*<sup>54</sup>. Pelos tradicionais livros de história, a idéia de quilombos está associada à reunião de escravos fugidos que resistiam às tentativas de captura ou morte. Este exemplo poderia ser compreendido na identificação de grupos de fugitivos que viviam na estrada à custa de assaltos às fazendas ou mesmo aos passantes, ou seja, uma espécie de grupo nômade de economia predatória até uma organização complexa<sup>55</sup>.

A categoria quilombos saiu do âmbito jurídico constitucional, sobretudo, da legislação que visionava o controle social, para caracterizar a narrativa da escravidão. Estas produções científicas debruçaram nos documentos oficiais, que retratavam as fugas e as resistências dos grupos de escravos que fugiam da escravidão. Tal discussão passou a fazer parte do que se chamam de historiografia clássica dos quilombos, que foi utilizada, no Brasil, por alguns intelectuais. Esse aspecto historiográfico foi responsável

---

em suas várias formas de expressão e modos de viver, tombando, inclusive, documentos e sítios detentores de suas reminiscências históricas.

<sup>53</sup> POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.

<sup>54</sup> GOMES, F. S.: "Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX", In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (orgs.): **Liberdade Por um Fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

<sup>55</sup> Idem.

pela construção da idéia de quilombos como um local isolado, formado por escravos negros fugidos. Nesse exemplo, surge logo a reflexão do quilombo de Palmares, com seu herói Zumbi. Essa noção de quilombos que foi construída pela história oficial, ainda permanece enraizada no senso comum<sup>56</sup>.

A perspectiva da historiográfica ganhou ênfase, no Brasil, até meados dos anos 70, especialmente através das contribuições de Artur Ramos<sup>57</sup> e Edson Carneiro<sup>58</sup>. Esses autores atribuíam, excepcionalmente, a origem dos quilombos a um histórico passado, cristalizando sua essência, no período em que vigorou a escravidão, no Brasil. Dessa forma, os quilombos eram exclusivamente caracterizados como expressão da negação do sistema escravista. Ou seja, a formação de quilombos era vista como um fato estabelecido no passado, bem distante do tempo distante.

O conceito clássico de quilombos foi fundamentado através de análises que se prendiam, exclusivamente no perfil das fugas dos negros escravos e na posterior organização desses sujeitos. O quilombo advinha da resistência a exploração, na qual o negro africano criava constantes atos de rebeldia, desde tentativas de assassinato de feitores e senhores até fugas e, mesmo, suicídio. O escravizado via no quilombo perspectiva de ter uma vida em liberdade longe das punições e das regras estipuladas pela escravidão<sup>59</sup>:

Um quilombo é um esconderijo de escravos fugidos. É preciso distingui-lo dos verdadeiros movimentos insurrecionais organizados contra o poder branco. O quilombo quer paz, somente recorre à violência se atacado, se descoberto pela policia ou pelo exercito que tentam destruí-lo, ou se isto for indispensável à sua sobrevivência. Quilombos e mocambos são constantes na paisagem brasileira desde o século XVI. Reação contra o sistema escravista? Retorno à prática da vida africana ao largo da dominação dos senhores? Protesto contra as condições impostas aos escravos, mais do que contra o próprio

---

<sup>56</sup> CARVALHO, José Jorge. Prefácio. In CARVALHO, José Jorge (Org) **O Quilombo do Rio das Rãs**. Histórias, Tradições, Lutas. Salvador, EDUFBA, 1996 p. 7-10.

<sup>57</sup> RAMOS, A. **O Negro na Civilização Brasileira**. Casa do Estudante Brasileiro, Rio de Janeiro. 1953.

<sup>58</sup> CARNEIRO, E. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1958.

<sup>59</sup> MATTOSO, Katia de Queiros. **Ser escravo no Brasil**. 3. ed. Sao Paulo: Brasiliense, 1990.

sistema, espaço livre para a celebração religiosa? Os quilombos são tudo isso ao mesmo tempo (MATOSO, 1990: 158-59).

Essa noção de quilombos traz uma significação pressa ao passado remoto de nossa história, ligado exclusivamente ao período no qual houve escravidão no Brasil. Nessa perspectiva teórica, o quilombo era exclusivamente formado através da rebelião contra esse sistema colonial escravista. Ou seja, após as fugas os negros iam se esconder e se isolar do restante da população, nos lugares mais remotos da colônia. Os escravos formavam agrupamentos recebiam nomes variados, conforme as específicas regiões do Novo Mundo: quilombos ou mocambos no Brasil; palenques na Colômbia e em Cuba; cumbes, na Venezuela; marrons no Haiti e nas demais ilhas do Caribe francês; grupos ou comunidades de cimarrones, em diversas partes da América Espanhola; maroons, na Jamaica, no Suriname e no sul dos Estados Unidos<sup>60</sup>.

Contemporaneamente foram elaboradas novas interpretações sobre a história dos quilombos no Brasil. Os estudos recentes se empenham em entender a complexa rede estabelecida entre os quilombolas e os diversos grupos da sociedade com quem os fugitivos mantinham relações<sup>61</sup>. Essas novas discussões apontam que os quilombos mantiveram relações com a sociedade ao seu redor, ou seja, a mesma sociedade que os dominou muitas vezes manteve contatos com quilombolas em troca de benefício econômico. Os autores João José Reis e Flávio José Gomes mostram como um quilombo podia manter relações de sociabilidades com “outros” sujeitos que viviam ao redor das comunidades quilombolas. Eles “exemplificam essa consideração, através das análises como as que foram desenvolvidas em torno da história dos coiteiros no quilombo do Oitizeiro - Bahia, 1806”<sup>62</sup>. João Reis problematiza a perspectiva historiográfica que consideravam que escravos fugidos viviam escondidos, estabelecendo apenas relações divergentes com os moradores livres. Na rediscussão do conceito de quilombos, Flávio dos Santos Gomes apresenta a idéia de “campo negro”. Essa relação destaca como os negros viviam *uma complexa rede social permeada por*

---

<sup>60</sup> MIRADOR. 1980. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. São Paulo: Enciclopédia Britânica do Brasil/ Companhia Melhoramentos de São Paulo.

<sup>61</sup> CARVALHO, José Jorge. Prefácio. In CARVALHO, José Jorge (Org) **O Quilombo do Rio das Rãs**. Histórias, Tradições, Lutas. Salvador, EDUFBA, 1996 p. 7-10.

<sup>62</sup> REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

*aspectos multifacetados que envolveram, em determinadas regiões do Brasil, inúmeros movimentos sociais e práticas econômicas com interesses diversos* “<sup>63</sup>.. Essas são algumas, das várias investigações que revêem o conceito clássico.

Já é possível considerar que, muitos dos atuais quilombos se formaram antes e depois da Abolição. Pois, as análises recentes consideram que esses grupos tiveram origens variadas. Assim, os quilombos são analisados como um dos inúmeros movimentos sociais da resistência dos negros na América<sup>64</sup>. Nesses novos estudos, os quilombos não são mais vistos como grupos que surgiram genuinamente através da resistência que os negros estabeleceram no período da abolição. Os estudiosos dessa temática costumam apontar diversas possibilidades para explicar a origem dos quilombos contemporâneos. Sendo que as mais prováveis se enquadram, nas seguintes probabilidades: da prestação de serviços guerreiros, em períodos de guerras ou rebeliões; de prestações de serviços religiosos; de desagregação de fazendas de ordens religiosas; da ocupação de fazendas desagregadas devido a enfraquecimento econômico; da compra e doação ou herança, entre outros<sup>65</sup>.

No Brasil, a partir dos anos 70 do século XX, sobreveio uma preocupação acentuada em torno da discussão da identidade das comunidades negras rurais. Esses debates formam travados, especialmente pelos antropólogos e militantes dos movimentos sociais, com ênfase maior do movimento negro. Esta luta proclamava uma reivindicação de uma reparação da incomensurável dívida do Estado brasileiro para com a população negra, que sofre a dupla opressão enquanto camponesa e parte de um grupo racial inserido numa sociedade pluriétnica, mas desigual. Por conta desses debates, foram promovidas novas perceptivas em torno da conceituação de quilombos. Portanto, essas abordagens associam à idéia de quilombos a formação dos grupos dos descendentes que escravos que vivem durante o Brasil colonial e nos períodos posteriores. Com isso, aparece a argumentação que considera que um processo de

---

<sup>63</sup> GOMES, F. S.: "Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX", In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (orgs.): **Liberdade Por um Fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

<sup>64</sup> As contribuições destes autores são importantes, todavia essas não destacam as diversidades das relações entre escravos e sociedade escravocrata e nem as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra.

<sup>65</sup> ABA. 1994. **Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais**. Em Boletim Informativo NUER, n.1.

resistência permanente por parte dos sujeitos, que vivem nessas comunidades. O conceito de resistência se ampara no âmbito da resistência cultural. Dessa forma, a categoria quilombos se configura na esfera da segregação social dos povos que descenderam os antigos escravos, que experimentaram a vida no cativeiro.

O movimento negro prefere utilizar, no momento, atual a denominação comunidades negras rurais. Pois, tem uma significação muito abrangente, podendo ser empregada para indicar qualquer situação social em que os agentes a ela referidos se auto-representassem como “pretos” e/ou descendentes de escravos africanos que vivessem em meio urbano ou rural<sup>66</sup>. Tal discussão tem sua origem na crescente organização dos trabalhadores do campo e na ascensão do movimento negro, enquanto movimento político que afirma a identidade étnica inserida no conjunto das lutas dos trabalhadores pela posse da terra.

Esta discussão tenta reparar a imensa dívida do Estado brasileiro para com a população negra, que sofre a dupla opressão enquanto camponesa e parte de um grupo racial inserido numa sociedade pluriétnica, mas desigual<sup>67</sup>. Conforme Almeida, para conceituar quilombos, nos vigentes dias, deve-se levar em consideração o critério da auto-definição dos agentes sociais, a autonomia do grupo social, o modo de apropriação ou posse e o uso dado aos recursos naturais disponíveis<sup>68</sup>. Quando se fala em quilombos, logo se faz uma relação entre presente e passado de um povo que precisa garantir um futuro mais digno, onde todas as discriminações possam ser reparadas numa nova expectativa de cidadania. Assim, a idéia de quilombo é definida, através da perspectiva de analisa a transição da condição de escravo para a de camponês livre. Nessa vigência nascem novas esperanças de conquistas de direitos, para as pessoas que residem nesses espaços<sup>69</sup>.

Os agrupamentos, que são vistos pelas abordagens atuais, recebem diferentes nomenclaturas, como: terras de preto, território negro e comunidades de quilombos. Contudo, todas essas denominações são utilizadas por vários autores para

---

<sup>66</sup> ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito**. In: Na Trilha dos Grandes Projetos - Modernização e conflito na Amazônia. Org. Edna M. R. de Castro, Jean Hébette. Belém: NAEA/UFPA, 1989. -----. Quilombos: sematologia face as novas identidades. In: Frechal: Terra de Preto - Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Idem.

<sup>69</sup> ALMEIDA, A.W. .Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ênfatizam a categoria de quilombo como uma *coletividade camponesa*, definida pelo compartilhamento de um território e de uma identidade<sup>70</sup>. Presentemente, a identidade quilombola vem sendo discutida, no Brasil, a partir da necessidade de lutar pela terra. A consciência em torno da identidade quilombola constitui o critério fundamental para o reconhecimento de uma comunidade remanescente de quilombo. Assim sendo, o processo de conscientização da identidade quilombola tornou-se um critério essencial na luta pelo reconhecimento das comunidades, enquanto remanescentes de quilombos.

Os estudos sobre a identidade quilombola têm preocupado muitos intelectuais, sobretudo os antropólogos, pois muitos grupos quilombolas estão no processo de luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. As teorias ênfatizam os estudos das diferenças culturais dessas comunidades quilombolas, que são reconhecidas como grupos étnicos. A fim de amparar essa discussão, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), na tentativa de orientar e auxiliar a aplicação do Artigo 68 do ADCT anunciou, em 1994, um balanço que se define o termo “remanescente de quilombo”<sup>71</sup>:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar...

Os estudos antropológicos alcançam essas comunidades, como, comunidades tradicionais, com culturas, dialetos, formas de produção e regras internas próprias<sup>72</sup>. Dessa forma, as relações sociais que caracterizam um perfil especial de identidade étnica, que são expressas por sinais diacríticos e nas experiências simbólicas.

---

<sup>70</sup> ANJOS, R.S.A.dos. **Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil: Primeira Configuração Espacial**. 3. ed. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2005. 92 p.

<sup>71</sup> ABA. 1994. **Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais**. Em Boletim Informativo NUER, n.1.

<sup>72</sup> Idem.

A caracterização de um grupo como remanescente de quilombos baseia-se nos seguintes elementos: identidade étnica, territorialidade, autonomia<sup>73</sup>. Na atual discussão da antropologia, os quilombos são percebidos como “grupos étnicos”, mediante a análise da organização social de comunidade. Assim, o foco da investigação torna-se, de fato, a “fronteira étnica que define o grupo”<sup>74</sup>. Esta, segundo Barth, não pode ser vista como uma forma de organização social definitiva. O que interessa, de fato, são a auto-atribuição e atribuição por outros. Ou seja, a atenção que recai sobre um conjunto de membros que se identifica e é identificado por outros como uma população distinta. Portanto, a interação é, em si, não é único fator gerador de cultura e de limites para cada grupo. Também se observa os contatos externos a um grupo são também constitutivos da estrutura desse grupo, enquanto comunidade. Essa é organizada por meio de uma construção coletiva, simbolicamente instituída, através de seguinte probabilidade. Na perspectiva de Cohen, a comunidade se expressa<sup>75</sup>:

A comunidade como experimentada por seus membros — não consiste em estrutura social ou “no fazer” do comportamento social. Ela é inerente “no pensar” sobre ela. É nesse sentido que podemos falar de comunidade como um construto simbólico antes que estrutural. Ao se procurar compreender o fenômeno da comunidade, nós temos que considerar suas relações sociais constituintes como repositórios de significado para seus membros, não como um conjunto de elos mecânicos. (Cohen, 1985, p. 98,).

Este conceito de comunidade serve para se analisar que a etnicidade se constrói nos limites da sociedade menor. A estrutura comunitária das comunidades de quilombos se estabelece por meio de vínculos demarcados pelo pertencimento. O sentimento de pertença que é articulado nas comunidades quilombolas se estabelece através da ligação do grupo a terra, o que configura na expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os

---

<sup>73</sup> ARRUTI, J.M. **Recuperação da memória do lugar auxilia laudo antropológico**. Entrevista concedida em 10/03/2004. Disponível em [www.comciencia.br](http://www.comciencia.br).

<sup>74</sup> BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. Em P. Poutignat & J. Streiff-Fenart (orgs.). *Teorias da Identidade*. São Paulo, UNESP, 1998. p. 185-227.

<sup>75</sup> COHEN, Anthony. **The Symbolic Construction of Community**. Londres: Routledge, 1985.

quilombolas se confrontam e se relacionam. Nessas comunidades, o parentesco constitui-se por meio de normas que indicam ligação, ou exclusão de membros.

O uso comum da terra é caracterizado através da ocupação do espaço que tem por base os laços de parentesco e de vizinhança, assentados em relações de solidariedade e de reciprocidade<sup>76</sup>. Dessa forma, as comunidades de quilombos podem ser vistas como grupos minoritários que valorizam acentuadamente seus traços culturais diacríticos e suas relações coletivas, a fim de ajustar-se às pressões sofridas. Nesta perspectiva os indivíduos constroem identidades que estão relacionadas em conexão com a terra, enquanto um território impregnado de significações relacionadas à resistência cultural.

O recente conceito de quilombos que é desenvolvido no Brasil, sobretudo, nos estudos antropológicos, discorre sobre a luta política em torno das reivindicações das comunidades que se inserem no perfil de remanescente de quilombo. Essa causa tem movido diversos movimentos sociais, no campo, que se baseiam na seguridade do direito da terra determinado através da constituição de 1988.<sup>77</sup> Ao tomar como base a vigência da lei estabelecida constitucionalmente e novas discussões teóricas dos quilombos, a Fundação Palmares catalogou e reconheceu diversas comunidades no Brasil<sup>78</sup>.

Na legislação brasileira atual, o conceito de comunidade quilombola é estabelecido através critério do auto-reconhecimento coletivo. Esta condição foi estabelecida, na legislação federal em novembro de 2003, através do Decreto nº 4.887. Depois da criação deste artigo, o conceito de quilombos do Brasil entrou na pauta de um projeto intelectual tenso e contraditório, uma vez que este pode está a serviço dos interesses dominantes, mas para outros ele renasce com uma expressão teórica de movimentos revolucionários.

As elites fundiárias brasileiras tem se apropriado do conceito clássico de quilombos, o qual raciocina a origem desses grupos pressa ao passado da escravidão, a fim de negar a luta das atuais comunidades quilombolas. Para os senhores de terras, é muito mais interessante pensar que as atuais comunidades negras rurais, surgiram pela

---

<sup>76</sup> ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru- São Paulo Edusc, 2006.

<sup>77</sup> ANDRADE, Lúcia e TRECCANI, Girolamo. **Terras de quilombo**. São Paulo. mimeo., p.21.

<sup>78</sup> BRASIL. **Constituição da Republica Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

“ordem natural da divisão espacial”. Dessa forma, o conceito de quilombos clássicos freqüentemente é reivindicado pelos grandes proprietários fundiários, a fim de neutralizar os recentes movimentos sociais que são organizados em prol da causa dos quilombolas. Vale salientar, que o conceito de quilombo não é uma categoria construída indiferentemente aos projetos políticos<sup>79</sup>. Pois, este é uma demarcação da condição de ser quilombola, sempre esteve associada às expectativas de ideologias políticas de épocas.

#### **f) Estruturação dos Capítulos:**

Essa dissertação de mestrado fez uma apreciação do percurso histórico dos quilombolas<sup>80</sup> da comunidade da Olaria por meio da análise da memória dos ancestrais da região. Este trabalho voltou-se para a análise das dinâmicas interétnicas que foram constituídas no período que vai da origem do município de Irará – na segunda metade do século XVII – aos dias atuais, quando essas comunidades foram reconhecidas como remanescentes de quilombos. Além disso, foi feito um diagnóstico das práticas coletivas, de caráter simbólico e material que são observadas na atualidade destacando especialmente a caracterização dos quilombolas como minorias étnicas. Deste modo, a identidade étnica alcança ações que são utilizadas por sujeitos que vivem nessas comunidades quilombolas, num processo de resistência cultural.

No primeiro capítulo, destaca-se como ocorreu a origem quilombos na organização do espaço regional, que se formou através do projeto de colonização do sertão baiano. Evidenciam-se que as possíveis origens das comunidades de quilombos

---

<sup>79</sup> BRASIL. **Decreto Presidencial 4.887/2003 de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. In: Diário oficial da União Edição Número 227 de 21/11/2003.

<sup>80</sup> A noção de quilombola é construída pelos estudos científicos, especialmente da Antropologia, como conseqüência das relações sociais que são estabelecidas em comunidades rurais através de uma identidade que se constrói mediante as categorias de: território e parentesco. Assim, no processo de demarcação e reconhecimento de comunidades quilombolas analisam-se as noções de hereditariedade e propriedade de terras. Ou seja, a identidade quilombola é sugerida como conseqüência da via hereditária, isto quer dizer que alguém tem direito virtual de dono sobre a terra não simplesmente porque é um indivíduo, mas porque o é enquanto filho e herdeiro. Na definição da herança igualitária, assim, está imbricada uma definição estrita das relações de parentesco, seguindo o critério prioritário da filiação. PAOLIELO, R.M. **Conflitos Fundiários na Baixada do Ribeira: A Posse como Direito e Estratégia de Apropriação**. Campinas. PPGAS/UNICAMP, dissertação de mestrado, 1992.

em Irará através de duas linhas de raciocínio: primeira, que essa região, desde a colonização especialmente a região que abrigou os aldeamentos jesuíticos – recebia um número considerável de escravos fugidos, que viviam nas matas com os indígenas; segunda, busca-se as origens das comunidades de quilombos na estruturação da sociedade colonial e nos processos de resistências que os cativos organizaram, sobretudo, da formação da família escrava. Com o passar dos anos, os negros articularam identidades em torno das relações de parentesco. Com isso, formavam grupos coesos que desafiavam a sociedade escravagista formando bandos e comunidades livres. A origem da comunidade investigada está associada a esse processo de resistência, que se deu especialmente no final do século XIX, quando a economia açucareira entrou em crise e os movimentos de itinerâncias de escravos aumentou na região pesquisada. Daí, passou a existir uma constante circulação de uma população negra que percorria a micro-região (incluindo nesse exemplo Irará) em busca de terras para trabalhar.

No segundo capítulo, é apresentado o processo de condenação dessa comunidade, como se deu a exclusão de seu povo, através da análise do processo-crime que subjogou os ancestrais dos atuais moradores e, por conta disso, essas pessoas perderam a posse de suas terras. Depois, apresenta-se uma descrição etnográfica da atual comunidade da Olaria, enfocando as lutas que são travadas em seu cotidiano. O dia-a-dia dessa população é demarcado pela necessidade de aquisição de bens materiais, necessários para a construção da dignidade humana, como: terras agricultáveis, água, comida, trabalho, condições básicas de higiene, saúde de qualidade, entre outros.

No terceiro, foi feita uma descrição etnográfica enfocando o atual perfil do grupo investigado. Assim, apresenta-se o cotidiano, o qual é demarcado pela necessidade de aquisição de bens materiais, necessários para a construção da dignidade humana, já que a história desses sujeitos é marcada por uma trajetória coletiva de sofrimento e pobreza. Também foram descritos as suas práticas culturais e suas tradições.

## **Capítulo 1:**

### **História de Irará: formação das comunidades de quilombos**

A origem das comunidades de quilombos de Irará está relacionada à estrutura social que emergiu a partir da colonização do sertão baiano. A sociedade local foi organizada, conforme um padrão de poder que se estabeleceu através da hierarquização de funções e da apropriação de recursos materiais. Os sujeitos brancos foram privilegiados na aquisição das riquezas e do poder. Estas relações estavam diretamente vinculadas ao acesso à terra, tendo sido a concentração desta o principal fator responsável pela centralização dos projetos políticos. Assim, foram estruturando as sesmarias, os aldeamentos, as freguesias, as fazendas, os currais e as vilas. Resistindo a essa ordem pré-estabelecida, os sujeitos racializados ocupavam terras formando uma

estrutura fundiária que se fundamentou nas relações comunitárias, típicas das comunidades de quilombos.

Os colonizadores tomavam posses de grandes quantidades de terras e de escravos. Conseqüentemente, eram distinguidos como pessoas que possuíam teias de relacionamentos, através de status<sup>81</sup>. De um lado, existiam grandes proprietários de terra e escravos, autoridades provinciais e comerciantes. No grupo intermediário, existiam vaqueiros, artesãos, lavradores e pequenos fazendeiros. Na base da pirâmide social, numa total condição de pobreza estavam os mulatos, sertanejos, índios e negros sem direito à cidadania e ao acesso a terra, dominada e explorada pelas oligarquias locais que ascenderam ao poder político com a proclamação da independência. A partir desse processo, alguns sujeitos que foram desprovidos da posse da terra, ou que tiveram suas terras roubadas viviam em comunidade de quilombos.

Vale a pena ressaltar que o fator raça foi significativo na estruturação das relações sociais durante a colonização do Sertão. Conforme pontua Walter Mignolo (2003), a categoria “raça” foi o principal determinante na estruturação do poder e dos recursos materiais na “Revolução Colonial”, sobretudo no século XVII. Na América, a categoria “raça” dividiu a sociedade em grupos, assim como a categoria classe desempenhou essa função na Revolução Industrial da Europa. Portanto, o fenômeno do poder foi determinado pela relação estabelecida entre três elementos: dominação, exploração e conflito<sup>82</sup>:

Exploração e conflito que afeta áreas básicas da existência social e que são resultado e expressão da disputa pelo controle delas: 1) o trabalho, seus recursos e seus produtos; 2) o sexo, seus recursos e seus produtos; 3) a autoridade coletiva (ou pública), seus recursos e seus produtos; 4) a subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos.

No Sertão baiano, o projeto de dominação colonial estabeleceu prioridades econômicas e definiu valores, conceitos e comportamentos individuais e sociais. No topo dessa sociedade estavam os homens brancos com poderes políticos e econômicos.

---

<sup>81</sup> Para Max Weber, os grupos de status ou estamentos são considerados como "todo componente típico do destino dos homens determinado por uma estimativa específica, positiva ou negativa da honraria". É algo bem diferente daquilo que o mesmo autor considera como a classe e que está apenas ligada a interesses econômicos, aos "interesses ligados à existência de mercado". WEBER, Max. cap. VII: **Classe, estamento, partido**. In **Ensaio de Sociologia** (edit. por H. H. Gerth e C. W. Mills). 5a. ed. Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1982. p. 211-228.

<sup>82</sup> QUIJANO, A “**Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**”, em Edgardo Lander (org.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales* (Bueno Aires: Clacso-Unesco, 2000), pp. 201-246.

Abaixo, aparecia uma camada média formada por pessoas livres (feitores, capatazes, padres, militares, comerciantes e artesãos) e funcionários públicos. Deste modo, passou a existir a divisão administrativa da colônia em: capitânias e comarcas → termos e continhas, na seqüência uma subdivisão eclesiástica, que eram as freguesias<sup>83</sup>. A partir dos cargos e das funções que as pessoas desenvolviam as relações de status e as redes de relacionamentos. Essa estratificação social<sup>84</sup> arquitetou a sociedade de Iará, entre os séculos: XVII e XVIII.

Nas relações sociais desenvolvidas, durante a colonização, a metrópole colonizadora solidificou, ao longo dos séculos, uma rede formada por: fidalgos, clero, elite mercantil, entre outros. Esta hierarquização social surgiu em Iará, a partir do século XVII, quando os europeus avançaram os sertões adentro em busca de riquezas e poderes.

E na base da sociedade estavam os indígenas e os escravos de origem africana, que eram tratados como simples mercadorias. Esses últimos eram responsáveis por quase todo trabalho desenvolvido na colônia. Assim, as pessoas foram assumindo colocações que legitimavam o poder local:

---

<sup>83</sup> FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. 10 ed. Globo; Publifolha, vol.1 (Cap. 1 e 3, p. 3-34 e p. 83-109), São Paulo, 2000.

<sup>84</sup> **ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL**: a divisão sócio-econômica da população em camadas ou estratos. Quando se fala em estratificação social, chama-se atenção para as posições desiguais ocupadas pelos indivíduos na sociedade. Nas sociedades tradicionais de grande porte e nos países industrializados de hoje, há estratificação em termos de riqueza, propriedade e acesso aos bens materiais e produtos culturais. CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Summus, 2000.



**Figura 56:** Relações de dependência promovidas, no Sertão da Bahia, em decorrência do projeto da colonização.

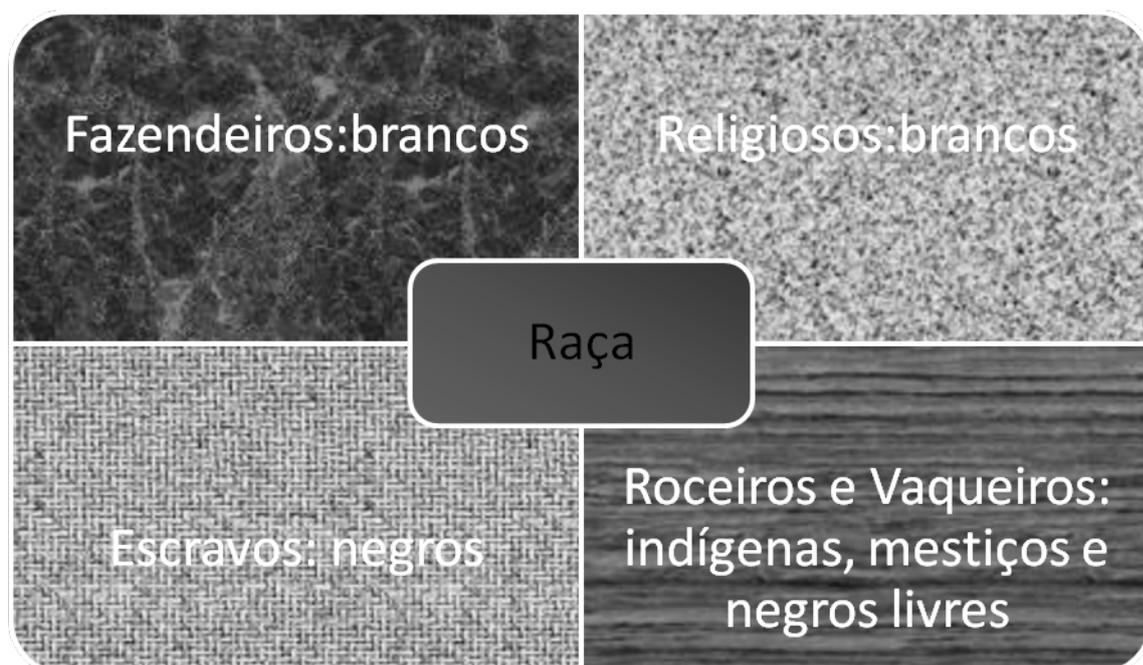
Assim, os espaços de poder foram demarcando a condição de superioridade dos sujeitos brancos, ao mesmo tempo em que também se foi criando a impossibilidade de os ditos inferiores (índios e negros) se inserirem no mundo civilizado. De acordo com Faoro, no Brasil colonial, a propriedade individual era concedida pelo Estado, caracterizando uma "sobrepriedade" da coroa sobre seus súditos e também este Estado sendo regido por um soberano e seus funcionários. De tal modo, o modelo da colonização determinou quem era senhor, quem era escravo, quem era trabalhador explorado e também quem era "livre", estruturando, assim, relações de status<sup>85</sup>.

No processo de colonização, as elites brancas tomaram posse de grande parte dos recursos materiais, excluindo e inferiorizando outros sujeitos da aquisição de bens necessários para a garantia do mínimo de dignidade, especialmente aos sujeitos de cor. Essa ação reflete-se na questão que *Pierre Bourdieu* aponta como resultado de um processo de visualização e demarcação do espaço frente ao Estado ou a qualquer outro agente político, o que implica uma negociação e no conflito em torno do poder de legitimação e distribuição de recursos.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> **STATUS:** nichos e posições socialmente definidos (fazendeiro, padre, vaqueiro, comerciante).

<sup>86</sup> BOURDIEU, Pierre (1980a). **Le Nord e Le Midi:** Contribution a une analyse de l'effet Montesquieu, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 65 novembre.

Dentre os recursos que evidenciavam a condição de status, a terra era vista como um critério determinante para se reconhecerem os estamentos. O homem branco colonizador legitimou seu domínio e excluiu desse processo os negros, mestiços e indígenas. Na condição de sujeito “superior”, o colonizador branco europeu ocupou o topo das relações sociais. Assim, legitimou a construção de um modelo de poder que inferiorizava os sujeitos que não faziam parte das elites brancas. A noção de civilização empreendida no decurso dos conquistadores reforçava as ideologias que justificavam a inferioridade dos nativos. Nesse mesmo processo, as culturas indígenas sofriam as conseqüências desse impacto por meio da desagregação e dispersão de suas populações<sup>87</sup>. Roberto Cardoso de Oliveira (1996) denominou esse processo de “fricção interétnica”, expondo que os grupos étnicos, especialmente etnias indígenas, ocuparam espaços relegados na distribuição de riquezas e de direitos sociais no percurso histórico dos estados modernos<sup>88</sup>. Na caracterização da estrutura fundiária do sertão, reforça-se a idéia de raça servindo como elemento na divisão dos papéis sociais:



**Figura 57:** Representação da divisão social através da idéia de raça.

Desta maneira, alguns fatores são identificados como os principais responsáveis dessa ação colonial: a exploração econômica através da criação de gado, e

<sup>87</sup> CARDOSO, Roberto de Oliveira. “O Índio na consciência nacional”. A noção de Colonialismo Interno na etnologia In: A sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro, Tempo Universitário. 1978.

<sup>88</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O índio e o mundo dos brancos [1964], 4ª ed. Campinas, Editora da Unicamp, 1996.

os aldeamentos dos índios realizados pelas missões religiosas têm, também, importante papel no surgimento de núcleos urbanos, como a atual cidade de Irará. Ao avançar os limites do temido Sertão, os colonizadores ocuparam novas faixas de terra e autenticaram o povoamento do sertão da Bahia. A ocupação do território do sertão baiano estava ligada inicialmente à expansão da pecuária: os rebanhos ocuparam a maior parte das sesmarias concedidas. Os detentores dos domínios fundiários eram homens brancos que possuíam grandes extensões de terras, os quais serviriam para o desenvolvimento das atividades de pecuária. Assim nascia a categoria do sesmeiro, o indivíduo que acupava o topo das hierarquias sociais do sertão baiano, na segunda metade do século XVII. Essa estratégia de comando legitimou um modelo de poder, cujos grandes controladores eram os colonizadores europeus.

Os titulares de terras no período da colonização, ora estavam ligados à Coroa, na condição de sesmeiros, ora estavam ligados a Igreja. Percebendo a Coroa a impossibilidade de sozinha enfrentar os perigos externos e internos que ameaçavam a colonização, buscou a aliança dos senhores de terra através da criação das ordenanças<sup>89</sup>. A patente das ordenanças não era remunerada, mas conferia prestígio ao portador, fortalecendo o poder. Consolidavam-se o coronelismo e suas implicações que caracterizariam a vida sócio-política brasileira. Todas as terras da colônia pertenciam ou aos religiosos (jesuítas e franciscanos), ou aos criadores de gado, os curraleiros e militares. Estes personagens articularam o projeto da exploração colonial porque tinham interesses econômicos. Dessa forma, a sociedade se fundamentou no poderio dos novos proprietários rurais, geralmente ligados à pecuária, influenciando a vida político-administrativa da capitania. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relação de superioridade entre dominantes e dominados, como os povos nativos.

Quando os primeiros europeus chegaram à América, no século XV, dominaram os nativos, os povos indígenas. Os povos nativos, chamados de índios, que viviam em Irará, antes da colonização<sup>90</sup>. Esta região foi ocupada primeiramente pelos

---

<sup>89</sup> A palavra vem do latim, de ordo(inis), relativa a ordinari, "ordenar". Daí, é que se deriva a palavra ordinans(antis), "ordenança", significando "uma regra autoritária, um decreto, uma lei, um rito religioso, uma disposição ou posição, um desígnio". BENTES. Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia. São Paulo, Candeia, 1995.

<sup>90</sup> HEMMING, John. "Os índios e a fronteira no Brasil colonial". In BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina colonial**. Trad. de Mary Amazonas Leite de Barros e Magda Lopes. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

indígenas Paiaíás<sup>91</sup>: *O Vale do Rio Paraguaçu e Serra do Sincorá com prováveis incursões pelas serras de Juazeiro e Caetitê, Carlos Ott, acredita que os maracás são os paiaíás dos documentos antigos.* Segundo, Luiz Henrique Tavares, Irará foi inicialmente desbravada em 1553, quando D. João III doou a Antônio Guedes de Brito<sup>92</sup> terras que abrangiam grande parte do Sertão da Bahia. Neste período, o maior interesse da coroa portuguesa era a expansão territorial de seus domínios e a necessidade de “domesticar” e realizar alianças com os indígenas, visando quase sempre aos objetivos militares. As entradas de Antônio Guedes de Brito promoveram a conquista definitiva das terras, uma vez que ele foi invadindo aldeias indígenas, dizimando índios, ou fazendo-os fugirem para o interior, longe da civilização.

Conforme documentos do período, o bandeirantismo teve espaço na região de Irará, promovendo a redução do número de habitantes indígenas nas áreas desbravadas. De tal modo, o processo de povoamento foi caracterizado por grandes vazios demográficos, sobretudo devido ao extermínio de indígenas<sup>93</sup>. Os bandeirantes legitimaram seus domínios mediante ao processo de extermínio dos povos indígenas: os sertanistas penetraram o sertão com a missão de amansar o gentio<sup>94</sup>. Para a exploração colonial avançar, foi preciso expulsar os seus antigos moradores para instalar: vilas, currais e fazendas. Durante as décadas de 50, 60 e 70 do século XVII, foram organizadas circulações de pessoas para o sertão, visando ao combate aos povos indígenas. Nesse período, a idéia de desbravamento construiu a definição do espaço que não era conhecido pelos colonizadores como sertão<sup>95</sup>.

A colonização de Irará sobreveio dos seguintes atrativos: a ação dos bandeirantes através da caça e aprisionamento dos índios; e a implantação das criações bovinas.<sup>96</sup> Ambas as circunstâncias exigiam relações conflituosas que geravam cobiça e temores. O receio se consolidava na luta contra os seres reais e imaginários, de animais

---

<sup>91</sup> TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. Salvador: UFBA, p-25, 1974.

<sup>92</sup> Esse foi o fundador da Casa da Torre, que adentrou o sertão baiano com o objetivo de obter crescentes lucros através da exploração de sesmarias e expansão de seus currais. Esse desbravador trilhou os seguintes caminhos: saindo de Itapagipe e passando em seguida por Itapoan estabeleceu-se em Tatuapara, em 1560, região de Mata de São João, dali penetrando nos vales do Itapicuru e do Rio Real. Os Ávilas promoveram expedições armadas em toda mesorregião do Nordeste da Bahia, onde proveram guerra contra os índios e obtiveram em recompensa, grandes sesmarias, nas quais se expandiriam também os seus rebanhos. TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. Salvador: UFBA, 1974.

<sup>93</sup> ANDRADE, Maria Celeste Pacheco. **Origens do povoamento de Feira de Santana: um estudo de história colonial / Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia**. Salvador: [s.n.], 1990

<sup>94</sup> PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

<sup>95</sup> Idem.

<sup>96</sup> Idem.

e plantas fantásticos, dos índios considerados bárbaros e selvagens. Assim, os desbravadores foram ocupando o Sertão lado a lado da aventura e da conquista, sobretudo, através da ocupação do lugar inóspito.

Depois de instalados, os colonizadores recebiam cartas de ocupação territorial que visavam a criação de um modelo de povoamento<sup>97</sup>. Este processo foi movido por estratégias militares e ideológicas que pretendiam proporcionar lucratividade e demarcação de poder na região explorada. Uma destas medidas esteve relacionada com a implantação da exploração da pecuária. Tal projeto econômico firmou o perfil da economia sertaneja.

Entre os séculos XVII e XVIII ocorreram os deslocamentos da criação de gado do litoral para o interior. Esta ação nasceu graças às pressões exercidas em torno da organização da colônia como um todo. O governador Tomé de Souza propôs a separação das duas maiores atividades econômicas da colônia: a produção da cana de açúcar e a pecuária. Assim, ele proibiu a criação de gado a menos de 10 léguas do litoral, em 1701<sup>98</sup>. A Zona da Mata foi destinada ao plantio da cana-de-açúcar e ao Sertão ficou reservado à pecuária. Depois desse ajuste, o gado foi deslocado para regiões interioranas, distantes daquelas destinadas ao cultivo da cana. Devido a isto, os colonizadores foram em busca da conquista das terras do sertão. Terras estas que já eram ocupadas por muitas tribos indígenas, dentre elas os Paiaíás, muito comuns na região de Iará.

Com a expansão da pecuária, a colonização seguiu Sertão adentro em busca de terras para a instalação de currais de gado. Deste modo, novas entradas foram abertas. A cidade de Cachoeira era o início de vários caminhos, pois o gado era desembarcado em seu porto. Subindo a estrada de Cachoeira, primeiro se chegava à Santana dos Olhos D'Água, atual Feira de Santana, onde se estabelecia uma divisão em dois caminhos. Um dos caminhos seguia por Santana do Camisão (Ipirá), Mundo Novo e Jacobina, tornando a dividir-se. A partir de Jacobina, um dos caminhos ia para Remanso e interior do Piauí, e o outro seguia para Juazeiro e interior de Pernambuco.

Depois que a pecuária passou a ser especificamente desenvolvida no Sertão, foram concedidas sesmarias para impulsionar a criação de gado. As sesmarias eram

---

<sup>97</sup> Idem.

<sup>98</sup> ABREU, J. Capistrano de. 1930. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro.

terras com extensões de até quatro léguas. Essas foram doadas para homens brancos, especialmente os de origem européia. Das primitivas sesmarias foram aos poucos aparecendo roças, engenhos, currais e moradas. Lentamente, as terras foram ocupadas e as pessoas se radicando ali, dedicando-se à pecuária e à agricultura.

No processo de aquisição das terras, o sesmeiro assinava um acordo com a Coroa Portuguesa, que legitimava direitos e deveres, os quais determinavam o perfil da ocupação do território conquistado<sup>99</sup>. Neste processo, o outorgado, quando aceitava a concessão de terras, assumia uma série de condições que lhe eram impostas, a quais lhe obrigavam a pagar uma pensão anual ao proprietário do domínio direto, razão pela qual se transformava em foreiro do último. Não cumprindo o foreiro as condições do contrato, o domínio útil se reverte ao detentor do domínio direto.

Com o passar dos anos, Guedes de Brito haviam deixado de promover a utilização de grandes áreas de seus domínios, bem como vários outros sesmeiros brindados com largas porções de terras nos dois primeiros séculos de colonização, os quais sequer haviam chegado a tocar o solo de suas propriedades. Conforme Erivaldo Fagundes Neves<sup>100</sup>, a família Guedes de Brito possuía uma imensa propriedade de terra que fora concedida pela coroa, e mais extensões territoriais conseguidas à força e por dominação servil. Por decorrência desse processo, a propriedade formou o morgado da família Guedes de Brito, o qual fora instituído por testamento no século XVII por Antonio de Brito Correa e sua esposa Maria Guedes sendo transmitido ao seu herdeiro Antonio Guedes de Brito.

Nos anos de 1615, 1619 e 1655, o comércio do gado teve expansão na Bahia. Os comerciantes e curraleiros procuraram as melhores vias para a sua locomoção. Neste contexto, João Lobo Mesquita recebeu por cessão do proprietário da sesmaria "Casa da Ponte" uma grande área de terras, povoando-a com gado, escravos e moradias, abrindo a "estrada de boiadas" para o sertão. Em 1650, João Lobo de Mesquita concedeu parte de suas terras situadas entre Jacuípe e Água Fria a João Peixoto Viegas. Essa região abrangia, dentre outros o município de Irará.

Na carta de concessão da sesmaria que foi doada a João Peixoto Veigas, evidenciam-se se detalhes sobre os compromissos entre as partes: sesmeiro e doador.

---

<sup>99</sup> PORTO, Costa. **O Sistema Sesmarial no Brasil**. Ed. Universidade de Brasília.

<sup>100</sup> NEVES, Erivaldo Fagundes. **Da Sesmaria ao Minifúndio** (um estudo de história regional e local). Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia; Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

Também aparecem aspectos a respeito das propriedades, tais como: os limites geográficos, a fertilidade das terras, se estão na região de caatinga, se são habitadas por brancos ou por gentios (índios da tribo paiaíá), como também cita as riquezas naturais presentes nessas terras, a exemplo de rios<sup>101</sup>:

João Peixoto Viegas Senhor Possuidor das terras da Agoa Fria Itapororocas Jacuípe Velho que hummas e outras São hereos vizinhas dos Tocos [...] vizinhas das dos Tocos e Pinda em Razão de não Sabermos aonde fin 25 da alias Sabermos aonde Chegão e acabão entre nos as ditas terras temos duvida parecendo a cada qual que nos entrarmos e tomamos hum ao outro. Viemos a Com cordarmo nos e acordamos amigavelmente por Conservarmos nossa antiga e boa amizade e evitar o trabalho e gasto de demarca das entre nos e nossos herdeiros conviemos e acordamos que a prezente digo que a partir e Sorte das Terras dos Toco e Pinda se me fez a primeiro Seguindo a data 15 della pela forma que se diz e se marca a Provizão da Sua Sesmaria e Se ponhão marcas e Signais que Serão para Sempre de divizão com 20 as terras de Agua fria Itapororocas e Rio Jacuípe velho que tem a Sismaria de mim João Peixoto Viegas porquanto as ditas 25 terras de Toco e Pinda ficão ao Norte do dito Rio e Itapororocas Agua Fria [...]

De acordo com esse documento, nota-se que João Peixoto Veigas recebeu a sua sesmaria, a qual era composta pelas seguintes localidades: Água Fria (ao qual o município de Iará estava inserido na época), Itapororocas (Feira de Santana e Jacuípe (abrange toda a micro-região de Feira de Santana). Essa concessão de terras tinha como finalidade, a implantação do povoamento de vastas regiões, nas quais viviam populações indígenas e cujas terras eram ameaçadas constantemente por invasores estrangeiros, no caso, os holandeses. Essas terras foram destinadas, muitas vezes, a homens cuja principal fonte de renda viria da exploração de suas fazendas e da produção sertaneja como um todo, fosse com a comercialização do gado ou com a arrematação de cobrança dos dízimos.

A carta de concessão de sesmarias de 03 de julho de 1655 faz referências aos perigos da região promovidos pela luta com os indígenas. Nessa mensagem destaca-se a ameaça de assaltos e morte de escravos no confronto com os indígenas.<sup>102</sup> É possível observar nas entrelinhas dessas informações que os donos dos currais não respeitavam as terras dos antigos habitantes da região, uma vez que podiam deixar o boi

---

<sup>101</sup> BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). **Documentos históricos [Tombo das Cartas de Sesmarias do Rio de Janeiro dadas por Cristóvão de Barros (1573-74) dadas por Salvador Correia de Sá (1578-79)] / Biblioteca Nacional**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Dep. Nacional do Livro, 1928.

<sup>102</sup> **Provisões, alvarás e sesmarias**. Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170, 348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

solto, e este acabava por invadir o espaço natural do nativo. Logo, o homem branco invadia o espaço cultural dos indígenas. Essa dupla ação deu origem a muitos conflitos entre portugueses e indígenas. Quando os nativos atacavam o gado, os vaqueiros reagiam e o conflito muitas vezes terminava desfavorável para os antigos donos do Sertão. Por conta desse fator, nos séculos XVI e XVII, as regiões do Sertão da Bahia foram palcos de grandes conflitos envolvendo índios e brancos colonizadores.<sup>103</sup>

Em 20 de março de 1676 João Peixoto Veigas executou uma petição à Coroa Portuguesa, solicitando o apoio militar nessa região. Assim, esse senhor de mais de 150 léguas de terras, as quais abrangiam a região de Irará, pedia apoio à Coroa para expulsar os indígenas de suas terras, os índios bárbaros paiaias<sup>104</sup>. Seu objetivo era conquistar reforços na exploração do espaço de suas terras, uma vez que ele disputava com os antigos moradores (jesuítas e indígenas), as áreas que seriam utilizadas na produção agrícola e criação de bovinos.

Nessa época, os índios eram encontrados em abundância nos sertões, e constituíam a mão-de-obra preferencial das fazendas do lugar. Porém, contrariamente ao que se pensava, a população autóctone não figurava como maioria dos trabalhadores, ao menos em certas partes do interior nordestino. A população nativa passou por intenso processo de mudança de sua representação social: de “donos da terra, os indígenas passaram a ser considerados como invasor, gentio, bárbaros e preguiçosos, para depois se tornarem em vadios, facínoras e vagabundos. Os povos colonizadores tratavam os indígenas genericamente como o “gentio bárbaro”. Os indígenas “animalizados” viviam como servos, vítimas de toda a sorte de arbitrariedades cometidas pelos latifundiários-estes sempre acobertados pela proteção dos policiais e políticos. Do mesmo modo, a violência física foi naturalizada, o estigma e o preconceito denegriram a imagem dos nativos e dos seus descendentes perante a sociedade, e ainda hoje permanecem como cultura inferior<sup>105</sup>.

Não tendo noção de propriedade, muitos grupos indígenas atacavam o gado criado solto nas fazendas pelo fato de enxergarem como a caça algo que fazia parte da natureza. Assim, os indígenas exerciam fortes ameaças para os colonos, uma vez que

---

<sup>103</sup> GALVÃO, Mons. Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**. Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana

<sup>104</sup> ANDRADE, Maria Celeste Pacheco. **Origens do povoamento de Feira de Santana: um estudo de história colonial / Dissertação (Mestrado)** - Universidade Federal da Bahia. Salvador: [s.n.], 1990.

<sup>105</sup> Idem.

atacavam as vilas, plantações e fazendas dos moradores<sup>106</sup>. Esta prática causava grandes transtornos aos curraleiros e denúncias a este respeito eram recorrentes da época. A maior parte da documentação pesquisada faz referências aos perigos que os indígenas oferecem a essas regiões do sertão baiano, já que representavam uma assustadora e constante ameaça de ataque<sup>107</sup>.

Durante a segunda metade do século XVII, algumas expedições jesuíticas foram montadas a fim de combater os índios que estavam atacando as vilas da região. A Companhia de Jesus se instalou na região do atual município de Irará, com o objetivo de implantar a catequese. Essa catequização significava a imposição de outra cultura, a cristã. Assim, as missões conduziam a política de aldeamento da Coroa portuguesa, que assegurava os diversos interesses da colonização, como também respondia aos objetivos religiosos dos missionários da Igreja. A destruição da cultura indígena representava o sucesso dos aldeamentos e da política metropolitana inspirada por eles.

As vilas, as cidades que emergiram da sesmaria de Água Fria, são todas provenientes dos aldeamentos jesuíticos que foram instalados na região. Portanto, cidades como o distrito sede do município de Irará tiveram como sítio histórico as antigas vilas formadas pelos jesuítas na segunda metade do século XVII. A formação de aldeias foi considerada como um meio imprescindível para cristianizar os índios e para aproximá-los da sociedade colonial.

A colonização das terras, do atual município de Irará foi inicialmente promovida pelas missões jesuíticas. No Centro de Estudos Feirenses existe uma documentação que trata da ocupação da micro-região de Feira de Santana. Nesta, é possível perceber informações referentes à conduta dos jesuítas no processo de colonização<sup>108</sup>: eles fundaram muitas vilas nessa região, como por exemplo a Vila da Purificação, sede da cidade de Irará. Um dos marcos da presença dos jesuítas nessa região procede da construção de um colégio em Água Fria, em 1562<sup>109</sup>.

Ao se aproximar das perspectivas dos estudos da arqueologia, é possível visualizar vestígios aparentes da experiência das missões jesuíticas na região de Irará.

---

<sup>106</sup> GALVÃO, Mons. Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**. Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana.

<sup>107</sup> Idem.

<sup>108</sup> **Relação dos Fogos da Freguesia de Água Fria do Termo da Vila da Purificação**. Centro de Estudos Feirenses.

<sup>109</sup> SENA, Consuelo Pondé de. **Introdução ao estudo de uma comunidade do Agreste baiano: Itapicuru, 1830/1892**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1979. 242 p.: il. (Coleção Cabrália, v.8). Publicação da Fundação Cultural do Estado da Bahia.

As capelas mais antigas do município têm como marca as datas de inauguração, as quais comprovam a relação das missões jesuítas.

A capela de Nossa Senhora da Conceição foi construída em 1726, na atual Vila de Bento Simões, que fazia parte do morgado<sup>110</sup> de Bento Simões, português de nascimento, originário de São Cosme do Vale, Portugal. Bento Simões faleceu e deixou de herança para o Padre José Simões, seu irmão, as terras que hoje abrangem a região da Vila de Nossa Senhora da Conceição. O corpo do padre José encontra-se enterrado naquela capela (falecido em 1763)<sup>111</sup>. Além desse túmulo, encontram-se outros nesta capela: Maria Dilphina da Costa Pinto (Condessa de Sergimirim, falecida em 1846); Major Francisco Antônio da Costa Pinto (falecido em 1863); Capitão Joaquim da Costa Pinto (falecido em 1879); D. Maria Rita Lopes da Costa Pinto, Baronesa de Oliveira (falecida em 1873); Antônio da Costa Pinto (conde de Sergimirim, falecido em 1880); Elisa Valverde Martins (falecida em 1901); Maria Valverde Martins (falecida em 1802) Elisa Campos Martins (falecida em 1918) e Manoel Campos Martins (falecido em 1936).

As paredes dessa capela foram construídas com pedras e óleo de baleia. Seu forro é coberto de elaboradas pinturas. O altar (dourado) possui imagens do século XVIII. O seu interior foi modificado e, a partir do século XX, uma reforma externa restaurou o prédio. O altar de madeira em estilo colonial mostra imagens da transição do barroco ao rococó, em que eram típicas principalmente pinturas de perspectiva ilusionista<sup>112</sup>. Esta capela foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico da Bahia em 1929.

A capela de Nossa Senhora do Livramento foi construída em 1756, no atual povoado de Caroba. O templo apresenta a capela, o retábulo, o altar-mor e o arco central decorados com talhas douradas. Um belíssimo nicho no centro do altar guarda a imagem de Nossa Senhora do Livramento. Há painéis pintados e talhas com douração no forro da nave e em toda a parede, onde estão o arco cruzeiro e os altares colaterais. Um dos painéis ressalta uma grande figura de Nossa Senhora do Livramento, ladeada de

---

<sup>110</sup> MORGADO, do latim maioricatu, que significa o primogênito, herdeiro dos bens ou propriedades vinculados, o que significa que essas terras não poderiam ser divididas. HOLANDA, Aurélio Buarque de. Novo Dicionário, Ed. 2ª, p. 1160.

<sup>111</sup> **Histórico de Bento Simões**. Secretaria Municipal de Irará, 1990.

<sup>112</sup> OLIVEIRA, Mário Mendonça de. **A capela de Conceição de Bento Simões**. Revista de Cultura da Bahia. Salvador: SEC, 7-13, jan/dez, 1972.

anjos, carregando uma pomba em uma de suas mãos, o símbolo do Espírito Santo. As paredes estão revestidas com painéis de azulejos decorados com tinta azul.



**Figura 58:** Capela de Nossa Senhora da Conceição de Bento Simões.



**Figura 59:** Capela de Nossa Senhora do Livramento, povoado de Caroba.

A Capela de Nossa Senhora da Purificação dos Campos ficava onde hoje se encontra a atual Praça da Purificação, em Iará. Ela foi demolida na década de 30 do século XX, quando Elísio Santana era prefeito da cidade.

Na época que os jesuítas residiam em Iará, essas capelas desenvolviam e coordenavam a administração das capelas e das aldeias. Esses espaços eram habitados

pelos administradores que eram ligados a missões jesuítas aos índios e aos negros fugidos<sup>113</sup>. Assim, eles davam apoio às autoridades civis, na administração das terras distantes dos grandes centros produtivos. Desta forma, a cristianização foi utilizada para garantir a coercitividade dos temidos sertões.

Para os missionários que ocuparam a região de Irará, esses empreendimentos tinham como objetivo principal a transformação dos nativos, os indígenas Paiaiás que, seriam catequizados, seriam tidos por "civilizados", saindo do estado da dita barbárie em que se encontravam. Ou seja, seriam transformados em cristãos, verdadeiros "homens bons".

Uma das estratégias que foram utilizadas para "amansar" os indígenas foi o trabalho na roça<sup>114</sup>. Assim, os jesuítas desenvolviam dois objetivos bem definidos: o de ensinar a religião e o de explorar o território; portanto, a missão desenvolvia a formação de uma reserva de mão-de-obra para o crescimento da colônia. Assim sendo, os aldeamentos funcionavam levando em conta que neles se cruzavam os interesses: das autoridades locais, dos administradores coloniais, da burocracia provincial, dos seus diretores civis, das populações brancas que viviam em seu entorno, dos padres jesuítas e dos índios<sup>115</sup>.

Os espaços missões eram administrados por leis rígidas que estabeleciam a organização social, o que direciona o projeto da catequização. Alguns desses controles tiveram significância através de leis rígidas. Padre Antônio Vieira entre 1658 e 1660, relata em um documento chamado "Visita", como essas regras eram encaminhadas para as regiões ocupadas pelos padres da Companhia de Jesus<sup>116</sup>. A partir dessa lei, observa-se que os aldeamentos eram rigidamente controlados por meio das seguintes obrigações: participação ativa dos chefes indígenas na administração para resolver os pequenos problemas e brigas entre os ameríndios; catequese regular para transmitir os conhecimentos rudimentares da fé; liturgia bastante solene para impressionar os recém-convertidos; aprovação de certos costumes indígenas que não tivessem uma aparência

---

<sup>113</sup> GALVÃO, Mons. Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**. Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana.

<sup>114</sup> ALMEIDA, Maria Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

<sup>115</sup> FREIRE, José R. **Os Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro**. UERJ/DEPEXT/SR-3. Rio de Janeiro. 1997.

<sup>116</sup> VIEIRA, Antônio. **Obras escolhidas** (v.V). Lisboa: Sá da Costa, 1951, p.340-58.

“supersticiosa”; implantação de um regime de trabalho comunitário bem diversificado para garantir o auto-sustento.

No processo de controle dos aldeamentos, as roças eram criadas, pois o projeto de catequização provinha da aplicação da disciplina que era desenvolvida mediante à ação do trabalho. Portanto, esses espaços abrigaram uma produção agrícola, num estilo de trabalho característico da categoria de roceiros<sup>117</sup>.

Nos núcleos de povoamentos dos jesuítas de Iará, era desenvolvida especialmente, a produção de milho, feijão, fumo e mandioca. Os índios e os mestiços foram aproveitados pelos portugueses na obra da colonização, não apenas para obtenção de produtos nativos, mas como elemento participante da colonização, pois os colonos viam o nativo como um trabalhador aproveitável, e a metrópole, como um povoador. Os indígenas, mesmo não sendo cativos, participavam do trabalho da colônia.

Existia também a presença de profissionais leigos que representavam a Coroa Portuguesa nos aldeamentos<sup>118</sup>. Os administradores leigos estabeleciam taxas, modos de pagamento, e tempo de serviço, e cuidavam do funcionamento burocrático das vilas. Isto já fora visto como “bom resultado” da catequização.

Com o passar dos anos, as ordens religiosas passaram a arrendar suas terras. Os jesuítas possuíam centenas de foreiros<sup>119</sup>, além de alugarem suas terras. As terras eram arrendadas por um foro contratual. Essas terras ficavam sob o comando de pequenos plantadores e vaqueiros, na qualidade de rendeiros de grandes sesmeiros. Essa região era vista como uma fronteira que se traduzia em maior pressão sobre o acesso à terra. Havia terra disponível para cultivo nas regiões de maior densidade populacional, ainda em fins do século XVIII. Assim, as terras devolutas estavam sendo rapidamente apropriadas.

O aldeamento da Purificação (atual Iará) era oficialmente o abrigo dos indígenas e escravos que viviam sob o comando dos padres. No entanto, do século XVIII até o final do século XIX, esses espaços tiveram outros fins. Muitos negros e mestiços livres passaram a utilizar e ocupar as antigas terras que pertenciam aos indígenas. Vários deles passavam a viver sobre o comando das regras dos missionários

---

<sup>117</sup> DIAS, Marcelo Henrique. **A inserção econômica dos aldeamentos jesuíticos na capitania de Ilhéus**. Comunicação apresentada ao XVII Ciclo de Estudos Históricos: UESC, 2004.

<sup>118</sup> Idem.

<sup>119</sup> **FOREIRO**: o proprietário atribui à outra pessoa o domínio útil do imóvel.

católicos e, em troca, recebiam terras para trabalhar<sup>120</sup>. Esses sujeitos não indígenas utilizavam as instalações dos aldeamentos visando a uma sobrevivência mais tranqüila que a do cativo nas fazendas. Assim, aproveitavam o máximo que os aldeamentos podiam oferecer: terras, abrigo, ferramentas, armas, alimentos, etc.<sup>121</sup> Com isso, índice populacional aumentava nas regiões aldeadas.

Em 1786, a freguesia de Água Fria, da qual o aldeamento da Purificação fazia parte registrava os seguintes números relativos à quantidade de habitantes:

**Tabela 8:** Senso da população de Água Fria, em 1786.

<b>Casais de Índios Aldeados</b>	<b>32</b>
<b>Livres</b>	527
<b>Escravos</b>	469
<b>Pardos Livres</b>	289
<b>Forros</b>	101
<b>Índios</b>	72
<b>Total de Sujeitos</b>	1490

Naquela vila existiam 527 homens livres, 469 escravos, 101 forros, 72 índios aldeados e apenas 4 morando nas fazendas. Esse censo, cujos dados são mais precisos, permite perceber que grande parte dos pardos livres (ao todo 289) eram filhos de pardos forros. O segundo censo consta que, em Água Fria, a proporção era semelhante, constando de 381 cativos pretos, em um total de 469<sup>122</sup>. Sobre esta conjuntura, Stuart Schwartz demonstrou que, entre 1778 e 1798, houve uma saída de 2844 cativos para o sertão. Dentre as nações africanas que vinham para o sertão, as seguintes receberam maior destaque: angolas, benguelas e congos (contando 2163 pessoas), seguidos pelos minas, nagôs e jejes<sup>123</sup>.

No final do século XVIII, o aldeamento da Purificação passou a possuir uma população numerosa. Muitas vezes, os números dos negros e dos aldeados era maior que o da população branca. Por outro lado, alguns sujeitos brancos também disputavam essa região, visando a implantação de currais de gado. A partir daí, passaram a existir muitas revoltas entre curraleiros e índios. Os conflitos surgidos a partir do processo de

<sup>120</sup> GALVÃO, Mons. Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**. Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana.

<sup>121</sup> SILVA, Arnold. **Jornal Folha do Norte**. Feira de Santana, 11 de agosto, 1939

<sup>122</sup> APEB, Seção Histórica, Cartas ao Governo, maço 242.

<sup>123</sup> SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1853**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

colonização foram resultado direto da escravização imposta aos indígenas e da expropriação de suas terras pelos agentes coloniais.

Um dos momentos de maior intensidade destes conflitos deu-se em 1687, quando em que diversos povos indígenas formaram aliança e se lançam em ofensiva contra os colonizadores. Nestes casos, os indígenas saqueavam e tocavam fogo em fazendas, bem como invadiam as propriedades dos homens branco<sup>124</sup>. Documentos oficiais mostram que, nesse período, passaram a existir muitas comunidades de quilombos em Iará. Essas estratégias de resistência eram montadas pelos negros fugidos que encontravam apoio nas regiões próximas das vilas e dos aldeamentos.

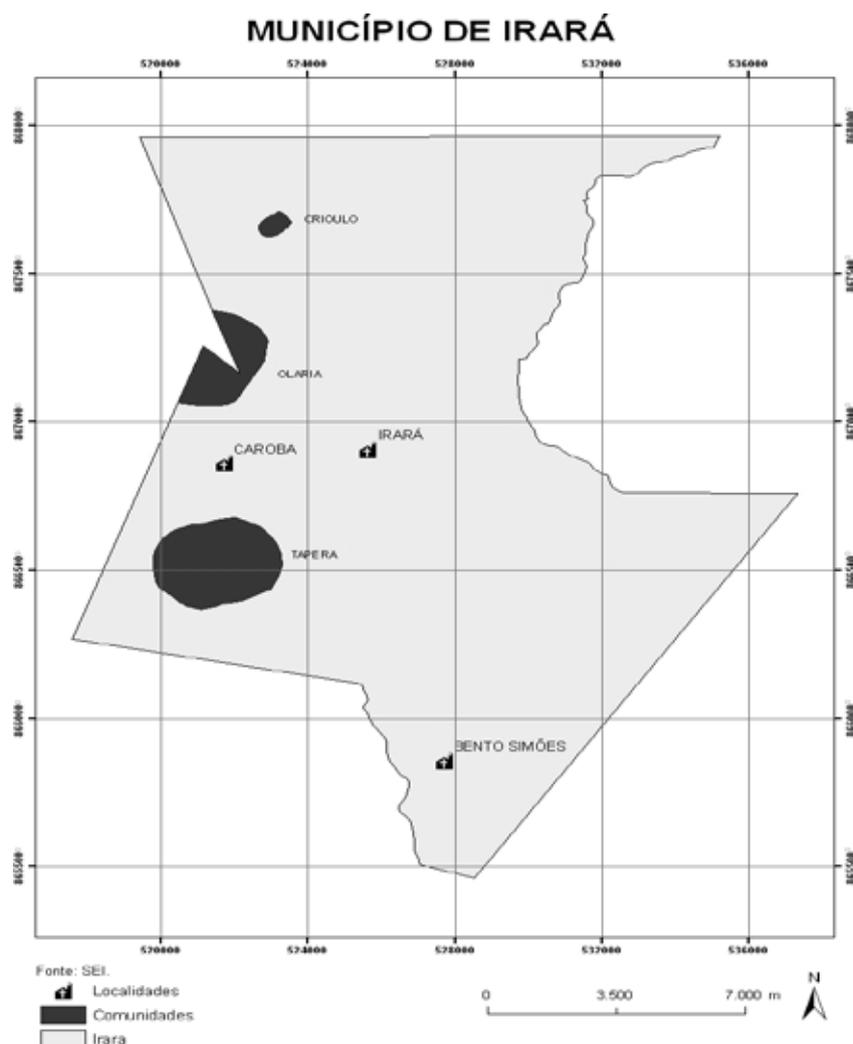
Em Iará, as terras das missões jesuíticas estavam localizadas a norte e a oeste do município. Conseqüentemente, nos dias atuais, as comunidades de quilombos estão presentes na área que no século XVIII, pertencia ao projeto dos religiosos<sup>125</sup>. Na comunidade de Crioulo, encontram-se restos arqueológicos de cerceamentos de pedras, que os jesuítas estabeleceram na região. Nos dias atuais, alguns moradores dessa região preferem chamar a comunidade de Cerca de Pedras.

A parte Oeste do município de Iará foi destinada ao projeto dos aldeamentos, enquanto na região leste foram instalados os engenhos e as grandes propriedades.

---

<sup>124</sup> GALVÃO. Mons. Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**. Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana.

<sup>125</sup> GALVÃO. Mons. Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**. Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana.



**Figura 60:** Missões Jesuíticas em Irará. Adaptado por Janeide Bispo dos Santos.

As propriedades das ordens religiosas permaneceram até o final do século XIX e depois foram repassadas da Igreja ao Estado, originando várias comunidades rurais. Essa região faz limite com o município de Santanópolis e, nesse município, encontram-se outras comunidades que os nativos denominam de: Quilombos, Tapera, Mocambo e Tanque Senzala. Conforme as informações dos moradores da região de Irará, todas essas comunidades do município vizinho têm um passado vinculado à memória do cativo. Dessa forma, é possível considerar que a parte oeste do município de Irará, tornou-se um grande foco de resistência escrava entre os anos finais do século XVIII e todo o século XIX.

Os jesuítas permaneceram na região de Irará até 1759. A partir do supracitado ano, foram confiscados os bens da Companhia em toda a colônia, pois, o Marquês, fez publicar uma lei que dava os jesuítas como "desnaturalizados, proscritos e

exterminados" em Portugal e nas colônias. Nesta ação contra os religiosos, foram processadas as deportações de alguns jesuítas para os Estados Pontifícios <sup>126</sup>. A expulsão dos jesuítas foi decorrente de uma série de disputas por poder, privilégios e riqueza, entre eles os grandes proprietários de engenhos, fazendas de cana, habitações e escravos que representaram uma grande riqueza e proporcionaram um enorme poder político.

Com a expulsão dos jesuítas da colônia, aumentaram as buscas por terras na região do sertão da Bahia. Eram vários os conquistadores que passaram a ocupar essa região. Entre a segunda metade do século XVII, e o início do século XVIII, os colonizadores, que consistiam em um acoplado de guerreiros e que viviam em arraiais, transformaram-se em curraleiros.

Aos poucos, as terras de Irará iam recebendo uma nova demarcação. Assim, os fazendeiros foram anexando mais terras ao seu domínio, sobretudo, as terras que pertenciam a Companhia de Jesus, implantando fazendas e currais de gado<sup>127</sup>. Com a expulsão dos jesuítas, ocorreu a criação de vilas e a incorporação dos contingentes indígenas à população colonial, que não só dificultavam a manutenção das terras designadas, como pareciam dar suporte às declarações acerca da inexistência de indígenas “puros”. Ou seja, seria preciso demarcar os indígenas puros, a fim de garantir a continuidade de sua estrutura social. Com isso, os negros que viviam nesses espaços também passaram a ser perseguidos.

As populações de escravos nos aldeamentos assustavam os colonizadores. O sertanista João Peixoto Veigas, em cartas enviadas ao governador da Bahia, destaca à ameaça de assaltos e morte de escravos no confronto com os indígenas.<sup>128</sup> Pode-se observar, nas entrelinhas dessas informações, que os donos dos currais não respeitavam as terras dos antigos habitantes da região. Dessa forma, é possível concluir que a presença de negros fugidos na região pesquisada avançou proporcionalmente ao avanço da conquista colonial.

Essa região que passava a ser cobiçada pelos colonizadores também era ambicionada pelos negros fugidos. Os escravos viam na região “refúgio e oportunidade” em sua mata “mais habitada do que parece”, onde “caminhos e estradas se cruzavam. Os

---

<sup>126</sup> Idem.

<sup>127</sup> Idem.

<sup>128</sup> **PROVISÕES**, alvarás e sesmarias. Rio de Janeiro, Tipografia Monroe, p.170,348-349.1930(Documentos Históricos, série 16, Biblioteca Nacional. Vol. 18).

currais de gado criavam estradas que se dirigiam do porto de Cachoeira, ao sertão adentro. Essas terras foram ocupadas pelo gado, como aponta Antonil (1982) <sup>129</sup>:

Estende-se o sertão da Bahia até a barra do rio de S. Francisco, oitenta léguas por costa; e indo para o rio acima até a barra que chamam de Água-Grande, fica distante a Bahia da dita barra cento e quinze léguas; de Santunse cento e trinta léguas; de Rodelas, por dentro, oitenta léguas; das Jacobinas, noventa, e do Tucano cinqüenta... Os currais da parte da Bahia estão postos na borda do rio de São Francisco, na do rio das Velhas, na do rio das Rãs, na do rio Verde, na do rio Paramirim, na do rio Jacuípe, na do rio Ipojuca, na do rio Inhambupe, na do rio Itapicuru, na do rio Real, na do rio Vasabarris, na do rio Sergipe e de outros rios, em os quais, por informação tomada de vários, que correram este sertão, estão atualmente mais de quinhentos currais...

Os currais também escondiam casebres e ranchos, em que os quilombolas encontraram alternativas de sobrevivência. Provavelmente, os negros fugidos mantinham amplas relações com indivíduos aquilombados, o que possibilitou a presença na região. Caso contrário, suas possibilidades de atuação seriam muito reduzidas e não teriam a afirmação em um espaço que era concorrido com o elemento indígena.

A formação de quilombos na região pesquisada cresceu à medida que a ocupação do interior brasileiro aumentava e a população se deslocava para áreas não colonizadas. A instituição da escravidão também se difundia e, com ela, a fuga de escravos. Não era só no interior do regime colonial, mas também em oposição a este que os contatos afro-ameríndios tinham lugar. Muitas vezes, os escravos fugidos integravam-se nas redes de parentesco ameríndias. Enfim, pode-se considerar que a formação de comunidades de quilombos na região de Irará, assim como em boa parte do sertão baiano surgiu paralelamente à implantação da sociedade colonial. Nessa fase, os quilombos dos negros fugidos se imbricavam com a resistência indígena, isto é, os grupos de negros fugidos mantinham relações com as populações nativas.

### **1.1 Origem das Comunidades de Quilombos, na Estrutura da Sociedade Escravagista de Irará**

Paralelamente ao projeto de aldeamentos jesuíticos, a exploração colonial se efetivou na região de Irará no fim do século XVII e início do XVIII, data básica, 1717, com as entradas dos capitães Antonio Homem da Afonseca Correia e Diogo Alves

---

<sup>129</sup> ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte : Itatiaia/Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil).

Campos<sup>130</sup>. Naquele período, Irará pertencia à vila de Cachoeira. Foram instalando fazendas e engenhos, na localidade, dentre os quais, o Engenho Buriel era visto como o mais próspero, e localizava-se na região que hoje corresponde ao atual município de Pedrão<sup>131</sup>.

Com a implantação do projeto da colonização em Irará, passou a existir uma sociedade baseada numa empresa do colono branco, de caráter mercantil, para produção de gêneros de grande valor comercial, a qual contava com o trabalho de indígenas ou negros africanos. Essa hierarquia configurava uma ordenação estamental da sociedade, com grupos fechados, definidos por direitos de sangue, ou seja, uma ordem senhorial, em que ainda predominam os valores da fé e da honra pela posse e domínio políticos, sem exploração do lucro<sup>132</sup>.

Os senhores, donos da propriedade fundiária, eram os indivíduos brancos que recebiam da coroa um lote de terras para promoverem o desenvolvimento da colônia. Nessa sociedade estamental, quem possuía o maior status era o senhor dono de terras, o fazendeiro. Além de ter terras, os fazendeiros também tinham poder político e controlavam as Câmaras Municipais. Eles também eram responsáveis pelo ordenamento da hierarquia social arquitetou uma demarcação da propriedade privada, sobretudo por meio da obtenção de terras e de poderes que decorriam da influência da propriedade fundiária.

No Arquivo Público de Irará há alguns documentos que expressam a estrutura social desse período. Essas fontes históricas são interessantes na análise da organização dessa sociedade. Existem alguns inventários, livros de notas de tabelião, registros de compra e venda e hipoteca de propriedades, e receitas e despesas das Igrejas. Os inventários e livros de notas de tabelião são ricos em dados sobre a importância da terra como fonte permanente de renda, assim como também os registros de compra e venda e hipoteca de propriedades, que informam sobre as várias formas de ocupação desse território. Por meio dessa documentação, também é possível perceber como a propriedade fundiária organizou a sociedade iraraense do período da colonização.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> NOGUEIRA, Aristeu. **Histórico do Município de Irará**. Prefeitura Municipal de Irará, 1988.

<sup>131</sup> Idem.

<sup>132</sup> FAORO, Raimundo. **Os donos do poder**: Formação do patronato político brasileiro. 5. ed. Porto Alegre: Globo, 1979.

<sup>133</sup> Inventários dos moradores da vila de Nossa Senhora da Purificação dos Campos. Arquivo Público Municipal de Irará. Maço dos inventários(1790-1898).

As inúmeras citações dos documentos (inventários, escrituras de compra e venda processos de demarcação de terras) anunciam como a estrutura fundiária da região foi montada<sup>134</sup>. Assim, aparecem as roças, sítios e posses, os quais possibilitaram uma compreensão do campesinato naquela economia e a análise da dinâmica da pequena produção na região. Esses mesmos documentos podem mostrar a diversificação da economia nas fazendas de gado, quando se referem aos engenhos e às casas de farinha.

Durante o século XVIII, os proprietários de terras iraraenses passaram a ter uma maior influência na vida político-administrativa local. Depois da instalação do arcebispado da Bahia, criaram-se freguesias no sertão, enormes, de oitenta, cem léguas ou mais. Ali era cobrado o imposto meio civil meio eclesiástico do dízimo. Os dizimeiros que o arrematavam, depois de ter feito a experiência, preferiam deixar para outros o trabalho da arrecadação: um dos fazendeiros ou qualquer pessoa capaz do interior em seu nome ia pelos vizinhos recolher os bezerros dizimados, pois a paga realizava-se em gênero. Depois de alguns anos, três ou quatro conforme a convenção, prestava contas e cabia-lhe pelo trabalho um quarto do gado, exatamente como aos vaqueiros. Essas medidas visavam à criação de núcleos de controle administrativo, como as vilas. Com esse controle maior, os espaços regionais prosperaram<sup>135</sup>.

Conforme os registros de monsenhor Renato Galvão, a biblioteca do Vaticano guarda os originais do relatório do arcebispo D. João Franco de 1694, incluindo São José como freguesia. O Centro de Estudos Feirenses, localizado no Museu Casa do Sertão, na Universidade Estadual de Feira de Santana, guarda informações sobre a capela de Água Fria, através de um livro de batizados e casamentos da freguesia de São José das Itaporocas, no período de 1685 a 1710. A freguesia unia as paróquias às comunidades vizinhas. Dentro do território que abrangiam as paróquias, as quais desenvolviam ações religiosas, como casamentos, batismos e registros de óbitos. Ou seja, essa estrutura vinculada à Igreja funcionava como um corpo administrativo. Durante todo o século XVIII e início do XIX, a Freguesia de São José pertenceu à vila de Cachoeira.

---

<sup>134</sup> Além desses, os livros de batismos, óbitos e também os inventários são fontes imprescindível para se conhecer a organização de família, branca, indígena, negra e mista entre índios e negros, brancos e índios, brancos e negros.

<sup>135</sup> CAPISTRANO DE ABREU, J. 1928. **Capítulos de História Colonial** (1500-1800). Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Typographia Leuzinger.

Essa região já era bastante povoada na época. Existia um número bem expressivo de propriedades. Assim, os senhores passaram a adquirir bens, como escravos. Os bens inventariados fornecem assim, uma fonte de respostas para indagações referentes ao peso de cada categoria de bens no total de ativos, especialmente o estoque de escravos, e à evolução desses pesos ao longo do tempo. Quase sempre os fazendeiros do Sertão eram senhores de muitas terras, que moravam nas fazendas e dirigiam seus vaqueiros e negros de lavoura, comandando-os nas vaquejadas, estimulando-os com sua presença nas limpas dos pastos ou nos plantios e colheitas de feijão, milho, da mandioca<sup>136</sup>.

Através dos dados de inventários *post mortem*, é possível desenvolver uma análise da estrutura da riqueza dos fazendeiros, da região, incluído bens como escravos<sup>137</sup>. Percebe-se que a escravidão no sertão se firmou através de relações diferentes das que foram estabelecidas na região açucareira. O poeta Eurico Alves já dizia que a aristocracia do Sertão era diferente da aristocracia do Recôncavo<sup>138</sup>. Ele descreve que a aristocracia sertaneja era suarenta, requeimada de sol, que, em vez de se deixar transportar pelos escravos nas padiolas, rasgava as roupas no cerrado, correndo atrás de boi bravo, nos seus cavalos de campo. O poeta ainda ilustra o perfil dos fidalgos que viviam de gibão e chapéu de couro. Às vezes, esses não viviam nas fazendas como parasitas, mas tinham um estilo de vida como autênticos vaqueiros. Esses fazendeiros experimentavam todos os riscos que os seus camaradas e agregados enfrentavam na faina campeira.

A típica fazenda pecuarista sertaneja era composta de uma casa senhorial, simples, de taipa, rodeada por currais, roçados e casebres de agregados e escravos. Teodoro Sampaio oferece, em seu relato de viagem ao Rio São Francisco, uma visão geral sobre a moradia dos fazendeiros sertanejos<sup>139</sup>:

As habitações constroem-se aqui pequenas e baixas, à falta de madeira, empregando-se por essa razão até mandacaru, cujo tronco mais grosso fornece um tabuado branco, aproveitando para portas e para o pobre mobiliamento que se usa [...] No interior das casas não havia mais que sala, quarto, corredor e cozinha; o chão duro, mas

---

<sup>136</sup> Idem.

<sup>137</sup> **Inventários dos moradores da vila de Nossa Senhora da Purificação dos Campos**. Arquivo Público Municipal de Irará. Maço dos inventários(1790-1898).

<sup>138</sup> BOAVENTURA, Eurico Alves. **Fidalgos e Vaqueiros**, Salvador, EDUFBA, 1992 (Cap. IX).

<sup>139</sup> SAMPAIO, Teodoro Fernandes. Rio de São Francisco: **Trechos de um diário de viagem e a chapada diamantina**: 1879-80. São Paulo: Esc Prof Salesianas, 1905. pg 98.

escavados pelo transitar e varrer; as paredes barreadas e enegrecidas pela fumaça; o teto de palha não tinha o menor aspecto.

Pelo fato de as principais atividades agrícolas do sertão, serem a pecuária e a agricultura de subsistência, essas atividades não produziam grandes fortunas. A produção de milho, fumo e feijão proporcionavam uma lucratividade esporádica. Com isso, os senhores de terras tinham hábitos modestos e poucos escravos. Portanto, a escravidão esteve presente no contexto da colonização do sertão de uma maneira bem diferente da do Recôncavo. Essa questão pode ser explicada pelo fato que, não se consolidou uma elevada produção agrícola, por parte dos proprietários de terras, os quais utilizavam poucos escravos em seus plantéis. Tudo indica que os fazendeiros sertanejos eram proprietários que trabalhavam juntamente com os seus escravos na produção. Os escravos eram utilizados principalmente em atividades relacionadas à agricultura. No entanto, também desenvolviam outras funções domésticas. Na relação com os senhores, muitos dividiam o mesmo teto, estabelecendo uma relação de escravidão do perfil de agregados.

Em Iará, a população de escravos era bem resumida, já que a estrutura das fazendas comportava poucos escravos.

**Tabela 9:** distribuição dos escravos em Iará de acordo com os plantéis.

<b>Pequenos plantéis</b>	1 a 3 escravos
<b>Médios plantéis</b>	4 a 10 escravos
<b>Grandes plantéis</b>	11 a 49 escravos

Nos pequenos plantéis, era possível encontrar de 1 a 3 escravos; nos médios plantéis; de 4 a 10; nos grandes, de 11 a 49<sup>140</sup>. A posse de escravos na região de Iará foi caracterizada, como uma estrutura produtiva voltada essencialmente à produção agrícola alimentar (tanto para auto-consumo quanto para o comércio) e para a criação de gado. Poucos homens possuíam a quantidade superior a 50 escravos, muitos dos quais provinham da produção interna das fazendas. Essa característica demográfica repercutiu num escravismo em que existia uma relativa paridade entre a população escrava masculina e feminina, e uma considerável proporção de crianças no total da população cativa.

---

<sup>140</sup> Idem.

Antônio Mendes Martins, casado com Maria Jesuína da Silva, era considerado um grande senhor de posses desse município. Viveu em Irará na segunda metade do século XIX, residindo na região da vila de Bento Simões<sup>141</sup>. Ele deixou um diário que trata das relações que mantinha com seus cativos. Essas informações encontradas indicam que a escravidão foi uma instituição presente no sertão. Na região de Irará, as fazendas mais ricas estavam localizadas próximas às vilas, onde alguns proprietários realizavam o papel de comerciantes.

No diário do Sr Antônio Mendes Martins é possível notar o registro de fugas de escravos<sup>142</sup>: “*Comprei o escravo cabra no dia 11 de abril de 1851 por 400, 000 mil réis. Ele fugiu no dia 14 de abril de 1851. Fui atrás apegar, consegui apegar com a distância de 25 a 30 léguas, num lugar chamado Bomsuceço. O trazendo vendi por 600,000 mil réis...*” Segundo as informações registradas nesse diário, os cativos recém-chegados quase sempre tentavam escapar, mas se perdiam na terra estranha e eram recapturados. Para um escravo, fugir de uma fazenda significava meter-se mata adentro, numa terra desconhecida, sob a perseguição constante dos capitães-do-mato, indivíduos contratados pelos senhores de escravos para recuperar os cativos que escapavam. Fugas, feitores, capitães-do-mato e castigos sempre fizeram parte do cotidiano da sociedade escravagista. Aqui não aparecem as condições dos castigos aplicados para o escravo fujão; mas, com certeza ele fora capturado e punido pelo seu ato desafiador.

Os inventários *post-mortem* e os registros paroquiais de batismos e casamentos são fontes cruciais para a análise mais precisa de relacionamentos familiares entre escravos. Os dados demonstram que havia um considerável empenho na formação de famílias nucleares ou matrifocais<sup>143</sup>. Para Robert W. Slenes, a constituição de família, nesse período era de grande importância para todos aqueles que se encontravam sob o jugo do cativo<sup>144</sup>. Pois, o casamento permitia ao escravo a possibilidade de

---

<sup>141</sup> A vila de Bento Simões fazia parte do Morgado de Bento Simões, um português originário de São Cosme do Vale de Portugal que se fixou no Brasil no início do século XVIII. Bento Simões faleceu e deixou como herdeiro padre José Simões, seu irmão. Mais tarde, essas propriedades passaram para o comando de Antonio da Costa Pinto. Na capela da atual vila de Bento Simões existem os seguintes túmulos: Bento Simões( instituidor da capela); Maria Dilphia da Costa Pinto ( condessa de Sergimirim,falecida em 1846); Antônio dos Costa e Pinto(o conde de Sergimirim, falecido em 1880); Bento Simões da Costa Pinto ( filho do conde de Sergimirim,falecido em 1855)

<sup>142</sup> Arquivo Particular, pertencente ao Sr. Deraldo Campos Portela. Memórias da família. Diário das relações entre senhor e escravos, de Antonio Mendes Martins. 10 de fevereiro de 1946 a 20 de fevereiro de 1925.

<sup>143</sup> LIVROS DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ DAS ITAPOROCAS: batizados e casamentos (1685-1890) Óbito (1685-1721) - Diocese de Feira de Santana.

<sup>144</sup> SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

ganhar mais espaço na sociedade vigente, sobretudo do projeto de uma nova história de liberdade para os descendentes.

De acordo com o diário do Senhor Antonio Mendes Martins, ocorreram em sua fazenda alguns nascimentos e casamentos de escravos:

...Nasceu Luiz, filho da escrava Zeferina , no dia 22 de abril de 1855; Nasceu Prudência, filha da escrava Rita, no dia 28 de abril de 1856; Nasceu Praxedes, filho da escrava Rita, no dia 21 de julho de 1862; Nasceu Thereza, filha da escrava Maria, no dia 28 de junho de 1870; Nasceu Maria, filha da escrava Marcelina, no dia 17 de março de 1872; Nasceu Maria, filha da escrava Antônia, no dia 5 de setembro de 1870; Nasceu Cipriano, filho da escrava Rita, no dia 22 de abril de 1872.

As mulheres predominam na condição de escrava, na fazenda do senhor Antônio Martins. Isso presume que essas escravas possuíam uma relação de parentesco mais próxima com o cativo. Tudo leva a considerar que, entre as décadas de 1840 e 1850, a pressão quanto ao fim do tráfico atlântico de escravos bem como o fim do tráfico internacional de escravos poderiam estimular os casamentos e nascimentos de escravos na região de Ipirá. Já no momento seguinte, com a promulgação da lei de 1869 que proibiram a separação de famílias escravas, provavelmente inibiu ações nesse sentido, como também o intenso movimento do tráfico interno.

Por conta das conseqüências desencadeadas pela lei do ventre livre e da proibição do tráfico de escravos, os senhores da região intensificaram a produção desses, por meio da formação de famílias. Nesse período da proibição do tráfico de escravos, o preço do escravo, no Brasil, ficou mais caro. No Arquivo Público de Ipirá, é possível encontrar alguns recibos de compra e venda de escravos, os quais denunciam essa questão da carestia referente ao preço de escravo, em meados do século XIX. Existe uma significativa incidência de inventários com escravos arrolados dentre os bens, através da reprodução natural, em razão do melhor padrão de vida dos cativos na economia agropastoril, e através da compra de escravos doentes, vendidos certamente por um preço inferior ao vigente no mercado mais compatível com a renda dos fazendeiros. A respeito de compras e vendas de escravos, existem informações como estas:

Comprei a escrava cabra de nome Marcelina com idade de nove anos no dia 14 de setembro de 1853, por 450 mil réis. Comprei Antonia, crioula, em mão de Ponciano da Silva Cardoso em julho de 1857 a preço de 800 mil réis. Comprei Maria cabra em mão de Antonio de Lopes Araújo, no dia 24 de março de 1865 e morreu em 1882. Comprei o escravo de nome Ciriaco no dia 14 de abril de 1846 pelo preço de quatro centos mil réis de 20 anos de idade. Comprei a

escrava Zeferina no dia 21 de abril de 1849 pelo preço de 38 mil réis, de idade de 26 anos.

Entre 1820 e 1840 parece ter-se registrado uma tendência ao crescimento dos preços de escravos, em contraste com as décadas anteriores, de preços relativamente estáveis. E, certamente, houve um substancial aumento de preços depois da extinção do tráfico, em 1850, especialmente até meados da década de 1860<sup>145</sup>. Em 1853, um escravo valia em média trezentos mil réis, um valor significativo para a época.

Nesse mesmo período, também ocorreu um volumoso índice de crianças escravas, consolidando-se uma característica marcante desta sociedade, o que implica a possibilidade da formação da família escrava. No arrolamento dos bens dos senhores aparece um número considerável de crianças. As crianças de ambos os sexos e independentemente das condições sociais eram, no século XIX, introduzidas precocemente na rotina árdua de diferentes atividades econômicas, como a agricultura. O uso de mão-de-obra escrava feminina era privilegiado no serviço da lavoura. Essa questão pode ajudar a perceber a progressão dos preços relativos de escravos dos dois sexos, após 1850; pois, o preço de escravos no sertão baiano teve variações observadas. Essa questão estava relacionada com o fim definitivo do tráfico trans-oceânico de escravos<sup>146</sup>.

O preço de um escravo na região correspondia a quinhentos mil réis, valor considerado alto para o período. Para quem tinha escravos, estes constituíam a parcela mais valiosa de sua riqueza. Todavia, o escravo era um componente elementar no desenvolvimento das atividades das fazendas, encontrado em quantidade razoável nos inventários. Eles eram símbolos de poder e de prestígio para os fazendeiros da região. O senhor que <sup>147</sup>possuía escravo consolidava status de grande produtor e, conseqüentemente, de coronel. Especialmente os coronéis possuíam escravos nessa região, estes comprados pelos fazendeiros nos mercados de Salvador e Cachoeira. Portanto, eram poucos os homens que possuíam escravos, pois esses custavam caro. No sertão, o valor dos escravos possuídos era, em média, o item individualmente mais importante da riqueza inventariada.

---

<sup>145</sup> Isso contrasta com os dados de Kátia Mattoso relativos a inventários de Salvador, Bahia: aí foi comum a ocorrência de títulos ou depósitos, como forma de riqueza, especialmente a partir de 1840. Mattoso (1992:cap.31). Isso transparece também dos números de Frago (1992:255) para inventários da cidade do Rio de Janeiro.

<sup>146</sup> NEVES, E. F. **Sucessão Dominial e Escravidão na Pecuária do Rio das Rãs**. Sitientibus. Revista da Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, v. 21, p. 117-142, 1999.

<sup>147</sup> ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Registros de Compra e Vendas de escravos**.

Nos dados referentes aos registros de casamento dos escravos referentes à freguesia de São José arquivados no Centro de Estudos Feirenses<sup>148</sup>, é possível encontrar informações que falam sobre as características dos escravos casados na região pesquisada. Tais documentos fornecem diferentes informações quanto a essas características, entre elas: a data do registro de casamento, os nomes dos noivos, a cor do escravo, sua idade, a condição jurídica, o nome e a profissão de seu senhor, o nome de seus pais e, finalmente, o nome do senhor de seus pais. Quanto à origem dos escravos, o exame das fontes tem indicado que a população da micro-região de Feira de Santana é formada por escravos nascidos na colônia. A explicação para essa diferença em favor dos crioulos está no fato de a capitania não ter tido vínculos diretos com o tráfico atlântico e por ter-se constituído por meio de uma economia basicamente voltada para o abastecimento interno.

Por meio dos documentos consultados, é possível considerar que a população cativa de Irará formou uma estrutura de rede de sociabilidade voltada para a linhagem de parentesco. Os escravos formavam famílias nas fazendas dos senhores. Esses negros casavam e tinham filhos, os quais eram batizados e tinham padrinhos e madrinhas escolhidos entre os colegas de trabalho. Nos livros de casamento das Igrejas estão registrados os casamentos inter-raciais e, principalmente, entre os próprios cativos, o que sugere um comportamento dos proprietários mais favorável à constituição de família e do matrimônio entre seus escravos. Portanto, a formação da família escrava na região pesquisada fortaleceu as estratégias de resistência para com a escravidão. Conforme considera Robert Slenes<sup>149</sup>, ao contrário do que a historiografia da escravidão havia previsto, a formação das famílias, não foi responsável pela manutenção do escravismo. Na verdade, esta foi uma ameaça a ele. A família escrava era uma entre várias instâncias culturais que ajudavam na formação de uma comunidade escrava em oposição aos senhores, apesar das diferentes origens étnicas dos cativos. Dessa forma, a família escravizada negociou suas condições de liberdade com o senhor, sendo este forçado a ceder certo espaço para quem os escravos formarem famílias, encarando isso, porém, como parte de uma política de desmonte de revoltas. Assim, sendo, a formação de famílias possibilitou os processos de resistência ao cativo.

---

<sup>148</sup> **LIVROS DA FREGUESIA DE SÃO JOSÉ DAS ITAPOROCAS:** batizados e casamentos (1685-1890) Óbito (1685-1721) –Diocese de Feira de Santana.

<sup>149</sup> SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

Em família, os escravos negociavam a liberdade com os senhores, pois esse ajuntamento possibilitava a garantia de sobrevivência para quem estava saindo da condição de cativo. Conforme João Reis presume, nas relações entre senhores e escravos sempre existiram negociações. Ou seja, mesmo que os negros não tivessem organizado em conjunto uma luta direta para suprimir o sistema de escravidão, eles procuraram em diversas ocasiões negociar direitos ou condições mínimas de sobrevivência. Em meio aos processos de lutas e negociações, passou a existir a chamada “brecha camponesa”, na qual os escravos passaram a ser agregados dos seus ex-senhores e desenvolviam as atividades, de roceiros e vaqueiros. Dessa forma, os escravos passaram a produzir dentro dos limites das terras do senhor<sup>150</sup>.

Entre os sujeitos que faziam parte da fazenda surgia a figura do vaqueiro. Os senhores necessitavam de mão-de-obra para desenvolver a estrutura produtiva. Assim, nascia a categoria do vaqueiro como a primeira atividade remunerada do sertão. Os vaqueiros eram remunerados pelo sistema de sorte ou giz<sup>151</sup>:

Pelo sistema da sorte, recebia, conforme contratado, um de cada quatro, cinco ou seis bezerros dos que ferasse, anualmente, no gado sob seus cuidados... Denominavam também de giz esse sistema que retribuía o vaqueiro com aproximadamente 25% da produção do gado, no final do quadriênio contratado... O regime de sorte estendia-se, eventualmente, aos criatórios de eqüinos e muares das mesmas fazendas de gado e mais raramente às miúças — ovinos, caprinos e suínos — típicas de pequenos criadores, para autoconsumo.

Este sujeito era uma espécie de trabalhador livre que dirigia a fazenda recebendo  $\frac{1}{4}$  das crias ao final de cinco anos. Ao serem remunerados por seus serviços através do recebimento de cabeças de gado, alguns vaqueiros conseguiram se instalar por conta própria em terras adquiridas ou arrendadas dos grandes senhores de sesmarias do sertão. Assim formavam seu curral. Esses precisavam percorrer grandes distâncias para tomar conta do gado que vivia solto<sup>152</sup>.

A figura do vaqueiro se apresenta como um elemento a mais na complexa sociedade colonial. Tratavam-se de homens livres, não-proprietários de terras, que carregavam as boiadas. Eles eram remunerados pelo sistema de "partilha", recebendo

---

<sup>150</sup> Reis, João José e Silva, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>151</sup> NEVES, E. F. **Uma Comunidade Sertaneja: da Sesmaria ao Minifúndio** (um Estudo de História Regional e Local). Salvador e Feira de Santana: EDUFBA e UEFS, 1998.

<sup>152</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. **Vaqueiros e Cantadores**, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

certo número de reses, como pagamento pelo serviço prestado aos donos do rebanho - em geral o acordo era feito na base de um quarto do número total de cabeças, após cinco anos de serviço; eram ajudados por dez ou doze outros homens, conhecidos por "fábricas", que recebiam um pequeno salário anual. Esses homens, rudes e duros, muitas vezes escravos fugidos das fazendas do litoral, foram os verdadeiros conquistadores do sertão, abrindo caminhos, fundando povoações e ocupando áreas antes totalmente virgens da presença dos colonizadores.

Luís Mott considera que o trabalho do vaqueiro na colônia estava associado ao trabalho livre, com certas características da mão-de-obra indígena para a pecuária<sup>153</sup>. Na fase em que os indígenas abrigavam os velhos núcleos de povoamentos jesuíticos, passaram a auxiliar os fazendeiros no trabalho com a pecuária e a agricultura. Muitos indígenas se dedicavam à função de vaqueiro<sup>154</sup>. Na citação do documento que tratava da repartição dos negócios da agricultura, comércio e das obras públicas, ao Brasil, final do século XIX, no diz sobre os últimos aldeamentos: *“Os indígenas, compreendidos nestas aldeias, dão-se à pesca, lavoura e caça. Em geral; alguns crião gado e exercem a profissão de vaqueiros[...]”*<sup>155</sup>

Houve poucos trabalhadores escravos na atividade pastoril nordestina. Esses homens eram muitas vezes escravos fugidos das fazendas do litoral.<sup>156</sup> O trabalho do vaqueiro era essencial. Pois, não existiam pastos nem limites cercados nas fazendas<sup>157</sup>. O gado se embrenhava nas caatingas. Os donos dos rebanhos precisavam de condutores, que os dirigiam à procura de água e ração que, às vezes, estavam a léguas de distâncias das fazendas. O vaqueiro era um homem livre que tinha prestígio no sertão. Esse

---

<sup>153</sup>. MOTT, Luiz R. B., “Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial”, Revista de Antropologia, São Paulo, v. 22, 1979, p. 69.

<sup>154</sup> MOREIRA, Vicente Deocleciano. **Escravidão em Feira de Santana**. Projeto Memória da Feira Livre de Feira de Santana. **Sitientibus**, número 08, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 1988.

<sup>155</sup> O documento transcrito abaixo é um instantâneo dos últimos aldeamentos de índios no nordeste no século XIX. Relatório da repartição dos negócios da agricultura commercio e obras publicas apresentado a assemblea geral legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretario de estado manuel felizardo de souza e mello rio de janeiro typography universal de laemmer rua dos invalidos, 61 b 1861.

<sup>156</sup> VAINFAS, Ronaldo. “Os mamelucos e a fronteira: um conflito de lealdades”. In *Leitura*, São Paulo, 11/10/1992.

<sup>157</sup> FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Edusp, 1969.

ocupava uma posição única na fazenda ou curral, não sendo mais um dos capatazes dos fazendeiros. “Os *camaradas*, *cabras* ou *fábricas* ocupavam uma posição subalterna, inferior, e não tratavam de negócios com os proprietários”<sup>158</sup>. Assim, o vaqueiro não deve ser confundido com um capataz. A profissão do vaqueiro era essencial para o desenvolvimento da pecuária sertaneja.

Dos grupos subalternos, os vaqueiros possuíam as maiores condições de obterem mobilidade social. Paralelo ao crescimento da pecuária, na região de Irará, também se desenvolvia a produção agrícola, que resultava das atividades dos roceiros. Eles normalmente eram mestiços que viviam como agregados exercendo grandes obrigações pessoais associadas ao ajuste de trabalho, embora os fazendeiros também devessem arcar com alguns compromissos. O agregado morava nas fazendas juntamente com a sua família. Essas famílias rurais faziam parte daquilo que Queiróz (1957: 204) denominou de sua “*periferia mal delineada*”, e que Carvalho Franco (1974: 104) considerava ser uma vida de favor, dispensável, dependente, produto “*das dádivas de seus superiores*”.

A produção do fumo era utilizada como uma espécie de valor de troca nas transações comerciais<sup>159</sup> de escravos entre a Bahia e África. Outras atividades agrícolas, também eram desenvolvidas em nível de subsistência, como a produção de mandioca, milho e feijão. Os roceiros eram os homens livres pobres que viviam na dependência dos senhores detentores de terras. Esses sujeitos moravam nas fazendas por concessão dos proprietários, e formavam uma elevada percentagem da população rural livre de Irará.

No final do século XVIII, o número de roceiros aumentou, na região de Irará. Sobretudo, porque muitas pessoas vinham para essa região, a fim de adquirirem terras, especialmente as que faziam parte dos antigos aldeamentos das missões jesuíticas. A escolha por essas áreas estava também relacionada com a possibilidade de formação de comunidades livres para vários escravos.

Diversos escravos saíam em bandos para o sertão à procura de terras para desenvolver a agricultura de subsistência<sup>160</sup>. As diferentes experiências de aquilombamento passaram a interagir ainda mais com as formações camponesas

---

<sup>158</sup> BOAVENTURA, Eurico Alves **Fidalgos e Vaqueiros**, Salvador, EDUFBA, 1992 (Cap. IX).

<sup>159</sup> MOREIRA, Vicente Deocleciano. **Escravidão em Feira de Santana**. Projeto Memória da Feira Livre de Feira de Santana. **Sitientibus**, número 08, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 1988.

<sup>160</sup> Idem.

predominantemente negras, feitas de lavradores pobres, roceiros ou libertos à procura de terras férteis e trabalho em outras regiões e fazendas. Por conta dessas relações, muitas das comunidades de quilombos permaneceram próximas das regiões onde existia a escravidão. Os negros que saíam da condição de cativos tinham uma vida economicamente ativa. Os quilombolas praticavam a agricultura de excedentes comercializáveis, mantendo relações comerciais com os povoados próximos ou com os comerciantes locais.

Os quilombolas mantinham outras relações na economia local. Esses desempenhavam as funções de carpinteiros, marceneiros aguadeiros e tropeiros. A atividade dos tropeiros teve seu apogeu nos séculos XVIII e XIX através da circulação de sujeitos livres na região pelas famosas feiras de gado, como a de Santana dos Olhos D'água<sup>161</sup>. Essa região recebia vários comerciantes de gado, o que estimulou o seu desenvolvimento econômico. Enormes boiadas chagavam das diversas regiões do Brasil, especialmente dos estados de Minas Gerais e do Piauí. Ocorriam também os encontros de tropeiros, os quais traziam suas cargas de farinha, verduras e cereais no lombo dos animais<sup>162</sup>. O serviço das tropas, nessa região estava associado ao trabalho do pequeno produtor rural, do roceiro ou quilombola. Uma das principais atividades que foram utilizadas pelos quilombolas na região de Irará foi o serviço de tropas<sup>163</sup>. Este era importante na região, pois, através dele, os indivíduos percorriam com suas tropas de mulas as trilhas que começavam a ligar fazendas, vilas e cidades.<sup>164</sup> O tropeiro vendia e comprava tudo o que pudesse ter valor comercial e, em paralelo, levava e trazia notícias. Para começar na atividade das tropas, geralmente era assim: *“O sujeito tinha seis animais, três animais, quatro, cinco, seis e oito não é... Arranjava um rapaz, esse rapaz dava em, em que tomava conta, e outro ajudante. E aí viajava para Alagoinhas ou Feira de Santana, mas o comércio maior era o do Alagoinhas”*<sup>165</sup>.

O tropeiro propriamente dito era o dono do negócio, ou seja, dos animais (burros), podendo não ser único dono. O trabalho de tropeiro era visto como uma

---

<sup>161</sup>Idem.

<sup>162</sup>\_\_\_\_\_. **Projeto Feira Livre de Feira de Santana. Sitientibus**, Feira de Santana, Julho/dezembro de 1997.

<sup>163</sup>MOREIRA, Vicente Deocleciano. **Escravidão em Feira de Santana**. Projeto Memória da Feira Livre de Feira de Santana. Sitientibus, número 08, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 1988

<sup>164</sup>Idem.

<sup>165</sup>TRANSCRIÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. RAUL FERREIRA DA CRUZ. Projeto História Oral de Irará. 12/07/1985.

atividade difícil por isso eles andavam em grupos. Os camaradas da tropa eram aqueles que o acompanhavam, os quais podiam ser: capatazes, peões e assalariados. Às vezes, o capataz fazia o papel de tropeiro. Geralmente, eles passavam várias semanas viajando pelos caminhos despovoados. Outras vezes, pediam abrigo em algumas fazendas durante a noite, as quais chamavam de ranchos. Nesses espaços, as pessoas criavam laços de solidariedade e desenvolviam trocas comerciais também. Era comum na época o comércio de produtos como: roupas, calçados e panelas, materiais que não eram produzidos nas fazendas<sup>166</sup>.

Os serviços das tropas sustentavam as comunidades rurais de produtos não perecíveis. O crescimento das comunidades livres na região de Irará ocorreu paralelamente ao avanço do ofício do tropeiro<sup>167</sup>, uma vez que, na condição de livres os ex-escravos passavam a desenvolver a agricultura de subsistência nas roças onde cultivavam mandioca, milho, feijão e fumo. E esses produtos eram escoados através das atividades do tropeirismo.

A atividade das tropas estabelecia também a representação social do ex-escravo bandoleiro. Por conta da grande circulação de tropeiros nessa região freqüentemente apareciam salteadores, que viviam a partir da venda de mercadorias roubadas. Geralmente, eles roubavam gêneros alimentícios nas fazendas, carnes, ou animais inteiros, dentre outros produtos que eram vendidos nas feiras livres locais. Alguns ex-escravos praticavam roubos sozinhos, ou em bandos<sup>168</sup>. Nas sociedades rurais do período, o banditismo sempre estava associado ao ex-escravo: isso captou o interesse e a fantasia do povo. Alguns ex-escravos atacavam os viajantes nas estradas. A micro-região de Feira de Santana experimentava um súbito aumento na freqüência dos crimes praticados por negros que circulavam pela região.

Neste período, os jornais noticiavam constantemente a fuga e a captura de escravos fugidos, e aumentaram as notícias sobre a destruição dos quilombos na imprensa local. Existia nessa região uma constante repressão contra os agrupamentos de negros fugidos. No Museu Casa do Sertão, da Universidade Estadual de Feira de Santana, há o Acervo dos Estudos Feirenses, em que encontram-se fontes documentais

---

<sup>166</sup> Idem.

<sup>167</sup> MOREIRA, Vicente Deocleciano. **Escravidão em Feira de Santana**. Projeto Memória da Feira Livre de Feira de Santana. **Sitientibus**, número 08, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 1988.

<sup>168</sup> ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Maços referentes aos processos crimes.

que fazem considerações sobre as fugas de escravos e formação de comunidades livres. A destruição dos quilombos, portanto, passou a ser uma prioridade do governo, que organizou diversas expedições a fim de capturar os negros fugidos. Foi ao longo dos séculos XVIII e XIX que se formou a maior parte das comunidades de quilombos da micro-região de Feira de Santana, incluindo nesse exemplo o município de Irará.

Em 18 de abril de 1714, o Governador Pedro de Vasconcelos ordenou a extinção de um mocambo localizado “*no mato dos campos de Cachoeira*”, próximo a São Gonçalo, que reunia “*negros, negras e crias fugidas desta freguesia e das freguesias vizinhas*” (Folha do Norte, 18 de abril de 1942). Alguns quilombos ressurgiram, outros mantiveram resistência até o final do século XVIII, a exemplo de Orobó e Andaraí, destruídos em 6 de abril de 1797: “*graças aos esforços do Capitão-Mor de Entradas e Assaltos do distrito de São José da Itaporocas com a ajuda de outros capitães e demais pessoas*”<sup>169</sup>. Por ser uma região muito próxima ao Recôncavo, a nucleação e a fuga organizada de escravos eram favorecidas.

A acentuação da circulação de negros na micro-região de Feira de Santana assustava as autoridades governamentais, que viviam sumamente preocupadas com a manutenção da ordem social. Essa questão causava temores aos moradores das vilas, que clamavam pela intensificação da segurança policial. As autoridades da época temiam a união dos escravos rebeldes, bem como os movimentos da população livre. Eram solicitadas providências, visando às tomadas de medidas coercitivas, para controlar essa população. A figura das militares ganhou uma relativa significância nessa época: eles recebiam prêmios pela captura de escravos fugidos, entre outras medidas. A repressão armada significa violentar, conter, punir, castigar e acabar com o movimento; significa também opressão e tirania, ou seja, o exercício da ação pela força. As tropas de Ordenança eram formadas pela população local, encarregadas de manter a ordem interna das capitânicas, sem qualquer tipo de remuneração. As milícias, por sua vez, prestavam serviço de apoio às tropas de primeira linha e também não recebiam remuneração: “*Eram tropas de caráter territorial, deslocáveis, e não remuneradas, formadas pelos excluídos do recrutamento das tropas regulares: lavradores, filhos de viúvas e homens casados. Sua organização seguiu o mesmo modelo adotado para as tropas de primeira linha, sendo comandadas por oficiais oriundos do exército regular*”

---

<sup>169</sup> SILVA, Arnold. **Jornal Folha do Norte**. Feira de Santana, 11 de agosto, 1939.

<sup>170</sup>. Esta estratégia visava ao combate aos assaltos e à formação de bandos. Ex-escravos como “Lucas”<sup>171</sup>, viam na região oportunidades de “refúgio”. A própria imensidão da floresta era uma aliada nas fugas dos escravos, e uma inimiga para autoridades e senhores de escravos.

Algumas medidas foram criadas na perspectiva de encontrar mais segurança para a região. Algumas vilas foram criadas no início da década de 40, do século XIX. No dia 27 de maio de 1842, foi criada a vila de Nossa Senhora da Purificação, atual Iará. O arraial da Purificação recebeu autonomia política através da mudança da sede da vila de São João Batista da Água Fria, atual município de Água Fria.

Até as primeiras décadas do referido século, os arraiais da Purificação, Caroba e Bento Simões pertenciam à vila de Água Fria. Esta vila foi fundada em 1562, com a construção do Colégio Jesuítico de São João Batista, e com a capela homônima. Nessa região, também existia a comarca, que tratava dos assuntos de ordem jurídica. A Justiça de Água Fria tornou-se conhecida por sua rigidez, a ponto de condenar um santo. Segundo Câmara Cascudo:<sup>172</sup>

No início do século XIX, houve a fuga de um escravo na comarca de Jacobina, na Bahia; na fuga o negro matou um homem. Após o crime, houve uma pendenga judicial; o dono do escravo: ao pagar uma promessa, tinha doado o negro em cartório para Santo Antônio, prática muito comum entre os devotos. A justiça, provando desde a época sua competência, intimou o santo para depoimento no processo. Santo Antônio foi retirado do altar da capela mais próxima e transportado para a Vila de Água Fria, onde respondeu na qualidade de proprietário do negro, ao júri e perdeu os bens que possuía na comarca. Escravos e terras que tinham sido doados ao santo em pagamento de promessas foram levados a hasta pública e arrematados.

Com pena máxima, retirou-se Santo Antônio do altar da capela. Por conta desse episódio, a justiça de Água Fria ficou conhecida pela sua rigidez. De acordo com o imaginário águafriense, a mudança da sede da vila de Água Fria para o arraial de Nossa Senhora da Purificação, ocorreu por conta dos castigos aplicados pelos céus para vingar o castigo aplicado a “Santo Antônio”. Nessa época, as seguintes localidades pertenciam a Iará: Água Fria, Araci, Barrocas, Conceição do Coité, Coração de Maria, Lamarão, Pedrão, Teofilândia e Serrinha.

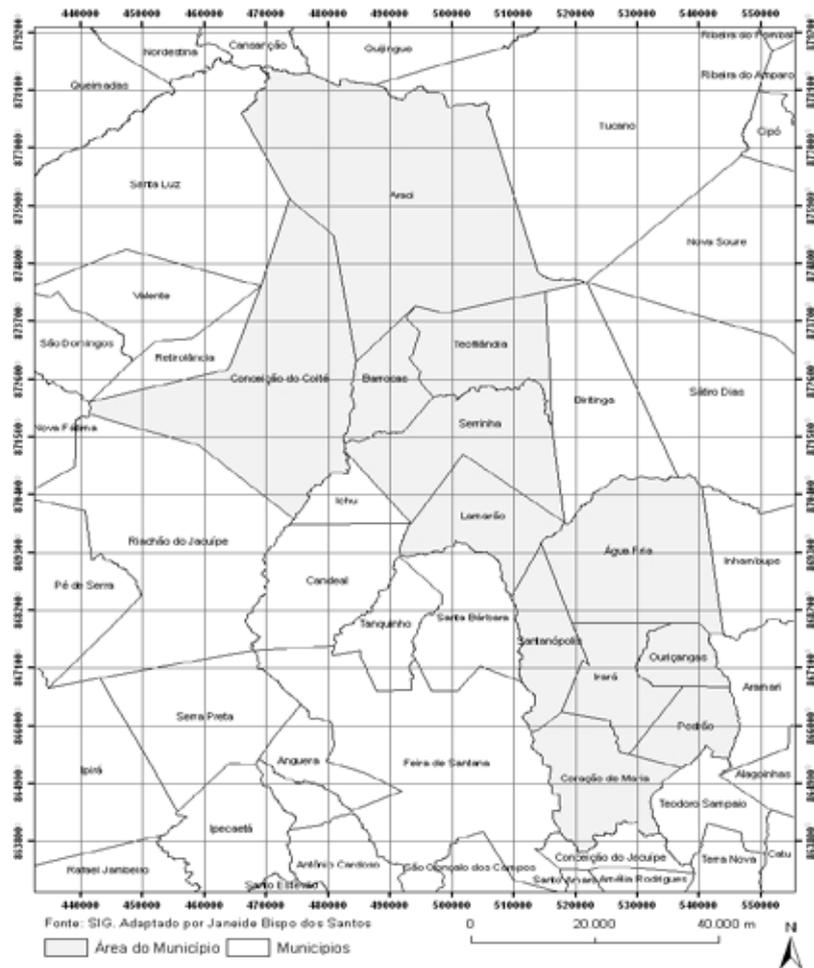
---

<sup>170</sup> GALVÃO. Mons. Renato de Andrade. **Seminário da História de Iará**, 04 a 05 de outubro de 1984.

<sup>171</sup> Em 1822, Lucas da Feira, filho de escravos, aos 15 anos foge e passa a viver escondido no mato. Chegou a formar um bando com cerca de 30 homens. LIMA, Zélia de Jesus de. **Lucas Evangelista: O Lucas da Feira. Estudos sobre a Rebelião Escrava em Feira de Santana/1807-1849**. Dissertação de Mestrado. UFBA, Salvador, 1990.

<sup>172</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 6ª Edição. Belo Horizonte, Itatiaia - São Paulo. p. 95. Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

### ÁREA DO MUNICÍPIO DE PURIFICAÇÃO DOS CAMPOS DE IRARÁ (1842)



**Figura 61:** Mapa da vila de Nossa Senhora da Purificação, atual Irará, em 1840. Adaptado por Janeide Bispo dos Santos

Depois da emancipação política, a vila da Purificação passou a contar então com os poderes executivo e legislativo em níveis locais. O poder das vilas, câmaras municipais e povoados era consolidado a partir das estratégias locais de combate aos problemas de ordem política, administrativa, judiciária, fiscal, militar, monetário, etc.<sup>173</sup> Existiam nas vilas as Câmaras Municipais que eram órgãos políticos compostos pelos "homens-bons", as quais passaram a tratar diretamente da administração da cidade, que antes dependia das determinações provenientes da Vila de Cachoeira. Irará estava, portanto, administrativamente subordinada.

As câmaras municipais eram as principais denunciadoras dos quilombos. Dentro da massa documental produzida pelos delegados de polícia da micro-região de Feira de Santana existem algumas cartas que falam sobre a formação de quilombos na região. A

<sup>173</sup> Idem.

Câmara de Feira de Santana sempre enviava correspondências para a Província do Império solicitando policiamento (1834-1844<sup>o</sup>). O relato mais significativo relativo à perseguição a quilombos diz respeito à ação realizada no início de 1834. O objetivo era solicitar ajuda para promover a destruição dos quilombos que existiam na região. Assim, a câmara de Feira de Santana informou ao presidente da província sobre a existência de escravos fugidos reunidos em quilombos: *“aquelas terras são comumente freqüentadas por escravos fugitivos e quilombolas, que ali vão se refugiar se nutrindo do ócio do crime ou no crime inclusive penetrando nos meios indígenas em suas perpetuas vadiagens, para isolar-se...”*<sup>174</sup>

Durante os anos de 1839 a meados de 1841 a micro-região de Feira de Santana foi intensamente tomada por movimentos de escravos, que circulavam para além das matas férteis e invadiam o interior das vilas<sup>175</sup>. Conta o Sr. Raul Ferreira que, em Irará, alguns negros também fugiam do cativeiro<sup>176</sup>:

Conheci um velho aqui por nome Izidio, conheci outro por nome Hilário, que tinha o nome de capitão. Eles trabalhavam na lavoura. Esse Hilário fazia a embarricada... Então, quando ele chagava na senzala, já tinham arengado para o patrão, com o chefe de lá. Então ele era pegado e castigado. Então, às vezes ele fugia, e era pegado e castigado. Uma vez ele foi pegado aqui acima de Água Fria, quase quatro léguas, mais ou menos. Outra vez foi pegado aqui acima de Riachão também fugido. E ia para o tronco... Esse Hilário morreu aqui na nossa fazenda.

Surgiam numerosos líderes de bandos, tanto que a maioria teve seus nomes registrados pela história, como o lendário “Lucas da Feira”. Ele nasceu em Feira de Santana, Bahia, em 18 de outubro de 1807. Foi um ex-escravo que ficou conhecido como o grande salteador de estradas, que atuou na micro-região de Feira de Santana durante 20 anos. Por isso, ele causava terror aos habitantes da região. Suas vítimas preferidas eram os vaqueiros, homens de negócios e feirantes<sup>177</sup>.

Nesse período que em Lucas da Feira assustava a micro-região de Feira de Santana, outros movimentos de rebelião escrava aconteciam na Bahia. Toda a província foi movida por revoltas e insurreições de negros contra a Coroa e a ordem escravocrata.

---

<sup>174</sup> Correspondência da Câmara de Feira de Santana para a Presidência da província. Maço número 1.309; Ano 1834 doc. Número 04-11/01/1834-APEBBA.

<sup>175</sup> LIMA, Zélia de Jesus de. **Lucas Evangelista: O Lucas da Feira. Estudos sobre a Rebeldia Escrava em Feira de Santana/1807-1849.** Dissertação de Mestrado. UFBA, Salvador, 1990.

<sup>176</sup> NOGUEIRA, Aristeu. **Transcrição da Gravação do Depoimento do Sr. Raul Ferreira da Cruz**, em colaboração para o Projeto de História Oral de Irará, 12 de setembro de 1985.

<sup>177</sup> LIMA, Zélia de Jesus de. **Lucas Evangelista: O Lucas da Feira. Estudos sobre a Rebeldia Escrava em Feira de Santana/1807-1849.** Dissertação de Mestrado. UFBA, Salvador, 1990.

Essas revoltas eram duramente reprimidas tanto pela coroa portuguesa como pelas autoridades brasileiras<sup>178</sup>:

É verdade que nenhum dos movimentos com apoio popular conseguiu formular um projeto econômico global para a Bahia. No entanto, ao longo de todas estas revoltas, é possível recompor uma pauta de reivindicações que terminam por configurar uma espécie de programa de caráter urbano e popular, alternativo ao modelo escravidão – império – açúcar. As quatro linhas fortes eram a emancipação dos escravos, autonomia política da província, diversificação da economia de exportação e a abertura da fronteira para a pequena propriedade.

Esse processo de revoltas espalhou muitos negros pelas diversas regiões da Bahia. Vários negros vinham para essa região em busca de terras para trabalhar. Com a decadência dos engenhos de cana-de-açúcar do Recôncavo, as fugas dos escravos foram mais acentuadas<sup>179</sup>. Walter Fraga Filho destaca que, nesse período, muitos escravos do Recôncavo baiano, por meio das várias formas forçavam os limites do sistema escravista. A proporção da formação de comunidades livres aumentavam, em todo sertão baiano, principalmente, por conta da crise da economia açucareira e fim do tráfico negreiro<sup>180</sup>, no século XIX, quando ocorreu o fim do tráfico transatlântico<sup>181</sup>.

Isto não significa que os ajuntamentos de escravos fugidos não existissem antes. Vale salientar que, desde o início da escravidão no Brasil, muitos cativos fugiam à procura de um lugar qualquer do interior para abrigo. Os cativos fugidos procuravam formar uma comunidade de produtores livres, em um espaço geográfico e social que, por suas características, estivesse fora do alcance dos interessados pela produção escravista, formando as comunidades conhecidas como mocambos ou quilombos. Porém, nos anos 70 e 80 do século XIX, ocorreu o agravamento da situação, por conta da crise econômica em que mergulhara o Recôncavo açucareiro.

---

<sup>178</sup> CASTRO, Ubiratan Araújo. “**Por uma História Política da Economia**”, Revista Resgate, 7, 1997, p.107.

<sup>179</sup> POPPINO, Rollie E. **Feira de Santana**. Salvador: Itapoã, 1968.

<sup>180</sup> Kátia Mattoso, Bahia: **A Cidade do Salvador e seu mercado no século XIX**. São Paulo: Hucitec, 1978, p.234.

<sup>181</sup> NEVES, E. F. . **Uma Comunidade Sertaneja: da Sesmaria ao Minifúndio** (um Estudo de História Regional e Local). Salvador e Feira de Santana: EDUFBA e UEFS, 1998.

Esses homens livres e pobres viam no sertão uma espécie de fronteira móvel, que estava recoberta por um imaginário de liberdade. Como sintetiza Walter Fraga<sup>182</sup>:

O fato de a maior parte dos braços da lavoura açucareira ter vivido a experiência da escravidão foi decisivo para definir os contornos das relações cotidianas que se formaram depois da abolição. As vivências no cativeiro serviram de parâmetros para os libertos definirem o que era “justo” e aceitável na relação com os antigos senhores, incluindo estabelecer condições de trabalho que julgavam compatíveis com a nova condição.

Dessa forma, os ex-escravos adentraram nos meios rurais e urbanos, buscando firmar sua liberdade e viabilizar seus interesses pessoais. Os sujeitos que viveram nesse período empreenderam uma luta pela sobrevivência, sobretudo pela satisfação das necessidades primárias como a alimentação. Ocorreu a elevação dos preços dos produtos de subsistência como a farinha<sup>183</sup>. Toda a população baiana dessa época enfrentava os efeitos da crise econômica; pois, todos sofriam as conseqüências prolongadas do desaquecimento da economia açucareira. Por conta dessa acentuada crise, a população dos ex-escravos buscava a sorte em outros lugares.

Os escravos não se aventuravam sozinhos, muitos deles iam procurar abrigos nos ambientes dos indígenas, os quais viviam de uma agricultura itinerante e do extrativismo como alternativa<sup>184</sup>. Esses indígenas passaram a dividir os espaços com os negros fugidos, das diversas origens étnicas e culturais. Os negros aquilombados encontravam solidariedade e auxílio nos parceiros indígenas. Os foragidos da lei encontram nesta mata um refúgio seguro, em que as mãos da justiça dificilmente os alcançaria. Dessa forma, a relação entre quilombos e comunidades indígenas, na região pesquisada, exerce certa aproximação.

Era comum, principalmente na primeira metade do século XIX, que pequenos grupos de escravos fugidos se escondessem nas matas que cercavam as propriedades<sup>185</sup>. Essas fugas ocorriam principalmente em locais que reuniam um bom número de fazendas e escravos. Pela necessidade de mobilidade, os quilombolas erguiam seus ranchos nas matas, nos engenhos e próximos aos povoados. As origens

---

<sup>182</sup> FRAGA, Walter Filho. **Encruzilhadas da Liberdade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

<sup>183</sup> Idem.

<sup>184</sup> GOMES, Flavio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil, séculos XVII-XIX**. São Paulo: Ed. UNESP : Polis, 2005.

<sup>185</sup> Idem.

das comunidades de quilombos de Irará está relacionado com as relações que eram estabelecidas, não só com os escravos fugidos, mas também muitos que abrigavam outros sujeitos, inclusive brancos e índios.

As fugas ora eram individuais, ora grupais. Os escravos fugiam das cidades e das fazendas e os motivos eram muitos; porém não se pretende aqui deter-se nisso e sim na observação do funcionamento dessa sociedade, especificamente na relação entre donos e escravos. A decadência dos engenhos, por exemplo, facilitou a fuga dos escravos. Além disso, após a independência do Brasil, as crises políticas atingiam a região açucareira, sobretudo Salvador, capital da província. Esse descontrole político possibilitou a fuga em massa dos escravos que viviam na área urbana, numa região de histórica confluência de indígenas, negros e de toda a sorte de categorias que colocavam em risco a ordem colonial vigente durante séculos.

Por outro lado, nos finais da escravidão, os fazendeiros do sertão passaram a substituir a mão -de- obra escrava pelo trabalho à meia. Tendo havido grande mobilidade da população dentro do território, foi possível se estabelecer um novo reordenamento do trabalho. O crescente aumento de mão -de -obra livre na segunda metade do século XIX, com a diminuição do número de escravos, estabeleceu, ao longo do tempo, medidas de coerção e imposição do trabalho ao homem livre.

Muitos fazendeiros com pouca mão-de-obra para a produção agrícola recorriam à força de trabalhadores livres que desenvolviam suas atividades em grupos estabelecidos pela origem familiar<sup>186</sup>. Nesse processo, surgia a doação de terras para ex-escravos. Assim, os proprietários disponibilizavam um pequeno pedaço de terra e uma pequena casa em troca de um aluguel, e exigiam lealdade e submissão por parte dos trabalhadores, “moradores”. Desse modo, o apoio ao processo lento e gradual de extinção da escravatura levou a incorporação do trabalho livre.

Os trabalhadores residentes em terras alheias continuariam tendo uma série de obrigações para com os proprietários, como por exemplo, a de prestarem certo número de dias de trabalho por semana por um preço bem baixo. Nos demais dias eles poderiam cultivar gêneros alimentícios, o que realizam com a ajuda de toda a família. Este serviço foi conhecido como o trabalho à meia<sup>187</sup>:

---

<sup>186</sup> FRAGA, Walter Filho. **Encruzilhadas da Liberdade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

<sup>187</sup> Transcrição do depoimento de Sr. Raul Ferreira da Cruz, em colaboração para o projeto de História Oral de Irará.

Quando se instalou o negócio de meeiros, houve este intercâmbio entre os escravos e meeiros. Os antigos escravos ficaram conhecidos como meeiros, pois voltaram a trabalhar com os patrões- aqueles melhores. Outros negaram os patrões e foram embora, pra outro lado, trabalhar por conta própria... Tinha patrões que davam a meia naquela época pra tirar tudo do trabalhador. O sujeito fazia tudo, quer dizer: limpar, capinar, ciscar, tirar o cisco, botar adubo por conta dele, cavar e dividir depois de maduro, a mandioca ou o fumo...

O meeiro era visto como um semi-escravo, o agregado, o camponês altamente dependente e dominado pelo grande coronel – o latifundiário – continuava a ser o melhor perfil da sociedade brasileira. Podem também ser chamadas de lutas pelos direitos humanos as revoltas populares contra vários tipos de opressão por parte do Estado e das elites dominantes, em cada época histórica. Entram nesse rol as iniciativas de resistência dos índios e dos negros. Pois, sendo a eles proibido, inclusive, o direito de recurso da terra, passaram a negar papéis antes inerentes à escravidão, como receber rações diárias, ir ao trabalho nos canaviais ou trabalhar sem remuneração.

Era muito freqüente a figura do agregado, morador ou lavrador que morava com a família na fazenda do patrão, em pequeno terreno cedido para fazer uma roça para sua sobrevivência. Sem dúvida, essa peculiar característica de fronteira em que o indivíduo tem a possibilidade de emancipação, principalmente se engajado em milícias ou trabalhando na pecuária, é um fato singular e que merece estudos. Contudo, é limitado a um específico período, e mais, um determinado contexto beligerante. Esses sujeitos eram completamente dependentes dos senhores donos de terras. Por conta dessa dependência, os fazendeiros exigiam parte da produção dessas roças pelo uso de suas terras. Em troca do trato de terra e da proteção que recebia do proprietário da terra, os trabalhadores deviam a este a contraprestação de serviços não-econômicos. Eles constituíam uma clientela política, ou seja, eram eleitores de cabresto, e serviam como guardiães da propriedade. Esses homens, pobres viviam como agregados, parceiros, meeiros, ou como morador de um pequeno sítio, conquistado através da prática de arrendamento, ou foreiro. Para sobreviver em paz, os roceiros viviam comandados pelos caprichos e interesses do grande proprietário que monopolizava o acesso à terra.

Conforme Erivaldo Fagundes Neves, “a escravidão desenvolveu-se no sertão baiano, simultânea e articuladamente com a meação, confundindo choupanas de

agregados e casebres de escravos<sup>188</sup>.” Daí vêm as histórias dos agregados feitos eleitores, jagunços, defensores de divisas de terras, ganhando sentido a partir da humildade dos serviços que prestavam. Dessa forma, muitos ex-escravos passaram a procurar esses serviços, já que não existia um controle jurídico em torno do trabalho do pequeno lavrador. Diversos ex-escravos e mestiços livres compravam e arrendavam terras, em virtude da inexistência de lei que os autorizava a comprar terras, assim como executarem o arrendamento das mesmas<sup>189</sup>. No processo de arrendamento, os fazendeiros apenas exigiam parte da produção dessas roças pelo uso de suas terras. Esta natureza das condições do trabalho tornava mais nítida a importância dos lotes de lavouras. O plantio permitia a reprodução do trabalho familiar<sup>190</sup>. Os membros da família trabalhavam para o patrão recebendo ou não a diária e nos dias “livres” trabalhavam por conta própria. Além disso, também era freqüente a modalidade das roças arrendadas por uma quantia ou por um contrato de meia, ou de terça e até de quinta parte da produção. Esse sistema de meia era comum entre os pequenos lavradores que não tinham condições para comprar a semente e outros insumos. Nas lavouras de mandioca, feijão, milho e fumo aparece um tipo de contrato de sociedade: o proprietário limpava e preparava o terreno e o lavrador plantava e cultivava, sendo depois a produção dividida ao meio.

Mesmo após a abolição, muitos negros permaneceram nas fazendas, trabalhando sem nada receber. O que se percebe é que o trabalho livre aparece como complementar ao escravo. Os fazendeiros, para quitarem suas dívidas com os ex-escravos, "doaram-lhes" pedaços de terra improdutivos, mais altos, sem trato e distantes da água. Esses ex-escravos ali permaneceram e casaram entre si, aumentando a população local. Neste caso, as pessoas assumiam o trabalho de meia como uma nova relação com o senhor. Já que não aceitaram continuar nas antigas fazendas, foram morar em comunidade livres.

Na segundo metade do século XIX, as terras da região de Irará eram bastante cobiçadas por sujeitos negros, mulatos e brancos. Eles disputavam pelo destino das terras públicas que estiveram na dependência das províncias durante o Império e na

---

<sup>188</sup> NEVES, Eivaldo Fagundes, *op. cit.*, p. 248.

<sup>189</sup> GALVÃO. Mons. Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**. Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana.

<sup>190</sup> Idem.

dos estados a partir da República. Essas terras pertenciam aos jesuítas. Depois que os jesuítas saíram deste lugar, ocorreu um acelerado crescimento de busca por terras. No século XIX, nos aldeamentos da Bahia, existiam oficialmente as seguintes estáticas sobre o número de habitantes<sup>191</sup>:

[[Abrantes]], no município do mesmo nome, 230 almas, patrimonio arrendado pela camara respectiva; [[Massarandupió]], no mesmo município, 320 almas, 115 fogos, terreno doado pelo [[Morgado da Torre]], que seus herdeiros vão rehavendo; [[Pedra Branca]], no município da [[Tapera]], 235 almas, 78 fogos, da tribu dos [[Cariris]], patrimonio arrendado, mas os rendeiros pouco ou nada pagão; [[Santo Antônio]], no município de [[Nazareth]], 172 almas, 54 fogos da tribu dos [[Sapucaias]], terreno arrendado, mas de rendimento diminuto, tendo uma capella; [[Prazeres]], no município de [[Jequiriçá]], 104 almas, 27 fogos, terreno arrendado, capella arruinada; [[Sacco dos Tapuios]], no município de [[Purificação]], 180 almas, 82 fogos[...]<sup>192</sup>

Assim, ocorreram várias lutas entre os sujeitos que projetavam a conquista e ampliação de seus domínios fundiários. A documentação consultada ressalta que a ocupação das comunidades quilombolas de Irará se processou através da conquistas de terras públicas<sup>193</sup>. Em 1850, com a criação da nova Lei de Terras, a divisão territorial desse município foi alterada. Depois da vigência dessa lei, todos os produtores seriam obrigados a cercar suas terras. O pequeno produtor familiar e/ou escravista, também teria a obrigação de construir cercas. Um dos domínios mais típicos do Sertão baiano, as terras de Antônio Guedes de Brito, a Casa da Ponte, apresentava no Tombo de Terras feito em 1809, nada menos que 110 sítios pagadores de renda e 64 sob exploração direta<sup>194</sup>; pois, os altos custos da formação das cercas impossibilitaram muitos pequenos proprietários de cercarem suas terras. Os poderosos senhores fazendeiros e criadores de gado conseguiram, bem ao contrário do pequeno produtor roceiro.

A região oeste do município de Irará que foi ocupada pelas missões jesuítas sofreu fortes impactos com a criação da nova lei de terras, uma vez que, as pessoas que moravam no lugar não possuíam documentos de terras, e também não tiveram condições de cercá-las. Com isso, homens de posses, possivelmente fazendeiros,

---

<sup>191</sup> O documento transcrito abaixo é um instantâneo dos últimos aldeamentos de índios no nordeste no século XIX. Relatório da repartição dos negócios da agricultura commercio e obras publicas apresentado à assembleia geral legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretario de estado manuel felizardo de souza e mello rio de janeiro typographia universal de laemmer rua dos invalidos, 61 b, 1861.

<sup>192</sup> Vila da Purificação: atual Irará.

<sup>193</sup> ARQUIVO PÚBLICO DE IRARÁ. **Maços referentes aos processos civis.**

<sup>194</sup> **Tombo das Terras da Casa da Torre.** Annaes do Archivo Público da Bahia. Anno III, vols. IV, p. 56-92. Ver também Calmon (1958: 135 e ss); e o testamento de Garcia D'Ávila citado por Calmon: 222.

passaram a cercar terras da região, gerando diversos conflitos. O Relatório da repartição dos negócios da agricultura, comércio e obras públicas apresentado à assembleia geral legislativa na primeira sessão da décima primeira legislatura pelo respectivo ministro e secretário de estado Manuel Felizardo de Souza e Mello, Rio de Janeiro de 1861, tem as seguintes informações sobre os aldeamentos de da Purificação, atual Irará: “o terreno doado pelo [[Conde da Ponte]], retomado violentamente...” Assim, os pastos iam surgindo através da delimitação das cercas, em que por largos trechos, a população consegue impor um regime de terras distinto daquele baseado na apropriação individual e privada da terra, como o sistema sesmarial supunha.

As cercas eram impostas pelos criadores com requintes que os roceiros, indígenas aldeados não poderiam pagar. Os porcos deveriam estar presos, obrigando o uso de forragem, enquanto os bois eram criados *à solta*. Essas medidas prejudicaram os pequenos produtores, como bem considera o Sr. Sóstenes Paes Coelho Flores: “... a senhora teria que fazer sua fazenda toda fechada... Que naquele tempo o povo tinha muita cabra, muita coisa, muito gado não era cercado. A polícia... Nem sei quem foi! Tirou o gado, o criatório pequeno... Ai matou a pobreza. Essa zona de Água Fria, ai, tinha um criatório pequeno danado [...]”<sup>195</sup>” A criação de ovelhas, bodes e porcos era predominante nas pequenas fazendas e na população camponesa, sendo consumido pelo próprio mercado sertanejo. Esses animais, principalmente os bodes, possuíam uma maior resistência à escassez de pasto provocada pelas estações secas, em comparação ao gado bovino. Esses produtos eram consumidos pelas fazendas e pelo pequeno comércio realizado nas feiras ao longo das vilas, como a feira livre de Irará.

Pode-se considerar que a formação das comunidades quilombolas de Irará tem sua possível origem ao longo dos séculos XVIII e XIX, nos processos de resistências organizados pelos escravos através da formação de famílias. Sob a tutela da família, o negro encontrava vínculos de solidariedades capazes de resistir à pressão do cativeiro, e até mesmo negociar a liberdade com os senhores. Muitos escravos passaram a comprar cartas de alforrias, através dessas relações que foram estabelecidas. Muitos deles viviam em pequenos grupos itinerantes, não tinham acampamentos fixos, e suas economias se caracterizavam, de maneira geral, por um caráter extrativo e predatório. Estes grupos de escravos não reivindicavam a destruição definitiva e imediata da

---

<sup>195</sup> TRANSCRIÇÃO DA GRAVAÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COLHO. Projeto História Oral de Irará. 12/julho de 1985.

escravidão, e sim, uma forma negociada (melhores condições) de conviver entre: senhores, africanos, mulatos e crioulos.

Entretanto, outros grupos de escravos aventuravam-se pelas áreas florestais em busca de terras para trabalhar. Assim, essa região passou a ser vista pelo ex-escravo como um lugar em que a liberdade poderia se estabelecer, por meio da posse da terra. A liberdade viria com o acesso à terra, o direito de escolher onde trabalhar e o direito de circular livremente pelas cidades, sem a necessidade de pedir autorização a outrem; enfim, o que se almejava era o direito de cidadania.

Depois que as famílias tomavam posse das terras, formavam-se os agrupamentos através dos laços de parentesco. Essas pessoas viviam através do uso comum das terras, onde praticavam a agricultura baseada na mão-de-obra familiar. As localidades eram herdadas em linha agnática, assegurando aos parentes lineares o controle sobre o território. As residências se estabeleciam em determinado setor tendo por foco aglutinador as parentelas agnáticas de parentes mais próximos, os quais se constituíam da unidade social de maior densidade, a comunidade em si. O trabalho era feito coletivamente<sup>196</sup>:

Eles faziam os grupos; eles independentemente iam dar digitório uns aos outros e tal... Ajudavam e cantavam. Até me lembro que um dia eu passei pelo alto trabalhando e fiquei com medo daquilo que ele disse assim: ganhou, mas não leva<sup>197</sup>. Aqueles batalhões de 40,50 e 100 pessoas, era uma espécie de festa de festa na roça.

Dessa forma, muitos ex-escravos passaram a afirmar sua liberdade negando trabalho, às propriedades dos senhores brancos. A literatura que trata da transição da mão - de - obra escrava para o trabalho livre, destaca que muitos pretos e crioulos estavam sempre sujeitos à reescravização, já que nem sempre possuíam prova de sua liberdade. Assim sendo, algumas comunidades de afro-descendentes livres eram rotineiramente combatidas.

Esses grupos resistiam mediante à criação de laços de solidariedade que eram estabelecidos através do uso comum dos recursos naturais de forma harmônica: consumiam, produziam e comercializam o excedente adquirido na própria terra. Esses indivíduos comercializavam produtos alimentícios produzidos em pequenas extensões de terra, como: feijão-de-corda, mangalô, andu, licuri, entre outros. Também comercializavam produtos artesanais, como: cordas, chapéu de palha, balaio, potes e

---

<sup>196</sup> Idem.

<sup>197</sup> Idem.

panelas de barro. Entre os quilombolas da comunidade da Olaria, a produção de cerâmica demarca a trajetória dos grupos. Lá, os sujeitos encontraram a produção de objetos de cerâmicas, principalmente telhas e tijolos, para resistirem ao processo de dominação dos senhores brancos: os homens faziam as telhas e os tijolos, as mulheres fabricavam potes, panelas e pratos. Toda essa produção era vendida nas feiras livres da região: em Feira de Santana, Irará e Nazaré das Farinhas. Os homens escoavam a produção a partir do transporte de animais de cargas, eram as tropas de burros. Alguns narram que esses tropeiros, além de se encarregarem de escoar a fabricação local, também traziam “novidades” do comércio, como produtos alimentícios a vestuário. As famílias livres- que não viviam sobre a tutela dos senhores-s formavam agregados eventuais (filhos adotivos, "primos", ou "tios"), centrados (e organizado) na figura de um chefe – o pai ou (com a morte deste) o irmão mais velho.

Depois de estabelecidos, na comunidade quilombola, os membros deste grupo mantiveram uma integração entre se e conflitos com os outros, ou seja, os que não faziam parte da comunidade. Nessa perspectiva, a etnicidade revela-se nas ações e reações entre o grupo e os outros em uma organização social que não deixa de evoluir. Esses conjuntos de componentes sociais que são mutáveis variaram de acordo com o tempo e, nesse incessante processo de mudanças sociais, políticas e culturais. (Poutignat e Fenart, 1998: 188). Ao discorrer sobre essas incidências, organizou-se uma abordagem que conjectura considerações sobre a representação da etnicidade, através da proeminência das relações de fricção interétnicas<sup>198</sup>.

Desta forma, o presente trabalho expõe aspectos de uma narrativa, que foi construída mediante as análises dos choques interculturais, movidos pelos seguintes mecanismos: dominação, exploração e conflito. Estes elementos, tornaram-se relevantes na história dos grupos, pois foram importantes na demarcação das atuais características sócios- antropológicas que apontam as suas fronteiras étnicas<sup>199</sup>. O que Barth considera como fronteiras étnicas, se configura nas comunidades através dos

---

<sup>198</sup> O conceito de fricção interétnica é muito usado para tratar da questão indígena no processo da construção da sociedade nacional. A idéia de fricção configura-se a idéia de atrito entre etnias diferentes e culturas diferentes. Esse processo é um demonstrativo das práticas, dos conflitos e junções que, ora são vistos como negativos e ora são vistos como positivos. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - **A Sociologia do Brasil Indígena**. Brasília:UnB; R.J.: Tempo Brasileiro, 1978. Sobretudo: Capítulo V, "O Índio na Consciência Nacional" p.65-74, Capítulo VII, "Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica". p.83-98. BCE Reserva, 39 (81:082) O48s.

<sup>199</sup> O termo grupo étnico pode ser definido como um classificador que opera no interior do sistema interétnico e ao nível ideológico, como produto de representações coletivas polarizadas por grupos sociais em oposição latente ou manifesto.

elementos simbólicos e materiais, que distinguem os indivíduos que residem nestes espaços dos outros que moram em diferentes regiões rurais do município em destaque.

Nota-se que a identidade étnica dos quilombolas da comunidade da Olaria foi se reconstruindo ao longo do processo histórico apresentado. Assim, não se pode entendê-la como algo dado, definido plenamente desde o início da história desse povo, uma a vez que, a identidade étnica não é imutável e atemporal: esta se evidencia nos modelos étnicos que são definidos pelos próprios atores sociais, não constituindo algo dado, estabelecido, mas sim, interações sociais constantes e incessantes. Segundo Barth: "A etnicidade é um conceito de organização social que nos permite descrever as fronteiras e as relações dos grupos sociais em termos de contrastes altamente seletivos, que são utilizados de forma emblemática para organizar as identidades e as interações"(Poutignat e Fenart, 1998: 183). Enfim, considera-se que à etnicidade<sup>200</sup> do grupo é arranjada em círculos culturais que nascem de situações que são experimentadas e vivenciadas no contacto intercultural. Deste modo, a identidade coletiva é conjecturada num processo que acusa a opinião de resistência cultural<sup>201</sup>. Assim sendo, compreende-se que a etnicidade é desenvolvida através de situações relacionais, pois está sempre em construção, numa forma predominantemente contrastiva, o que significa que ela é construída no contexto de relações e conflitos intergrupais. Esta forma contrastiva que caracteriza a natureza do grupo étnico resulta de um processo de confrontação e diferenciação.

## Capítulo 2:

### **A Memória da Origem da Comunidade: desterritorialização e territorialização**

Localizada a 4 km do distrito sede, a região da Olaria foi fundada no final do século XIX por famílias de ex-escravos que resistiram à escravidão. A origem da ocupação inicial data de mais de cem anos, segundo a memória dos moradores mais

---

<sup>200</sup> A etnicidade é um fenômeno universalmente presente na época moderna, precisamente por tratar-se de um produto do desenvolvimento econômico, da expansão industrial capitalista e da formação e do desenvolvimento dos Estados-nações. POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.

<sup>201</sup> Pois, no decorrer dos períodos observados, notou-se que se processaram determinadas e relações de conflito, entre quem reside na região e os outros que não fazem parte do grupo.

antigos, que aponta que as referidas terras, nas quais os atuais moradores residem, foram ocupadas num período anterior à Lei Áurea, em 1888. A recordação dos nativos mais velhos abaliza que os primeiros moradores desse lugar chegaram à região por volta do século XVIII.

A história desse povo negro não está nos livros, mas está viva na memória de poucos moradores das comunidades. Como diria Nora, essa memória apresenta-se toda-poderosa, espontaneamente atualizada<sup>202</sup>. Ou seja, é uma lembrança que reconduz eternamente a herança dos ancestrais que fundaram a comunidade negra rural da Serra de Irará. *A priori*, esse conhecimento do passado parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Todavia, apresenta um perfil mais amplo. Como diz Maurice Halbwachs, o ato de lembrar também pode ser entendido como um fenômeno coletivo e social<sup>203</sup>. Portanto, a recordação do passado coletivo reconstitui *personagens* que são lembrados, uma vez que estão envolvidos num processo, entre espaço e tempo da pessoa que narra. A memória individual articula indivíduos e sociedade. Dessa forma, ela tem a importante função de contribuir para reforçar os sentimentos de pertinência ao grupo comum. Nesse caso, a memória ajuda a constituir o passado comum da comunidade quilombola que necessita afirmar a sua identidade dentro de uma perspectiva engajada. Essa constituição poderá refazer elos perdidos, a fim de pensar em novos rumos ou mudanças da coletividade que corresponde à atual comunidade remanescente de quilombo da Olaria, em Irará.

A identidade e a territorialidade desse grupo são afirmadas através da tradição que nasce do diálogo entre os mais novos e os mais velhos. Os anciãos são testemunhos vivos que configuram o reconhecimento dos membros do grupo. Esses seres recriam e redefinem o lugar do homem no seu grupo. De tal modo, através da oralidade, vão se conhecendo e se refazendo nos sucessivos encontros e desencontros das diferentes histórias de vidas, que foram tecidas por personagens específicos, pessoas que atribuíram um novo sentido para o modo de vida dessas comunidades.

Através da memória, essas pessoas se reconhecem e se distinguem das outras que estão inseridas na mesma região, afirmam as relações coletivas que são construídas pelas linhas de parentesco diretas, ou colaterais e pelas afinidades. Dessa

---

<sup>202</sup> NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo: PUC-SP. N° 10, p. 12. 1993.

<sup>203</sup> HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vertice, 1990.

forma, destaca-se uma relação entre homem e espaço, na qual aparece uma categoria de território que se dá de maneira subjetiva. Ou seja, território não é entendido somente pela perspectiva do domínio físico, mas também de uma apropriação que incorpora a dimensão simbólica, o que permite aos indivíduos o acesso à identificação de “quilombolas”.

Dessa forma, alguns sujeitos asseguram que os primeiros habitantes negros da Olaria vieram do Quilombo do Espanto, um povoado de Santanópolis. A formação desse espaço remonta aos finais do século XVIII e início do século XIX. Esse núcleo de resistência se formou no atual município de Santanópolis que pertenceu a Irará até 1962<sup>204</sup>, conforme o Sr. Celso Rodrigues explica<sup>205</sup>:



**Figura 62:** Sr. Celso Rodrigues morador da Olaria.

O meu bisavô é Manoel Ramos, ele veio de lá do Quilombo do Espanto. Os primeiros que chegou aqui veio quase tudo de lá. O meu bisavô contava que ele era filho de Março, conhecido como Marcelino. Meu bisavô se casou duas vez. Primeiro, se casou com uma mulher chamada Rosena. Depois que ela morreu ele se casou de novo com a minha bisavô Luiza. A família dele é de dois casamentos. Mas, todo mundo mora aqui na Olaria. Tem uma parte que mora lá no Caboclo, hoje o povo chama de Crioulo.

O Sr. Celso relata que as principais comunidades de negros de Irará saíram do “Quilombo”. Lugar que ainda hoje é assim chamado. Essa região dista 20 km da

---

<sup>204</sup> **Dados Gerais do Município de Santanópolis- Bahia:** Altitude: 278 m, População: 7.636 habitantes, Área Total: 212,2 km<sup>2</sup>, Dens. Demográfica: 35,98 hab/km<sup>2</sup>, Fundação:1962. IBGE. **Enciclopédia dos municípios brasileiros.** Rio de Janeiro: IBGE, 1957.

<sup>205</sup> CELSO RODRIGUES, morador da Olaria, nascido em 1920.

região da Olaria e localiza-se na região do Espanto, no município de Santanópolis que se limita a oeste com o município de Iará. O núcleo quilombola ainda é constituído por algumas comunidades que recebem denominações variadas: Quilombo, Tanque Senzala, Tapera e Mocambo. No fim da escravidão, essas comunidades eram vistas como refúgios para escravos fugitivos ou negros libertos. Com o passar dos anos, alguns sujeitos migraram do Quilombo de Santanópolis, a fim de estabelecerem famílias em outros espaços, pois, com as sucessões de heranças, o espaço foi-se minguando. As famílias de negros que saíram do Espanto se instalaram, a princípio, na Olaria, e depois foram se multiplicando para as regiões de Tapera e Crioulo, que no século XIX era denominado de Caboclo.

Compreende-se que a comunidade da Olaria surgiu de um processo de desterritorialização e de reterritorialização, especialmente, quando esses sujeitos foram separados do território das suas "raízes" sociais e culturais, qual foi o Quilombo do Espanto. Contudo, esses indivíduos promoveram a reterritorialização na Serra de Iará, uma vez que promoveram a criação de novos vínculos em substituição aos perdidos<sup>206</sup>.

Outros moradores da região da Olaria têm ascendência direta no cativo. Com o fim da escravidão, alguns sujeitos passaram a morar na região que já era habitada por negros que viviam como livres no Quilombo. Dessa forma, a comunidade da Olaria se transformou num dos vários espaços de resistência da cultura afro que foram articulados na região. Portanto, esse território se estruturou por meio de uma âncora cultural, na qual o parentesco forma o núcleo da sua identidade<sup>207</sup>. Os indivíduos produziram sentimentos que expressam sentido de pertença, sob a qual englobam-se as noções de consangüinidade e identidade cultural. Assim, vinculam-se estreitamente à referência "familiar", isto é, ao modo como as pessoas traçam ou vêm traçada sua descendência por relações de parentesco com ancestrais que teriam vivido naquelas áreas. O conjunto dessas manifestações corrobora no que concerne à formação da territorialidade negra dessa comunidade. Nessa situação, a etnicidade é refletida com um caráter peculiar a partir de contextos de contato intercultural (assimétricos ou não), em que as identidades, ideologias e fronteiras grupais se mostram ao mesmo tempo dinâmicas, flexíveis e resistentes<sup>208</sup>. De tal modo, os laços de sangue e de território

---

<sup>206</sup> ALMEIDA, A.W. "Os quilombos e as novas etnias" In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

<sup>207</sup> Idem.

<sup>208</sup> BARTH, F. **Grupos étnicos e suas fronteiras**, SP: UNESP, 1998 (Ed.original 1969).

juntos constituem à identidade, à medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam aos lugares dentro de um território maior, que é a comunidade.

Foi assim que, ao longo do tempo, os moradores da Olaria mantiveram uma forte relação de identidade com seus membros e com outros que ficam distantes da região. Ou seja, com os parentes da comunidade descendem do mesmo tronco de parentesco. Isso remete ao que Frederik Barth considera a respeito dos grupos étnicos. Para Barth, esses estão sempre em movimento<sup>209</sup>. Por conta disso, a identidade étnica desse grupo transcende aos aspectos culturais do mesmo, porque é influenciada por aspectos que estão fora da dimensão do grupo. Portanto, esses sujeitos demarcam a identidade e a sua territorialidade por meio de relações que se convergem nos seguintes elementos: ancestralidade em comum e vínculos de solidariedade. Assim, aparecem outros grupos que têm a mesma ancestralidade na região.

Essas estruturas promoveram interpenetrações que foram estabelecidas entre território e identidade, o que permitiu que as pessoas ficassem mais próximas umas das outras. Esse resultado emergiu das relações que foram construídas entre ocupação de terras e representações simbólicas próprias, e isso permitiu a manutenção de estreitos laços de solidariedade e ajuda mútua. Dessa forma, surgiu um complexo social, isto é, a “territorialidade étnica” das comunidades remanescentes de quilombos<sup>210</sup>.

As primeiras famílias que tomaram posse das terras da região da Olaria viviam através de um sistema de uso comum da terra. A memória dessa gente documenta que a ocupação da terra por grupos negros configurou-se, principalmente, sob a forma de posse de terras devolutas. O convívio social foi nortado por valores, em que os laços de consangüinidade e compadrio têm relevância e se perpetuam através do cumprimento de ritos recebidos dos antepassados, por meio de relações de solidariedade, parentesco e relações com o meio ambiente.

O Sr. João Santos (96 anos) disse que o seu avô, Manoel Gomes, filho de Marcelino (conhecido como Março), foi um dos ex-cativos e fundador da Olaria. Segundo Sr João, sua avó era uma escrava de nome Balbina, que residia na região de Iará, na Fazenda do Bongue. Ela conheceu o esposo quando ainda morava no cativeiro.

---

<sup>209</sup> Idem.

<sup>210</sup> ALMEIDA, A.W. Os quilombos e as novas etnias In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

E o senhor branco, que era dono da sua avó, arranhou o casamento dos seus ancestrais. Depois de casados, foram morar na comunidade da Olaria. Na memória de pessoas como o Sr. João, o cativeiro marca as histórias da família<sup>211</sup>:



**Figura 63:** João dos Santos é neto dos primeiros moradores da região.

Aqui tem povo de cativeiro. O meu povo é gente de cativeiro. A minha avó era a finada Barbina. Meu avô conheceu minha avó quando era cativa da Fazenda do Bongue. Naquela época, a senhora sabe com era... O dono branco passava a escrava pra trás! Nessa história, o povo mais velho contava que a minha avó teve um filho com esse homem. Depois disso ele tratou de arranjar um casamento pra ela. Aí, meu avô que era um negro livre, que morava no Quilombo, acertou com o mangangão para se casar com minha avó. Depois de casados, eles veio morar pro essas bandas da Serra...

Ele conta que sua avó era a cativa, Balbina, e conheceu seu avô quando ainda morava no cativeiro. Lá a escrava teve filhos, que ele não sabe contar para onde foram. Ele, só sabe que conheceu a avó que, na época, já era livre e morava na comunidade da Olaria.

Conforme conta Sr João, essas terras das Malhadas da Olaria não tinham valor comercial na época, pois eram cheias de pedregulhos e não serviam para a agricultura. Era uma região em que se criava o gado à solta, pois não existia a criação de animais em terrenos cercados. Alguns escravos passaram a morar por ali em meados do século XIX.

A família do Sr. João não era a única família de ex-escravos que morava na região, outras também compartilhavam do mesmo espaço. Nos finais do século XIX,

---

<sup>211</sup> João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912.

muitos escravos saíam das antigas fazendas e engenhos em busca de terras para trabalhar. Vários negros chegavam à região de Irará à procura dos que já estavam instalados no lugar. Estes doavam terras para os sujeitos negros que vinham especialmente do Recôncavo. Depois de instalados, os ex-escravos dedicavam-se aos trabalhos da agricultura de subsistência. Além dessa atividade, havia também outros serviços, como: oleiros, carpinteiros, pedreiros, cesteiros, tecedeiras de esteiras e chapéus, louceiras (mulheres que faziam panelas de barro).

Manoel Gomes da Silva, Miguel da Rocha Vieira e Francisco Chagas das Neves<sup>212</sup> foram os primeiros patriarcas da região. Eles se instalaram nessas terras na segunda metade do século XIX<sup>213</sup>. Eles viviam nesta terra que era de uso comum e por uma diversidade de apropriação dos recursos naturais (solos, hídricos, e florestais) em que diferentes categorias de trabalhadores e trabalhadoras rurais trabalham e mantêm a vida, reproduzindo práticas e saberes dos ancestrais e produzindo novos conhecimentos e formas de existência.

O controle do território é exercido de forma a combinar formas de apropriação privada e coletiva de meios de produção. Em família, as pessoas dividiam a mesma terra. A cada ciclo agrícola de uma terra considerada de todos, certo grupo passa a trabalhar um pedaço como se fosse seu para colher sua produção. Em algumas situações, os trabalhadores rurais escolhiam uma determinada localidade do terreno que era roçada. Essas regiões eram conhecidas como malhadas, e eram utilizadas por todos do grupo.

O uso comum da terra era feito através da noção de ancestralidade, pois a base física e imaginária desses grupos era de fundamental importância para agregar e separar os membros dessas comunidades. Por meio da ancestralidade e da cultura, as pessoas desse grupo são unidas entre si<sup>214</sup>. Deste modo, o parentesco serve como um elemento do qual as pessoas se utilizam para legitimarem a sua posição social perante outros grupos<sup>215</sup>. O perfil das relações de laços de sangue fez surgir a etnicidade e organizou as relações sociais internas das comunidades. Isto significa que cada

---

<sup>212</sup> Arquivo Público Municipal de Irará. **Maço de Processos Crimes**. Ação Sumária de Condenação. 1890

<sup>213</sup> Idem.

<sup>214</sup> Isto significa que um grupo não permanecerá com suas qualidades culturais para sempre, mas que estas qualidades serão modificadas com o passar do tempo, de acordo com o que o novo contexto proporcionará para a comunidade. Uma cultura pode mudar com o passar do tempo em consequência de fatores externos ou internos.

<sup>215</sup> GEERTZ C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro (RJ): Livros Técnicos e Científicos; 1989.

indivíduo que faz parte da mesma parentela contribui para a etnicidade de seu grupo, servindo como ator desta trama cultural. Esses vínculos estabelecidos no grupo consolidaram-se no que se pode considerar como a identidade étnica desses sujeitos, uma vez que esses se identificam na região através de relações que são estabelecidas pelo vínculo de parentesco, o qual serve para criar parâmetros de distinção. Assim, esses sujeitos são distinguidos dos outros sujeitos que vivem ao seu redor, sendo reconhecidos por esses vínculos.

Os laços de sangue<sup>216</sup> foram fundamentais para originar a comunidade, uma vez que esses permitiam que pessoas tivessem acesso aos direitos derivados da ancestralidade, como: poder coletar lenha, coletar barro, caçar, pescar e colher frutos nos bosques, com liberalidade. As terras eram de uso comum, por isso as pessoas tinham acesso exclusivo aos recursos naturais oferecidos no território, como: liberdade de explorar um determinado barreiro ou nascente, e dispor de madeiras, que podem ser cedidas ou recebidas nas áreas mais privativas daquela comunidade. De acordo com as informações prestadas pelo Sr João e outros moradores da região; todas as pessoas que residem nesse território são parentes e descendem diretamente dos primeiros patriarcas que fundaram a comunidade no século XIX. Assim, ele narra<sup>217</sup>:

A gente vive aqui há muitos anos. O povo mais véio chegou aqui, há muitos ano. Eu não me lembro quando foi isso não... Mas os mais antigo contava que já tem muito ano que isso aconteceu. Era assim: um vinha, depoi outros vinham também. Quem já tava no lugá ajeitava os outros. Todo mundo queria terra para trabalhá. Depois o povo ia se ajeitano. Aqui moça, todo mundo é parente. Olaria, Pedra Branca, Urubu, Mangueira, Açogue Velho, Periquito, é nação nossa. Tem a mesma rama de sangue...

Quando o entrevistado foi indagado sobre o sentido do termo “nação” o mesmo disse que representava a nação de um grupo consangüíneo. O termo “nação” referido por João dos Santos tem um sentido voltado para o parentesco<sup>218</sup>. Vale ressaltar que essas comunidades que estão ligadas à Olaria, por laços consangüíneos e trocas simbólicas não foram recenseadas pela Palmares. São elas: Periquito, Urubu e

---

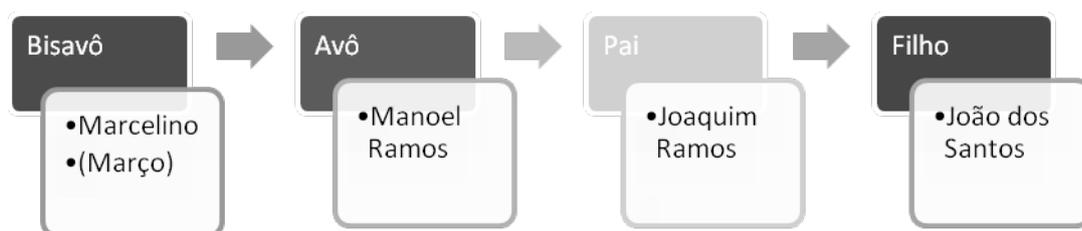
<sup>216</sup> Entende-se por **parentesco** o vínculo que une pessoas pela **hereditariedade**, pela **afinidade** ou pela **adoção**. COTRIM, Gilberto Vieira. “**Direito e Legislação - Introdução ao Direito**” - 11a. edição reformulada e atualizada - Editora Saraiva, 1990 .

<sup>217</sup> João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912.

<sup>218</sup> ALMEIDA, A.W. "Os quilombos e as novas etnias" In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

Mangueira<sup>219</sup>. O saber local identifica uma dimensão de comunidade bem maior da que foi demarcada no censo da Fundação Palmares.

Esses parentes estão numa linha reta formada por ascendentes e descendentes como pai, mãe, avó, bisavó, tataravó, etc., filho, neto, bisneto, tataraneto, entre outros. O pai do senhor João é filho de Manuel Ramos, um dos primeiros moradores da região, que é filho de Marcelino (Março), que morava no quilombo do Espanto. Então, seu pai/mãe, são seus parentes em linha reta de 1º grau, seu avô/avó, parentes em linha de 2º grau, seu filho (a), são seus parentes em linha reta de 1º grau, seu neto (a), parentes em linha reta de 2º grau. Nessa linha reta, a consanguinidade corresponde a um grau do parentesco da pessoa.

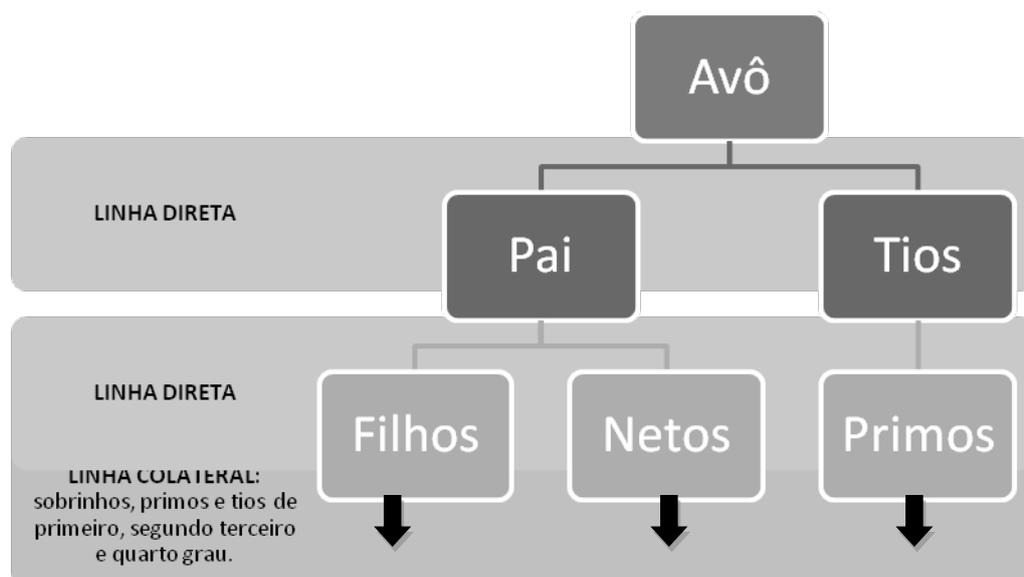


**Figura 64:** Relações de parentesco entre os membros consangüíneos.

A linha reta é feita pela vinculação estabelecida através de um tronco ancestral comum. Na linha reta, as pessoas são ligadas por vínculos de ascendência e descendência, sem limitação de gerações. Na região pesquisada, a segunda linha de parentesco aparece de acordo com o seguinte exemplo:

---

<sup>219</sup> Nessa área existem nascentes e tanques de água que são utilizados para tomar banho (especialmente, pelos homens e meninos) e para dar água aos animais: cavalo, gado, ovelhas, e jumentos. No ponto extremo da Serra, não tem energia elétrica e a vida, segundo os moradores é mais difícil, sobretudo, pelo fato do acesso ser difícil. As pessoas contam que, em dias chuvosos, encontram dificuldades para descer a serra.



**Figura 65:** Relações de parentesco no grupo pesquisado.

Na linha secundária de parentesco existem os parentes colaterais que, são aqueles parentes com os quais não há relação de descendência/ascendência, mas que pertencem a um mesmo tronco e que têm um ancestral comum<sup>220</sup>, ou seja, são parentes que descem de um tronco comum, sem descenderem um dos outros. Os graus de parentesco nascem do número de gerações. Os irmãos, tios, sobrinhos, primos, tio-avô, sobrinho-neto são parentes colaterais. Na linha colateral, o número de parentes também sobe surgindo os parentes de segundo, terceiro e quarto grau. Nos parentes colaterais, o grau de parentesco também é contado pelo número de gerações, subindo, porém, de um dos parentes até ao ascendente comum, e descendo, depois, até encontrar o outro parente. Desse modo, quase todos são parentes diretos na comunidade.

Por meio do panorama acima delineado, é possível considerar que esses primeiros antepassados foram lentamente construindo a comunidade negra, inclusive e, sobretudo, por um regime intenso de casamentos em torno de alguns poucos troncos originais. Nessa comunidade, também existe o parentesco por afinidade, que decorre também do casamento ou da união estável<sup>221</sup>. Nesse caso, surgem os parentes por

<sup>220</sup> ABREU FILHO, Ovídio de. **Parentesco e Identidade Social**. Anuário Antropológico 80: 95-118. 1982.

<sup>221</sup> Costumamos chamar parentes afins. O próprio CC diz em seu art. 1595: "Cada cônjuge ou companheiro é aliado ao parente do outro pelo vínculo de afinidade"; a afinidade é aquela relação que  
civ

afinidade, os parentes de sua esposa ou esposo. Dessa forma, o parentesco de sangue não é o único elemento que define o parente, o vínculo de aproximação também surge com um elemento importante. Ou seja, o sujeito não faz parte do grupo, mas é aceito pelo mesmo, como: sogro/ genro, cunhados, mulheres dos tios, dentre outros. A partir destas classificações, surgem as formas distintas de reciprocidade e, conseqüentemente, diferenças que reproduzem níveis de inclusão e exclusão dos núcleos residenciais ou dos conjuntos maiores. Essa parentela era organizada por grupos domésticos ligados que se estabelecem nos territórios comunitários que são estruturados através das relações sociais mais amplas<sup>222</sup>.

A composição da parentela é dada genealogicamente (daí seu “fechamento”). Esse grupo era formado por famílias nucleares, composta pelo casal e seus filhos solteiros, ou por uma família extensa: pais e filho(s) e nora(s) ou filha(s) e genro(s); ou ainda por dois irmãos e suas esposas ou duas irmãs e seus maridos<sup>223</sup>. A comunidade remanescente de quilombo da Olaria formou-se, ao longo de sua história, fortemente endogâmica. Essas articulações promovidas através dos casamentos no interior da comunidade trouxeram o aumento dos grupos domésticos, através de uma etnicidade definida pelas parentelas.

A unidade familiar é formada pela família nuclear com sua prole, e caracteriza-se pela residência matrilocal e pela relação de trabalho familiar, na qual a vinculação do trabalhador aos meios de produção é mediada pela relação de parentesco. Assim, eles se identificam entre si, o que lhes garante um perfil étnico. Para Barth (1998), um grupo étnico se define quando os membros estabelecem as suas fronteiras (critério de pertencimento e exclusão) e pela tentativa de normatização da interação entre os membros do grupo e as pessoas de fora. No caso da comunidade investigada, a fronteira étnica é estabelecida através do parentesco e da relação com o território. Nesta concepção, a homogeneidade cultural é resultante de um processo de criação coletiva e

---

surge com casamento ou com a união estável entre um dos cônjuges ou conviventes com os parentes do outro. Ex.: sogros, cunhados, nora, genro, etc. É a ligação que existe entre um cônjuge com os parentes do outro cônjuge.

<sup>222</sup> ARRUTI, José Maurício. Propriedade ou território? **Tempo e Presença**. v. 21, n.307, set.-out.1999.

<sup>223</sup> OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Matrimônio “e solidariedade tribal Terêna”** - Revista de Antropologia, São Paulo, v. 7, n. 1/2, 1959.

<sup>223</sup> POUTIGNAT, P.; FENART, J. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

<sup>223</sup> Idem.

a constituição de um sujeito coletivo é fator determinante no estabelecimento de um grupo étnico.

O grupo estipulou as suas fronteiras étnicas por meio das relações de consangüinidade e afinidade que foram estabelecidas através dos casamentos entre parentes. Assim surgem duas formas de classificação distintas: os parentes distantes, e os parentes próximos. A família é endógama, ou seja, as pessoas preferem casamentos de parentes consangüíneos. Dessa forma, eles se ligam em torno de uma composição da parentela que é dada genealógicamente. Portanto, existe um “fechamento”<sup>224</sup>:

Aqui o povo prefere casar com os conhecidos. Sempre foi assim. Tem muito casamento entre primo. Porque todo mundo acaba sendo parente um do outro. Antes era os pai de família que aranjava os casamento. Um pai de família tinha uma moça em casa... Ele conversava com outro pai de família para casar os fios. Mas, tem muita gente amigada aqui... O povo veve junto, mas não casa...

Os casamentos eram formados através das lideranças. Existia uma unidade construída pela capacidade dos seus líderes de efetivar a solidariedade política e a cooperação econômica entre os irmãos e suas respectivas famílias conjugais. Entre os moradores da Serra de Irará, o casamento entre parentes era comum. Primos, tios e sobrinhos cresciam juntos, namoravam entre si e, na hora de se casarem, tinham poucas escolhas. Com essa tradição, o patrimônio familiar se mantinha intacto.

E foi assim que, ao longo dos anos, a comunidade de quilombo da Olaria estabeleceu a sua etnicidade numa relação entre parentesco e território. Estes, juntos, constituíram a identidade do grupo, à medida que esses indivíduos foram se estruturando e se localizando a partir da pertença a grupos familiares que se relacionam aos lugares, dentro de um território maior. Portanto, esse território surgiu apoiando-se numa estrutura de parentesco sobre a qual se pode refletir que o território também constitui identidade de forma bastante fluida, levando em conta a concepção de Barth (1976) de flexibilidade, dos grupos étnicos e, principalmente, a opinião de que um grupo estabelece sua história no confronto com peculiaridades específicas de cada período. Isto promove a construção de uma situação histórica peculiar, a qual realça determinados traços culturais que os sujeitos históricos julgam relevantes em tal ocasião. Portanto, a origem da comunidade remanescente de quilombo da em destaque emerge de um processo de identidade de desterritorialização e territorialização.

---

<sup>224</sup> ENTREVISTA: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2005.

## 2.1 A Condenação da Comunidade:

Os ancestrais dos atuais moradores que residem na comunidade da Olaria tinham um estilo de vida bem diferente dos dias atuais. Os presentes grupos, vivendo situações variadas e complexas, apresentam elementos comuns no que diz respeito à relação com a terra, à consangüinidade, ao passado histórico, às alianças e aos confrontos com a sociedade do entorno. Quando tinham terras, podiam expressar a cultura em seu grupo.

Antes do século XX, esse povo tinha terras e, conseqüentemente, trabalho, que lhe garantia o mínimo para sobreviver. Conforme as vozes da memória dos moradores mais velhos, as conseqüências da perda da terra subjugarão os descendentes dos primeiros ex-cativos que chegaram a essa região na segunda metade do século XIX. A história do grupo está dividida entre o antes e o depois da perda da terra. Nas falas dos sujeitos aparecem as seguintes expressões: “Quando tínhamos terras, não existiam conflitos entre os membros da comunidade, uma vez que os recursos naturais eram coletivos e mais fartos. No passado, era mais fácil sobreviver”.

No entanto, a raiz histórica dessa mudança remonta ao final do século XIX, quando os antepassados dos atuais moradores perderam suas terras para um homem branco da região, de nome Antônio Moura, um advogado que morava na cidade de Iará. Conforme a memória de Sr João, a vida na Serra de Iará era mais tranquila na época dos seus ancestrais. Ele já nasceu nos tempos difíceis século XX, e conta que tudo mudou depois que as pessoas perderam suas terras. Na memória dos moradores mais velhos dessa região tem-se o registro de que as terras foram tomadas de seus parentes, ainda no século XIX<sup>225</sup>. Assim, Sr. João narra:

Foi assim... Um dono fazendeiro daqui disse que meu avô roubou o boi dele. Depois disso ele levou a questão adiante. Aí, o meu avô ficou com medo... Depois que ele deu queixa e ganhou a questão, disse que meu avô tinha que pagar o boi, seno que ele não tomou a rez dele. Aí depois disso, o meu avô pediu para Antônio Moura guardar o documento da terra. Aí, esse advogado Moura morreu. Depois disso, o meu avô foi lá ver as terras com a viúva. Mas, a viúva disse que as terras não era mais dele, porque ele tinha vendido para o marido dela. Com isso, o documento sumiu e ninguém mais tem terras.

Uma das lembranças mencionadas pelos moradores que está em torno da perda das terras coletivas, pode ser encontrada nos registros oficiais. Esta história que

---

<sup>225</sup> ENTREVISTA: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2005.

fortemente presente na memória de Sr. João, também está presente na ação de condenação de 1890, qual condenou as pessoas da região a perder a sua pose das terras<sup>226</sup>. É possível verificar nesses termos um processo de autuação, queixa/denúncia, inquirição das testemunhas, auto de perguntas aos réus, juntadas, datas, conclusões, libelo acusatório, contestação do libelo, sentença, apelação, recursos, entre outros. Assim, como todo processo se desencadeou numa condenação coletiva.

O conteúdo apresentado nesse documento apresenta fragmentos que registram relações conflituosas entre sujeitos de cor e homens brancos. Parte desse processo representa o perfil dos controles que eram estabelecidos para com as comunidades de ex-escravos que estavam saindo da escravidão. Essas condutas cotidianas faziam parte dos comportamentos que deveriam prevalecer na relação entre indivíduos distintos e grupos socialmente delimitados mediante o perfil de raça. De um lado, um fazendeiro branco; e do outro, negros quilombolas. Assim, é possível identificar o perfil das partes e quais foram os procedimentos jurídicos adotados para julgar réu e suplicante. Embora se tratem de fontes oficiais, produzidas pelos agentes de repressão, o que de certa forma condiciona o tipo de informação disponível, é possível entrever na fala dos implicados aspectos e particularidades do seu cotidiano e das relações sociais estabelecidas.

Nesse processo criminal os réus, negros, são acusados de roubarem um boi de carro de um homem branco. Notadamente, nas partes definidas como *auto de perguntas aos réus e inquirição das testemunhas*, é possível perceber o perfil do cotidiano do ex-escravo que residia nas comunidades livres e como esses eram perseguidos pelas elites brancas locais. Essa documentação traça a linha genealógica das famílias que se criaram a partir da formação dos quilombos na região. Com esse documento, foi possível comprovar a presença centenária das localidades dos descendentes de escravos fugidos, e acelerar o processo de transferência de posse definitiva das áreas.

Foi na fatídica tarde do dia 05 de maio de 1890 que tudo aconteceu. A princípio, tudo parecia transcorrer sem maiores sobressaltos nas malhadas da comunidade da Olaria. Possivelmente, esse foi um dia comum, como outros dias árduos de trabalhos<sup>227</sup>, em que a lida dos trabalhadores rurais começava cedo. Antes das cinco

---

<sup>226</sup> ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Ação de condenação (Capitão Jacob Cavalcante de Almeida (prestor) contra o réu Francisco Chagas das Neves. Purificação, 1890.

<sup>227</sup> Idem.

horas da manhã, homens e mulheres já estavam de pé para começarem a “lida” diária. Todo trabalho era conduzido em torno da roça, onde as famílias plantavam gêneros alimentícios como feijão, milho e mandioca e criavam animais, como galinhas, jegues e porcos.

Depois de um intenso dia de trabalho, Francisco Chagas das Neves, juntamente com o seu filho Hermenegildo Chagas das Neves, quando os últimos raios do sol desapareciam na Serra de Irará, deparavam-se com um boi que ansiava para morrer, ao lado de suas propriedades, assim como narrou a testemunha do processo, Manoel Gomes da Silva:

Manoel Gomes da Silva, lavrador morador de um lugar denominado Olaria, natural da freguesia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos estado casado da idade de 28 anos testemunha jurada sob palavra de honra prometeu dizer a verdade do que soubesse e perguntado lhe fosse. Aos costumes disse nada. Perguntado sobre o primeiro item da petição inicial, respondeu que na tarde de cinco do corrente mês passava , ele testemunha, pela parta da Fazenda de Francisco das Chagas Oliveira e viu junto a cerca das malhadas de Hermanegildo, um boi ansiando para morrer e vendo ele que aquele boi de carro poderia ser de algum fazendeiro vizinho, que pudesse ter notícia para vir aproveitá-lo, aconselhou a Francisco Chagas para mandar dar parte para o Capitão Jacob Cavalcante de Almeida, ou outro vizinho a quem o boi pudesse pertencer. Chagas não tinha por quem mandar dar parte do ocorrido. Entretanto, no dia seguinte, apareceu em casa dele, Jacob Cavalcante de Almeida convidando para testemunhar para irem a casa de Chagas junto com outras pessoas da vizinhança verificarem a causa que deu motivo a morte do boi nas malhadas de Francisco das Chagas ...

Naquele tempo, carne bovina fresca era privilégio de poucos que moravam no centro da cidade. As famílias rurais comiam animais de carne de caça, galinhas de quintal, carne de porcos. Quando comiam carnes bovinas, geralmente essas eram secas, em forma de carne de sertão. Não tendo como avisar para a polícia local, pois já era tarde e não havia possibilidade de alguém dessa família encarar a noite para prestar queixa na delegacia local, os familiares Chagas das Neves resolveram aproveitar a carne do boi. Afinal, um boi inteiro poderia ser visto com um presente dos deuses, como fruto da providência. A carne bovina era muito cara nessa época. Assim, a carne que fosse aproveitada do boi que estava quase morto ajudaria essa família a se sustentar de carne por vários dias. Pois, não só a carne seria aproveitada, como também todas as vísceras, que sempre foram o alimento básico das comunidades pobres da Irará. Nessa região, a alimentação consumida era sinônimo de status social; existiam consideráveis desníveis sociais, no que diz respeito à condição de sobrevivência dos moradores rurais. Na área

rural havia, por um lado, pequeno número de médios e grandes proprietários com elevado padrão de vida, eram os pequenos fazendeiros que possuíam criação de gado e terras. Por outro lado, existia um considerável número de pequenos proprietários que dependiam exclusivamente do precário trabalho da roça. As famílias dos pequenos proprietários rurais caracterizaram como várias as necessidades, sobretudo no que diz respeito ao sustento básico. Nos períodos de escassez de chuvas, as chamadas necessidades aumentavam, comprometendo a sobrevivência da família rural iraraense, especialmente no que se refere ao suprimento alimentar.

A fome era uma constante nas famílias dos pequenos agricultores da zona rural de Irará, independentemente da época do ano. Tudo o que as pessoas produziam girava em torno do sustento básico da família. Uma jornada de trabalho na pequena roça representava o sustento de todos. Portanto, mulheres, homens, jovens e crianças se mobilizavam para garantir a sobrevivência familiar. Não havia distribuição do lucro do trabalho, pois esse era movido com o único objetivo de saciar as necessidades básicas de todos. O controlador dos recursos da produção era o pai de família, que exercia a autoridade do *pater familiae* sobre os filhos. Assim, prevalecia o poder do chefe do domicílio, que dotado de um poder tradicional, controlava a todos conforme a necessidade de continuação do núcleo familiar<sup>228</sup>.

As famílias rurais descendentes de ex-escravos negros que tinham recebido recentemente a liberdade eram ameaçadas de perder suas terras. Com isso, esses grupos tentavam se proteger das diversas possibilidades de ataques que vinham das ações dos fazendeiros. Assim sendo, as pessoas passavam por diversas dificuldades de sobrevivência e lutavam pelo mínimo de que necessitavam para sobreviver, que era a terra. Com a posse das terras, essas pessoas garantiam o sustento mínimo, como o direito de sanar a fome.

As dificuldades eram vencidas mediante a articulação de uma rede de solidariedade entre os iguais. Dessa forma, a família consolidava suas formas de organização, enquanto uma organização entre os humanos do mesmo sangue, ou parentes por afinidades, que se estruturavam em prol de uma relação que visionava ao arremate das necessidades materiais de sobrevivência. Em torno do grupo familiar, as

---

<sup>228</sup> Poder tradicional, em virtude da fé na santidade dos ordenamentos e dos poderes senhoriais desde sempre presentes. O tipo mais puro é a dominação patriarcal. WEBER, Max. **Os tipos de dominação**. In: Economia e Sociedade. Editora UnB, vol. 1. Brasília, 1991.

pessoas vivenciavam situações de alegrias e tristezas. Os momentos de alegria, como o nascimento de uma criança, eram movidos por festas. Os momentos de tristezas eram compartilhados também com grande pesar. Quando alguém morria, todos deixavam os seus afazeres para velar o morto.

Entretanto, seria perfeito, se o dono do boi não procurasse seu animal e movesse uma ação judicial contra a família Chagas. O processo-crime foi instaurado a partir da denúncia de Jacob Cavalcante de Almeida, um senhor de terras da região de Irará, que possuía carro de boi. No dia 16 de maio de 1890, as malhadas da comunidade da Olaria serviram de palco ao trágico acontecimento que, no plano da história, representou um marco no processo de segregação social dos seus atuais moradores. A família de Francisco Chagas das Neves foi movida por uma situação que conduziu seus membros e parte dos homens da comunidade para resolver o litígio na comarca da Vila da Purificação.

Naquele dia, 16 de maio de 1890, o juiz Joaquim Menezes de S'Antana, com o apoio do escrivão Rogarciano Ermelino de Carvalho, conduziu o julgamento de uma família que morava na comunidade da Olaria. A família de Francisco Chagas foi acusada de ter roubado um boi do capitão Jacob Cavalcante de Almeida. Segundo consta da ação de condenação, a família acusada desempenhou o seguinte ato<sup>229</sup>:

Diz o cidadão Jacob Calvacante de Almeida, residente nesta vila, que Francisco das Chagas Oliveira, mancomunado com os seus filhos Hermenegildo Chagas e Domingas, moradores na terra, tendo na tarde de seis de corrente mês, espancaram um boi de carro do domínio do suplicante, tendo das malhadas de Hermenegildo, causando a morte imediata, consta que, antes de avisarem ao suplicante afim de visitar seu capital de forma que entendesse evitar o seu prejuízo, foi a carne, como tudo consumida pela casa de Francisco das Chagas, utilizando-se de tudo sem dar satisfação de espécie alguma [...]p.5

Francisco das Chagas foi julgado acusado e foi para o tribunal acompanhado de seu filho Hermenegildo. Como testemunhas, o Juiz de Paz da vila da Purificação ouviu os senhores:

**Tabela 10:** Perfil das testemunhas de acordo com as categorias de trabalho e raça.

<b>Miguel da Rocha Vieira</b>	Lavrador	Negro descendente de ex-escravos	Morador da Olaria
-------------------------------	----------	----------------------------------	-------------------

<sup>229</sup> ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Ação de condenação (Capitão Jacob Cavalcante de Almeida(prestor) contra o réu Francisco Chagas das Neves. Purificação, 1890.

<b>Antonio Justino de Souza</b>	Fazendeiro	Pardo	Morador da Pedra Branca
<b>Manuel Gomes da Silva</b>	Lavrador	Negro descendente de ex-escravos	Morador da Olaria

Primeira testemunha, Miguel da Rocha Vieira, 36 anos, lavrador, morador do lugar denominado Olaria, natural da Freguesia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos, solteiro. O Sr. Miguel era um negro ex-escravo, que morou na região de Inhambupe, quando ainda era cativo. Depois que alcançou a liberdade formou família e foi morar na região da comunidade Olaria.

Segunda testemunha, Antônio Justino de Souza, 50 anos, proprietário de pequena fazenda, natural desta Freguesia, no lugar denominado Pedra Branca, casado. De acordo com a documentação da ação de condenação, em análise, apresenta que esse senhor possuía gado. No século XIX, em Irará, quem possuía terras e gado possuía prestígio e era visto como um sujeito de posses. Essa testemunha, em seu depoimento, sempre se colocou a disposição de defender o suplicante, o fazendeiro branco.

Terceira testemunha: Manuel Gomes da Silva, 28 anos, lavrador, morador no lugar denominado Olaria, casado, natural da Freguesia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos. Esse senhor foi um dos fundadores da Olaria. Ele é filho de Marcelino, conhecido como Março, que residia no Quilombo do Espanto. Das testemunhas envolvidas no processo, esta foi a única que assinou o nome. Subentende-se que ele era alfabetizado.

Os réus eram Francisco Chagas das Neves e seu filho Hermenegildo Chagas das Neves. Todos eles, réus e duas testemunhas, eram ex-escravos ou descendentes, acusados de praticarem delitos que, por motivos aparentemente fúteis, tiveram de enfrentar a justiça e seus procedimentos formais. No final do século 19, todo cidadão “de cor” corria o risco de ser confundido com um sujeito perigoso, caso não tivesse sua posição social largamente reconhecida pela sociedade vigente. Nesse caso, possuidor de uma propriedade de terras. Por conta disso, sujeitos como os Chagas eram perseguidos. Por outro lado, os fazendeiros disputavam as terras dos pequenos proprietários rurais. Os homens brancos queriam aumentar seus domínios e, por isso, muitos deles invadiam as propriedades dos homens de cor.

Os descendentes dos ex-escravos, como os sujeitos que moravam na comunidade da Olaria, passavam por muitas dificuldades no final do século XIX, dentre as quais pode-se citar a questão de perseguição nos meios urbanos e rurais. Essas pessoas não tiveram acesso ao trabalho e às condições mínimas de dignidade. Na zona rural, o trabalho adivinha da terra. Todos os descendentes de escravos sonhavam com a posse da terra. Depois de 1850, a posse foi à única via de acesso à apropriação legítima das terras públicas. Era uma via que estava aberta tanto para os pequenos quanto para os grandes proprietários. Com essa lei, as aquisições de terras públicas só poderiam ocorrer através da compra, ou seja, só poderiam ser adquiridas por aqueles que tivessem condições de pagar por elas. Um dos objetivos dessa lei foi exatamente impedir que negros libertos e mestiços tivessem acesso à terra. Com isso, os grupos de pequenos produtores, posseiros e sitiantes negros não tiveram a garantia de permanência sobre suas terras.

Alguns negros que conquistaram a posse das terras por meio da ocupação eram constantemente ameaçados de perder sua posse para senhores brancos. No final do século XIX, registravam-se diversos conflitos movidos por interesses de apropriação e de desapropriação de terras nas regiões rurais de Irará. Os ex-escravos e seus descendentes eram reprimidos por ações de discursos advindos de uma mentalidade que configurava uma rigorosa discriminação e preconceito. Os negros eram assim perseguidos e discriminados por pertencerem às classes sociais mais desfavorecidas que são, por isso mesmo, entendida como as classes perigosas<sup>230</sup>. A escritora inglesa M. Carpenter (1840), utiliza a expressão “classes perigosas” como “um grupo social formado à margem da sociedade civil.”, e ainda “... eram constituídas pelas pessoas que já houvessem passado pela prisão, ou as que, mesmo não tendo sido presas, haviam optado por obter seu sustento e o de sua família através da prática de furtos e não do trabalho.” As comunidades de quilombos concentravam famílias pobres, mestiças, descendentes de escravos, enfim: uma população que, em meados do século XIX, começou a se marginalizar pelo cercamento das terras, que se desencadeou a partir da criação da Lei de Terras. Dava-se início a um processo de extinção e eliminação de pequenas propriedades rurais. Na demarcação dos novos limites rurais, começava a se

---

<sup>230</sup> COIMBRA, Cecília. **Operação Rio: O mito das classes perigosas**. Rio de Janeiro, Oficina do Autor; Niterói, Intertexto, 2001.

organizar uma elite fundiária que se utilizava do código criminal para vigorar a sua perspectiva de comando.

Na expectativa de se livrarem das perseguições, os ex-escravos criavam comunidades por meio de vínculos que foram articulados por marginalizados, mediante às questões relacionadas com: a identidade, as suas tradições e a cultura. Dentro das estratégias de sobrevivência no campo, passaram a existir múltiplas articulações e significados da comunidade negra. As solidariedades eram tecidas entre os próprios negros, visando à garantia da proteção da vizinhança contra as violências dos senhores.

Os crimes têm sido crescentemente utilizados por historiadores como fonte para os mais diversos temas de pesquisa. A documentação rica em vários aspectos, presta-se como uma janela através da qual é possível enxergar indícios e sinais das diferentes imagens da vida social e das relações que predominavam na sociedade em determinada época<sup>231</sup>. Portanto, essa ação de condenação, em análise, traz o perfil do modo de vida do negro camponês iraraense que saíam da escravidão.

Depois da abolição, negros, pardos e brancos se envolviam em conflitos visando à posse de terras. Habitantes de um mesmo espaço social parecem ter vivido em uma espécie de área de “fricção interétnica”, na qual os conflitos eram constantes e suas motivações freqüentemente se relacionavam à necessidade de manutenção de uma hierarquia social definida pela cor, atributo de uma posição social. Observa-se que as partes envolvidas no processo emergiam nas mais variadas situações sociais, envolvendo freqüentes disputas em torno da hierarquia social que deveria regular as relações entre brancos e a “gente de cor”.

Por meio de uma hierarquização que fora construída em torno da categoria de raça e posse de terras, no final do século XIX pode-se perceber qual foi o lugar social designado para o negro que tem sua história estrelada com o cativo. À medida que os depoimentos vão se somando, começa a ser desvendada uma história que, reconstruindo os antecedentes da briga, vai apontando os responsáveis pelo trágico acontecimento e o modo como as testemunhas os julgam, com sutis diferenças.

No desenrolar da condenação os réus ouviram calados as testemunhas falarem dos fatos ocorridos em torno do litígio. E, assim, conta-se no seguinte depoimento:

---

<sup>231</sup> ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. Ação de condenação (Capitão Jacob Cavalcante de Almeida (prestor) contra o réu Francisco Chagas das Neves. Purificação, 1890.

Miguel da Rocha Vieira, lavrador, morador no lugar denominado Olaria, natural de Freguesia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos, solteiro, com trinta e seis anos de idade, testemunhas jurada sob uma palavra de honra, prometendo dizer a verdade do que sabe e lhe perguntado lhe fosse de costume disse nada a perguntar do que sabia a respeito do primeiro motivo da petição do autor? Respondeu que no dia seis de corrente mês achou-se ele testemunha, fazendo uma casa... Quando passou o capitão Jacob Cavalcante de Almeida e convidara e ele testemunha para verificar se ele viu um boi que encontrava-se morto junto as cercas de Francisco Chagas das Neves. Bem como o lugar é de subida havia mais de uma braça de cerca de varas derrubada pelo impulso da força do boi que tanguado para fora pelo filho de Chagas de nome Hermenagildo, no mesmo lugar, notou ele testemunho que o boi esquartejado, tratando-se do fato, conforme presenciou os vestígios encontrados, sabendo mais que foi isto feito pelas filhas de Francisco das Chagas, em cuja casa ele testemunha viu a carne na sala de dentro, bem como o couro do boi em questão...

Nesse depoimento, notam-se como as evidências da culpa ou da inocência dos acusados eram atribuídas por um vizinho que fazia parte do mesmo status social que a família julgada. Uma visão sobre o certo e o errado é perceptível nesse discurso e, dentro dela, uma percepção mais específica da justiça une os homens de cor. Os depoimentos de vizinhos, parentes e agregados, os iguais das partes envolvidas, constroem uma espécie de perfil progressivo, um quadro de referências sobre como os sujeitos viviam em comunidade. Quando a testemunha fora questionada sobre o caso, as mesmas tentaram afirmar que os Chagas não foram responsáveis pela morte do boi, em questão. Isso implica uma questão que presume a relação afetiva entre acusados e testemunhas. Para a testemunha, o animal estava passando, na região da Serra de Irará, moído e cansado, quando os filhos de Francisco decidiram sacrificar o boi, a fim de que esse não morresse. Como os Chagas não sabiam a quem pertencia o bovino, decidiram, então, usufruir da carne do animal.

Porém, no depoimento do fazendeiro, a família Chagas era vista como um grupo que pretendeu tomar posse do boi do senhor Jacob Cavalcante:

Antonio Justino de Souza, lavrador, de um lugar denominado Pedra Branca, casado, com cinquenta anos de idade, testemunha jurada sob sua palavra de honra, prometendo dizer só a verdade do que soubesse e lhe perguntado fosse; perguntado o sabia a respeito da petição do autor Jacob Cavalcante de Almeida respondeu que na tarde do dia cinco do corrente mês achando-se ele testemunha em sua casa próxima a de Francisco Chagas fora avisado por uma filha deste, disse-lhe que achava-se na malhada de Hermenagildo, filho de Francisco das Chagas, cuja malhadas acha-se antiga, aos do réu Francisco chagas, achava-se caída uma rez de cor branca com as fontes feridas e que a filha de Chagas lhe perguntara se este rez não lhe pertencia, no que ele testemunha respondera que a referida rez era da propriedade do Capitão Jacob Cavalcante de Almeida, na manhã do dia seis dirigira ele testemunha a casa de Chagas, vira quatro quartos

da carne sobre a mesa, assim como, o couro enrolado encostado dentro de uma parede da casa; e verificou a cor branca o dito couro ; assim como soube por diversas pessoas da vizinhança que as vísceras fora tratada e aproveitado tudo por uma filha de Chagas...

De todo modo, esses depoimentos acabam por definir um consenso que condena os “causadores da desordem”, sobretudo a Francisco Chagas das Neves, o principal acusado. Com esse depoimento, pode-se perceber como os processos são montados, no que diz respeito ao papel atribuído às testemunhas chamadas pelas autoridades judiciais, que é o que revelarem uma espécie de perfil sociocomportamental do réu. Assim, fica claro o sofrimento com intensidade calculada e ritual para a marcação das vítimas do poder penal. Essas representações do poder vigiavam, disciplinavam e ordenam a vida do grupo dos indivíduos que lhes eram subordinados. O indivíduo é fixado dentro do sistema de produção, construindo sua visão de mundo dentro das normas e saberes constituídos. Opera-se uma inclusão por exclusão<sup>232</sup>.

No depoimento desse fazendeiro, pode-se notar como esse grupo visava à constituição de sociedade disciplinar configurada por uma modalidade de poder que perduraria até os dias atuais e que tem como viés em relação ao direito penal a preocupação com o intuito de vigiar e disciplinar. Desde os períodos das primeiras entradas da colonização, a região de Iará foi dominada pelos homens brancos. Durante os períodos da colônia e do império, o poder local estava sob o comando dos fazendeiros (curraleiros) e dos representantes da Igreja. Esses formavam a elite local. Os grupos dominantes valeram-se uma estratégia de comando dos grupos racializados, através de ideologias impostas cientificamente pelas instituições do conhecimento e através de normas jurídicas. Neste último caso, o direito é estabelecido nas relações sociais, enquanto uma inclusão normativa que estabelece e sistematiza as regras necessárias para assegurar o equilíbrio das funções do organismo social e a obediência coercitivamente imposta pelo poder público<sup>233</sup>. As instituições passam a funcionar em arquiteturas planejadas para favorecer a vigilância, com planejamento.

Tanto no Império (1822-1889), quanto na República, as várias constituições a que fora submetido o país modificaram a situação, quer das Províncias/Estados, quer dos Municípios. Depois que a república foi instalada, o cenário do poder regional foi alterado nas diversas regiões do Brasil. O perfil do poder republicano era firmado nos

---

<sup>232</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2004.

<sup>233</sup> KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. João Batista Machado; rev. Silvana Vieira. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991. p.65-73.

ideais positivistas. O pensamento de Comte baseava-se numa idéia evolutiva de sociedade, em que a humanidade deveria passar, primeiramente, por dois estágios: o teológico e o militar. O terceiro seria o ápice da evolução social: o estágio positivo. Dentro desta perspectiva, acreditava-se que o Estado seria o grande responsável por patrocinar o bem social. A influência desse pensamento no período monárquico promoveu uma compreensão de que o regime que mais se aproximaria do ideal positivista não poderia ser a Monarquia, mas sim a República. Entretanto, a apropriação patrimonialista do Estado pelos grupos oligárquicos frustrou muitos positivistas.

A república era governada pelos líderes militares que criaram o conselho de intendência para os diversos municípios. A 8 de agosto de 1895, a Vila da Purificação foi elevada à categoria de cidade com o nome de Iará, pela lei Estadual de número 100. A sede, formada freguesia tinha a denominação de Nossa Senhora da Purificação dos Campos. Com isso, os representantes do poder local exigiam do Governo da Província uma segurança maior através do policiamento. Ao atender a essas necessidades, o poder local passou a ser controlado pela Câmara Municipal que era administrada pelos Intendentes Gerais de Polícia. Assim, Pedro Nogueira Portela foi codecorado como o primeiro intendente de Iará. Estes eram os ricos proprietários que definiam os rumos políticos das vilas e cidades. O povo não podia participar da vida pública nesta fase.

O conselho de intendência de Iará foi formado pelos senhores de terras do lugar, os grandes fazendeiros. Esse era composto por três titulares: de Higiene, de Fazenda e de Obras, através de funções executivas, exercidas simultaneamente. Os componentes do Conselho tinham privilégios importantes, pois não podiam ser presos, processados ou suspensos, senão por ordem régia, dentre outros. Quanto à autoridade dos juízes ordinários, só deixavam de ser acatados quando vinham juízes de fora nomeados pelo El-rei<sup>234</sup>. Aos vereadores competia a organização das posturas e vereações, bem como a nomeação de um almotacel, que era um encarregado das posturas, e que tinha, inclusive, a incumbência de zelar pelo asseio e policiamento das povoações e da fiscalização e aferição dos pesos e medidas. A partir da implantação do conselho de intendência, surgia em Iará a idéia de poder da norma, do perfil positivo moderno.

Os intendentes tinham como missão construir hospitais a fim de organizar a ação médica no município. Os republicanos agiram em nome da higiene, da moral e dos

---

<sup>234</sup> LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto**. O município representativo no Brasil. 2º Ed. São Paulo: Alfa-Omega.

bons costumes, do progresso e da civilização. Eles exerciam o controle da observação do doente, e coordenação dos cuidados que impediam o contágio. Os intendentess de Irará criaram as Escolas Reunidas. Nesse período, os processos crimes em Irará eram movidos visando a controlar e civilizar a sociedade. No Arquivo Público Municipal de Irará encontram-se processos do final do século XIX que tratam de punições voltadas para a falta de zelo, grosseria, desobediência, tagarelice, insolência, gestos não conformes, sujeira, imodéstia e indecência. Essas punições eram executadas através de pequenas humilhações e privações, e prisão.

O sistema de poder dos intendentess trabalhava de acordo com uma lógica que estimulava a gratificação-sanção para o sucesso do treinamento e da correção da população. Portanto, o sistema era posto numa hierarquização que determinava as relações dos “bons” e dos “maus”, visando estabelecer o poder da Norma. Quando Irará era vila, não havia o Conselho de Intendência e sim o Conselho Municipal, também formado pelos Vereadores, e seu presidente era quem administrava o Município. Esse governo acarretou modificações na natureza e nas espécies documentais produzidas pela Câmara. Toda a documentação referente a este período está presente no Arquivo Público Municipal de Irará. Por meio dessa documentação, é possível encontrar descrições sobre o trabalho dos agentes da política. Durante essa fase, existiam disputas acirradas pelo poder. Em épocas de eleições, os políticos locais utilizavam diversas estratégias para mobilizar o eleitorado. Conforme, o seguinte relato<sup>235</sup>:

Eles brigavam muito, tinha ocasiões aqui, que a feira era sempre mudada por motivos das rixas dos coronéis. Pedro Nogueira botava a feira aqui em cima na Praça da Bandeira. Pedro de Lima vinha da roça com o pessoal dele e perguntava: Quem mudou a feira? – Foi Pedro Nogueira! Então, bota lá pra baixo! Todo mundo lá pra baixo! E ai, mudava a feira... Ele tinha jagunços essas coisas! Pedro de Lima se dizia um homem curado, que tinha negócio de corpo fechado. Certa feita ele estava na Prefeitura reunido e o Jacó- aquele do Campo Limpo, lá em Coração de Maria, veio aqui fazer política. Pedro de Lima soube de tudo isto e desafiou Jacó. Teve um dia que Jacó foi lá na Prefeitura, meteu a porta dentro e atirou balas em todo mundo, mas nenhuma pegou em Pedro de Lima, porque ele tinha corpo fechado, e por isso todo mundo aqui tinha medo dele...

Assim, os poderosos brigavam pelo poder estabelecendo alianças e rupturas<sup>236</sup>. Apesar das desavenças entre si, os conselheiros da intendência teriam de promover o desenvolvimento local. No século XIX, a função militar dos intendentess

---

<sup>235</sup> TRANSCRIÇÃO DA GRAVAÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COLHO. **Projeto História Oral de Irará**. 12/julho de 1985.

<sup>236</sup> Idem.

desmembrava-se do Serviço Administrativo em Intendência e Intervenção (Fiscalização). As novas competências são gradativamente atribuídas ao conselho geral, entre as quais a possibilidade de votar um orçamento e cobrar impostos. A fim de explicitar quais eram as preocupações do poder público, no governo dos intendentes em Irará, são apresentados aqui alguns temas que eram abordados com maior frequência nas discussões da Intendência Municipal<sup>237</sup>: projeto de Regimento Interno da Câmara Municipal; Saneamento da cidade; Impostos sobre transporte e propriedade; Posturas relativas às doenças infecciosas.

Dentre as perspectivas do desenvolvimento surgiam medidas que estavam direcionadas aos processos de civilização da cidade, tais como: organização das ruas; medidas sanitárias de controle da higiene pública; construção de prédios públicos, avenidas ruas e praças; e, especialmente, o combate ao crime e a formação de bandos<sup>238</sup>. Uma das missões dos intendentes era combater a circulação de negros na região, pois, as pequenas rebeliões existentes e outras que não chegaram a ser concretizadas<sup>239</sup>, as fugas, os roubos e as atitudes violentas contra proprietários de terras e seus familiares, e a formação de quilombos contribuíram decisivamente para a legitimidade desses discursos. A vida social dos marginalizados era evidenciada por várias circunstâncias de precariedades, sobretudo as mínimas possibilidades de construção da cidadania.

A condenação das classes perigosas foi uma postura que as elites do poder público estabeleceram, com o propósito de combater o crime e promover o desenvolvimento da nação. As ideologias republicanas eram positivistas e evolucionistas: viam o negro como vadio, incapaz, proveniente da própria impossibilidade da sociedade da época de aceitá-lo. Assim, o ex-escravo se tornou um indivíduo visto como desordeiro e ameaçador<sup>240</sup>, uma vez que, a civilização só poderia existir caso promovesse a educação moral do povo. Somados a esses temores, os ideais de calma e de desenvolvimento confluíram para a concepção de uma representação de

---

<sup>237</sup> ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE IRARÁ. **Maços referentes ao conselho de intendência desse município.**

<sup>238</sup> **LIVRO DE ACTAS DA INTENDÊNCIA MUNICIPAL** – de 12 de junho de 1892 a 9 de abril de 1894 – Vila de Nossa Senhora da Purificação – Bahia.

<sup>239</sup> REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. (orgs.) **Liberdade por um fio**; história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>240</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. **Panorama do Segundo Império**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Graphia, 1998, p. 54.

desigualdades e conflitos que eram condicionados pelas às hierarquias estabelecidas nos embasamentos étnicos.

O negro não ocupou um espaço importante na vida social da sociedade iraraense. O único momento em que a presença negra é visível e enaltecida é retratado nas descrições dos costumes e das manifestações culturais, produzidas principalmente pelos folcloristas, registrando aspectos da música, da dança ou da religiosidade.

Assim, conforme pontua o fazendeiro Sóstenes Flores, os negros não tinham “capacidade” de assumir o poder<sup>241</sup>:

Os pretos não... Eles não participavam do poder em Irará na época dos intendentos. Eles não participavam de suas festas, samba... Porque eu penso assim: que os pretos gostam mais é de festa e de samba. Não é? Porque se der a obrigação, peso pesado, eles não vão lá onde eu fui não... Não dá não! Agora eu acho que são trabalhadores, mas gostam mesmo é de festa. Tanto assim, que eles brilham assim como Martinho da Vila e o outro Timóteo...

A idéia de não ter capacidade de assumir o poder já insinua que o espaço do poder era demarcado pela categoria de raça. Os ex-escravos foram marginalizados. Eles, geralmente moravam em comunidades rurais com poucas condições de sobrevivência, possuíam vulnerabilidade humana, insegurança, desproteção social e, de maneira mais ampla, a fragilidade da vida, que são dimensões objetivas das iniquidades porque atravessavam essa comunidade.

As falas fazendeiro do branco expressam a opressão dispensada pelas elites dominantes aos negros que recém-saídos do cativeiro e os demais sujeitos racializados, como os indígenas. Entram nesse rol as iniciativas de resistência dos índios e dos negros no Brasil colonial. Ou seja, toda essa coletividade que vivia uma exclusão social e que foi condenada a não possuir as condições mínimas de sobrevivência no Estado brasileiro.

A aplicação da ação de condenação da família Chagas, segundo os discursos do poder do século XIX, poderia ser vista como um procedimento burocrático que tinha como objetivo maior a justiça positiva neutra. O direito penal da época considerava que se deveria tomar certa distância do julgamento dos crimes, para se fazer crer que seu objetivo seria o de corrigir, reeducar, “curar”, passando a execução da pena para outras instâncias<sup>242</sup>. A ação de condenação da família Chagas pressupõe que, nesta época,

---

<sup>241</sup> TRANSCRIÇÃO DO DEPOIMENTO DO SR. SÓSTENES PAES COELHO. Em colaboração para o projeto de história oral de Irará-12/07/1985.

<sup>242</sup> Idem.

existia um perfil de identidade forjada numa experiência negativa do trabalho cativo que levava tais trabalhadores a se recolherem, depois da abolição, numa estratégia de autodefesa. Esta atitude traduzia mais do que a definição de um território. Ela tendia a restituir para aqueles trabalhadores negros, nalguma medida, a autonomia sobre o trabalho e o tempo de trabalho, tornando difícil o exercício de algum tipo de controle da classe dominante sobre aquela força de trabalho ainda não convertida ao trabalho “livre”.

Apesar dos depoimentos de defesa cedidos pelas testemunhas, os Chagas foram condenados. O escrivão finalizou com a seguinte sentença: “*Vistos e examinados esses autos, pede que o autor cidadão Jacob Cavalcante de Almeida, que o réu Francisco Chagas das Neves, lhe pague a quantia de oitenta mil réis, importância de um boi manso.*” Assim foi feito!

Essa condenação resultou das ações que eram constantemente promovidas na região de Irará, no século XIX. Essa ação serve como exemplo dos conflitos que foram estabelecidos entre os estamentos da elite local e os sujeitos racializados. As elites brancas locais perseguiram os sujeitos racializados que não estavam ligados a eles, na condição de agregados, ou dependentes. De acordo com Foucault, as formas que os aparelhos do Estado julgam os delitos penais foram, e são formas de exercer o poder<sup>243</sup>. Ou seja, o criminoso é tratado conforme os ideais dos dominantes que os julgam. Ou seja, de acordo com as normas jurídicas de cada época o criminoso será sempre o subjugado.

Porém, essa ação de condenação não finalizou com a sentença do juiz. A família de Francisco era uma família que possuía uma pequena propriedade de terras, a qual sustentava a todos com o trabalho familiar. Todavia, essas pessoas plantavam e colhiam a fim de garantirem a sobrevivência. Depois de condenados, eles não tiveram condição de pagar a quantia de dinheiro estipulada pela pena. Assim, suas terras foram tomadas por Jacob Cavalcante de Almeida. Com o passar dos anos, a organização das roças, das fazendas e comunidades negras rurais sofreu a divisão entre muitos herdeiros. Assim, esta estrutura produziu a alteração do quadro fundiário da Serra de Irará, ao longo do século XIX. A subdivisão das fazendas entre muitos herdeiros pode ter contribuído para a alteração do quadro dessa região. Com isso, os atuais moradores da Olaria, comunidade que foi palco desse conflito, não tem terras para trabalhar.

---

<sup>243</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2004.

## 2.2 Conseqüências da Condenação Coletiva:

Ao levar em conta a origem da comunidade da Olaria, é possível considerar que essas surgiram mediante às relações que foram estabelecidas no local através da união de famílias de ex-escravos que saíram do cativeiro no final do século XIX. As primeiras famílias dessa região tinham uso comum das terras e praticavam uma agricultura baseada na mão de obra familiar. O uso comum da terra era engendrado através da noção de ancestralidade, o que formou a base física desses grupos. Segundo considera o senhor João dos Santos<sup>244</sup>:

Na época do povo mais veio, a gente não tinha posse de terra. Quem comandava tudo era o pai de família. Quando ele morria o fio mais veio que passava cuida dos negócio da família. Ninguém tinha má querência com isso. O povo não brigava, porque respeitavam os pai de família... Quando aparecia qualqué desavença, logo logo, se resolvia... As questão não ia adiante. Todo mundo tinha o mesmo direito da terra. Podia tirar lenha no mato, pescar no ri, pegar barro para fazer loiça...

Quando as primeiras famílias que fundaram a comunidade ocuparam essa região, viviam da agricultura familiar, do extrativismo animal, vegetal e mineral e, do lucro advindo da produção de objetos de cerâmica. Existia, nessa época, o extrativismo e a criação solta de animais, como cabras e ovelhas. Todas essas formas de uso da terra combinavam democraticamente áreas de exploração familiar e de uso comum. Assim, as pessoas conseguiam a segurança alimentar a preservação da biodiversidade e a sustentabilidade dos agroecossistemas.

Nos dias atuais, pode-se fazer uma comparação entre o passado e o presente. Nessa relação, que compara o modo de vida atual, com o que os primeiro ancestrais da comunidade organizaram, entende-se que os atuais moradores da comunidade da Olaria vivem de especificidades que divergem do passado. De acordo com as pessoas que atualmente residem no lugar, a vida no passado é vista como mais tranqüila. Hoje, os moradores sofrem por conta de vários fatores de ordem socioeconômica; mas o que mais prejudica a sobrevivência na região é a falta de terras para o trabalho agrícola. O cultivo de gêneros alimentícios e o artesanato em barro e em palha sempre mantiveram

---

<sup>244</sup> ENTREVISTA: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, nascido em 1912, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2005.

esse grupo. Grande parte da produção estava voltada para o próprio consumo, mas sempre houve intercâmbios com os mercados próximos.

Segundo alguns anciãos da comunidade, a razão da pobreza dos indivíduos que residem nesse lugar está racionada com a falta de terras para trabalhar. O senhor João dos Santos, afirma que sua família não têm terras porque os seus pais perderam toda a propriedade que possuíam num processo. Ao recordar esse passado amargo, ele destaca que:

O finado meu pai contava que meu avô não teve como pagar esse depo... aí ele foi obrigado a passar a posse de suas terras. Toda essa região aqui pertencia ao meu avô. Começava de lá do Açougue Véio até na cerca de pedras. Depois disso, minha sinhá, a gente ficou sem terras. Hoje eu moro aqui no berço dessa estrada, não tenho terras para trabaiá... Vivo do salário do governo...

Depois desse episódio, a vida dos sujeitos que moram na Olaria alterou-se bruscamente. Com o processo, a família foi obrigada a pagar a quantia equivalente a 80 mil réis, o valor equivalente ao preço do boi, na época. O senhor João dos Santos, afirma que Francisco Chagas foi condenado e a sua família não teve condição de quitar a dívida. Dessa forma, toda a comunidade também foi condenada, uma vez que as terras eram coletivas. Eles tinham uma única documentação que comprovava a posse<sup>245</sup>.

Quase a totalidade das terras ocupadas até o século XIX, era agrupada em torno de uma terra de uso comum. No passado, a dinâmica da vida coletiva era diferente da dos dias atuais. Os sujeitos viviam dos recursos naturais de forma harmônica, consumiam, produziam e comercializavam o excedente adquirido na própria terra. Como já foram consideradas, esta comunidade era constituída por terras de uso comum, e por uma diversidade de apropriação dos recursos naturais (solos, hídricos, e florestais) em que diferentes categorias de trabalhadores e trabalhadoras rurais trabalham e mantêm a vida, reproduzindo práticas e saberes dos ancestrais e produzindo novos conhecimentos e formas de existência. Os nativos alegam que antes da instalação da propriedade privada na região, os recursos naturais eram explorados comunitariamente e, assim havia um limite, de extração que a área suportava. Porém, os atuais “donos das terras” exploram em demasia os recursos naturais da região, sobretudo: lenha, madeira, pedras que são transformadas em britas, argila, entre outros.

---

<sup>245</sup> ENTREVISTA: João dos Santos Ramos, morador da Olaria, negro, da localidade de Olaria, cedida no dia 14/08/2005.

Essas pessoas viviam do uso comum das terras, onde praticavam a agricultura baseada na mão-de-obra familiar. As localidades eram herdadas em linha agnática, assegurando aos parentes lineares o "controle" sobre o território. As residências se estabeleciam em determinado setor tendo por foco aglutinador as parentelas agnáticas de parentes mais próximos, os quais se constituíam na unidade social de maior densidade, a comunidade em si. A principal característica desse trabalho era a vivência solidária entre seus membros, evidenciando saberes que a luta pela sobrevivência somente tem força quando é feita coletivamente. A produção da farinha de mandioca e de seus derivados, como o beiju, é um exemplo claro da produção coletiva. Por conta da perda das terras, esse povo construiu naquele território, no decorrer do tempo, relações conflituosas entre si e com os outros que estão ao seu redor.

Depois que os quilombolas da comunidade da Olaria perderam suas terras surgiram na região efeitos indesejáveis, sobretudo, no equilíbrio ecológico que em muitos casos, já se faz perceptível. Atualmente, a região sofre com problemas de degradação ambiental. Muitos são os processos relacionados ao uso e ocupação dos espaços que podem influenciar os recursos hídricos, tais como: desmatamentos, queimadas e o manejo inadequado ou uso intensivo dos solos. O que mais acelerou esse processo de degradação ambiental foi a alta taxa de abertura de novas fronteiras agrícolas e de áreas para pastagens.

Nesse local, o processo de desmatamento e de queimadas é utilizado, principalmente, para a formação de grandes áreas de pastos para a criação de gado. Isso vem ocorrendo há muito tempo, devido principalmente à grande e contínua redução da cobertura das matas e à conseqüente erosão do solo. No meio desse perfil espacial encontram-se as casas dos quilombolas, que estão cercados por pessoas que possuem títulos de terras. Essas pessoas vivem cercadas por proprietários de terras que não residem na região: muitas moram ou na sede do município de Iará ou em outros centros urbanos, como Salvador.

Além desses problemas de ordem ambiental, a ocupação das terras também influenciou diretamente a alteração do comportamento do grupo. Algumas questões são peculiares nesses grupos, tais como:

- Situação fundiária não regularizada, marcada pela necessidade de titulação de terras;

- Comportamento dos indivíduos marcados pela violência alcoolismo, por conta da falta de terras;
- Êxodo dos moradores para as cidades;
- Precários serviços de infra-estrutura social básica: energia elétrica, transportes, estradas, comunicações, saneamento básico;
- Precariedade dos serviços de saúde, principalmente de saúde preventiva, tais como nutrição, higiene física, saúde bucal;
- Intervenção do poder público sem levar em conta a demanda das populações e sem atender as suas reivindicações;
- Preconceitos e discriminação racial, acompanhados de exclusão social e falta de acesso à cidadania;
- Agressões físicas e psicológicas.

As pessoas constantemente enfrentam problemas, como: brigas diretas entre si; consumo de bebidas alcoólicas; migração forçada dessas pessoas que saem em busca de uma condição de vida melhor em outros espaços, dentre outros. Esta realidade de ocupação tanto gera os conflitos com invasores, quanto aumenta as tensões internas das comunidades, causadas pelo confinamento que transformou o ambiente de moradia dos quilombolas em espaços minúsculos<sup>246</sup>. Pelo fato de as casas estarem próximas umas das outras, os animais invadem as propriedades dos vizinhos, os próprios parentes. Muitos animais danificam as poucas produções agrícolas que são plantadas ao redor das casas. A convivência diária e a proximidade podem acabar gerando brigas entre os vizinhos, ressaltando que este tipo de ocorrência é muito comum.

A delegada em exercício, Letícia Marinho Alaôr, informou que muitos moradores da região pesquisada recorrem à delegacia local, a fim de resolverem problemas referentes às invasões de animais nas propriedades. São comuns as referências aos seguintes animais: cabras, ovelhas, porcos, bois, cavalos e galinhas. As ocorrências mais comuns relativas a desentendimentos entre vizinhos são de ameaças entre os moradores. A política nestes casos, é ouvir ambas as partes e sugerir um acordo entre elas, caso estejam interessadas na pacificação da questão. Quando isso não ocorre, a delegacia encaminha os envolvidos nos casos para o Juizado Especial Criminal, que fará o julgamento. Mas, segundo a delegada, o mais comum é a vigência do acordo,

---

<sup>246</sup> Na atual delegacia de polícia de Irará, existem várias queixas que envolvem casos com esses, referentes à região da Serra de Irará.

embora depois esses sujeitos “fiquem de mal”, como os nativos falam. Ou seja, deixam de manter relações mais próximas.

Os conflitos entre pessoas ou grupos ressaltam as marcações de proximidade e distância social. As casas que estão em torno da estrada não são cercadas, mas tem limites imaginários que os sujeitos demarcam de acordo com o tempo de permanência no lugar. Os limites são estabelecidos por códigos comunitários de regulação dos recursos, e não por direito de propriedade. Essas habitações estão organizadas de acordo com um perfil, que outros que moram próximos consideram como uma favela rural. Tal denominação processa-se por conta do amontoado de casas formado em torno da rodovia, sobretudo nas regiões de Olaria e Murici. O conflito parece ser uma das maneiras possíveis de se estabelecerem relações entre as diferenças, ao mesmo tempo em que as criam. São relações que, embora operem apenas em nível teórico, permitem exercitar esta forma de construir a alteridade.

Esse novo perfil de moradia promove a restrição de acesso a outras áreas e a seus recursos, o que acaba destruindo progressiva e aceleradamente a estrutura produtiva comunal, coletiva, associada que, mediante ao rodízio e às trocas permitia o manejo sustentável da região e a vivência em suas tradições culturais.

Segundo os moradores informaram, a proximidade com os vizinhos e a disputa pelos poucos recursos naturais como, água, frutos e animais silvestres, têm influenciado as brigas constantes na região. Percebe-se que as tensões internas vividas são, seguidas de registros de queixas na delegacia local. Os conflitos estabelecidos vêm sendo transferidos para o interior das comunidades o que causa desequilíbrios nas relações entre as pessoas, propicia brigas, facilita o consumo de álcool e drogas.

Na comunidade da Olaria, é grande consumo de bebidas destiladas, especialmente a cachaça<sup>247</sup>. De acordo com as informações coletadas na pesquisa de campo, o consumo de bebidas alcoólicas tem-se intensificado entre esses grupos e, no quadro de morbidade ambulatorial, ele aparece como principal causa da mortalidade ligada a fatores externos, tais como: acidentes, brigas, quedas e atropelamentos. Doenças como cirrose, diabetes, hipertensão arterial, doenças do coração, do aparelho digestivo, depressão e estresse, entre outras, também estão correlacionadas ao consumo abusivo de bebidas alcoólicas, sobretudo entre os homens mais velhos. No entanto, alguns fatores contribuem para o alcoolismo nessas comunidades: além do baixo custo,

---

<sup>247</sup> Segundo os dados da Secretária Municipal de Saúde do Município, essa região possui um alto índice de alcoolismo. É comum o uso de bebidas, especialmente entre os mais jovens.

há também todo um contexto social de problemas que, sem dúvida, está associados à demanda da marginalização decorrente da falta de terras. Nas comunidades em destaque, há muitas deficiências em todos os aspectos, falta educação, saúde e alternativas econômicas de qualidade. A ociosidade, aliada à esperança, faz com muitos sujeitos se aventurem e nesse processo se envolvam com o alcoolismo. Muitas vezes, esse é o primeiro passo para que se envolvam também em outras situações que colocam em risco sua integridade física e moral.

Vale a pena salientar que a cachaça está presente em várias situações do cotidiano dos sujeitos pesquisados. Nessa região, utiliza-se também da cachaça como elemento essencial de muitas das receitas ainda hoje empregadas no processo de cura de doenças. As pessoas contam que a cachaça serve para curar gripes e resfriados; assim como, quando associada a ervas variadas, afasta males femininos, que são as doenças do colo uterino. Para os homens, a cachaça também “funciona” como uma espécie de remédio que estimula a potência sexual. Para essa função usa-se a cachaça misturada a raízes e catuaba.

Eles utilizam a bebida para celebra a vida e a morte: quando uma criança nasce na comunidade, os pais fazem a cachaça com folhas medicinais e cebola branca, conhecida como meladinha, para oferecerem aos visitantes. Quando alguém morre na comunidade, vela-se o defunto com muitas lágrimas, ladainhas e cachaça. Nesses momentos, organizam-se rodas que se formam do lado de fora da casa do falecido, onde normalmente são realizados os velórios. Entre uma e outra rodada de café com biscoito, serve-se uma dose de cachaça para quem gosta. A cachaça nos velórios é indispensável, tanto que é comum utilizar uma expressão na comunidade quando alguém deseja a morte de outro: “*Eu quero é tomar a cachaça de tua sentinela*”. As pessoas desse lugar chamam velório de sentinela.

Os sujeitos mais velhos, especialmente os homens, têm o hábito de consumir a cachaça pelo menos uma vez ao dia. Esses sujeitos pontuam que a cachaça serve como aperitivo para abrir o apetite alimentar, e a consomem antes das refeições para facilitar a digestão. Assim, depois das atividades da roça ou no bate-papo entre amigos, nas comemorações ou nas tristezas, a cachaça é a companheira mais assídua. Antes de consumir a bebida dá-se um gole “pro santo”<sup>248</sup>. Muitos homens entendem que os usos do fumo e da bebida são sinônimos de masculinidade. O homem que bebe e

---

<sup>248</sup> Quando se vai beber a cachaça, o bebedor, antes de tocar o cálice na boca, derrama um gole para "salvar os santos".

fuma, mostra-se que já é um homem completo. De acordo com essa tradição, entende-se que os jovens não podem executar esses hábitos citados. Percebe-se, porém, que, quanto mais cedo se iniciam nesses hábitos, mais demonstram a masculinidade.

É na bodega que se encontra a cachaça consumida na região. Na comunidade da Olaria encontra-se uma bodega. Esse espaço é freqüentado especificamente por homens. As mulheres consomem cachaça em casa. Conforme já fora dito, o ato de consumir cachaça está associado ao comportamento masculino. Dessa maneira, para as mulheres, o consumo da cachaça está associado aos limites da vida privada. Muitas delas não assumem publicamente que fazem o uso da cachaça em seu domicílio, todos os dias. Elas, às vezes, escondem a garrafa de cachaça em lugares de difícil acesso, como debaixo da cama, por exemplo.

Para comprarem a cachaça e outros itens diretamente, na bodega, algumas mulheres mandam as crianças, podendo ser meninos ou meninas. A puberdade indica que as meninas moças não devem mais freqüentar a bodega. Esse lugar é proibido para as mulheres de recato, pois é visto como o ambiente de os homens contarem piadas indecentes. Segundo as pessoas do lugar, apenas as mulheres faladas (difamadas) freqüentam as bodegas, ou seja, tomam cachaça nas bodegas. Para o senhor Eugênio Menezes<sup>249</sup>, as mulheres não devem freqüentar esse espaço:

Venda não é lugar de muié entrar. Lá os homes falam coisas que elas não pode ouvir. Quando há gente na bodega, sempre a gente fica bebendo... E quando o homem bebe gosta de falar coisas indecentes. Desse jeito, não fica bem uma mulher casada e uma moça de família ouvir essas coisas... Eu prefiro que a minha mulher não vá na venda...

Segundo a tradição local, as moças de família e as mulheres casadas deveriam passar em frente às bodegas de cabeça baixa. Assim, elas denunciavam serem mulheres de respeito. Esse gesto está associado, à seqüência de demonstração de honra por parte dos homens. Isso indica que nenhum homem deve tomar a liberdade de dizer nenhuma palavra indecente às respectivas mulheres de respeito que passavam de cabeça baixa por ali.

A cachaça exerceu uma forte influência à cultura local. Porém, nos atuais dias, se exercem essa relação entre o uso excessivo das bebidas e as práticas tradicionais. Antes, o uso da cachaça tinha a função de intermediar a comunicação entre

---

<sup>249</sup> Eugenio Menezes, aposentado, nascido em 02/09/1932, residente da Olaria.

as pessoas e as diferentes relações sociais, hoje estão sendo usadas para o alívio das tensões sociais e para a resolução dos problemas do grupo.

Entre os sujeitos mais vulneráveis ao alcoolismo, os mais atingidos são os jovens. Essas pessoas são levadas ao excesso alcoólico, por conta de questões que estão relacionadas com a pobreza e a exclusão. Por conta dessa ação, muitas dessas pessoas vivem deprimidas ou ansiosas. Assim, apresentam-se dentro de um risco elevado para o alcoolismo, tabagismo e outros vícios.

A falta de terras para trabalhar tem marginalizado os sujeitos que residem na comunidade da Olaria. A posse da terra, nessa comunidade, representa especialmente a sustentabilidade, ou seja, a garantia de vida pelas condições materiais. O consumo dos alimentos, nas famílias quilombolas pesquisadas, está diretamente relacionado com a posse da terra. O consumo alimentar se constitui num dos piores indicadores da situação de alimentação e nutrição das populações investigadas, e a situação da alimentação reflete com muita precisão o nível de vida dessas populações.

A dieta dos moradores dessa região também sofre déficits por conta da privação de terras. Nos últimos anos, ocorreu o agravamento das condições de segurança alimentar das comunidades, devido, especificamente, à falta de terras. Este quadro de fome nem sempre foi assim. A fauna nativa, segundo os moradores da região, já foi constituída por: tatus, veados, caitetus, gatos do mato, jaracuçu e a cobra coral. No passado, parte da dieta quilombola vinha da caça; porém, no presente os animais são raros na localidade. A pesca também era preferida pela população. Segundo os moradores do lugar, atualmente, o peixe também está escasso. Existem muitos pescadores na região vizinha que fizeram deste alimento seu meio de sobrevivência. O excesso de pescaria faz com que o peixe fique escasso. Dessa forma, as pessoas passam pela privação de alimentos necessários para uma dieta que se aproxima do ideal porque não têm dinheiro para comprar comida.

A criação de galinha, que antes era muito praticada na região, hoje foi reduzida. Poucas famílias criam galinhas, e o que fazem é em pequena escala. As pessoas explicam que não estão criando mais esses animais porque muitos deles invadem as propriedades dos vizinhos, gerando transtornos entre as pessoas. Outra questão apontada faz referência à proximidade da rodovia na região. Grande parte das residências locais ficam em torno da BA- 504. Os nativos alegam que, nos últimos anos, ficou mais difícil criar esses animais perto da rodovia, por conta dos riscos com

atropelamento, pois é comum encontrar animais mortos em torno da pista. Com isso, as pessoas não têm consumido, com frequência, galinhas em sua dieta. Dona Odete dos Santos<sup>250</sup> faz a seguinte colocação sobre esse assunto:

Antigamente, nossos pais, quando não tinha o comer, pegava uma galinha no quintal para matar a nossa fome. Naquela época existia muita fartura. A gente não passava fome. Tudo era mais fácil. Depois que veio essa rodagem, a gente deixou de ter nossa criação. Tudo mudou, até as terras da gente foi embora...

As memórias dos filhos e netos apontam esta família como um exemplo da ocupação tradicional das comunidades quilombolas da região. Os mais velhos eram responsáveis pela organização econômica do grupo. As parcelas de terras por eles ocupadas foram o resultado da ocupação tradicional por décadas, que reuniam terras agricultadas, terras reservadas à ampliação da família, espaços reservados à caça e coleta, e à criação de animais. Os animais eram “criados à solta”, nos pomares, nos rios e nos córregos, o que garantia a reprodução do patrimônio cultural, bem como permitia aos parentes a possibilidade de trabalharem e se apropriarem do resultado deste trabalho. O consumo dos alimentos das famílias quilombolas, no passado, estava diretamente relacionado à posse da terra. Praticamente, esses animais eram criados para o consumo, exceto na época de estiagem, quando os moradores costumavam vender alguns.

Nos dias atuais, o consumo alimentar é visto com um dos piores dos últimos anos. Os camponeses não têm acesso à terra, água e sementes que lhes permitam produzir, nem emprego que lhes permita comprar alimentos adequados. Esses trabalhadores rurais trabalham por um salário injusto, que não lhes permite satisfazer completamente as suas necessidades. A situação nutricional das populações investigadas reflete com muita precisão o nível de vida dessas populações. Muitos desses trabalhadores chegam a trabalhar até 14 horas por dia. O trabalho mal remunerado proporciona um perfil de um cotidiano bem simples. Para sobreviver, muitos sujeitos que moram nessa região vendem a mão-de-obra, em outros domicílios agrícolas, como fazendas e minifúndios vizinhos. Nesse trabalho, as pessoas conseguem sete reais pelo dia de serviço. Elas contam que esse serviço é muito árduo, o qual se consolida na execução de tarefas, como: capinar terrenos que são usados na plantação agrícola, cultivar mandioca, milho, feijão e fumo, e o serviço mais pesado de todos, é

---

<sup>250</sup> Moradora da Olaria, aposentada. Nascida em 19/01/1932.

destacar pastos. Esse serviço se consolida na limpeza das áreas que são usadas como pastos para, em seguida, planta-se o capim.

A renda familiar não permite comprar a comida que o mercado oferece. Observa-se que a renda média mensal das pessoas que moram nessa região é garantida através de benefícios governamentais. Portanto, o salário mínimo constitui na principal renda da região. A família que tem o benefício de um salário mínimo é vista como uma família abastada. Essa renda fixa provém da contribuição dos idosos. Portanto, é comum entre essas famílias a disputa para cuidar dos idosos, pois quem cuida dos velhos garante uma renda mensal de um salário mínimo. É comum encontrar-se, nessa região, várias famílias que não possuem nenhum membro com renda fixa. Geralmente, essas pessoas sobrevivem de “bicos” e ajuda de parentes e outras pessoas de fora.

Os alimentos consumidos nessa comunidade possuem um valor nutricional baixo. A dieta dos remanescentes de quilombos da Olaria conta-se através da seguinte característica: carne seca, feijão, farinha e café<sup>251</sup>. Dessa forma, as pessoas passam pela privação de alimentos necessários a uma dieta que se aproxima do ideal porque não têm dinheiro para comprar comida.

No verão, a oferta e consumo de alimentos se modificam. Às vezes, não é só a alimentação que é prejudicada: também a renda familiar é afetada, porque desaparecem excedentes de alimentos para comércio que são comercializados na feira livre local. Dessa maneira, os sujeitos perdem uma fonte importante de renda e ocupação na estação sem chuvas. Ou seja, a pobreza dessas comunidades é genuinamente revelada na condição da alimentação que, por sua vez, está vinculada à posse de terra.

A má distribuição de terra tem conduzido a população rural da Olaria a uma situação de pobreza, sendo que esse povo não tem condição de reverter tal situação sem o acesso à terra. Ao analisar a situação nutricional por meio do consumo alimentar segundo a posse da terra, confirma-se uma relação direta entre quantidade e qualidade do consumido com a extensão da terra possuída, o que reflete a importância desta variável como determinante do estado nutricional das populações.

Por conta da má remuneração do trabalho e até mesmo do desemprego, a maioria daqueles habitantes tem um vida material que afirma o perfil da pobreza. Grande parte das casas é de pau-a-pique (ou taipa de sopapo). Algumas, mais novas, são

---

<sup>251</sup> Dados da Secretaria Municipal de Saúde de Iará. Programa de Controle de Epidemias, ano 2005.

construídas em alvenaria. As residências possuem cômodos pequenos que são utilizados como quartos de dormir e sala. A cobertura das edificações varia entre telhas de barro e telhas de amianto, mas essas não possuem forros. Além disso, nota-se que não existem banheiros, pia, poço próprio, caixa d'água, filtro para água, tanque de lavar roupas, vaso sanitário, entre outros. As famílias que não têm fossas utilizam a mata local como banheiro. O piso é quase sempre de terra batida.

Essas casas são construídas coletivamente. As pessoas as fazem através de recursos que são encontrados na natureza. Assim, as pessoas retiram quase toda a matéria-prima necessária para construir as casas, como: barros para fazer telhas, outros para fazer adobes (tijolo cru secado ao sol), argila tabatinga para pintura da casa, os fogões e fornos, madeira para travamento do telhado. Já, as portas das casas são compradas fora da comunidade.



**Figura 66:** perfil das casas da comunidade.

A cozinha, na maioria das vezes, fica em um compartimento próximo à residência, em uma área exclusiva, algumas vezes em área não vedada, o que se aproxima a uma varanda. Nessa área, encontram-se os mantimentos, os utensílios e o fogão a lenha, em que cozinham os alimentos.

Acima do fogão, geralmente encontram-se pedaços de carnes secas, que são salgadas e postas no calor para resistirem à decomposição. Esses alimentos são de origem bovina, e constituem-se de: fato, cabeça, pés e gordura (uma espécie de sebo). Ou seja, as pessoas consomem as partes mais baratas do boi.



**Figura 67:** perfil da cozinha das casas que são construídas de taipa.

A sala, quando existente, quase não é utilizada. A cozinha é o lugar mais usado. Junto ao fogão feito de barro, as pessoas conversam, riem e se distraem. Enquanto a dona da casa prepara um café ou uma refeição, os visitantes aproveitam para enrolar seus cigarros de palha e contar as novidades.

Por falta de um lugar onde as pessoas possam se reunir para conversar é na em volta da sombra das árvores que as pessoas se reúnem. Ao redor das casas, as pessoas plantam fruteiras e os recursos naturais que são disponibilizados pela natureza, os tidos como "renováveis", as plantas medicinais, frutos, lenha, dentre outros.

Os moradores do lugar destacam que todas as casas da comunidade foram construídas através do trabalho coletivo. Essas mobilizações tinham como finalidade não apenas a construção das casas, mas a prática da solidariedade local, que se articula baseando-se na ajuda mútua prestada gratuitamente. Esse sentimento de cooperação está presente em outras atividades como: raspar mandioca, amarrar fumo, bater feijão, etc.

As casas da região investigada foram construídas seguindo um aspecto articulado através das relações de parentesco. Pelo fato de ninguém possuir títulos de terras, as casas da comunidade são construídas através da seguinte situação: quando um filho casa, constrói sua moradia perto da dos pais. As filhas vão morar, neste caso, perto dos sogros. Existem várias exceções à regra. Quando os irmãos mais velhos já construíram suas casas na região, sobra pouco lugar para os irmãos mais novos. Estes são, então, obrigados a procurarem terras em outro lugar. Se o filho não se dá bem com os pais, ele pode optar por outras terras. Este último caso quase nunca acontece. Também há casos em que os filhos casam e permanecem debaixo do mesmo teto dos pais. Assim, as noras moram com as sogras, formando um perfil de moradia constituído

por mais de uma família. Os arranjos matrimoniais são, também, os responsáveis pela maneira como se organizam no espaço. Os casamentos podem ocorrer no interior de um mesmo núcleo residencial, entre núcleos, ou até mesmo se dar entre os conjuntos.

Além de esses sujeitos morarem em casas que possuem pouco conforto, eles possuem uma infraestrutura doméstica que agrega poucos recursos que facilitam a vida. Nesses espaços falta: pia de cozinha, poço de água, tanque de lavar roupas, filtro de água, energia elétrica, água canalizada, etc. Em muitas casas, não existem camas para todos os moradores: alguns dormem no chão, especialmente as crianças e os jovens, que dão o espaço da cama para os mais velhos. Em se tratando de bens duráveis, percebe-se que essas pessoas possuem equipamentos básicos para o uso. Poucos são os moradores que possuem bens como televisão e geladeira. As camas são cobertas por colchão, sem nenhum aconchego. Os moradores dessa região contam que, no inverno, faz muito frio na região e assim sofrem com o resfriamento do tempo, posto que nem todos têm agasalhos adequados para enfrentarem o frio. Algumas pessoas contam que os agasalhos que possuem foram conquistados a partir de doações de parentes e de outras pessoas que o fizeram através do assistencialismo. Essa ação é comum na região, sobretudo através de ações governamentais e não-governamentais, empresas que têm como objetivo apoiar ou ajudar sem pretensões de transformar a realidade. Essa ação política que visa a dominação populista é muito comum na região. Os moradores dessa região contam que, em períodos de eleição, eles recebem visitas de vários políticos que sempre aparecem com cestas básicas e bens duráveis, visando à compra de votos. Vale salientar que o que se vislumbra, através do assistencialismo é a possibilidade de os assistidos "retribuírem" eleitoralmente a atenção recebida. Os assistidos são submissos e dependentes, e por conta disso não se organizam de forma autônoma e, muito menos, expressam demandas políticas como se sujeitos fossem. O assistencialismo é, por isso mesmo, uma prática de dominação: se vitorioso, ele produz objetos dóceis e manipuláveis. Essa região tornou-se uma espécie de reduto de votos de alguns políticos do município, sendo a pobreza explorada na progressão política de alguns vereadores, deputados, prefeitos, e outros.

Algumas casas possuem um bem durável, como uma geladeira, que fora adquirida, através de doações de parentes distantes da família, ou como fruto das conseqüências das migrações sazonais, isto é, muitas pessoas saem da comunidade, sobretudo jovens do sexo masculino, durante um período de quatro a seis meses para

trabalhar em centros urbanos, geralmente na Construção Civil e, quando retornam, acumulam finanças para comprar um bem durável.

Em muitas casas não se encontram banheiro com chuveiro e sanitário; menos da metade das casas visitadas possui uma “casinha” fora de casa que serve como privada, com um vaso sanitário. As pessoas fazem as necessidades fisiológicas no mato e se limpam com folhas, em substituição o papel higiênico. Os banheiros existentes nas residências, em sua grande maioria, são improvisados, construídos com pedaços de madeiras e palhas, a partir de uma extensão nos fundos das residências.

A maioria das comunidades não apresenta o cuidado devido com o lixo doméstico. São poucas as comunidades que queimam ou enterram o lixo produzido, a maior parte convive com o acúmulo de lixo muito próximo as suas residências e as suas atividades cotidianas. Esta ação desencadeia a proliferação de vetores transmissores de doenças. Outros problemas de saúde identificados na comunidade são os de coluna, doença -de- chagas, pressão alta e falta de ar, que ocorrem em crianças, jovens, adultos e idosos, sendo a pressão alta mais evidente em adultos e idosos<sup>252</sup>. A comunidade é atendida pelo PSF (Programa de Saúde da Família), sendo o agente da própria comunidade. Casos mais simples de problemas de saúde são tratados por benzedeiros e curandeiros da própria comunidade. A maioria dos partos é feito no hospital.

Nos dias atuais, no que se refere ao abastecimento de água e esgotamento sanitário, tem-se um quadro muito longe das condições ideais da realidade encontrada em espaços urbanizados. Um problema grande na comunidade é a falta de água encanada nas casas. As mulheres contam que, no passado, já caminharam vários quilômetros em busca de água nos riachos ou nos tanques, sobretudo na época de estiagem. Nos períodos de secas, a água dos riachos escasseia e a busca por ela ainda a fica mais longínqua.

O povo que habita a região sobrevive em áreas onde a escassez de água coloca à prova a capacidade da resistência humana, chegando ao seu ponto mais crítico com as dificuldades provenientes de longos meses de estiagem, a seca. As pessoas enfrentam o calor escaldante em busca de água em locais distantes: é uma tarefa difícil, porém comum para quem vive nas regiões de seca. Segundo os moradores do local, a seca acontece todos os anos. Às vezes, ela vem bem mais forte e castiga ainda mais. Durante o período investigado, observou-se que a situação foi muito difícil. Porém, as

---

<sup>252</sup> Dados da Secretaria Municipal de Saúde de Iará. Programa de Controle de Epidemias, 2005 a 2007.

peças contam que os piores momentos vividos pelos sertanejos foram os anos de 1963 e 1993.

As pessoas apontam que é complicado viver praticamente sem água. Conforme diz o trabalhador rural Manoel Jesus Santos<sup>253</sup>:

O que mais dificulta a nossa vida aqui é a água. A passa quase um dia todo a procura de água. Quando a Prefeitura manda a água nós não tem como guardar. Essa caixa d'água aí... Não serve muito. Tem dia que a gente bebe água daquele tanque ali...A água é tão suja que eu queria lhe mostrar. A gente tem que disputa água com os animais, por modo não tem água pra os bichinhos também. Tem dias que a gente não consegue fazer nada, só buscando água.

De acordo com o trabalhador rural, que durante toda a vida conviveu com o sofrimento e as dificuldades de uma vida dura e repleta de adversidades, a única água usada para beber vem de outro barranco construído para acumular a água das chuvas que, vez por outra, cai nas terras da região. A única barragem da região está localizada em terras particulares. Mesmo assim, as pessoas fazem uso dessa água. Nessa barragem, as pessoas pegam a água para os afazeres de casa e banho. “Não bebemos da água dela”, diz o senhor João que conta que faz, em média, duas longas viagens por dia para levar o líquido precioso para casa.

Nos períodos de secas, a água dos riachos escasseia e a busca da água fica mais longínqua. Famílias inteiras enfrentam um drama de carregar latas d'água na cabeça. Crianças, jovens, adultos e mesmo os idosos enfrentam essa rotina todos os dias. O ato de carregar água barrenta em baldes, tonéis e carroça puxada por um pequeno burro de carga é muito comum na região. Pegar água em locais distantes é uma rotina comum nessas comunidades.

Nos períodos da seca, a insuficiência de água proporciona uma sobrevivência difícil na região, já que muitas nascentes desaparecem e o consumo de água é dificultado. Além disso, as rotinas de trabalho da família são modificadas: o trabalho feminino torna-se mais árduo e mais penoso. Cabe à mulher escolher as prioridades de uso que precisa fazer porque, como dizem: “Água buscada não tem tanto que chegue”. Isso afeta a distribuição do tempo de trabalho e a massa de trabalho total despendido pela família, que costuma ser planejado e alocado a partir de rotinas

---

<sup>253</sup> Manoel Jesus Santos, lavrador, nascido em 24/01/1959, residente na comunidade da Olaria.

estáveis. Mas, geralmente, as mulheres passam a ocupar a maior parte do seu tempo em busca de água nas nascentes distantes.

Em algumas situações, as mulheres fazem referências às dificuldades que encontram na execução dos serviços domésticos. Em certos dias da semana, caminham em grupos por longas distâncias para lavar roupas, comprometendo as demais atividades do dia.



**Figura 68:** Imagem que aponta como as mulheres carregam água na comunidade investigada.

As mulheres alegam que a falta d'água tem mudado a rotina do trabalho na comunidade, uma vez que para lavar roupas e pratos, as mulheres precisam de muita água. Assim, elas têm de carregar vários baldes de água na cabeça para desenvolverem as funções domésticas já citadas<sup>254</sup>. Tarefas femininas como lavar roupas, tornaram-se mais difícil nos últimos anos.

---

<sup>254</sup> Maria de Almeida Vieira, lavradora, nascida em 22/10/1947, residente na Olaria.



**Figura 69:** Mulher lavando roupa no quintal de casa.

Inté agora, a gente lavava roupa nos tanques, nos rios. Depois que cercaram a região a nossa vida ficou difícil. A gente tinha até alegria no dia que lavava roupa, era como se fosse uma festa. As mães de famílias aproveitavam o tempo pra prosear. Depois as muiés cantava cantigas...enquanto as roupa caurava. A gente ia lavar bem cedim. Assim que o sol aparecia, as mulhers ia pra tanque. Quando chegava ia separando a roupa para botar para caurá. Ai que sardade daquele tempo!

A ocupação de lavar roupa é exclusivamente feminina nessa região. As mulheres lavam roupas em águas que são adquiridas das nascentes e das cacimbas da região. Esse trabalho é feito nos intervalos dos trabalhos braçais desenvolvidos na roça e aos finais de semana. Lavar roupa é sinônimo de dificuldade nessa região, especialmente por conta da dificuldade de encontrar água apropriada para o trabalho, pois as águas barrentas dos tanques, às vezes, tornam-se impróprias para o serviço, já que, quando chacoalhadas, não servem para lavar roupas brancas.

Segundo as informações dos moradores da Olaria, antes dos fazendeiros se instalarem na região, os nativos faziam uso comunitário das águas, e impediam a entrada de *gente de fora*, dosando a exploração do recurso e demarcando áreas comunitárias e individuais. Este é um segundo aspecto importante a ser observado nas normas comunitárias que regulam a extração dos recursos da natureza, pois, muitos alegam que, com o passar dos anos e com a instalação da propriedade privada na região, os recursos coletivos foram-se minguando.

Entretanto, vale ressaltar que o ato de lavar roupa já foi conhecido como uma prática alegre para muitas mulheres. A lavagem da roupa era um ritual que podiam durar três dias. Nesses eventos, as mulheres cantavam músicas enquanto lavavam as roupas. Escolhia-se o melhor tanque, de acordo com a pureza de sua água. Depois dessa etapa, o trabalho começava cedo, as mulheres iam lavar por volta das 5 ou 6 horas da manhã. Ao chegarem ao tanque, as mulheres separavam as roupas de acordo com a tonalidade: de um lado ficavam as roupas brancas, e do outro as roupas escuras. Em seguida, as roupas eram esfregadas com sabão e molhadas várias vezes. Por menos suja que estivesse a roupa, não se podia deixar de *corar*. O tempo de corar durava a manhã inteira. A “roupa não podia secar enquanto corava, era preciso que alguém a regasse de meia em meia hora”, dependendo do calor. Depois da cora, a roupa era definitivamente passada por água para lhe retirar o sabão e posta para secar. “Quem tinha arames nos quintais, levava a roupa para secar em casa; quem não tinha, estendia-a nos arames que vedavam as propriedades dos lavradores ou até mesmo nas plantas perto do tanque”<sup>255</sup>.

O tanque era palco de barulho entre lavadeiras e donas de casa lavadeiras: além de lavar roupas, essas mulheres narravam histórias do passado e discutiam questões voltadas para o seu cotidiano, sobretudo a relação com os maridos. Essa atividade, por ser essencialmente feminina, fomentava discussões em torno do cotidiano das mulheres. Enfim, lavar roupa era um campo demarcado pelo poder da mulher. O tanque coletivo era delimitado num território onde se promoviam trabalhos, mas também se discutia as questões do cotidiano. Sendo o tanque público, quem chegasse primeiro apanhava a água mais perto da nascente e, portanto mais limpa. As outras tinham de se contentar com a água mais suja.

Como tem sido freqüente a escassez de chuva nos últimos anos, a falta d’água afeta a vida nas comunidades em muitos aspectos. Geralmente, as primeiras atividades prejudicadas são as plantações de mandioca, que fazem parte do sustento básico dessas comunidades, uma vez que as pessoas consomem em todas as refeições a farinha de mandioca. Outra questão proveniente da estiagem que interfere muito no cotidiano das pessoas que residem na comunidade da Olaria é a falta de água para o consumo e para a higiene pessoal. Existe uma barragem na região, que está localizada em terras particulares. Mesmo assim, as pessoas fazem uso da água. Nessa barragem, as pessoas pegam a água para os afazeres de casa e banho. “Não bebemos da água dela”,

---

<sup>255</sup> Idem.

diz o senhor João dos Santos que conta que faz, em média, duas longas viagens, por dia, para levar o líquido precioso para casa.

Diante da necessidade de se encontrar água na comunidade, atualmente, a forma de abastecimento de água é coberta através do abastecimento de água da Prefeitura, que é feito duas vezes por semana. Quando estava no local, presenciou-se a chegada do carro de água do abastecimento. A água foi disputada por mais de 100 famílias que aguardavam, desde o dia anterior, a chegada do caminhão que trouxe o líquido da fonte da nação, que fica próxima da cidade. Numa entrevista cedida à Revista Caros Amigos, em outubro de 1999, Tom Zé, conhecido como um dos iraraenses mais famosos, descrevem a fonte da nação e qual a importância dessa para o município:



**Figura 70:** Fonte da Nação, Irará-Bahia.

Foi assim: eu tinha dez anos, a Fonte da Nação é de onde vinha toda a água potável de Irará. A água que se tirava nas casas era cavar uma cisterna enorme, 60 metros, não era como aqui, que meia dúzia de palmos tira água. E era água salobra, que só servia pra banho e pra lavar prato, não servia pra cozinhar nem pra beber. Então, a água boa vinha da Fonte da Nação. Um dia, eu fui a essa Fonte da Nação e... minha filha! Que coisa inacreditável! Irará é um planalto, chama Terra que Primeiro Vê a Luz do Sol, é um nome indígena, significa planalto. Mas tem uma rampa que vai ali pelo beco do Antônio Alfaiate, vai pelo campo de futebol e desce pra Fonte da Nação. Quando você chega a certa altura, tem um plano de visão amplo, como Cecil B. de Mille, aquelas coisas fantásticas. A da Fonte da Nação é assim: aqui tá um gradeado junto do morro com a água saindo, os aguadeiros todos tirando água, enchendo os barris, todo mundo cantando, falando, conversando; aqui, uma espécie de campo de futebol, um gramado imenso com as lavadeiras espalhando tecidos de todas as cores,

chitões, coisas vermelhas, amarelas, brancas, tudo brilhando por causa do anil que se usava lá e por causa da possibilidade de ver claramente do sol nordestino, e tudo isso quase que me arrancou do chão!

Da fonte da nação retira-se toda a água potável que abastece a comunidade da Olaria. Os carros-pipas trazem a água e colocam em uma caixa d' água coletiva que fica na beira da BA que corta a comunidade. Depois que a água é depositada nesse recipiente, as pessoas enchem os baldes, os barris e os vasos, para levarem para casa o líquido tão disputado. Esse abastecimento é feito uma vez por semana.

Depois que os moradores pegam a água nessa caixa d' água, levam o líquido precioso para casa e armazenam-no em potes de barro fabricados na própria região. Em toda residência dessa comunidade encontram-se potes de barro que armazenam a água que é bebida. Geralmente, esse utensílio é coberto com prato com um caneco em cima. Desse caneco retira-se a água que é bebida.



**Figura 71:** Pessoas carregando água, após a chegada do líquido.

O ato de carregar água é conduzido por uma divisão sexual de tarefas que são percebidas através da condução do líquido. Geralmente, são as mulheres que carregam água na cabeça. Elas usam uma rodilha para sustentar o vaso de água. Esse pano enrolado em forma de coroa é usado na cabeça para proteger do peso do balde ou do pote, ao mesmo tempo que ajuda a equilibrar os recipientes. Existem segredos para se fazer uma rodilha bem feita, assim afirmam as mulheres da comunidade. Para fazer uma rodilha bem feita, é preciso colocar os dedos da mão abertos mantendo-se segura,

com o polegar, a ponta do pano; a outra ponta solta é enrolada entre os dedos indicadores e mindinhos. O anelar não pode ficar preso, pois é com ele que se prende a ponta solta. Depois de pronta, esse objeto é colocado na cabeça feminina, como símbolo da destreza e da habilidade da mulher. Conduzir a água na cabeça sem derramar representa uma questão de habilidade e segurança. Para a tradição local, só as mulheres desastradas não conseguem carregar seguramente o pote d'água”.

Os homens usam em carro- de- mão ou lombo do jumento para carregar a água. O uso do carro- de- mão exige força e por conta desse aspecto torna-se necessária a força masculina. Nessa condução, as pessoas conseguem levar uma maior quantidade de água para casa. Quando a água consumida na comunidade era de origem local, adquirida através das fontes e das nascentes da região, eram as mulheres que carregavam o líquido. Mas, depois que as nascentes secaram e a água passou a ser adquirido através do abastecimento externo, o homem passou a carregar água.

Entretanto, o trabalho de carregar peso no jumento, como: barro, mandioca, lenha, água e outros produtos é legitimado na comunidade como um trabalho masculino. No comando do jumento, os homens demonstram habilidade e segurança e destreza, qualidades que são vistas na região como características do trabalho masculino, que exige força e esperteza. O jumento é conhecido como um animal teimoso, e com manias. Assim, para dominá-lo é preciso ter a destreza, a força e a habilidade dos homens.



**Figura 72:** Homem carregando água no carro de mão, enquanto a criança acompanha a execução da tarefa como uma brincadeira.

Os moradores da comunidade da Olaria contam algumas das manias dos jumentos: para esses sujeitos, a teimosia do jegue é atribuída ao alto senso de sobrevivência. Por conta de tanta teimosia torna-se necessária à força de um sujeito do sexo masculino. Conforme as seguintes falas:



**Figura 73:** O jegue é sinônimo de força e magia.

Ah minha sinhá, esse bicho é muito teimoso. O homem tem que ser muito macho para segurar um bicho desse. Porque tem hora que ele logra a gente e nos deixa com raiva. Tem horas que ele amoa e não sai do chão. Coisa é quando ele ver uma assombração. Esse bicho tem um bom faro. Ele é um animal que até Jesus andou...

As pessoas contam que os jumentos farejam almas penadas, e, quando estão perto de seres do além, refugam. O refugar do jumento é sinônimo de perigo espiritual. Dessa forma, o animal tem uma relação na comunidade que se aproxima do sagrado, até porque, as pessoas acreditam que a marca de cruz que todo jumento carrega no lombo foi um presente do próprio Deus, pelo fato de o animal ter transportado Jesus Cristo quando da sua chegada a Jerusalém. O jumento tem sido um companheiro inseparável dos moradores da Serra de Irará, ajudando nas difíceis tarefas, especialmente a de carregar água.

De acordo com as questões apontadas, é possível afirmar que a falta de terras, nessa comunidade, acirrou as luta pelos recursos naturais necessários à sobrevivência. No passado, as pessoas conseguiam sobreviver com a produção de gêneros alimentícios e com a fabricação de objetos de palha, cipó e cerâmica. Os excedentes comercializáveis nem sempre lhes permitiram uma sobrevivência mais fácil.

Mas, depois que eles perderam suas terras, a vida do grupo ficou ainda mais difícil. Pode-se apreender pelas falas dos entrevistados a comparação entre o passado e o presente. A vida do passado é vista como mais tranqüila, por conta da posse de terras. Dessa forma, o passado de resistência, poderá ser evocado nos presentes dias, devido à reivindicação pela continuidade desse mesmo processo, em prol da luta pela regularização fundiária da comunidade.

No passado, as pessoas viviam através do uso comum das terras, onde praticavam a agricultura baseada na mão-de-obra familiar. Portanto, desde então, a terra se configura como um bem fundamental dessas populações, visto que é dela que esses sujeitos retiram os produtos essenciais para a subsistência do grupo familiar. A terra representa, além do sustento, o espaço de trabalho e o espaço onde se vivem as relações culturais, isto é transforma-se num elemento unificador do grupo social. É nesse espaço que as pessoas constroem a história coletiva é, onde os sujeitos dão significados à vida e ao mundo dessas comunidades negras. Porém, como as terras da comunidade da Olaria, foram tomadas dos ancestrais dos atuais moradores no final do século XIX, a atual vida cotidiana se estabelece através de muitas dificuldades materiais de existência. Depois que esse povo teve suas terras tomadas, a rotina da comunidade mudou. Ou seja, o perfil da atual pobreza que assola o povo, está relacionado à falta de terras. É comum encontrar imóveis abandonados em diferentes áreas dentro da comunidade da Serra de Irará, sobretudo nos lugares que estão cercados por fazendas. Não foi possível identificar com precisão os motivos dessa ocorrência; pode-se supor, no entanto, que a ocupação das terras e as poucas ofertas de trabalho na área urbana sejam a principal causa. Não se percebe junto aos moradores dessas residências abandonadas, o mesmo apego ao “lugar” presente nas comunidades rurais. O grupo estudado é constituído de trabalhadores rurais sem terra, que cultivam as terras de outros proprietários rurais que moram ao redor da região. Esses sujeitos dependem substancialmente dos ganhos monetários obtidos ou em empregos nas plantações alheias. As práticas de solidariedade entre famílias e vizinhos permitem que as pessoas permaneçam no lugar, apesar das dificuldades encontradas.

Especialmente em períodos de total escassez de água, os moradores da da comunidade da Olaria buscam alternativas de sobrevivência em outros espaços. Por

conta da ocupação das terras, muitas famílias se dispersaram pelos meios rural e urbano, ou seja, migraram. Conforme se observa na seguinte história de vida<sup>256</sup>:

Meu nome é Maria das Graças de Almeida de Jesus, filha de Antônio Almeida de Jesus e Dalva Maria de Jesus. Quando era criança, brincava de boneca e de casa de pindoba com minhas irmãs, primas e vizinhas. Na adolescência, ia para a escola, ajudava meus pais na roça, no final de semana ajudava minha mãe fazer faxina em casa. Aos 14 anos fui para Feira de Santana ser babá. Estudava pela manhã, só um ano depois voltei; fui para Salvador, lá também trabalhei como babá, e aí parei de estudar. Voltei mais uma vez para a casa dos meus pais, fiquei um tempo, repeti a 4ª série. Aos 17 anos conheci João, minha família não queria, mas a gente se gostava e tínhamos planos para no futuro continuarmos o nosso namoro. Com o tempo casamos e hoje sou mãe de 5 filhos...

Não é comum a presença de jovens na comunidade, uma vez que esses geralmente migram com a perspectiva de encontrarem trabalho e condições de sobrevivência fora da comunidade. As pessoas que migram mantêm constantes contatos com a comunidade, pois existe uma relação que os une. Essa questão acomoda uma constante relação de trocas na comunidade, já que os migrantes visitam a região em dias de festas e trazem ajuda financeira para os parentes, através de presentes como: roupas, calçados, bens duráveis (rádio, televisão, geladeira, entre outros.). Quando retornam para a cidade, essas pessoas levam consigo gêneros alimentícios da roça, como: milho, feijão, farinha, frutas, beiju, entre outros. Assim, pode-se considerar que a idéia de território quilombola não se estabelece apenas nos limites físicos mais próximos da comunidade, uma vez que o sentimento de solidariedade entre os indivíduos permanece, mesmo com alguns se deslocando para outros espaços.

Porém, o êxodo<sup>257</sup> — que desloca as pessoas para outros espaços — se dá por conta da ocupação que foi instalada não regiões, através da demarcação de propriedades por outrem que não pertencia à comunidade, os atuais donos das terras. Com a configuração da propriedade privada na região, os remanescentes de quilombos deixaram de ter acesso ao barro e à lenha, matérias-primas fundamentais para a fabricação da cerâmica. Dessa maneira, o trabalho do oleiro na Serra de Irará representa hoje um processo de resistência e de luta travada entre a exclusão e a sobrevivência. Geralmente, as pessoas que saem da comunidade procuram centros urbanos mais

---

<sup>256</sup> Secretaria Municipal de Educação de Irará. Projeto de Leitura e Escrita: Auto-biografias, nossas histórias. Irará, 2007.

<sup>257</sup> Êxodo Rural: a população tende a sair do campo para a cidade. BRITO, F.. **O deslocamento da população brasileira para as metrópoles**. São Paulo: Estudos Avançados, v.57, p. 221-236, 2006.

próximos como: a cidade de Irará, Feira de Santana e Salvador. Os migrantes são quase sempre jovens e homens em idade ativa.

Por conta dos deslocamentos forçados, existem alguns domicílios, na região que são chefiados por mulheres, as quais enfrentam os desafios decorrentes de uma baixa renda. Dessa forma, falta-lhes dinheiro para sustentar os filhos e fornecer-lhes itens básicos: alimentos, roupas, calçados, material escolar, dentre outros elementos. Muitas afirmam que recebem ajuda de programas como o Bolsa Família<sup>258</sup>, porém essa ajuda não garante a sustentabilidade de todos, de forma que a sobrevivência torna-se difícil, sendo necessário muitas vezes elas deixem de se alimentar para que os filhos se alimentem, uma vez que são crianças e não entendem por que passam fome. Associando-se a tudo isso se tem uma participação ativa do trabalho feminino, sobretudo em algumas residências onde o chefe é a mulher, mãe solteira. A mulher desempenha, portanto, um importante papel dentro do núcleo familiar. A maioria dos domicílios visitados é sustentada basicamente pelo trabalho de todos os membros, inclusive das crianças. Muitas dessas crianças trabalham durante um turno e o outro é destinado à escola. Porém, alguns jovens deixam a escola para ajudarem no sustento domiciliar, pois o trabalho dessas famílias é garantido através da proletarização da mão-de-obra, e a rentabilidade desse trabalho é alçada pela quantidade de pessoas por família: quanto mais pessoas trabalhando maior é a renda familiar. Dessa forma, observa-se que as mulheres sempre assumem as responsabilidades materiais sozinhas, além de cuidarem de crianças e jovens com menos de 16 anos.

Mesmo encontrando vários domicílios chefiados por mulheres, na maior parte deles, o responsável é o homem, que exerce a autoridade no lar, a qual se estende também a parentes, filhos ilegítimos ou os de criação e afilhados. As pessoas são reconhecidas através da relação com o patriarca. Dessa forma, as identidades das pessoas estão relacionadas ao poder do macho na família. Podem-se citar como exemplo dessa questão as seguintes frases, quando as pessoas falam de sua identidade: *eu sou*

---

<sup>258</sup> O Programa Bolsa Família (PBF) é um programa de transferência direta de renda com condicionalidades que beneficia famílias pobres (com renda mensal por pessoa de R\$ 60,01 a R\$ 120,00) e extremamente pobres (com renda mensal por pessoa de até R\$ 60,00). O Bolsa Família pauta-se na articulação de três dimensões essenciais à superação da fome e da pobreza. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Brasília. DF

*Pedro, filho do senhor Maxiliano; Eu sou Maria de Antônio; Eu sou Paulo de José, etc.*  
Essa influência masculina na comunidade se estende, muitas vezes, aos vizinhos.

Quando as mulheres moram sozinhas, por conta das migrações dos homens, encontram alternativas de serem protegidas pelos “cuidados” masculinos. Uma das relações que nascem nesse processo é o compadrio. O compadre é visto como o líder da grande família extensa. Assim, recriam a família extensa por meio do ritual de apadrinhamento” ampliando seus vínculos de sociabilidade e solidariedade na comunidade. Essa rede de compadrio entre moradores da Serra de Irará é ampla, porque se estende aos cônjuges, em caso de segunda união. Assim, herdamos os compadres do cônjuge anterior, contribuindo o mesmo para integrar o novo casal dentro de uma vasta rede de relações sociais, sem a necessidade de refazê-la através de novos ritos de parentesco espiritual. Uma leitura mais cuidadosa e acurada, porém, deixa latente a sua plasticidade e a enorme capacidade de mudança e de adaptação às transformações econômicas, sociais e culturais mais amplas, bem como a sua persistente relevância, enquanto espaço de socialização primária, de solidariedade e de proteção social.

Também se constatou a mudança de parceiros, podendo o homem ou a mulher referir-se a duas ou mais pessoas com quem já viveu conjugalmente. É comum a ligação consensual, os chamados concubinatos, que podem ser não muito estáveis. Porém, há certo consenso entre os companheiros, uma vez que as pessoas demonstram que o importante é viver numa família, mesmo quando falta a bênção do padre e o reconhecimento do Estado. Observa-se que aparecem mulheres responsáveis pelo sustento familiar que nunca viveram em companhia de esposo ou companheiro representando um número significativo de mulheres sem companheiro na região. Muitas delas afirmam que não vivem atualmente com um companheiro e que nunca viveram. Dessa forma, observa-se que essas mulheres sempre assumiram as responsabilidades materiais sozinhas, além de cuidarem de crianças e jovens com menos de 16 anos.



**Figura 74:** Menina- mãe de dois filhos.

Enfim, atualmente vivem cerca de 200 famílias na comunidade da Olaria . Essas famílias possuem caracteres que demarcados por uma estrutura em que, às vezes, uma casa abriga mais de uma família. A maioria dos domicílios é unifamiliar; no entanto, percebe-se que em alguns domicílios moram duas, ou três famílias compartilhando o mesmo teto. Nos demais domicílios é comum encontrar-se uma média de 3 a 5 moradores, sendo geralmente crianças, adultos e idosos.

As famílias investigadas apresentam uma estrutura onde o casal da família nuclear (pai e mãe) separados, porém, ambos com vida conjugal refeita com outros parceiros. O casal é a unidade mais perceptível; por meio desta unidade a fragmentação da vida social ganha amarração e sistematicidade. Essa unidade que se estabelece por meio do casamento aparece como unidade fundamental, opera como um ordenador das relações sociais, costurando, mesmo que de forma tortuosa, o tecido social. Os filhos oriundos do casamento desfeito permaneciam sob os cuidados da mãe; que ao encontrar novo parceiro contava com ajuda deste para assegurar subsistência aos filhos. Somente em uma das sete famílias estudadas constatou-se a presença de mulher que perdera o marido por morte, e que permanecia só, criando os filhos.

Os moradores do lugar também se ajudam entre si em quase tudo de que necessitam. Esses auxílios são reproduzidos através de uma solidariedade que se estabelece nas necessidades materiais que se consolidam em empréstimos de

alimentos<sup>259</sup>, e nas práticas simbólicas das festas populares das rezas. Pode-se dizer que a manifestação do vínculo de solidariedade une os membros do agrupamento familiar e sobre a comunidade como um todo, impondo aos que pertencem ao mesmo grupo o dever recíproco de socorro. A condição de cumplicidade aqui criada faz com que as pessoas compartilhem dos dramas umas das outras. Isto faz com que busquem juntas, e a sua maneira, as soluções dos problemas emergenciais, como: brigas entre parentes, doenças no núcleo familiar, fome, sede, etc. Quando falta alguma coisa, eles recorrem aos seus familiares e pedem “emprestado”. É comum encontrar pela comunidade crianças que vão buscar alimentos na casa do vizinho mais próximo, que é um parente mais achegado. Elas voltam da casa do adjacente com produtos como: litros de farinha, xícaras de pó de café, xícaras de açúcar, etc. Esses produtos são facilmente tomados emprestados; já outros, as pessoas não têm o hábito de fazer empréstimo, como: carne, material de limpeza, roupas, etc. Porém, percebe-se que existe pouca expectativa de associativismo, no que se refere às mobilizações políticas.

É dentro da família, também, que se dar grande troca de alimentos. Diante das dificuldades que esses sujeitos enfrentam, eles se agrupam através de laços de solidariedade<sup>260</sup>, a fim de alcançarem objetivos comuns como a superação da fome e a sede. Os alimentos são trocados no núcleo familiar, sob a forma de obrigação ou dever; portanto, o vínculo de solidariedade torna-se mais intenso e a comunidade de interesse mais significativa, o que leva os que pertencem ao mesmo grupo ao dever de recíproca assistência. Dessa forma, quem é parente de quem mora fora da comunidade tem acesso a alimentos produzidos pelo núcleo familiar como: farinha, feijão, milho, dentre outros. Entretanto, quando essas pessoas, vão buscar os produtos na roça, levam outros utensílios da cidade, como: roupas, calçados, cobertores, alimentos industrializados, entre outros.

Eles confiam um nos outros e protegem seus familiares até mesmo de brigas com os vizinhos. Além dos fortes vínculos que ligam essas famílias aos seus parentes, ocorre um intenso relacionamento entre as famílias da comunidade. Há uma tendência geral, mas com nuances próprias a cada grupo, no sentido de equiparar os primos cruzados aos paralelos e aos irmãos, de modo a se fazer o casamento com parentes mais distantes, o que afasta a possibilidade de caracterizar o parentesco. As famílias dessas

---

<sup>259</sup> MEDEIROS, Alzira. MARTINS, Paulo Henrique. **Economia Popular e Solidária: desafios teóricos e práticos**. Recife: Bagaço, 2003.

<sup>260</sup> Idem.

comunidades em estudo caracterizam-se por múltiplas relações dentro e fora do grupo familiar, sendo o cotidiano delas marcado pelas dificuldades diárias. Apesar das relações das famílias parecerem desordenadas, são subjetivamente dotadas de sentido para elas, por formar um mundo coerente e com finalidade acentuada: a sobrevivência.

Percebe-se que essa comunidade vem passando por um processo de marginalização que é perceptível no cotidiano das pessoas e no enfrentamento das dificuldades materiais de existência. Essas situações têm gerado outros processos de discriminação e preconceitos, além dos procedimentos históricos de usurpação de suas terras. Aliando a todos esses processos de marginalização, esse povo sofre também com inexistência de projetos que financiem as produções agrícolas, e com a escassez de chuvas, que determinantes que dificultam o trabalho e a produção. Portanto, a titulação dessas terras representará para essas pessoas a reconquista da propriedade da terra que foi tomada no dia 16 de maio de 1890. A partir dessa conquista, poder-se-á também vislumbrar a afirmação da identidade desses quilombolas, que moram na Olaria. Uma vez que essas terras são palco de relações que se constituem através de: religião, trabalho, economia, enfim, de todas as relações que definem a identidade cultural desse povo.

### **Capítulo 3:**

#### **Cultura e Identidade dos Quilombolas da Comunidade de Olaria**

Em consequência dos estudos antropológicos da Fundação Cultural Palmares (FCP) <sup>261</sup>, a comunidade da Olaria recebeu a denominação de "remanescente de quilombo". A constituição de 1988, no Artigo 68, do Ato das Disposições Consti

tucionais Transitórias (ADCT), diz que: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos." Esses grupos representam, no que diz o art. 2 do decreto federal nº 4887, de 20 de novembro de 2003: "grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida". O que

---

<sup>261</sup> A **Fundação Cultural Palmares** : entidade pública brasileira vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22 de agosto de 1988.

remete à formulação inicial de Barth (1969), acerca do papel central da identidade étnica na constituição de limites grupais.

A garantia de que o grupo de quilombo possa buscar referida identidade é o mais importante para ele; pois, na medida em que os atores utilizam identidades étnicas para se categorizar a si mesmos e aos outros com objetivos de interações, formam grupos étnicos no sentido organizacional do termo. Nesse caso, a categoria quilombo seria usada na autodenominação. Discutem-se os paradoxos imbricados nas reivindicações dessas comunidades quando se procura reconhecer a pertinência de uma política de direito à diferença. Nesse caso, a etnicidade é conduzida na redefinição dos fenômenos étnicos de natureza política ou econômica, remetendo a grupos de pessoas unidas em torno de interesses comuns (Cohen 1969, 1974).

Nos últimos anos, tem-se notado um grande interesse pelas teorias concernentes à identidade étnica e à etnicidade, devido ao reconhecimento de comunidades dão quilombos. Acreditava-se que a sociedade ocidental triunfaria sobre as tradicionais, tal como previam os evolucionistas; mas o que se percebe é o contrário: esses grupos estão reclamando para si o reconhecimento enquanto quilombolas e a demarcação de suas terras a fim de deixarem evidente aos outros, que não têm o passado vinculado à escravidão, que eles não perderam e nem esqueceram o seu passado, o qual ainda se faz bem presente, embora com transformações.

Entretanto, algumas famílias dos descendentes de ex-escravos, que estão espalhadas pelos diversos espaços americanos não associam a sua memória coletiva à possibilidade de engajamento que anuncia a sua reparação social. Muitos dos considerados quilombolas não conhecem o significado da palavra quilombo. Essa nomenclatura é adotada especialmente pelos intelectuais e está utilizada na carta constitucional brasileira dos vigentes dias, com o intuito de inserir os negros que têm suas raízes no sofrimento do cativo à condição de sujeito de direito, por meio da apropriação da terra e valorização aos seus costumes e religiosidade.

A categoria quilombo, que vem sendo utilizada nos últimos anos por intelectuais e militantes dos movimentos sociais, possui variações e significados compreendidos através de algumas condições. Quilombo pode estar associado à idéia de um lugar ou de um povo. Segundo Helena Lopes, o significado da palavra quilombo é muito abstruso, uma vez que pode estar associado ao local social, compreendido através da noção de espaços perigosos que abrigam manifestações populares; ou um local de

prática condenada<sup>262</sup>. Portanto, pode-se perceber que o termo quilombo derivado de quilombola –assume um caráter classificatório aplicado aos grupos de descendentes dos ex-escravos, caracterizando espaços e sujeitos, respectivamente.



**Figura 75:** Categorias que surgem em torno da idéia de quilombos.

A categoria “remanescentes de quilombos” está relacionada com a designação de todos os grupos que desenvolveram práticas de resistência para a manutenção e a reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar, cuja identidade se define por uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e de valores partilhados. Portanto, as lutas pela autonomia desses grupos passaram a ser os elementos fundamentais para caracterizar o conceito contemporâneo de quilombos.

Quando se reflete sobre os atuais quilombos, logo se pensa nos “grupos étnicos” de negros que constituem um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e de meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. Assim, configura-se a análise de uma territorialidade caracterizada pelo uso comum, por uma ocupação do espaço que tem por base os laços de parentesco e de vizinhança assentados em relações de solidariedade e de reciprocidade (Arruti, 2006). No entanto, o fator

---

<sup>262</sup> LOPES, Helena Theodoro, José Jorge SIQUEIRA, e Beatriz NASCIMENTO. **Negro e Cultura Negra no Brasil**. Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.

étnico não se restringe aos traços distintivos; mais do que isso, constitui a base para a organização, para a ação política e para a mobilização de tais grupos no seu relacionamento com os demais e com o poder público. Portanto, a expressão “remanescente de quilombo” significa uma nova dimensão de quilombo no Brasil, para além da concepção arqueológica, inaugurada desde a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que reconhece, em seu artigo 68 a posse definitiva da terra e a obrigatoriedade de o Estado emitir títulos de propriedade a toda comunidade remanescente de quilombo.

Depois da publicação da Constituição de 1988, algumas comunidades de negros das diversas regiões do país passaram por um processo de reconhecimento e titulação para o qual se elaboraram laudos antropológicos. Através desse processo, articularam-se diversos processos em torno do campo político, o que gerou inúmeros conflitos, já que a possibilidade do reconhecimento tem o peso de lei constitucional. Apesar das diversas demandas geradas em torno do reconhecimento das comunidades quilombolas, muitos grupos de negros que foram mapeados no censo da Fundação Palmares, como sendo comunidades de quilombo ainda não se reconhecem como quilombolas, ou nunca ouviram nenhuma expressão que derive da categoria quilombo. Isto foi bem visível, inclusive, quando do início dessa pesquisa, em 2005, com os sujeitos negros que residem na comunidade da Olaria. Porém, alguns sujeitos da comunidade, sobretudo os que tinham mais de 70 anos, trazem na memória informações registradas em torno da organização do lugar e da experiência no cativeiro. Nessa comunidade, o termo “escravidão” não é utilizado pelos nativos: eles sabem que seus ancestrais eram pessoas cativas, mas rejeitam a designação escravidão, uma vez que consideram que o termo “cativeiro” representa as experiências de guerra<sup>263</sup>:

Naquela época, o povo vivia em guerra.. Aqui tem muita gente de cativeiro. O pessoal mais velho contava que os negros eram amarrado por correntes e presos. Depois o capataz obrigava o nego trabalhar. A minha avó dizia que um dia ela passou e viu um bando trabaiano na roça... E aí... Ela olhou com medo ! A mãe dela disse assim: não óia não, minha fia, porque dá tristeza...Ela não gostava de falar sobre o cativeiro. Mas, aqui perto teve cativeiro. Ali embaixo, na fazenda do Murici, ainda tem um tronco, onde os branco botava o nego pra judiá... Era uma guerra, minha sinhá... Depois que o cativeiro acabou, ainda hoje o povo tem medo de falar nisso, com medo que ele volte. As coisa ruim não se lembra, né ?

---

<sup>263</sup> Firmino Pinto, nascido em 15/10 de 1902, morador da fazenda Periquito.

Na memória de alguns sujeitos que moram na Olaria, o cativo dos negros se deu a través de práticas de guerra. Por conta do passado vinculado ao cativo, muitos dali, se auto-afirmam enquanto um grupo étnico organizado, dotado de traços diacríticos que os distinguem dos outros que estão ao seu redor. A organização desse grupo se deu através de processos de territorialização e desterritorialização no decorrer de sua história. Na relação dialógica entre saberes científicos e saberes locais, abrem-se possibilidades dos sujeitos quilombolas se descobrirem como seres históricos a partir da construção de uma identidade coletiva demarcada no decorrer de um processo histórico. É interessante pontuar que o povo quilombola, que foi imerso no seu silêncio secular, emerge, dando voz às reivindicações. A análise da condição histórica da exploração e da dominação dos quilombolas poderá organizar de maneira crítica uma perspectiva de conscientização coletiva. Desse modo, a presente pesquisa pretendeu dar um retorno que possa construir uma postura de comportamento coletivo, e que promova uma integração responsável por uma democracia ao se fazer, num projeto coletivo de grande amplitude, visando o fortalecimento do movimento social dos quilombos.

Esse é um ponto muito importante sobre o qual se deve refletir quando se considera uma cultura como um sistema fechado: sem dinamicidade, isento de transformações, que pode ser perdida. Como consequência, a diversidade cultural não existiria e seria enfim o triunfo da cultura ocidental sobre os nativos. Durante esses processos, o grupo reafirmou a sua identidade. Esta forma de organização faz com que os quilombolas fortaleçam a sua identidade. Portanto, considera-se que, ao mesmo tempo em que os sujeitos da comunidade da Olaria não conhecem o significado jurídico<sup>264</sup> e político<sup>265</sup> da palavra quilombo, mas reconhecem as suas fronteiras enquanto grupo de negros que descendem de ex-escravos.

Em relação a esta discussão sobre as características culturais de um grupo étnico como uma comunidade de quilombo, Manoela Carneiro da Cunha lembra que: “A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função essencial e que se

---

<sup>264</sup> O conceito jurídico de quilombo está vinculado à aplicação dos direitos dos remanescentes das comunidades dos quilombos contidos no art. 68 do ADCT.

<sup>265</sup> A situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico. ANDRADE, T. (org.): **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. São Paulo: IMESP, 1997.

acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos”. (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 99). Portanto, alguns elementos culturais da comunidade da Olaria são forjados como diacríticos e constituintes de uma identidade étnica do grupo, e estão inseridos enquanto sinais que se opõem aos outros sujeitos: são estes os traços que vão estabelecer fronteiras entre um e outro grupo, sendo escolhidos pelos seus agentes. Essas diferenças são apontadas, especialmente, no que diz respeito à vida material dos sujeitos e as representações simbólicas do grupo.

As diferenças culturais que acentua a da comunidade da Olaria de seus vizinhos, mas sim a sua etnicidade, que é legitimada através de aspectos históricos, sociais e políticos que referem-se a comunidade e as outras comunidades ao redor. A identidade étnica deste grupo transcende seus aspectos culturais, não envolvendo somente aspectos internos desta cultura. Identidade étnica é uma característica de ordem social, mais do que uma expressão cultural, significando que temos que olhar para os limites de um grupo étnico e não somente os aspectos culturais que estes limites carregam consigo (Barth 1994: 12). Portanto, a Identidade étnica implica cultura. A Cultura vem a ser os aspectos de um grupo que faz com que as pessoas deste grupo sintam-se unidos entre si. Tanto cultura como etnicidade são termos que implicam certa dinâmica (Geertz 1998: 107-8).

A noção de cultura pode ser dividida em duas dimensões: a dimensão expressiva e a dimensão instrumental<sup>266</sup>. Dentro da dimensão expressiva estão todos os aspectos culturais de um grupo que dão *sentido* e conteúdo à existência do grupo como tal (Bartels e Brouwer 1999: 4). É o que faz com que os indivíduos se sintam parte da comunidade. Estes aspectos podem ser a religião que eles dividem entre si, os símbolos usados dentro da sociedade, o tipo de música, dança, vestimenta, a linguagem, etc. Apesar das pessoas dividirem as mesmas experiências, isto não quer dizer que elas individualmente dão o mesmo sentido para as mesmas.

### **3.1 Religiosidade e as Festas da Comunidade Olaria:**

Pode-se considerar que o campo religioso dessa comunidade se configura em elementos peculiares que identificam a mentalidade do grupo investigado. Evidencia-se a existência de uma igreja católica e de um terreiro de candomblé, além dos evangélicos, que somam um pequeno percentual. Entretanto, o que mais se destaca

entre a maioria dos moradores da região é uma religiosidade estabelecida em uma versão local, adaptada à identidade de um grupo. Existe uma relação que se bifurca: a fé nos santos católicos e nos orixás do candomblé. O santo padroeiro do local é São Cosme. Aos domingos, as pessoas passam a manhã nas reuniões da Igreja Católica, cantando e rezando para os santos; já, às noites, essas mesmas pessoas vestem-se de branco e vão para o terreiro sambar para os caboclos e orixás. Assim, o sincretismo religioso se prolifera em terreno fértil, em especial entre católicos e seguidores de cultos afro-brasileiros<sup>267</sup>. Ferretti analisa esta relação com bastante clareza<sup>268</sup>:

O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica desmerecer nenhuma religião, mas constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas.

Ferretti sugere que existe uma complexidade em torno do termo sincretismo, pois este apresenta múltiplos sentidos que se aplicam em variadas combinações de significados que pode apresentar conforme o contexto estudado. Dessa forma, a religiosidade que se expressa através do sincretismo, pode manifestar a partir de diversas expressões místicas que dão sentido à existência humana.

Na comunidade da Olaria, o sincretismo religioso se propaga entre as práticas estabelecidas através da religião Católica e do Culto Afro. Segundo Reginaldo Prandi, por muito tempo os negros tiveram que esconder o seu culto aos orixás e mesmo após a abolição da escravidão (1888), tiveram que assumir perante a sociedade que eram católicos: “(...) ao longo do processo de mudanças mais geral que orientou a constituição das religiões dos deuses africanos no Brasil, o culto aos orixás primeiro misturou-se ao culto dos santos católicos para ser brasileiro, forjando o sincretismo<sup>269</sup>”.

Na comunidade da Olaria, a composição sincrética fortaleceu as tradições religiosas que estão articuladas aos sentimentos coletivos de: medo, alegria, solidariedade, tristeza, ódio, etc. Tudo isso envolve: fé, curas e religiosidade. Esses elementos fazem parte dos mais diversos cenários da cultura do povo da localidade.

---

<sup>267</sup> FERRETI, Sergio Figueiredo. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas**, Ed. EDUSP, São Paulo, 1995.

<sup>268</sup> Idem.

<sup>269</sup> PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Estudos Avançados. São Paulo, v.18, n.52,2004. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em 05/abril/ 2007.

Portanto, a interpretação dos significados do fenômeno religioso, desta comunidade, implica na busca dos elementos que se relacionam com os modos de vivenciar a própria existência coletiva. De acordo com Geertz<sup>270</sup>:

A religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens, enquanto comunidades organizadas por meio da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e revestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições parecem singularmente realistas.

Esta análise busca então singularidades, perpassa o universo simbólico de um dado grupo social e, conseqüentemente, da construção de sua identidade. Pois, a religiosidade é vista como um importante instrumento na tentativa de compreensão da forma como o homem se comporta no mundo, adquirindo consciência de si mesmo e do outro<sup>271</sup>.

A experiência religiosa da comunidade da Olaria se constitui a partir de múltiplas possibilidades. Nessa região, tem-se medo de alma penada. Para os moradores, os seres espirituais são pessoas que morrem e reaparecem sob a forma de alma penada, tentando estabelecer contato com os vivos. Segundo o imaginário popular, os defuntos que se transformam em almas penadas não têm forma muito definida, sendo normalmente concebidos como uma representação de um ser que aparece vestido por roupas brancas e leves. Gilberto Freire, em *Casa Grande e Senzala*, já mencionava como as pessoas se relacionam com o medo dos mortos, no nordeste<sup>272</sup>:

Os mal-assombrados das Casas-Grandes se manifestam por visagens e ruídos que são quase os mesmos por todo o Brasil. Pouco antes de desaparecer, estupidamente dinamitada, a Casa-Grande de Megaípe, tive ocasião de recolher, entre os moradores dos arredores, histórias de assombrações ligadas ao velho solar do século XVII. Eram barulhos de louça que se ouviam na sala de jantar; risos alegres e passos de dança na sala de visita; tilintar de espadas; ruge-ruge de sedas de mulher; luzes que se acendiam e se apagavam de repente por toda a casa; gemidos; rumor de correntes se arrastando; choro de menino, fantasmas do tipo cresce-míngua. Assombrações semelhantes me informaram no Rio de Janeiro e em São Paulo povoar os restos de Casas-Grandes do Vale do Paraíba. E no Recife, a Capela da Casa-Grande que foi de Bento José da Costa, assegura-me um antigo morador do sítio que toda noite, à meia-noite, costuma sair montada num burro, como Nossa Senhora, uma moça muito bonita, vestida de branco. Talvez a filha do velho Bento que ele por muito tempo não quis que casasse com Domingos José Martins fugindo à tirania

---

<sup>270</sup> GEERTZ, C. IN: VALLE, E. **Psicologia e Experiência Religiosa**: estudos introdutórios. São Paulo: Loyola, 1998.

<sup>271</sup> VALLE, E. **Psicologia e Experiência Religiosa**: estudos introdutórios. São Paulo: Loyola, 1998.

<sup>272</sup> FREYRE, Gilberto (1933) – **Casa-Grande & Senzala**. 25ª edição. Rio: José Olympio editora, 1987.

patriarcal. Porque os mal-assombrados costumam reproduzir as alegrias, os sofrimentos, os gestos mais característicos da vida...

Esta preocupação com os vivos e com os mortos, era particular em Freyre na sua *História da Vida Privada da Sociedade Brasileira*<sup>273</sup>. O temor de assombrações e de alma penada move, até os dias atuais, o imaginário dos moradores da Olaria. Para os nativos desta região, quando alguém morre, processa-se um período de medo e de reclusão na comunidade: as pessoas temem encontrar o defunto sob a forma de alma penada. Para afastar esses seres fantásticos, são feitas rezas para que os mortos encontrem os seus caminhos no além. Essas seqüências de orações começam no velório e vão até a terceira semana após a morte do falecido. No velório (ou vigília à moda católica) acontecem rezas, choros e bocejos, durante a guarda do morto. Nas formas populares, executam-se cânticos especiais, quando não passatempos coletivos, a que não falta cachaça e café.

O próximo ritual, depois do velório, é o chamado “terço de sétimo dia”. Nessa ocasião, faz-se um cerimonial com orações e súplicas para que o morto encontre um bom plano espiritual e se desvincule do mundo dos vivos: as pessoas oram e pedem através de ladainhas que o morto descanse em paz. Para essas pessoas, os mortos que não recebem orações viram almas penadas. Portanto, cabe aos vivos, sobretudo aos parentes mais próximos rezarem para se livrarem da alma penada que pode assustar a família. O imaginário popular considera que os compromissos com os rituais em torno da morte são compromissos de família. Sendo assim, quando as famílias não fazem os rituais para os mortos, eles retornam para cobrar as devoções.

Os rituais que são articulados em torno do culto aos mortos, advêm da crença na chamada “escatologia individual”, segundo a qual logo após a morte haveria um julgamento individual que decidiria o destino da alma: se Paraíso, Inferno ou Purgatório<sup>274</sup>. Deste modo, o medo seguido pela superstição domina o imaginário local, constituindo-se numa seqüência de rituais em torno da morte, que determina uma peculiaridade em torno da religiosidade. Segundo Jacques Le Goff, este sistema do Purgatório teve dois desdobramentos importantes. O primeiro foi dar uma renovada importância ao período que precedia a morte; o segundo foi intensificar os laços de

---

<sup>273</sup> Idem.

<sup>274</sup> ARIÈS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Editorial Teorema, 1988.

solidariedade entre vivos e mortos sob o intermédio do clero e das orações (Le Goff, 1981, p. 346-347. Todavia, considera-se que a relação entre religião e morte se perpetua nas práticas e na oralidade, ou seja, os saberes dos mais velhos são estabelecidos em forma de: credos, ritos passados de geração em geração, nas novas religiões que começam a traçar relações com os moradores das comunidades. As históricas em torno do sobrenatural que se faz presente na comunidade da Olaria, antecipam de muito a uma sociologia do sobrenatural. Escritos que precedem aos de Ariès (1975; 1977), Delumeau (1978), LeGoff (1981), Vovelle (1981), Lecouteux (1986), Schmitt (1994), dentre outros.

A relação que se estabelece entre a religiosidade e o medo destacam também a questão das assombrações<sup>275</sup>. Gilberto Freire já apontava em sua obra, *Assombrações do Recife Antigo*, uma coletânea de histórias que tratam sobre as relações que os nordestinos estabelecem entre o visível e o invisível.

Na comunidade da Olaria, as pessoas acreditam em seres temidos que elas denominem de assombrações. O medo era um sentimento constante nesta comunidade. Este é pensado de maneira distinta, quando se relacionava a temática da morte. Deste modo, com diz Visalli, o tema da morte e suas conseqüências os sofrimentos da alma dos pecadores, está co-relacionado com o medo. Por meio deste sentimento, ocorre a crença no detalhamento da desintegração do corpo, pretendendo exortar os homens à penitência por meio da reflexão sobre a morte e o medo de cair nas garras do Diabo<sup>276</sup>. A figura do mal sempre esteve presente em diversas culturas. No que se refere a comunidade de Olaria, não é diferente. Neste, o mal se apresenta na imagem do demônio, reconhecido através de seu nome pessoal Lúcifer ou ainda o mais popular Diabo.

O misterioso mundo de lendas de assombração deve ser lido desvendado para compreender as narrativas dessa comunidade. Assim, as assombrações fazem parte dos “causos” e histórias dos sujeitos investigados. Dentre elas destaca-se o Zumbi. Para essas pessoas as assombrações são essencialmente um ser humano morto. Esta criatura

---

<sup>275</sup> A assombração é definida como: “objeto fantástico ou fantasma que assombra, que causa terror; alma do outro mundo, aparição; susto causado pelo encontro ou aparição de coisas sobrenaturais; terror procedente de causa inexplicável. FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife velho**: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

<sup>276</sup> VISALLI, Angelita Marquês. **Cantando até que a morte nos salve: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV**. Tese. São Paulo, Universidade de São Paulo, maio/2004.

espiritual aparece na comunidade, especialmente debaixo de árvores e em encruzilhadas assustando os vivos, materializando-se em forma de: animais sem pernas, caixão de mortos, fumaça, monstros, etc. Muitas pessoas da região contam que já viram esse ser; ou quando não viram, outras pessoas da família já viram. Assim é narrado<sup>277</sup>:

Eu já vi uma assombração uma vez. Estava vindo naquela estrada ali de baixo, ai eu andava e vinha um homem todo de branco em minha direção. Eu pessei que fosse arguém daqui e ai chamei pelo nome... vi logo que não era gente desse mundo porque os arvoredo começou a sacudi. Mas, ai o jegue que estava montado refugou... quando é assombração o animá percebe logo. Oxi! Comecei a rezar o cremdeuspai e corri logo!

Para essas pessoas, uma das armas que se deve utilizar contra as assombrações consiste em: oração do Creio, chamado pelos nativos de “*crendeuspai*” e se benzer com o sinal da cruz, enquanto diz: *pelo sinal santa da cruz, livrai-me do mal, amém!* Muitos nativos, sobretudo os idosos e as mulheres, rezam o Credo em situações de contato direto com uma alma penada, ou uma “visagem”. As pessoas afirmam que aprenderam essa oração no núcleo familiar através da leitura do catecismo da Igreja Católica. Porém, grande parte dos sujeitos dessas comunidades não dominam a leitura e escrita. Compreende-se que as orações católicas foram transmitidas oralmente, através dos primeiros ensinamentos que são desenvolvidos em cada grupo social primário. Essa reza segue os seguintes trechos:

Creio em Deus Pai Todo-Poderoso, criador do céu e da terra. E em Jesus Cristo, seu único Filho Nosso Senhor, que foi concebido pelo poder do Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, desceu à mansão dos mortos, ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos Céus, está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na comunhão dos santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na vida eterna. Amém!

Outra idéia de assombração que também se destaca e são as chamadas visagens<sup>278</sup>. Alguns sujeitos contam que em alguns pontos das comunidades existem seres espirituais que aparecem através de coisas estranhas durante as noites, tais como: fogo que não consumia, gemidos, sons de passos, etc. Para as pessoas que acreditam nas visagens, essas entidade moram nos casarões antigos das fazendas da região, que por

---

<sup>277</sup> Manoel Santos Puscena, nascido em 1930, morador da Olaria.

<sup>278</sup> As visagens podem vir acompanhadas por fenômenos de toribismo, que são pancadas, rumor de passos, queda de objetos sem que nada saia do lugar. FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife Velho**. Editora Record. Rio de Janeiro, 1987.

sua vez pertencem aos homens brancos, donos de terras. Percebe-se a presença dessa crença na seguinte narrativa<sup>279</sup>:

As visagem aparecem sempre nas casas véias assombradas. Alí perto, lá no Murici, tem uma casa que era casa de escravo. Lá as pessoa molestrava os negros e depois jogavam dentro do forno da casa de farinha. Esse lugar ficou assombrado. Ainda hoje, o pessoá ouve os choro dos negros. Tem vez que eles aparecem perto das pessoa para pedi ajuda. Mas, o povo tem medo...

Fala-se nessa região que os senhores ricos guardavam moedas em potes e os enterravam dentro dos casarões ou em outros espaços das fazendas, como: no meio do mato, ou nos pastos. As pessoas afirmam que essas moedas são de metais precisos, como ouro. Quando os senhores morriam, deixavam seus tesouros sem que ninguém soubesse onde; então, com o passar do tempo, começavam a aparecer coisas estranhas durante as noites, como gemidos e ruídos tentando dizer para os vivos onde estava o tesouro perdido. O objetivo da visagem é avisar para o vivo o destino do ouro para desenterrá-lo. Enquanto o ouro estiver enterrado, a alma do defunto não encontra paz, fica vagando naquele local fazendo visagem, até que alguém para quem a alma deu em sonho o dinheiro vá lá e, vencendo todo medo provocado pelas almas que aparecem, desenterre a botija para si.

Para explicar a relação entre os seres vivos e as visagens, e as possibilidades de se tornar rico com o dinheiro das botijas as pessoas narram histórias aterrorizantes que tiram dos vivos o desejo de encontrarem uma botija de ouro. Os quilombolas afirmam que para um sujeito gozar dessa riqueza é preciso que a pessoa vá desenterrá-la só, e que não demonstre medo algum enquanto estiver cavando. No desenterro do ouro, o satanás vai ao local fazer medo para a pessoa. Caso contrário, o tesouro se desfaz e a alma do avarento que enterrou a botija será condenada eternamente ao suplício do inferno. Por conta da presença do “maligno,” é preciso muita oração, sobretudo do ofício de Nossa Senhora. Se a pessoa vencer tudo isso e apossar-se do tesouro, tem que se mudar para outro lugar bem distante para poder gastá-lo. As pessoas citam nomes de pessoas que nasceram na comunidade que saíram e ficaram ricas por conta do ouro das botijas.

Os moradores da Olaria acreditam que essa região recebe visitas de seres como lobisomens. Diz-se que esse ser é um homem que se transforma se espojando onde um jumento se espojou e dizendo algumas palavras do livro de São Cipriano.

---

<sup>279</sup> Idem.

Assim pode sair transformado, comendo porcarias até quase ao amanhecer retornando ao local em que se transformou para voltar a ser homem novamente. Os moradores contam que o lobisomem tem preferência por bebês não batizados, o que faz com que as famílias batizem suas crianças o mais rápido possível. Os nativos chegam até a identificar sujeitos da comunidade que se transformam em lobisomens. Porém, os identificados não confessam as informações que circulam na comunidade.

Diante das narrativas que falam da relação entre os sujeitos e seres imaginários, pode-se notar como essas histórias estão inseridas dentro de um contexto atual, as quais são resignificadas no mesmo. As pessoas que vivem nessas comunidades acreditam nas histórias das visagens de da alma penada. Dessa forma, considera-se que as histórias preenchem a vida das pessoas, ensinando que existem mistérios na vida que o homem não sabe explicar e que têm de ser aceitos como eles são pela comunidade.

Também é importante refletir que nas comunidades estudadas os laços solidários são sustentados por experiências que podem ser visualizadas nas práticas da narrativa, no aconselhamento através das promessas aos santos e nas penitências sugerida para conseguir a recompensa espiritual ou material. É comum, nessa região, registrar as crianças com nomes de santos, pois quando os pais fazem promessas e recebem uma recompensa dos santos, fazem homenagens aos mesmos batizando os filhos com o nome do santo protetor. Essa homenagem representa um vínculo que a família faz com a entidade e os descendentes devem seguir os compromissos dos antepassados, homenageando os santos com ladainhas e rezas.

Os nativos recorrem aos santos católicos em situações difíceis como: a procura de objetos perdidos, partos difíceis, compra de bens, cura doenças, etc. Para alcançarem as solicitações, as pessoas fazem promessas de rezas e sacrifícios. Assim nascem as promessas, as rezas e as credices. Por serem crédulos, os sujeitos acreditam na força da oração, como um meio de resolverem seus problemas e de terem direito a outras possibilidades na vida. Dessa forma, são utilizados diferentes instrumentos de comunicação e religiosidade popular, tais como: preces silenciosas, orações, penitências, devoções, celebrações e reconciliação com os santos.

A relação com os santos católicos no imaginário quilombola da comunidade da Olaria é representada pelas famílias através de altares que são montados em cada casa. Nesta seção, o destaque é para esculturas dos santos mais queridos e populares do imaginário religioso local. As devoções populares são materializadas nos altares

domésticos, em um canto específico da casa, onde se encontram imagens dos santos que, dependendo da situação em que a pessoa se encontre, socorrem necessidades e angústias. O altar é o espaço de renovação da fé de toda família, o que simboliza a aliança entre Deus e os homens, preservando viva a chama da caridade e do amor fraterno.

Um dos santos homenageados nos altares domésticos da comunidade é o Santo Antônio de Pádua. Para essas pessoas, Santo Antônio, além de casamenteiro, é um grande “achador” de coisas perdidas. O santo que fica no centro do altar é sempre o padroeiro do lar.



**Figura 76:** Altar doméstico.

Entre os estudiosos brasileiros que se dedicaram ao estudo da dicotomia religião oficial e religião popular, especialmente, entre catolicismo popular e catolicismo oficial, destacam-se Thales de Azevedo<sup>280</sup>. Conforme este sociólogo, existe uma distinção entre “católicos só de nome” e “católicos de verdade”, admitindo assim a ortodoxia católica como o modelo verdadeiro de religião. Thales considera o catolicismo popular “uma manifestação empobrecida do catolicismo formal... [porque] despojado de seu conteúdo dogmático e moral”<sup>281</sup>. O conceito de “catolicismo popular” defendido aqui se aproxima da análise do conjunto de práticas religiosas não reconhecidas ou não efetuadas pelo clero oficial, e vividas pelos leigos<sup>282</sup>.

<sup>280</sup> AZEVEDO, Thales de. **O Catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 1955.

<sup>281</sup> Idem.

<sup>282</sup> SCHNEIDER, M. **Milagre e modernidade: alguns apontamentos**. Cultura Vozes, ano 90, n.º 6, p. 25-32, nov./dez. 1996.

Na comunidade da Olaria o catolicismo popular marca a experiência religiosa dos nativos. Estes estabelecem vínculos com a fé católica através da devoção aos santos. Cada casa tem o santo de sua devoção, o qual foi recebido dos antepassados, ou escolhidos pelas pessoas que mantêm relação com o sagrado estabelecida através de cura de doenças ou outras situações difíceis, em que clamam ao santo e são por ele atendidas. Nesse caso, a invocada passa a ser o santo protetor da família. Nos dias de homenagem aos santos católicos, os guardiões das famílias, não se trabalha. As pessoas guardam o dia santo. Para esses sujeitos, o ato de trabalhar no dia santo pode desagradar às entidades, que podem castigar a quem lhes desobedece através de uma má colheita, ou uma doença entre os familiares mais próximos dos infiéis. As celebrações demonstram a forte tradição católica ligada à organização da vida nessas localidades.

O cotidiano religioso dos moradores da comunidade da Olaria se divide em o sagrado e profano. Rosendahl considera que, a palavra sagrado tem o sentido de separação e definição, em manter separadas as experiências envolvendo uma divindade, de outras experiências que não envolvam, consideradas profanas<sup>283</sup>. De acordo com Mircea Eliade existem dois tempos para o homem religioso: o profano que inscreve-se na duração temporal ordinária; o sagrado que é representado por intervalos que são, em sua maioria, festas periódicas<sup>284</sup>. Quando se cumprem as celebrações, configura-se um momento em que os sujeitos tomam consciência da manifestação do sagrado.

O “tempo sagrado” da comunidade da Olaria é vivenciado por meio das festividades que são organizadas ao longo de um ano. Para Da Matta<sup>285</sup>, a festa promove precisamente o deslocamento de atividades rotineiras de seus espaços “normais” (a casa, a igreja e outros) para a rua, criando-se assim a sensação de um tempo “louco”, uma temporalidade diferente. Enfim, a festa quebraria a associação cotidiana de espaços específicos ligados socialmente a atividades específicas.

A religião é responsável pelas festas populares do lugar. Essas festas são realizadas com base no calendário religioso, através de manifestações que fundem os orixás do candomblé com os santos católicos. Em primeiro lugar estas festas, como o próprio nome diz, têm um caráter religioso. É nelas que o povo se reúne para

---

<sup>283</sup> ROSENDAHL, Z. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. Da UERJ, 1999.

<sup>284</sup> ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>285</sup> DA MATTA, R. **A casa e a rua**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

demonstrar a sua fé na religião Católica. Apesar da ausência de uma instituição católica que possa direcionar a fé do povo, este adota métodos próprios para demonstrar a sua religiosidade.

Às vezes, as festas coincidem com o calendário laico, civil. Nestas festas, também, a comunidade se vê mais unida do que em outras ocasiões, por estarem todas as pessoas reunidas num mesmo local. Este fato aumenta o sentimento de união do grupo legitimando, assim o seu caráter comunitário. As festas populares também se constituem como espaços sociais privilegiados de construção de identidades coletivas. Portanto, a tentar estabelecer as variadas categorias em que possam ser classificadas as festas, buscou-se a distinção entre festas públicas e privadas. As festas públicas são as que englobam a participação social, sobretudo quando envolvem aspectos como: transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho, dentre outros. Entre as festas privadas devem ser registradas aquelas relativas aos ritos de passagem, comemorados no âmbito da família como nos batizados, aniversários, casamentos; comemorações de aprovação em vestibular; festas de formatura; ascensão em vida funcional etc. Entretanto, neste trabalho, optou-se em enfatizar a análise das festas públicas.

Na produção das festas religiosas populares da comunidade da Olaria, há maior integração entre os diferentes segmentos sociais que participam: o entrelaçamento entre a esfera da experiência concreta e sua representação pública, a aproximação entre cotidiano e cultura, sagrados e profanos, contrição e gozo colocam-na muito além de uma simples atualização da memória coletiva.

Outro aspecto social é a oportunidade que estas festas dão para os mais jovens de se reunirem e se conhecerem melhor. Esta é a única oportunidade que os jovens têm de manterem contato com adolescentes das comunidades que vivem distante. É nestas festas que a maioria dos adolescentes escolhe seus candidatos para o estabelecimento de uma vida matrimonial. Durante o mês de junho, festejam-se: Santo Antônio, São João e São Pedro, além de novenas, terços trezenas, etc. Durante esse período, as pessoas fazem simpatias: enfiar a faca virgem na bananeira; prender uma fita no travesseiro e rezar, num prato se colocar vários papéis com nomes e atirar uma moeda na fogueira, são crenças utilizadas pelas moças casadoiras com o objetivo de arranjar um marido.

Na comunidade da Olaria, as festas religiosas de junho desenvolvem o papel social de reunir as pessoas e estabelecer vínculos de solidariedade, sobretudo para com

os parentes que moram longe. É nelas que a comunidade toda tem a oportunidade de se reunir, dividindo experiências passadas e emoções presentes. Nesta comunidade, as festas de “santo” é, definitivamente, uma das práticas religiosas acentuadamente marcadas pelas manifestações populares. De acordo com Sanchis<sup>286</sup>:

A religião ‘popular’ afinal só existe porque uma religião ‘oficial’ decide declará-la proscrita e não aceitável, mas essa decisão é também reveladora: as representações e os comportamentos assim estigmatizados tornam-se mais livres para manifestar então uma ‘afinidade eletiva’ com atitudes profundas.

Nestas festas que ocorrerem na comunidade da Olaria, o profano e sagrado representam bem mais que uma manifestação do poder católico instituído. Pois, as festas promovem uma ruptura entre as separações e diferenças do cotidiano. O público e o privado se integram na mesma casa que é o espaço público. O povo invade os altares com suas representações mais autênticas.



**Figura 77:** Festa de noivado na Olaria, a qual promove uma reunião das pessoas do local e de outras que moram em Salvador.

Nos dias de festas, os quilombolas que se mudaram para outras cidades voltam à comunidade para comemorar as datas religiosas, principalmente a festa de São João. Nesse período, quem migrou volta para a comunidade para passear. A festa de São João é lazer, é associativismo, é solidariedade, é memória viva, é a forma específica de

---

<sup>286</sup> SANCHIS, P. *Arraial: festa de um povo, as festa católicas portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

mostrar-se para o *Outro*, é apropriar-se do espaço urbano, é tentar ser reconhecido como gente de valor.

As formas estáveis e culturalmente construídas de atribuir sentido às práticas estão na origem dos processos de identificação e de diferenciação; sendo que, neste último situa-se o desejo de reconhecimento pelo *Outro* do conjunto de características individuais ou grupais pelas quais se deseja distinguir. Esse reconhecimento pelos outros importa muito mais do que as características em si mesmas, pois requisita a afirmação de *Eu* ou de um *Nós*, perante o *Outro*, ao mesmo tempo em que pressupõe a relação dos indivíduos ou grupos com processos sociais mais amplos e com o contexto social em que se inserem.

Na festa de São João, a identidade de pertença é reafirmada na comunidade. Essa questão implica os aspectos culturais que fazem com que as pessoas se sintam parte do seu grupo e que as diferencie de outros grupos. Assim, a estrutura comunitária é confirmada, ou seja, a família se encontra como centro organizativo, o vínculo familiar é ativado de uma forma muito forte. A festa de São João reafirma o modelo familiar local, que legitima que o destino da mulher é o de casar, dar à luz e criar os filhos. Na noite de 23 de junho, véspera do dia de São João, muitas moças fazem simpatias tentando saber se irão casar e com quem. Para isso "pregam" uma faca na bananeira onde, com a nódoa da bananeira, ficará marcado ou não o nome do futuro marido.

Nesses encontros mães e filhas costumam trocar não só conversas, mas também receitas, bordados, além de preocupações com questões familiares como a criação e a educação de filhos, ou uso dos métodos contraceptivos. Algumas vezes falam sobre sexo e sexualidade, e sobre questões de saúde. Dos problemas de saúde que costumam apontar, muitos estão ligados aos trabalhos pesados e rotineiros; outros, à reprodução. Neste cenário, as festas religiosas ocuparam um local de destaque, pois a comunidade cede lugar para: o colorido dos enfeites, a alegria das músicas, a "coreografia" das danças.



**Figura 78:** Festa promovida na casa de Sr. Celso.

As festas na Olaria têm a capacidade de reunir a comunidade. Nestas festas a comida é distribuída de graça. Assim, adquirem uma importância simbólica significativa, pois estabelecem relação entre os ritos religiosos e a comunhão dos membros da comunidade. Segundo os moradores da Serra de Irará, na festa de São João há muita fartura, alimentação à vontade para todos, pois os que migram e retornam para os festejos bancam as despesas sozinhas dos parentes mais pobres, gerando assim espaços de solidariedade. Assim, os festejos oferecem-lhes a possibilidade de se dedicarem de maneira integral a um projeto coletivo que, além de atualizar a memória do grupo, é capaz de gerar solidariedade e operar como elemento de coesão. Dessa maneira, as pessoas que ficam na comunidade promovem um encontro de gerações, pois os parentes que não nasceram no lugar visitam os que ali residem. A festa de São João desenvolve o caráter de união da comunidade, uma vez que nela as pessoas se sentem mais próximas umas das outras; cinde-se, assim, a idéia de que estas pessoas fazem parte do mesmo todo, legitimando-se, portanto, o caráter de comunidade deste grupo.

Assim, por meio das festas populares, homens e mulheres da comunidade da Olaria, entre as rezas e bênçãos, vão fazendo o viver em seus lugares. Tem até reza forte para “fechar o corpo” e curar quebrantos, mau-olhado, feitiços e outros males. As palavras, gestos, pessoas em espaços e tempos pré-determinados garantem a ligação do sagrado com as oferendas, os agradecimentos e as penitências de outros membros do grupo que se sentem na responsabilidade, na obrigação de cumprir essas sagrassês para a garantia da saúde, e de colheita, e outros desejos.

### **3.2 Fé e Simpatias:**

Além da fé na Igreja Católica, os nativos também têm suas crenças e simpatias populares. Assuntos que envolvem fé, curas e religiosidade fazem parte dos mais diversos cenários da cultura do povo que habita a comunidade da Olaria, onde as expressões das práticas de cura mesclam-se com religião e misticismo, como por exemplo, as práticas de curas através de benzimentos, que se articulam com o cotidiano das senhoras benzedeiros residentes no lugar.

A benzedeira mais famosa da região é dona Maria de Jesus, conhecida como Anjinha, que também é a parteira do lugar. Ela conta que a prática do parto lhe direcionou para executar as tarefas de benzedeira também, uma vez que, para “pegar menino”, é preciso saber muito sobre rezas, pois, quando o parto se torna complicado é preciso apelar para o sobrenatural. Assim ela conta como se tornou parteira<sup>287</sup>:

Eu aprendi a pegar menino com a finada, minha mãe. A minha mãe aprendeu com a minha avó. Quando eu era menina, eu ia com a minha mãe olhar ela fazer parto. A minha mãe pegou todas as pessoas mais velha que nasceu por essa redondeza. Eu peguei essa mocidade toda. Tinha dia que eu já estava dormindo e aí... O povo chegava chamando aí na porta. Eu ia com a maior satisfação porque eu gostava de pegar menino. Hoje o povo me respeita muito por isso. Até hoje, todo mundo aqui me chama de Mãe Anjinha. E o povo me respeita muito. Quando tem qualquer confusão e eu vou falar, ele me ouve como uma mãe de verdade...



**Figura 79:** Dona Anjinha, a parteira da comunidade.

---

<sup>287</sup> Maria de Jesus, nascida em 2/10/1928, moradora da Olaria.

Dona Anjinha, que se destaca por benzedeira e parteira, fez seu último parto em 1997. Ao descrever como realizava o parto, ela cita que para iniciar o parto é necessário um banho de ervas naturais. Ela afirma que foi responsável pela grande maioria dos partos na região, e que apreendeu esse saber através da sua mãe, oralmente. “Eu sempre quis aprender como fazer o parto. Desde cedo eu via minha mãe trabalhando e ficava curiosa. Sentia muita vontade de ajudar as mulheres da minha região”, lembra dona Maria de Jesus.

Os preceitos de “pegar crianças”, que significa fazer parto na linguagem dos nativos, eram passados em reuniões informais, em que as parteiras mais antigas trocavam experiências com as novatas. As crianças eram proibidas de ouvir essas histórias, nessas horas os pequenos eram retirados do recinto para que não soubessem como nasceram.

Conforme pontuou dona Anjinha, o saber de fazerem partos foi transmitido de geração em geração. O ato se configura como uma prática popular, reconhecida e respeitada pela sua comunidade, que aconteceu através das orações, do uso de plantas medicinais, de superstições e de simpatias. Embora essas práticas não sejam adotadas por todas as parteiras, a fé é incorporada como regra e parâmetro para que o trabalho de parto aconteça sem maiores problemas, independentemente da religião a que pertençam. No trato com as mulheres, apresentam senso de responsabilidade, respeito, necessidade de maiores conhecimentos sobre a assistência ao parto, e solidariedade. É por tudo isso que, na falta das mães biológicas, elas estão sempre ali para cuidar dos sujeitos que ajudaram a colocar no mundo.

As parteiras eram orientadas a reconhecer as situações de risco na gestação e no parto e encaminharem as parturientes aos serviços de saúde. Porém, D. Anjinha pontua que não tem sucessora, pois com os avanços da modernidade, as pessoas têm procurado os hospitais para os trabalhos de parto. Mesmo assim, ela se orgulha de ser a única parteira da comunidade.

Com muita alegria, a parteira da Olaria demonstra alegria e satisfação, pelo êxito no trabalho e, que, significa reconhecimento, status e valor social. Todos os bebês que nasceram do trabalho de parteira de dona Anjinha chamaram-na de “Mãe Anjinha”. Compreende-se que o trabalho de parto gere sentimentos de solidariedade, amor, carinho e bondade, porque oportuniza "a vida". Por outro lado, as parteiras convivem

com fenômenos opostos, tais como: desigualdade social e morte. Assim, estabelece-se uma idéia de parentesco contínuo, que persiste através de um significado atemporal.

Os nativos da comunidade da Olaria acreditam no trabalho das parteiras. Este saber tem uma relação muito forte nos vínculos de solidariedade. Para os quilombolas, o ato de ser parteira é traduzido na ajuda a um ser vivo que vem ao mundo; é um ato de boa vontade, é ter coragem de enfrentar tudo; é um dom divino que se evidencia no acompanhamento à gestante até a hora do parto, com paciência, atenção às complicações, compreensão sobre a dor do parto, acolhimento e respeito à parturiente. Dessa forma, a condição de ser parteira tem um significado associado ao ofício de um ser que representa o divino, o milagroso.

Além de fazer partos, as parteiras, do lugar também assumiam os ofícios de benzedeadas. Normalmente, são elas que benzem seus filhos ou afilhados. Para a parteira ser benzedead, ela precisa demonstrar dom de benzer, de forma definitiva e precisa. Isso geralmente se manifesta antes dos treze anos de idade: esta é considerada a idade máxima para a mulher ser iniciada como benzedead. Quando isso ocorre, deve se dedicar à leitura do catecismo e outros saberes religiosos. Depois que a mulher se torna mãe, ela já está preparada para ser parteira. Mas só assume essa função, depois que a sua mãe deixa de executar os serviços de parto. Mesmo assim, ela acaba ajudando-a a executar essas tarefas. Conforme conta dona Anjinha<sup>288</sup>:

Minha fia, fazer uma mulher parir é muito difícil, porque tem hora que a criança não vem de cabeça. Tem menino que nasce laçado, têm outros que nascem vestidos. Quem nasce laçado, vem com o cordão no pescoço...O menino que nasce vestido vem com o corpo coberto com um saco de pele. A pessoa que nasce vestida é abençoada, tem muita coisa para fazer nessa vida. Eu já vi de tudo fazendo parto com a finada, minha mãe. Tinha hora que ela precisa da ajuda de muita gente para ajudar no parto. Eu ficava fazendo a oração enquanto ela pedia para Nossa Senhora do Parto ajudar. Já teve situação dela chamar o marido que ficava na sala esperano o menino nascê para sentar na barriga da mulher...

Quando é necessário, as parteiras utilizam-se das rezas da tradição popular para facilitar o serviço do parto. Quando o assunto é tão sério que nem reza brava resolve, é porque a situação está mesmo desesperadora. Isso porque se sabe que, contra certos tipos de males, nada resiste a esse tipo de oração. Há rezas e benzimentos para todos os problemas, dos mais simples aos mais complicados, como em todos os outros ramos das simpatias.

---

<sup>288</sup> Idem.

A tradição do culto afro é desenvolvida na região pelo Sr Eleotério da Silva, casado com a senhora Maria de Almeida Vieira. Ele conta que herdou a tradição religiosa do seu avô paterno, Miguel da Rocha Vieira, que era um negro, que fora escravo na região de Inhambupe. Deste modo, ele conta<sup>289</sup>:



**Figura 80:** Senhor Eleotério é considerado pelos outros que moram na comunidade, como: pai de santo e curador. Entretanto, o mesmo diz ser, apenas, benzedor, rezador e uma pessoa que faz o bem, com a ajuda de santos e orixás.

A minha casa tem como guia o Oxóssi. Além dele eu também tem o santo Antônio de Pádua, o Boiadeiro, são Cosme... Essa casa é de Angola. Eu recebi do meu pai a tradição que veio do meu avô. Mas, eu não me considero um pai-de -santo, porque acho que um pai de santo tem dinheiro e prestígio. Eu trabalho o dia todo em minha roça, e na propriedade do outro destocano pasto. Eu não vivo desse serviço de curá as pessoa. Eu só recebo as pessoas na minha casa para fazer o bem. As pessoas me procura para rezar de quebranto, de vento, de espinhela caída... Eu passo os remédio e as pessoas vão embora alegre. Quando as pessoas vêm me pedir pra eu fazer uma coisa diferente, eu mando ir para outro canto. As pessoas sempre vai para Cachoeira fazer feitiço...

Os moradores da comunidade da Olaria consideram que o senhor Eleotério Vieira é o “pai- de- santo” da comunidade. O mesmo se considera um benzedor, já que afirma que um pai de santo possui poder e riquezas, ao contrário de tudo que ele é. Ele recebe as pessoas da comunidade em um quarto escuro de sua casa humilde, sem

<sup>289</sup> Eleotério da Silva Vieira, nascido em 19/04/ 1947, morador da Olaria.

nenhum luxo. No quintal ele cultiva as plantas que "curam" como: pinhão roxo, arruda, aroeira e guiné, que ele usa plantas para "benzação". Cada uma é usada para um tipo de enfermidade. Ele prescreve remédios caseiros aos "pacientes" – geralmente trabalhadores rurais da comunidade e de outras localidades próximas da comunidade da Olaria. A maioria vem nos finais de semana para ser atendida na modesta casa de taipa cercada de plantas, alguma medicinal, onde o benzedor mora com a esposa e os filhos. Afirma que não gosta que falem em pagamento por reza. Sua maior recompensa é a gratidão em forma da seguinte expressão: "*Deus lhe pague*". Esse senhor tem uma casa em que se utiliza o saber dos santos e dos orixás para indicar remédios para doenças físicas e espirituais. Quando atende as pessoas, invoca o nome de Deus o tempo todo, além de outros santos católicos, como: a Virgem Maria, Santo Antonio, Senhor do Bonfim, etc. Na hora de rezar, mistura orações, como o Pai-Nosso, Ave-Maria e o Credo, com truques da magia.

A casa de santo é muito procurada por quem mora nas redondezas da comunidade da Olaria e até por pessoas que vêm de longe, muitas vezes só para fazer consultas. Essa habitação espiritual criou fama de ser uma especialista em ervas medicinal, pois o senhor Eleotério faz chás e infusões que curam os males do corpo e da alma. Para atender as pessoas, o líder espiritual defuma a casa com incenso, veste-se com uma roupa branca, coloca várias guias no pescoço e faça uma oração em silêncio. Depois desse ritual, o curandeiro olha a situação da pessoa que o procura através da ajuda de búzios, espelhos e pedras. Ele orienta o consultante através das informações que são encaminhadas através desses utensílios.

O quarto dos santos, como ele denomina o seu espaço de trabalho, é uma espécie de santuário que vive trancado e só é aberto em momento de consultas. Lá, o religioso guarda as imagens dos santos e dos orixás e outros objetos, como: as guias dos orixás, as armas do caboclo indígena, e a roupa do boiadeiro. Para entrar nesse santuário são precisos alguns preceitos como: primeiro, o "pai de santo" entra sozinho, veste-se de branco, coloca as guias no pescoço, defuma a ambiente com incensos, faz algumas orações em silêncio, põe alguns objetos sobre a mesa (espelhos, búzios, figas, perfumes, mel e outros doces), faz uma seqüência de orações silenciosas, e em seguida, convida o "paciente" para sentar-se à mesa com ele. Dessa forma, ele permanece com os olhos abertos, sem entrar em transe, e conversa com a pessoa sobre a sorte do sujeito e os males do corpo e do espírito.

O sincretismo afro-ameríndio, na opinião de Santos (1992:12), de que se trata basicamente de um processo de "apropriação seletiva." Entendemos como tal que a cultura religiosa dos negros, como protótipo, tendo a configuração cultural indígena como estímulo, submeter-se-ia aos complexos mecanismos da mudança cultural, ou seja, inovação (em seus estágios de análise, identificação e substituição de elementos), sujeito à aceitação social para a execução e eventual integração como forma nova de comportamento social, isso como um processo contínuo, inerente a cada cultura.

As festas promovidas na casa de Sr. Eleotério ocorrem através da visita de entidades espirituais, sobretudo os caboclos. A literatura existente sobre a presença do Caboclo no candomblé descreve-o algumas vezes como o resultado de um sincretismo afro-ameríndio, "um processo basicamente de apropriação seletiva da cultura indígena pela cultura religiosa dos negros"<sup>290</sup>. E, em outros casos, como uma variante do candomblé jejenagô ao qual teriam sido incorporados elementos indígenas, o que seria por demais improvável e contraditório:

Essas celebrações são realizadas nos dias em que a Igreja Católica celebra a festa de santos relacionados com as entidades espirituais. É precedido geralmente por uma ladainha e, na seqüência, ocorre um samba-de-roda, onde as pessoas que têm caboclo recebem as entidades e dançam todas livremente. Os caboclos, quando baixam identificam-se com um batuque que expressa a sua identidade.

Quando o senhor Eleotério refere-se ao mal, fala em feitiço. Considera que os ensinamentos de sua casa servem exclusivamente para fazer o bem para as pessoas que enfrentam dificuldades espirituais e problemas de saúde. Pontua-se que nunca fez o mal. Ele diz que nunca fez feitiço, que outros pais de santos já fizeram. Quando as pessoas da comunidade precisam de serviços como esses, recorrem às casas de santos de Santo Amaro e de Cachoeira. É possível perceber os preceitos que são criados por este senhor, como a manutenção do segredo da religiosidade, o momento em que ele deverá passar seus ensinamentos para outra pessoa, a incorporação da prática de seus conhecimentos como uma missão para ajudar a si próprio e aos outros.

Além dos banhos e dos remédios que são recomendados pelo senhor Eleotério, ele faz rezas pelos males específicos, como o mau-olhado. Este senhor agrega

---

<sup>290</sup> SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Caboclo no Candomblé**. *Padê* 1 [Salvador] (jul.): 11-21. 1992 "O Dono da Terra: A presença do Caboclo nos candomblés baianos." Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 1989.

de forma simultânea e interativa outros significados voltados para a religiosidade popular, a crença em simpatias e superstições, o conhecimento de ervas curativas, massagens e a manipulação de remédios.

Dentre as rezas feitas pelo benzedor destaca-se o caso da espinhela caída. Para o senhor Eleotério, há certas enfermidades que não encontram remédios para o seu tratamento e a espinhela caída é uma delas: o ato da benzedura assume, então, a responsabilidade total para a cura dos enfermos que procuram a sua casa. Quando as pessoas procuram os serviços do benzedor, encontram-se com os seguintes sintomas: dor nas costas, no estômago e nas pernas, e cansaço.

O benzedor, assim como ele gosta de ser denominado, considera que as pessoas que sofrem de espinhela caída são atingidas por conta da quantidade de peso que pegam diariamente, sobretudo do serviço pesado da roça. Ele aconselha que, para curar espinhela caída, coloca-se a pessoa doente de costas para outra, sã. As duas enlaçam os braços e a boa se curva para frente, suspendendo a pessoa doente em suas costas. É importante que a pessoa levantada esteja bem relaxada. Faz-se isso três dias seguidos, e ela estará curada. Para levantar a espinhela, o doente deverá procurar o nascente, de manhã cedo, pendurar-se na cumeeira da casa e pronunciar as seguintes palavras: "*Deus quando andou no mundo, Arca e espinhela levantou. Levantai, Senhor, a minha; Pelo vosso amor*".

Na comunidade da Olaria, os moradores acreditam que a presença do invejoso, ou seja, um tipo de pessoa de olhar forte influi o ânimo das pessoas. Para os nativos, é fácil perceber quando acontece o mau olhado: “se ao olharem para nós e começarmos a espirrar, ou abrirmos a boca em longos bocejos sem parar, é sinal de que fomos atingidos”.

Segundo o benzedor, muitas mães ainda procuram os benzimentos para livrar seus filhos de “vento caído” e “quebrante” (mau olhado). Ele também conta que é comum a procura da casa pelos motivos de “olho grosso” e feitiço. Porém, o tratamento dessas questões é processado de maneiras diferentes, uma vez que o mau -olhado é força mais branda do que o feitiço e na maioria das vezes não é premeditado. Contra ele, além da figa e da fava-da-inveja que são colocados no pulso ou no pescocinho das crianças, usam-se as plantas mágicas: a arruda, a guiné, comigo-ninguém-pode e outras. O mal olhado é dos males mais frequentes, e afeta principalmente as crianças, provocando um definhamento geral, sonolência, fraqueza e susto, entre os principais

sintomas. Para isso, asperge-se água benta ao redor dela; depois traçando um sinal da cruz no alto de sua cabeça. O benzedor recomenda às pessoas que procuram os seus serviços os amuletos (mais populares contra o mau-olhado) a figa, o corno, a mão carnuda, a meia lua, o corcunda, o elefante. Usa-se também uma fitinha vermelha, amarrada no pulso ou em torno do pescoço. A figa é o mais usado e o mais antigo dos amuletos contra o mau-olhado.

Além das rezas, o benzedor (pai -de- santo) indica remédios caseiros através do saber que é concedido por meio do contato com os santos, caboclos e orixás. Dessa forma, ele indica: fedegoso para gripe e inchação; carqueja e CC, para febre; azedinha e macela galega, para prisão de ventre; alfavaca de cobra, para o coração; alfavaca, para febre; folha de banana da prata para ferida e, para inchaço, capim. Estas ervas revitalizam as forças e a saúde das pessoas, segundo o curandeiro.

Ele afirma que buscou o saber que comanda a sua prática religiosa nos ensinamentos do seu pai, o qual buscou no seu avô, e terá como sucessor o seu filho mais velho, Reginaldo Vieira da Silva que, até 2006, não morava na comunidade, pois já havia migrado para Salvador. Em 2007, Regis, como é conhecido na região, voltou para assumir a tradição religiosa da família.



**Figura 81:** Reginaldo Vieira da Silva é o da esquerda da foto e Sr Eleotério da Silva é da direita.

Depois que Reginaldo assumiu o terreiro da comunidade, ele estruturou as relações religiosas do lugar, uma vez que já estavam se perdendo os vínculos com o culto afro. Assim, afirmam alguns moradores<sup>291</sup>:

Hoje , o terreiro recebe várias pessoas da comunidade e de fora. As pessoas da região não pagam por nenhuma consulta, já quem não é do grupo paga o valor de vinte reais pela visita... As pessoas que estavam

---

<sup>291</sup> Joemia Xavier, nascida em 10/07/1969, agente de saúde da comunidade, moradora da Olaria e membro do terreiro.

se afastando retornaram e entraram novas. As pessoas que freqüentam o terreiro, quase todas são da região da Olaria, são mais de 50 pessoas iniciadas. São crianças e adultos que mais freqüentam. Mas, as que mais freqüentam são os adultos.

Reginaldo afirma que a sua casa é da tradição da "nação" angola. Por conta disso, ele construiu uma casa, próxima da casa do seu pai e arrumou-a conforme a tradição angola, em que devem estar presentes, no salão dos rituais, os três atabaques-tradicionalmente chamados *ngoma*, são tocados com as mãos e as músicas são cantadas em português- os quais fazem soar o toque durante o ritual e também são responsáveis pela convocação dos orixás e dos caboclos.

Assim, ele define a sua prática como uma vertente do candomblé de caboclo, uma modalidade da nação centrada no culto dos antepassados indígenas. Nessa casa também se cultuam os santos católicos, na maioria "brancos", e os orixás, geralmente "negros", que se encontram reunidos em uma única e ampla categoria, e os caboclos de Aruanda, que integram, ainda, representações do índio e dos seus deuses.



**Figura 82:** Os três atabaques chamados *ngomas*.



**Figura 83:** Casa que abriga o terreiro.

Tudo se passa como se houvesse duas atividades religiosas independentes, podendo mesmo se observar separação dos espaços físicos, não se misturando caboclo com orixá. Porém, nota-se a distinção entre consulta espiritual com caboclo e o jogo de búzios: o primeiro é considerado subordinado ao segundo, cabendo ao jogo de búzios as decisões consideradas mais sérias e as confirmações. O caboclo geralmente ensina banho, remédio, mas não desfaz um malfeito, ele apenas alivia. Ele pode dizer o que foi feito, mas não pode tirar. Isso só é feito com ebó<sup>292</sup>, depois do jogo de búzios.

Nessa casa existe um forte apelo à cultura indígena, quase sempre idealizada, mais voltada ao candomblé de caboclo. Entretanto, para Reginaldo, também segue a vontade dos orixás: ele recorre ao jogo de búzios, que somente ele pode jogar. Já os caboclos são recebidos por ele e outros membros do grupo; quando eles aparecem dizem o que sentem sem nenhuma mediação. A relação com o cliente é direta, face a face. Elementos simbólicos são ressaltados, como a menção às matas, as cores verde e amarela, o sincretismo católico e a miscigenação racial. Em todo seu repertório musical, fala-se muito desse amálgama. Esta matriz contém uma elaboração ética da vida que separa o bem do mal sobre os moldes kardecistas. Na parede principal da sala, onde são processados os rituais do terreiro, Regis escreveu a seguinte frase: “Que o divino mestre reine em nossos corações. Livra-nos do mal, amém”. Através dessa mensagem se percebe como existe uma relação bem próxima entre os rituais do candomblé, os cultos católicos, búzios e tarôs, e representações espíritas kardecistas.

---

<sup>292</sup> Significa fazer uma limpeza espiritual e está limpeza poderá ser feita de várias formas, preventiva, curativa e atrativa, manipulando o reino vegetal ou mineral.



**Figura 84:** placa fincada em um poste na frente da casa de Sr Reginaldo Vieira da Silva.

Nesse terreiro, realizam-se sessões semanais de consultas com caboclos, em que o público da comunidade, na maior parte, acorre em busca de soluções para toda sorte de problemas. O diálogo com os caboclos atende a pessoas que buscam respostas imediatas e acessíveis, senão gratuitas, as suas aflições. O contato direto com as entidades incorporadas predispõe os consulentes à reflexão sobre as próprias vidas e favorece a adoção de uma postura mais responsável perante sua existência, à medida que introduz uma visão mais próxima da realidade, tanto material quanto espiritual. Assim muitas pessoas que residem na Serra de Irará, e em outras comunidades, procuram a casa de Regis em busca de curas para certos males compreendidos do ponto de vista das doenças que geralmente são tratadas pela medicina e de problemas espirituais e emocionais, como: problemas familiares entre pais e filhos, crises em relacionamentos conjugais, brigas entre vizinhos, dentre outros. O líder religioso atua no processo de cura dos problemas espirituais e de relações interpessoais.

As pessoas recorrem a este pai -de- santo a fim de executarem consultas visando à cura dos males do corpo. Chama a atenção a quantidade de idosos entre os consulentes. As pessoas de fora da comunidade também recorrem sempre a essa casa, a fim de encontrarem soluções para seus problemas afetivos, da intimidade ou de ordem material. Nessa ocasião, os caboclos e orixás podem sugerir ao consulente qual seria seu guia, e sempre o convidando para voltar outro dia, a fim de obter a confirmação sobre o seu protetor. Quando as pessoas voltam e confirmam o dono de sua cabeça, passam a fazer parte do terreiro, em seus rituais secretos e nos abertos ao público, como as festas.

Nesse terreiro, também há filhos "feitos", iniciados, para orixás-inquices que também recebem seus caboclos; entretanto é possível observar o número expressivo de

filhos que recebem caboclos e participam ativamente do candomblé de caboclo, mas que nunca foram iniciados para a divindade africana, comportando-se ritualmente nos toques de orixás como simples iniciantes. No candomblé praticado na comunidade da Olaria, não há propriamente algo correspondente à "feitura de santo". As pessoas passam a freqüentar o terreiro, podendo receber o encantado sem nenhuma preparação preliminar baseada em longo período de clausura.

No terreiro de Regis, nota-se a presença dos seguintes caboclos e caboclas, com os respectivos orixás: Ogum, Oxóssi, Jurema, Sete Flechas, Guarani, Sultão das Matas, Omolu, Tupinambá, Tapiramutá, Oxumarê, Xangô, Boiadeiro, Iansã, Oxum, Iemanjá, Oxalá, Santa Bárbara, Janaína, Pomba Gira, São Cosme, Santo Antônio de Pádua, entre outros. Esses caboclos, santos e orixás recebem sacrifícios em forma de festas públicas que são feitas através de cerimônias de matança, com ofertas de aves e cabritos. Caboclos e orixás são tratados como entidades de naturezas diferentes. Enquanto os deuses africanos vêm aos terreiros para dançar e falam apenas com algumas pessoas com cargos sacerdotais, os caboclos dirigem-se diretamente a todos que os procuram nos toque ou nas festas. Além das distinções de caráter meramente formal, há aspectos que os distinguem e que são importantes na relação que se estabelece entre cada um deles e seus devotos.



**Figura 85:** Reginaldo ao lado dos membros do terreiro, no final de um ritual.

As crianças são o grande potencial de renovação do candomblé da comunidade da Olaria. Elas cantam, tocam, dançam e algumas delas já nascem iniciadas. A vida na comunidade religiosa lhes traz importante socialização, pois ali que aprendem o respeito ao outro- principalmente aos *nkisi* e aos mais velhos – e recebem um rico patrimônio cultural, além de manterem uma forte relação com o culto dos

caboclos, que são espíritos de índios considerados pelo líder religioso como ancestrais de sua pertença de família. As pessoas estão ligadas aos caboclos de diferentes origens míticas, como os boiadeiros.

Os iniciados na casa são orientados cotidianamente em suas relações profissionais, emocionais, religiosas, familiares e políticas. Eles recebem direção da líder religiosa, quando incorporado por caboclos, sobre as ações no mundo das relações sociais. Existem métodos de aconselhamento avançados, destinados aos ritos internos e secretos, reservados aos adeptos e iniciados que já possuem um alicerce mais firme de personalidade e alcance espiritual maior, fruto da própria experiência. Entre os dois pólos descritos, há uma imensa gama de pessoas com níveis de entendimento variados que se beneficiam dos aconselhamentos.

Os rituais abertos ao público ocorrem aos dias de domingos. Começam pelo início da tarde, e quase sempre adentram o período da noite. Na sala principal de sua residência, Reginaldo recebe os moradores da região e começa o ritual cantando diante de uma mesa preparada onde se encontram: santos, velas, rosas, doces, mel, copo d'água, etc. Invoca seu guia, e a Nossa Senhora da Conceição. Pede depois a Oxóssi. Canta depois para Sultão das Matas, Boiadeiro, Oxalá, Santa Bárbara, Janaína, Oxumaré, etc. Os membros da casa ficam em roda cantando e batendo palmas, esperando que o seu guia seja invocado. Enquanto isso, o líder da casa distribui uma farofa, uma espécie de mistura que leva farinha de mandioca, milho torrado, amendoim e castanha de caju. As pessoas que estão presentes na casa comem essa mistura. Ao mesmo tempo ele também derrama água de cheiro em todos que estão na roda.

O líder do terreiro é auxiliado por um servente que lhe ajuda durante os rituais. Quando o líder invoca o seu guia (o Oxóssi), ele começa a falar com as pessoas sobre diversos assuntos. Fala das questões da violência no contexto regional e global e pede a proteção dos anjos para as famílias ali representadas. O líder religioso recebe também outras entidades, com o caboclo Tapiramutá, que é temido por todos e se manifesta quando existem questões graves de indisciplina dos membros iniciados e dos ouvintes.

A mudança de entidades é acompanhada de interrupção da dança e de sacudidas de maracá. A entrada em transe ganha todas as atenções e um a um os filhos e filhas vão se deixando "tomar" por seus encantados. Ocorre uma comunicação verbal entre os caboclos e o público que frequenta os terreiros. Eles brincam, entoam cantigas e

tiram as pessoas para dançar ao som de seu alegre samba. Além da animação, outra característica marcante é seu poder de cura, a disposição para ajudar os necessitados, e a sabedoria. Às vezes, São Cosme, tratado por todos carinhosamente como Cosminho, é recebido por algumas pessoas que fazem parte do grupo, especialmente as crianças. Nesse momento, muitos ficam alegres, como as crianças e aqueles que têm uma boa conduta social. Já outros sofrem, pois orixá-mirim sempre relata segredos e temas calorosos como relacionamentos fora do casamento. A entidade infantil sempre chega pedindo doces. Muitos homens já entram no salão com sacos de doces, pois eles são aqueles que Cosminho mais persegue, revelando os seus segredos amorosos, como homossexualismo e traição. Quando o erê-mirim recebe os doces, soltas gargalhadas e fica calado. Depois desse ritual, os doces são distribuídos entre as crianças.

Outro tipo de cumprimento é feito, tal como o beijar a mão ou o deitar-se no chão aos pés do outro; gestos típicos e obrigatórios, na etiqueta dos terreiros de orixás e inquices. O pai-de-santo então pergunta ao caboclo seu nome e pede que entoe seu canto de chegada.

A festa de Cosme e Damião movimentava toda a comunidade, pois se trata de uma festa ritualizada através de comemorações de caráter público. Depois que Reginaldo assumiu as obrigações do terreiro da comunidade, ele voltou a fazer o “lindo amor” de São Cosme. Esse é composto por homens, mulheres, jovens e crianças. As mulheres vão sempre ao meio, vestindo saias de roda e chapéus de palha enfeitados com tiras coloridas. Elas dançam e cantam, enquanto os homens vão atrás, batucando o pandeiro, tocando a viola ou a sanfona. Na frente, as crianças animam o "andamento". Uma delas carrega consigo uma sombrinha e uma caixa de sapato vazia com a imagem dos santos irmãos.

Um componente importante do “lindro amor” é o coro, que é constituído geralmente por seis pessoas, os quais são ao mesmo tempo, cantores e instrumentistas. Porém, o número varia de região para região. Cada membro do coro tem sua função, no entanto, o mestre é o principal personagem da folia, ou ainda, chefe da folia, pois ele organiza o trajeto, o horário e os instrumentos para sair com o grupo. Devagar, as pessoas vão parando de casa em casa, cantando a seguinte cantiga:

(chegada)  
Eu vou brincar  
meu Lindro Amor  
Vou brincar

Eu vou brincar  
meu Lindro Amor  
Vou brincar

(refrão)  
Ô lindro amor  
Ô linda fulô  
A Virgem Nossa Senhora  
é um cravo é uma flor  
A Virgem Nossa Senhora  
é um cravo é uma flor

Deus lhe pague a sua esmola  
Dada de bom coração  
Nesse mundo ganhou prêmio  
E no outro a salvação

Deus lhe pague a sua esmola  
Deus lhe dê muito o que dar  
Deus lhe dê anos de vida  
Saúde para gozar  
Deus lhe dê anos de vida  
Saúde para gozar

Depois de cantar esse refrão, as pessoas vão saindo e desejam saúde e prosperidade para os seus donos. Em troca, recebem pequenas esmolas. E assim o evento segue até chegar à casa de Reginaldo, onde as pessoas participam de samba de roda e de grande almoço que é oferecido aos orixás. No âmbito geral do município de Ipirá o “Lindro Amor” ocorre como um peditório que se faz em benefício das festas de Nossa Senhora da Purificação ou São Cosme e Damião. O grupo sai em visitação às casas, levando algo que simbolize a devoção. No caso de Nossa Senhora da Purificação, leva-se uma coroa numa bandeja florida, enquanto os participantes entoam cânticos acompanhados com pandeiro e tambor.

A música não só expressa algo como serve também de veículo à expressão de vivências espirituais. Muito embora os sons produzidos durante um ritual sejam facilmente captados em aparelhos de gravação, uma série de fatos que afetam os sons mas, que não podem ser gravadas, estão acontecendo. Este contexto extra-musical faz com que duas apresentações de uma mesma música resultem bastante diferentes. Assim, a música não pode ser pensada apenas como uma estrutura de sons, mas, sobretudo como um fenômeno que inserido numa sociedade, numa determinada situação, tem por

objetivo recriar, a cada realização, um estado mental particular tanto do público quanto da comunidade. Complexo este que envolve, em muito, fatores extra-musicais<sup>293</sup>.

As práticas de rezas, curas e consultas aos santos e orixás por meio da sabedoria que eram desenvolvidos pelo Senhor Eleotério e depois passaram a Reginaldo motivam a construção de laços de solidariedades entre parentes e vizinhos que ajudam os outros em situações difíceis acionadas através das patologias que são tratadas através da medicina tradicional. O ofício de benzer que cultiva os valores da fé promove o respeito aos mais velhos e faz com que os laços solidários nas comunidades sejam revitalizados.

Além de fortalecer os laços familiares, essas práticas propiciam aos jovens da comunidade um contato com aqueles que, de alguma forma, têm histórias para contar e que dizem respeito diretamente a eles. Assim, as histórias de família, percepções acerca do mundo atual e da época em que viveram a infância e a adolescência, experiências que poderão enriquecer os aprendizes e servirem como sugestões de soluções mais naturais de problemas de saúde e espirituais são relatadas pelos mais velhos que mostram que através de fé e da crença nos ancestrais e na prática de alguns rituais é possível viver numa comunidade que possui diversos problemas, ou seja, que para tudo há uma saída.

### **3.3 Produção de Cerâmica na Comunidade de Olaria:**

Dentre os diversos fatores que particularizam essa região dentre as outras comunidades rurais de Irará, o trabalho de produção de cerâmicas utilitárias se destaca como uma marca original. A produção de cerâmica é uma questão bem específica dessa região, uma vez que a economia do município está fundamentada na agricultura, sobretudo, para os seguintes cultivos: mandioca, milho, feijão e fumo<sup>294</sup>. A produção agrícola é quase inexistente, nessa região: as pessoas não possuem terras para plantar, embora grande parte delas trabalhe na área agrícola<sup>295</sup>.

Os sujeitos que moram nessas comunidades têm um domínio empírico e teórico de fabricação de objetos de barro, dispondo de conhecimentos precisos, sobre a

---

<sup>293</sup> GARCIA, Sonia Maria Chada. **A Música dos Caboclos: O Ilê Axá Dele Omí**. Dissertação submetida ao Curso de Mestrado em Música da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial à obtenção do Grau de Mestre em Música. Salvador: Escola de Música da UFBA, 1995.

<sup>294</sup> IBGE. PORTARIA Nº2.025/GM setembro/2004.

<sup>295</sup> Idem.

estruturação das peças e tempo de queima. Esse povo guarda o saber de fabricar objetos de barro, não o tenho passado para outros povos essa técnica, sobretudo porque a idéia de fabricar objeto de barro está muita associada aos grupos de quilombos. Assim, como afirma Elza Santos<sup>296</sup>,

Aqui em Irará só a gente sabe fazer panela de barro. O povo diz que fazer cerâmica é coisa de nego, por isso que ninguém quer fazer. Até o povo daqui já não quer mais fazer. O povo mais velho que fazia, mas agora o povo mais jovem não quer se sujar fazendo panela, não! E também, a panela sai muito barata. O povo não dá valor e por isso não paga o preço merecido. As pessoas que fazem não tem como vender. Tem dias de sábado que as mulheres daqui que ainda fazem, levam para feira de Irará para vender... Tem ocasião que não vendem nada. Sempre aparece esse povo de fora que vem e compra os montes de panela por mixaria. Assim, o povo daqui fica no prejuízo. Mas se um dia tivesse uma cooperativa aqui todo mundo ia fazer panela de novo, até eu.

A tradição de fazer objetos de cerâmica é uma prática desenvolvida entre famílias da comunidade da Olaria. Essa técnica é passada de geração em geração como um saber dominado por mulheres. Tanto é assim, que é comum encontrar louceiras que aprenderam a fazer utensílios de barro com a mãe. Poucas mencionam que aprenderam a arte com alguém de fora da família. Constam-se, desse exemplo, mulheres que aprenderam a modelar o barro com a sogra. Dessa forma, o aprendizado volta-se para as noras, já que os homens não fazem cerâmica. Esse conhecimento vem da herança genealógica e do convívio com a parentela. Nesse processo de demarcação da técnica de modelar o barro, também se processa a demarcação do território da resistência cultural. A produção de cerâmica é desenvolvida entre famílias que possuem a prática de tornear o barro e fazer objetos que são vendidos na feira livre local.

Acredita-se que o contexto de fabricação de cerâmica pode ser uma direção para a compreensão de estratégias sutis de resistência, que se expressariam através da manutenção de traços étnicos em suportes de uso cotidiano. Só os negros que moram na Serra de Irará fazem objetos de cerâmica no município. Esse saber é dominado por famílias que vivem num processo de resistência cultural que se consolidou na região juntamente com a formação da comunidade. Os ceramistas da Olaria consideram que são, na sua maior parte, descendentes de escravos negros e mantêm uma tradição de produção da cerâmica que vem sendo passada de geração em geração.

---

<sup>296</sup> Elza dos Santos, moradora da Olaria, nascida em 30/01/1982.

O trabalho com a cerâmica foi introduzido com a comunidade da Olaria com a perspectiva de resistência ao trabalho escravo. Os negros que fugiam da escravidão, ou os que após a libertação não aceitaram ficar nas fazendas dos antigos donos, migraram para a região norte do município de Iará, a fim de ocupar aquelas terras pedregosas. Essa região é rica em minério, sobretudo o barro; dessa forma, a produção de cerâmica na Serra de Iará se consolidou como um dos pontos da base da identidade do grupo de quilombolas. Percebe-se uma demarcação de identidade como uma construção coletiva e da cultura material. Admitindo um conceito de identidade não estático, a adoção de comportamentos tradicionais e não tradicionais pode ser vista como uma maneira pela quais identidades são reformuladas.

A produção de cerâmica caracteriza a identificação das pessoas que residem na comunidade da Olaria. A fabricação de utensílios de barro (potes, jarro, moringa, tigelas, panelas, garrafas, copos, etc..) faz desse povo um grupo especial dentro do contexto regional. Essa comunidade é vista como exótica, pois chama a atenção dos *outros* pelo fato de ser a única do município de Iará que executa o referido trabalho. Fazer objeto de cerâmica tornou-se uma produção ligada aos modos de vida da população, sobretudo a cerâmica utilitária. Ela faz parte do cozinhar cotidiano e, por isso, tem um valor de uso importante, além do valor social já que os “outros” reconhecem os moradores desse espaço especialmente por essa prática. Avançando cronologicamente na História dessa comunidade, no contexto da produção de cerâmica, é possível ainda encontrar relatos de relações de alteridade entre os próprios nativos.

Dentro do contexto social mais amplo, os moradores da comunidade da Olaria também se reconhecem e são reconhecidos através da produção de cerâmica. Essa cultura é direcionada aos quilombolas na construção do outro, sobretudo da “alteridade de fora”, isto é, o que é distante, ou exótico em relação a uma determinada cultura. Nesse caso, estabelece-se a identidade das comunidades quilombolas dentro do município de Iará. Por outro lado, também ocorre a questão da “alteridade de dentro”, a qual legitima diferenças dentro de um mesmo conjunto social<sup>297</sup>. Nesse caso, pode-se confirmar que a produção de cerâmica demarca relações dentro da comunidade, as quais se configuram nas relações de identidades dentro do próprio grupo, como: de gênero (na

---

<sup>297</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.169-186

relação homem e mulher) e da identificação de famílias. Pode-se considerar que essa produção econômica demarca profundamente a identidade das pessoas que residem na região. Ou seja, em torno da fabricação de cerâmica, cada sujeito se completa e se efetiva num relacionamento que envolve os outros que estão a sua volta.

O trabalho artesanal é desenvolvido na estrutura familiar, baixa organização empresarial, utilizando geralmente tecnologia de produção simples. Essa prática de modelar o barro, na região pesquisada, ganha diferentes formas que são utilizadas nas variadas utilidades domésticas dos moradores do lugar e de outras comunidades, sobretudo as comunidades rurais do município de Iará.

A cerâmica produzida na comunidade da Olaria pode ser subdividida em três ramos: potes, panelas e afins. Centrou-se o foco dessa discussão na cerâmica utilitária (objetos domésticos), uma vez que a produção é exercida por mulheres. As ceramistas mais velhas da comunidade contam que, no passado, as meninas logo substituíam as brincadeiras com as bonecas, as panelinhas e o fogão pelos serviços domésticos, porque desde bem novas aprendiam a ser responsáveis para com os cuidados da casa, realizando tarefas como cozinhar, lavar roupas e vasilhas, cuidar dos irmãos menores, manterem limpos o quintal e as dependências internas da casa. Dessa forma, também aprendiam a torneir o barro logo cedo.



**Figura 86:** Os principais produtos fabricados nessa região.

A produção local forma objetos que recebem as seguintes denominações: aribé ou tacho, peça usada no preparo de comidas para festas; caboré, uma espécie de jarro usado para servir líquidos; caqueiro, vaso para planta; cuscuzeiro é uma vasilha

utilizada para o cozimento do cuscuz; engana-gato, uma espécie de frigideira cuja tampa se encaixa na borda da panela, o que impede que os gatos a empurrem com a pata; fogareiro, geralmente com cerca de 50 cm de altura; frigideira, uma panela rasa para cozer alimentos (quando possui tampa é denominada frigideira de testo); moringa; panela- com ou sem tampa em variadas dimensões; porrão, pote de grandes dimensões, com cerca de 1 metro de altura, utilizado para a guarda de água. Todas as peças são manuais, feitas de argila. As peças coloridas são confeccionadas com tauá vermelho e tauá branco, que são tipos de argilas.

Os nativos contam que o conhecimento da produção de cerâmica é passado dentro da própria família, que especialmente no passado, as crianças do lugar aprendiam a fazer brinquedos de barro ao invés de comprarem bonecos e panelinhas de plástico nas lojas. Geralmente os mais velhos, são os mestres, que repassam esse conhecimento para o grupo e o grupo partilha entre si. Dessa forma, a fabricação de objetos de barro não se consolida numa atividade puramente individual, quer dizer, ela é realizada individualmente, mas a técnica e o saber fazer são compartilhados pelo grupo. Essa é uma característica importante quando o artesão começa a se distanciar da produção que é coletiva, e compartilhada, e passa a ter uma identidade própria, uma especificidade.



**Figura 87:** Ceramista que tem mais de 70 anos.

Nos dias atuais, a fabricação de objetos de cerâmica da comunidade da Olaria é voltada para a geração de trabalho e renda, centrando o foco nas determinações de sua existência social como produção, distribuição e comercialização. As pessoas dessa comunidade articulam práticas econômicas voltadas para a agricultura de

subsistência, criam galinhas e porcos, além de fabricarem a cerâmica, que é vendida na feira local.

A matéria-prima o barro é obtida em áreas próximas, em região de serra. A retirada e o transporte, em sacos nas costas ou em lombo de burro, são de modo geral tarefas que cabem aos homens, embora muitas mulheres também delas se ocupem.

As pessoas fazem os objetos de cerâmica através de técnicas tradicionais, nas quais não se aplica nenhum mecanismo de industrialização. Assim, o barro é preparado em sucessivas etapas. O barro seco, antes de ser armazenado e molhado, é quebrado em pequenos pedaços. Primeiro, é socado (pisar o barro) com o auxílio de uma mão de pilão; em seguida, é peneirado; acrescenta-se água e o barro é amassado e re-amassado até aprontar a pasta. Um passo essencial nesse processo consiste em despincar, isto é, tirar as impurezas. Muitas vezes, é necessário misturar barros diversos para se obter uma boa liga. Esse produto consiste em uma pasta homogênea com um conteúdo predefinido de água. Dessa maneira, garante-se a qualidade do barro e da própria peça a ser trabalhada. A ruma é uma quantidade de barro usada para fazer os objetos esquetizados.



**Figura 88:** Mulher fazendo cerâmica.

O trabalho é iniciado a partir do bolo de barro que vai sendo puxado - levantando o corpo da peça. A tarefa é executada com as mãos e com o auxílio de instrumentos rudimentares, como a taco de cuia (cuité) e o taco de tábua, também

chamado puxador. As formas finais das peças são sempre arredondadas, gordas, com desenho limpo e funcional.

Em seguida, a louceira molha toda a peça com a mão e alisa o barro para que ele fique plano, dando assim o acabamento, e retirando, por exemplo, os buracos que porventura fiquem no corpo da peça. Depois da secagem, as mulheres pintam os objetos com tauá vermelho, o qual é apanhado na beira das lagoas. O tauá é colocado em uma panela com água até que se forme uma calda grossa. Após secar parcialmente ao sol, a peça é raspada (cortada) com uma fasquia de metal (geralmente um pedaço metálico de arco de barril). Depois de alisada, é recoberta com tauá e posta novamente a secar. A seguir, dá-se o polimento com um seixo e coloca-se para secar novamente. Só após polir (brunir) e secar ao sol mais uma vez, é que é levada para queimar no forno a lenha por cerca de duas horas. Depois de submetida a uma secagem lenta, à sombra, para retirar a maior parte da água, a peça moldada é submetida a altas temperaturas que lhe atribuem rigidez e resistência mediante à fusão de certos componentes da massa, fixando os esmaltes das superfícies. Portanto, somente com a finalização de todo o processo, é executada a queima.



**Figura 89:** Processo de fabricação das peças.

Antes, porém, quando os objetos preparados, eles são postos para secar à sombra, de modo que não venham a rachar, caso fosse colocados imediatamente sob o sol. Em seguida, a peça vai para a queima. Durante o início da queima, é preciso abafar

o forno para que ocorra um processo que faz com que os pigmentos de ferro presentes na argila adquiram uma coloração escura, escurecendo a peça. Os nativos argumentam que esse processo é necessário, pois à medida que a temperatura se eleva, e caso ocorra uma entrada de ar durante a queima, os objetos não obterão a finalização adequada, uma vez que a cor final é proporcionada dessa forma. Ao contrário, a peça fica amarelada e frágil, imprópria para o uso.

A mulher interfere na queima, realizando pequenas tarefas, mas o controle do trabalho é masculino. Os homens colocam os objetos de cerâmica dentro de fornos movidos à lenha, que são usados para queimar os objetos de barro. Esses fornos têm uma estrutura fixa no local, e também são feitos pelos homens. Todo o processo da queima é dirigido pelos homens, exceto o cuidado com o fogo. A mulher permanece no local fiscalizando o forno, para que esse não se apague. Esse hábito reproduz o cotidiano feminino que se volta para o cozimento de alimentos. Na cozinha, a mulher acende o fogo do fogão à lenha e cuida para que ele não se apague. Na fabricação da cerâmica, o fogo tem o mesmo sentido que tem nos lares. Ele pertence às mulheres, que têm o cuidado de fiscalizarem o forno para prepararas refeições. A mulher virtuosa não permite que o fogo apague e um bom desempenho no cozimento dos alimentos.



**Figura 90:** Processo da queima das peças de cerâmica.

Os nativos compreendem que fazer fogo já foi virtude doméstica relacionada aos saberes singelos da mulher. Portanto, nessa comunidade, a tarefa de acender o fogo, tanto do forno da cerâmica como o do fogão de lenha, é visto como uma

prenda doméstica preciosa, somente executada por crianças e mulheres. Em todas as residências há um fogão à lenha legitimado como objeto da mulher.

O processo da queima da cerâmica, às vezes, pode durar uma tarde inteira. Nessa região, é comum queimar cerâmica durante às tardes de quintas-feiras. Esse processo é bem lento no seu início para que não haja risco de as peças racharem ou empenarem, em face de grande quantidade de água existente na argila. Durante o processo da queima, os homens, quando estão acompanhados de outros, ficam conversando entre si, enquanto as mulheres dividem conversas com outras mulheres. Homens e mulheres só ficam juntos quando estão entre os membros da família. Mesmo fiscalizando os fornos, as mulheres permanecem fazendo objetos de cerâmica. Entre a fabricação de uma peça e outra, essas saem para olhar se o forno está aceso. Mesmo o homem estando perto da queima, ele não faz essa tarefa, pois tal prática é vista como tarefa feminina.

O material produzido pelas louceiras destina-se tanto para a venda como para a troca, sendo que a primeira possibilidade é mais marcante no circuito da mercadoria. Nesse contexto, é interessante verificar como se articulam a monetarização e a não-monetarização da atividade. Quando ainda é madrugada na comunidade da Olaria e os raios do sol começam o despontar no horizonte sinalizando com as luzes o amanhecer, as pessoas levantam-se e vão arrumar o seu lugar na feira livre que ocorre aos dias de sábado na Praça da Purificação dos Campos. A feira tem lugares cheios de sons, movimentados e diversos. Talvez por isto chame a atenção, numa primeira análise. O colorido das frutas e legumes nas barracas iluminadas pela luz do sol filtrada através dos toldos proporciona um visual muito bonito. Em alguns lugares, o sol passa direto pelas frestas e espaços entre as barracas criando uma luz incrível. Porém, dentro desse universo destaca-se a produção de cerâmica dos sujeitos investigados.

Os quilombolas ocupam lugares que são identificados com facilidade, pois essas pessoas não vendem em barracas, como outros sujeitos. Esses estendem no meio da feira livre pedaços de lonas e esteiras para vendem os seus produtos, tai como: mangalô, pimenta, maturi, balaios, caçuás, objetos de cerâmicas, dentre eles: painéis de barro, potes de barro, engana gato, entre outros.



**Figura 91:** Quilombolas na feira livre vendendo objetos de cerâmica.

Aos sábados, em Irará, logo cedo, o cenário central dos sítios urbanos começa a ser adornado e montado com as múltiplas estruturas e funções que possibilitarão mais uma semana de realização da feira livre. A protagonização desse episódio se dá por meio de vários atores sociais que são emanados dos mais longínquos recônditos espaciais até os mais próximos, dentre eles, os quilombolas da comunidade da Olaria. A cidade é completamente invadida por pessoas que saem de cidades vizinhas e da zona rural para o centro urbano. Esse espaço torna-se totalmente colorido, por uma multiplicidade de pessoas e de objetos que são expostos na feira. No colorido da feira livre aparecem com grande intensidade, os objetos de cerâmica que são produzidos na comunidade investigada.

Na feira livre, os ceramistas tecem relações comerciais e sociais com outros sujeitos. Por meio dessas socializações, os atores sociais que fabricam cerâmicas adentram no espaço da feira e, simultaneamente, apropriam-se deste, imprimindo usos e significados. Ao se apropriarem dos espaços, os sujeitos sociais constroem os territórios imbuídos de relações de poder. Essa apropriação acontece de forma simbólica e

concreta, e pode ser individual ou coletiva, sendo dimensionada por várias operações humanas. Dessa forma, os ceramistas demarcaram um espaço específico na feira de Iará. Na feira, os ceramistas também compram os produtos que são consumidos pelas famílias.

Em sua amplitude, a feira abastece a toda a região rural do município de Iará, como também a urbana. Nesse evento, encontram-se diferentes gêneros, como: hortaliças, peixes, suínos, aves, doces, artesanatos, alimentos, roupas, sapatos, cerâmicas, chapéus de palha, etc. Há também prestação de serviços como bares e restaurantes improvisados, que vendem: carne de fumeiro suína, beiju(o melhor que já se proveu), jaca e maturi (quando da época). Nesse espaço, os produtores de cerâmica tecem redes de sociabilidades que são articuladas com outros sujeitos que não fazem parte da comunidade. Dessa maneira, as pessoas envolvem-se com outras, trilhando as veredas dos comércios de rua, trocam conversas, saberes, fazeres, dizeres, brincadeiras, risos, jocosidades, táticas, estratégias, astúcias, experiências, enfim, tecem suas artes de comprar, vender e permutar, realizando assim a feira, ao mesmo tempo em que tecem as relações sociais e comerciais. Assim, a feira livre de Iará se expõe, temporalmente, num ritmo cíclico, com começo e término, que se repetem sucessivamente em consonância com a vivência dos ceramistas locais.

Para os moradores da área rural da comunidade da Olaria , o dia de sábado na feira é um verdadeiro dia de festa. Na feira livre essas pessoas não vão apenas trabalhar; na verdade, os sujeitos saem de suas comunidades para se envolverem com outras pessoas. Nesse dia, os quilombolas usam roupas novas, sobretudo as melhores roupas, vão ao barbeiro, ao banco, fazem compras, realizarem todos os serviços disponíveis na cidade, alterando a rotina, ao mesmo vão para encontrar amigos e familiares que moram distantes.

A partir do exposto, considera-se que, com a quebra da transmissão do saber de produzir cerâmicas, as pessoas têm prejudicado os seus vínculos comunitários em torno do trabalho, embora recriem laços solidários constantemente e, nesse sentido, consta-se da recriação/reconstrução da própria identidade étnica. É no processo de confecção das peças que as ceramistas demonstram toda sua habilidade, e manifestam de forma clara um estilo relacionado à pertença em comum, na medida em que, através dessa arte, reafirmam sua herança cultural e contribuem para a revitalização de sua identidade étnica.

Apesar da tradição, considera-se que são poucas as mulheres que fazem cerâmica no local, dentre as quais destacam: Didi, Nem, Nenga, Lita, Dôli, Fia, Dinha, Damiana, Edelzita, Bel, Jucilene, entre tantas outras louceiras de Irará. Atualmente, nas comunidades rurais da Serra, costuma ser tarefa da mulher limpar a casa e o terreiro, buscar a lenha, fazer o fogo; em muitos casos, busca também a água e cuida do quintal. De modo geral, só quando a mulher está doente o homem costuma "ajudá-la" em algumas tarefas da casa. Como em todas as regiões, rurais ou urbanas, onde gênero é uma metáfora forte para designar sexo, o ponto central da casa na Serra a qual cozinha e está sob o "comando" das mulheres.

Durante o período em que se esteve no campo, foi possível observar, por meio da produção de cerâmica, como as comunidades revelaram na educação familiar as distinções de papéis, lugares e espaços determinados pelas relações de gênero. Compreende-se que a divisão de espaços e lugares masculinos e femininos é construída e instituída social e culturalmente por meio da tradição de fazer objetos de cerâmica. A partir desta posição, observa-se claramente o que é trabalho de homem e o que é trabalho de mulher, o que possibilitou uma avaliação de como as divisões sexual e social do trabalho, culturalmente instituídas, pode ser modificadas.

Na tradição local, legitima-se a casa como o espaço feminino, pelo fato de a fabricação de objetos de cerâmica estar vinculado ao espaço doméstico. Mesmo sendo desenvolvida pela amplitude do grupo social, que é a família, a produção de cerâmica é vista na Serra de Irará como uma das alternativas de sobrevivência desenvolvidas majoritariamente por mulheres. O ganho obtido pelas mulheres com o artesanato chega a ser maior do que o obtido pelos homens. Relatos indicam que o aumento da renda possibilitou às mulheres reverem sua inserção no tecido social e as formas de relacionamento intra-familiar, uma vez que assumiram uma posição economicamente ativa no meio da família. Pode-se pontuar que a produção de cerâmica promove uma espécie de poderio feminino numa sociedade tradicionalmente dominada pelos homens.

Notam-se poucos homens produzindo cerâmica, posto que geralmente, os homens dessa comunidade migram para trabalhar em outros setores. Somente se conseguiu identificar um homem no processo de fabricação de objetos de cerâmica, o qual faz bichos de cerâmica para jardins. Ele conta que se voltou para a produção porque as pessoas de fora da comunidade passaram a procuram os objetos citados.

Como as mulheres já estavam inseridas no processo de fabricação de objetos utilitários, ele resolveu se dedicar à confecção de sapos de barro.



**Figura 92:** Homem fazendo objetos de cerâmica.

Esse caso pode sinalizar indícios de mudanças que estariam sendo articuladas no âmbito da produção, sobretudo devido a influência de uma nova especulação de mercado, cuja demanda é externa à comunidade. Mesmo encontrando um homem fazendo cerâmica no local pode-se dizer que essa atividade faz parte do cotidiano de mulheres que moram por ali, especialmente nas comunidades de: Açougue Velho, Mangueira e Periquito. Nas demais comunidades, a fabricação de cerâmica tornou-se uma prática das avós, ou seja, foi feita no passado, e os mais novos não deram continuidade à tradição. Muitos migraram e outros que ficaram não tiveram condição de desenvolver a prática da fabricação de cerâmica por conta da falta de matéria-prima, a saber: lenha e barro. Isto porque a comunidade sofrera a invasão e a demarcação de terras particulares e, conseqüentemente, os barreiros e bosques que eram coletivos passaram a ser privados. Dessa forma, o saber de fazer objetos de barro foi morrendo aos poucos, por conta das novas dificuldades.

Vale salientar, que as mulheres dessa região fazem cerâmicas e ajudam no plantio e na colheita das lavouras, cuidam das atividades domésticas e procuram complementar a renda familiar dedicando-se a ocupações artesanais, como: tecer linha,

fazer objetos de barro. Da mesma forma, o estar em casa e o estar fora dela apontam o lugar de homem como sendo a roça. Essa definição de lugares vai bem mais além do que a indicação física: envolvem atitudes, posições, comportamentos. Outra ceramista considerava que era simples a razão de os homens não produzirem potes: era "feio". Feio no sentido de vergonha, pois o pote era coisa de mulher. A tradição local determina que o homem que fica em casa sem executar serviços pesados (cortar lenha, capinar a terra, limpar pastagens, etc.), torna-se um homem preguiçoso, um verdadeiro mofino.

A busca da renda doméstica através de potes e panelas se faz a partir da mulher e é vista como um complemento da renda familiar. Essa questão se configura numa noção de demarcação do poder masculino, pois se a renda feminina é vista como secundária, quem chefia o lar é o homem, o provedor do sustento de todos. Mesmo diante do comando dos machos, as mulheres da comunidade desenvolvem a produção de cerâmica como uma estratégia do poderio feminino. Algumas *louceiras* alegaram que fazer objeto de barro representa uma independência dos homens, pois é muito desagradável solicitar dinheiro a eles para comprar os objetos pessoais, como: roupas, calçados, calcinhas, etc.

Enfim, pode-se considerar que essa arte não se sustenta sozinha, ela reflete todo um conjunto de valores e tradições parentais que são identificados através de formatos de objetos que possuem marcas específicas. Segundo os nativos, na fabricação de cerâmica, identifica-se a família que está por trás da produção. Dessa forma, os parentes que fazem cerâmica juntos têm um mesmo estilo de arrumar o barro. Assim sendo, depois dos objetos prontos cada um identifica qual é o da sua pertença. Por mais que possam parecer uns com os outros, os nativos sabem quem fez cada objeto por conta das marcas que são instituídas na fabricação, as quais estão relacionadas com o aprendizado familiar que é passado de geração em geração.

### **Considerações Finais:**

Embora a comunidade da Olaria já tenha sido identificada na demarcação do censo da Fundação Palmares, ainda não foi reconhecida com a titulação e definição de suas terras. No início dessa pesquisa, as pessoas que residem nesses espaços, designados externamente como “remanescentes dos quilombos” não se reconheciam enquanto

quilombolas. Pôde-se constatar essa questão na experiência em campo. Os nativos que habitam essas localidades ainda não visualizavam a possibilidade de utilização da identidade quilombola, fomentada por meio da Constituição de 1988, a qual determina através do artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias o reconhecimento e a titulação das chamadas "terras remanescentes de quilombos". Percebe-se que o Estado brasileiro avançou juridicamente na luta em prol das comunidades de quilombos; porém, não tem assegurado para esses sujeitos que têm histórias demarcadas em comunidades negras rurais a seguridade do reconhecimento de sua identidade étnica, voltada para um sentido político.

Poucos, na região de Irará, já tinham ouvido a expressão “quilombo”, enquanto conceito jurídico e político ou qualquer derivação dessa nomenclatura, como: quilombola, ou remanescentes de quilombos. Durante vários anos, os moradores da comunidade da Olaria, considerados remanescentes de quilombos, não relacionam o seu passado com a nomenclatura clássica de quilombos. Porém, algumas pessoas de fora da comunidade consideram que esse grupo possui determinadas especificidades, que fazem com que este seja distinguido de uma forma especial na região de Irará.

A exclusão social da comunidade da Olaria está localizada num contexto mais amplo, que não se limita apenas aos contornos da comunidade. Tal processo de exclusão iniciou-se juntamente ao processo de colonização da região de Irará, quando os homens brancos europeus promoveram um processo de ocidentalização do mundo<sup>298</sup>. Três referências históricas consideráveis sintetizam a abrangência e complexidade do processo de exclusão social: o brutal genocídio de indígenas, o bárbaro escravismo de negros africanos e as mazelas. Dentro desse contexto, os sujeitos étnicos passaram a ocupar posições inferiores, no que se refere ao controle dos bens materiais e ao poder do Estado. Conexo a esse processo, têm-se outros efeitos como o caso da diáspora de povos africanos, a qual promoveu um desenraizamento forçado de populações inteiras e sua dispersão pelos diversos continentes.

A exclusão social dos sujeitos, como os quilombolas da comunidade da Olaria, está historicamente relacionada à grande expansão europeia por meio da fundação de impérios coloniais gigantescos. Dessa forma, estruturou-se um eficiente

---

<sup>298</sup> SILVEIRA, Renato. **Etnicidade**. In: Antonio Albino Canelas Rubim. (Org.). Cultura e Atualidade. 1 ed. Salvador: Edufba, 2005, v. , p. 29-47.

sistema econômico globalizado de superexploração, com a constituição de novas sociedades de periferia, com populações miscigenadas de que os europeus assumiram os postos de comando. O projeto de europeização do mundo se avivou através da exploração colonial, a qual construiu um território global demarcado pela idéia de desigualdades e conflitos. Na contramão do sistema, surgiam as comunidades de resistência, onde diversos indivíduos, sobretudo ex-escravos, tentavam encontrar possibilidades de sobrevivência longe da exploração econômica introduzidas pelos senhores detentores das riquezas.

Nessa mesma conjuntura, as elites brancas coloniais tomaram posse de grande parte dos recursos materiais, excluindo e inferiorizando outros sujeitos na aquisição de bens necessários para garantirem o mínimo de dignidade, especialmente os “sujeitos de cor”. Essa ação se reflete na questão que Pierre Bourdieu aponta como sendo o resultado de um processo de visualização e demarcação do espaço, frente ao Estado ou a qualquer outro agente político, o que implica uma negociação e um conflito em torno do poder de legitimação e distribuição de recursos.<sup>299</sup> Essa organização social é promovida por uma divisão desigual.

Mesmo com a finalização do pacto colonial, as bases ideológicas de uma sociedade opressora continuam. Não há mais um colonizador, mas há agora uma pequena elite dominante que pretende manter sua posição e status social. Nos dias atuais, observam-se diversos sujeitos, como os quilombolas, sofrendo as conseqüências desse projeto de exploração que se estruturou através da colonização. Tal processo estabeleceu disparidades na distribuição dos recursos materiais em que são emersas as desigualdades da participação política, sobretudo quando se trata de participação das minorias. Dessa maneira, defronta-se com a emergência de variados grupos minoritários sociais e distintos, que colocam um problema para ser resolvido ou, pelo menos, para ser compreendido: a presença da diversidade ou pluralidade cultural.

A exclusão social dos sujeitos que moram na Serra de Irará pode implicar privação, falta de recursos, ou, de uma forma mais abrangente, ausência de cidadania, enquanto, a participação plena na sociedade, nos diferentes níveis em que esta se organiza e se exprime: ambiental, cultural, econômico, político e social. A falta de

---

<sup>299</sup> BOURDIEU, Pierre (1980a). *Le Nord e Le Midi*: Contribution a une analyse de l'effet Montesquieu, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 65 novembre.

acesso às oportunidades oferecidas pela sociedade aos sujeitos quilombolas acarretou o aparecimento de zonas de pobreza, antes restritas a bolsões determinados, trazendo ao setor público desafios quase que intransponíveis.

Na comunidade em destaque, a exclusão social pode ser entendida como um mecanismo ou conjunto de mecanismos que fazem com que um indivíduo ou família, independentemente de seu esforço ou mérito, esteja limitado em sua possibilidade de ascensão social no presente, ou tenha artificialmente reduzida a probabilidade de ascensão futura. Nesse sentido, considera-se aqui a exclusão social essencialmente como: uma situação de falta de acesso às oportunidades oferecidas pela sociedade aos seus membros. Do ponto de vista central desta reflexão, há que assinalar que, na origem da exclusão social, podem estar fatores econômicos ligados ao funcionamento do sistema econômico, às relações econômicas internacionais, ao sistema financeiro, entre outros.

Pode-se considerar, portanto, que a exclusão social dos quilombolas da comunidade da Olaria, apresenta-se em múltiplas dimensões e tende a se modificar em função do momento histórico, das condições da economia, de fatores culturais e das diversidades regionais. Porém, esses processos de segregação social não foram estabelecidos basicamente por conta dos fatores internos: tais processos se deram através de diversos fatores que estão inseridos no processo de globalização, cujas transformações em escala mundial atingem espaços que representam o território dos sujeitos excluídos, como é o caso das comunidades de quilombos.

Esses fatores de ordem macro são de natureza estrutural, na sua grande maioria, e estão relacionados com o funcionamento global das sociedades: tipo de sistema econômico; regras e imposições do sistema financeiro; modelo de desenvolvimento; estrutura e características das relações econômicas internacionais; estratégias transnacionais. Entretanto, o acontecimento global dá-se diferentemente, segundo cada contexto social, ou seja, de acordo com o quê cada sociedade diagnostica, considera e como trata as questões sociais que emergem em dadas conjunturas. Enfim, diante do exposto, pode-se deduzir que os fatores econômicos têm exercido um peso decisivo (embora não único, nem por vezes suficiente) na explicação de grande parte das situações de exclusão social brasileira.

Na comunidade da Olaria, as pessoas têm consciência de seu processo de marginalização, mas consideram que este está ligado a uma dimensão sócio-histórica. Os moradores desse lugar são em sua maioria, analfabetos e, portanto, nunca leram uma produção científica que trate da história dos quilombos. O caráter desse processo ideológico pode ser visto como um fenômeno social total, misto de interações e conexões recíprocas e, como tal não pode ser dissociado, tratado isoladamente. Tal ação remete à alienação coletiva que perpassa por uma consciência ingênua que se configura numa prática social, não dotada de sentido político.

Mesmo não tendo acesso ao saber científico, essas pessoas possuem ricas informações sobre os processos de resistência dos quilombos, ou seja, as pessoas têm noções prévias sobre a sua história e seu processo de dominação. Apenas ainda não encontraram uma relação entre as lutas locais e os projetos de libertação ou de reparação social que são estabelecidos nas políticas públicas do Estado brasileiro. Nesses grupos, as fontes orais predominam sobre as escritas. A memória da escravidão assim como a memória das comunidades quilombolas vêm passando durante vários anos por um processo de marginalização. Recuperá-la representa assumir uma tarefa árdua e um processo difícil, geralmente carregado de significado político. Vale a pena salientar que falar de histórias e memórias de quilombolas representa, acima de tudo, denunciar ordens sociais que foram projetadas através da perspectiva da colonialidade do poder eurocêntrico, que utilizou a categoria de raça para promover a exclusão social de indivíduos negros e mestiços. Exclusão que também é estabelecida no campo da memória oficial.

Segundo Paulo Freire, a colonização espanhola e portuguesa na América Latina promoveu uma ideologia que silenciou os sujeitos oprimidos: eles não desenvolveram uma leitura crítica sobre a dominação sofrida. As relações desiguais entre os grandes proprietários de terra e os camponeses deixaram traços na sociedade brasileira. Reduzidos ao silêncio durante vários séculos, os nativos acabaram por aceitar tacitamente esta dominação, criando assim uma "consciência de dominado"<sup>300</sup>. Por conta disso, os indivíduos que residem na Serra de Irará, durante vários anos, não associaram o sofrimento e a marginalização coletiva do grupo aos processos desiguais que foram construídos historicamente.

---

<sup>300</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2005

Dessa forma, esses indivíduos embrenharam-se num silêncio secular, que apagou da memória de alguns o passado da escravidão e da resistência. O silêncio, sob o qual vivem as populações negras rurais pode ser balanceado através de uma ação, em que os sujeitos oprimidos possam falar de seu passado, visando à reparação de diversas injustiças que foram estabelecidas em torno do desenvolvimento do Estado brasileiro, que sempre privilegiou uma elite branca, oligárquica, que oprime sujeitos racializados, a fim de manter-se no poder. As ideologias dessas elites foram cuidadosamente desenvolvidas em torno da narrativa da história da nação, a qual desprezou durante muitos anos a documentação verbal. Essa valorização da memória oficial, portanto, escrita excluía as comunidades tradicionais da história, visto que esses grupos têm um passado demarcado por lutas e conflitos em torno da sobrevivência material e da resistência cultural. A alienação cultural fez-se acompanhar da alienação política: o sistema de valores dos camponeses se adaptou para justificar e assim perpetuar o *status quo*. Os dominados não são, assim, capazes de tomar consciência da própria situação<sup>301</sup>. A construção do perfil da exclusão se destaca, entre os sujeitos racializados, na participação política e apropriação de recursos materiais. Assim sendo, essa pesquisa assumiu o desafio de ação política que almeja a liberdade dos sujeitos dominados. O centro da questão da prática científica volta-se para as aspirações coletivas que vêm a liberdade e a dignidade humana como uma possibilidade imutável para aqueles que foram impedidos de desfrutar dessas condições.

No decorrer dessa pesquisa, foi possível notar que algumas pessoas da comunidade quilombola da Olaria passaram a rever a sua história coletiva, sobretudo porque tiveram curiosidade de entender por foram considerados como quilombolas, de acordo com o censo da Fundação Palmares. Os sujeitos que são considerados quilombolas, passaram relacionavam suas lutas e seu processo de opressão como consequência de uma relação desigual, a qual determina opressores e oprimidos de acordo com a posse dos bens materiais, sobretudo a posse da terra. Nesta expectativa, os nativos solicitaram um projeto de discussão sobre quilombos na associação de moradores, a fim de estabelecerem debates em torno da temática dos quilombos, ou seja, essas pessoas ficaram curiosas para entenderem o significado da palavra quilombos, para fazerem uso desse termo por meio de uma articulação que fomentasse um projeto de poder no local.

---

<sup>301</sup> Idem.

A experiência da pesquisa nesta comunidade quilombola reproduziu na pesquisadora um estereótipo de *descobridora de quilombos*. A sociedade local passou a associar a pesquisa como uma espécie de achado excêntrico, já que não era comum ouvir-se falar nessas paragens sobre a existência de comunidades de quilombos. Esse efeito promoveu uma discussão abrangente sobre a temática em outros grupos, sobretudo nas escolas públicas de Irará, município que abriga as comunidades negras rurais que investigo. Após as várias etapas: de leituras e visitas ao campo de pesquisa, pode-se então concluir que o essa pesquisa poderia voltar-se, de uma forma especial, para uma prática humanizada, pois se verificou que o conhecimento científico dialoga com saberes dos sujeitos que sofrem, que têm histórias de opressão, e que ocupam lugares inferiorizados na sociedade. Portanto, definiu-se que o objeto manteria um diálogo entre pesquisa e pesquisados. Um dos axiomas do Método em questão pontua-se no fato de que não existe ação científica neutra. Portanto, a pesquisa de campo foi vista como um processo de construção e reconstrução contínua de significados de uma dada realidade prevê a ação do homem sobre essa realidade. Essa produção compreende que o campo de investigação é um espaço de produção de diálogos, os quais não devem se apresentar de uma forma estática, imutável, determinada, ou movimentada pela crença de que a causalidade está submetida a sua análise: mas sua ação e reflexão podem alterá-los, relativizá-los, transformá-los.

Os moradores dessa região querem fazer uso do conceito de quilombo por meio de uma perspectiva política. Ou seja, eles querem saber como é possível fazer uso da identidade quilombola, na perspectiva de atingirem a reparação social e racial de sujeitos que vivem numa condição de pobreza e escravidão contemporâneo. Mediante a proposta da metodologia dos estudos descoloniais<sup>302</sup>, a pesquisadora se aproximou dos nativos com o objetivo de construir um discurso político em conjunto acerca da categoria quilombo, uma vez que se projetou criar uma estratégia de pesquisa menos técnica e imparcial, e assumindo uma postura política que critica<sup>303</sup>. Assim, assumiu-se

---

<sup>302</sup> MALDONADO Torres, Nelson. Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI. *Afro-Ásia* [en línea] 2006, (034): [fecha de consulta: 15 de octubre de 2007].

<sup>303</sup> Colonialidade é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder e de classificação social básica e universal da população do planeta em torno da idéia de “raça”. QUIJANO, A “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, em Edgardo Landier (org.), **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales** (Bueno Aires: Clacso-Unesco, 2000), pp. 201-246.

o papel de um intelectual nativo descolonizador, que avoca a tarefa de refletir, juntamente como os sujeitos oprimidos, a superação das desigualdades.



**Figura 93:** A liderança da Associação de moradores: Joemia, à esquerda da foto, e Evandro à direita.

Tudo começou quando eles convidaram a pesquisadora para ministrar um curso na associação de moradores da comunidade em fevereiro de 2007, onde pudesse explicar o conceito de quilombos. Essa associação rural foi fundada em 1997. Os atuais líderes da associação são: Evandro Silva Vieira e Joemia Xavier. Juntos, eles dirigem as reuniões que ocorrem mensalmente. Nos encontros, eles discutem questões pertinentes à dinâmica da vida local e falam sobre possibilidades de mudanças na comunidade.

Em meio a toda essa conjuntura, alguns nativos de comunidades negras rurais da Serra de Irará demonstraram o desejo de organizarem palestras permanentes, na região, as quais deveriam articular a discussão sobre os quilombos no Brasil para, na seqüência, pensar-se na discussão em contexto regional. Para os moradores dessas comunidades, as discussões sobre a formação histórica e o reconhecimento das terras de quilombos podem movimentar a região através de um projeto de reparação social de diversas comunidades negras rurais, as quais vivem em uma condição de extrema pobreza, já que a falta de recursos materiais, como a terra, nesse município, está associada à condição étnica racial. Essa situação tem incomodado vários movimentos sociais internos, as pessoas dessa região têm sofrido, durante vários anos, um processo

de marginalização que oprime as famílias de camponeses, e que se consolida através da falta de terras dos oprimidos.

Compreende-se que a identidade quilombola, no discurso político, tem de ser forjada com eles (os oprimidos quilombolas) e não para eles, enquanto homens, ou povos. De tal modo, acredita-se que na prática da pesquisa dialógica possa-se desenvolver uma discussão incessante, visando à recuperação da humanidade de sujeitos que vivem sob o efeito da colonialidade. Na constituição da metodologia dialógica, pôde-se construir um espaço de discussão para tratar da opressão coletiva e de suas causas, através da reflexão dos próprios oprimidos. Vale salientar que essa ação consolida-se numa ação voluntária que está sendo desenvolvida, lado a lado com os movimentos sociais locais, e não tem tempo para se findar. Porém, foi firmado um acordo de que acontecessem as reuniões uma vez por cada mês, para que os agentes multiplicadores que fazem parte do grupo, em que se discutem temas vinculados ao processo de escravidão e da formação de comunidades negras rurais.

Os encontros, mensais relacionam-se saberes prévios, ou seja, o conhecimento da cultura, com saberes científicos, a fim de estudar o conceito de quilombos com os nativos da região. Esse trabalho é uma espécie de etno-história, através do qual busca-se a memória da servidão, restos arqueológicos, documentos escritos, e tudo que envolva a memória coletiva e denuncie o passado de opressão. Considera-se que esse conhecimento seja obtido de uma forma autenticamente reflexiva, e implica o ato constante de desvelar a realidade, posicionando-se nela. Ao se relacionarem os saberes da memória local, acredita-se que possa ser gerada a percepção da necessidade de transformar o mundo porque, assim, os sujeitos se descobrem como seres históricos.

Os habitantes dessa região vislumbram que esse trabalho possa resultar numa perspectiva de engajamento na luta por sua libertação coletiva. Esse movimento social local emergiu na região pesquisada, especialmente através da articulação de jovens católicos e representantes da associação dos moradores. Esse público letrado aprofundou-se na discussão sobre os quilombos através de informações que são veiculadas pela mídia, especialmente a televisão, que divulgou durante os últimos dias o reconhecimento de comunidades quilombolas, por meio da titulação conferida pela Fundação Palmares.

Por meio dessa investigação, percebeu-se que já existem os movimentos sociais alternativos que emergem em comunidades negras rurais. As pessoas que moram nas comunidades negras da Serra de Irará sentem-se excluídas no entorno regional e, por conta disso, querem rever a história de sua comunidade. Como diz Sivanilda Jesus Puscena<sup>304</sup>:



O povo tem vergonha de ser da Olaria, porque as outras pessoas ficam falando que a gente é bagunceira. Quando a gente passa lá no Murici, o povo já fala assim: “Lá vem os pisa barro da Olaria. Por isso muita gente tem vergonha de ser da Olaria. É porque tem vergonha de ser nego também. As outras pessoas falam que aqui no Olaria só tem nego. Por conta disso todo mundo tem vergonha. Mas, quando eu entro no ônibus da escola e o povo fala: já vem o povo da Olaria... “eu logo digo: sou da Olaria mesmo! E daí? Não tenho vergonha de ser de lá...”

Apesar de serem discriminados, os sujeitos que moram na região pesquisada mantêm uma organização social que faz com que fortaleçam a sua identidade, através da manutenção de um conjunto de signos que os distinguem como um grupo diferenciado. A fidelidade às origens é mantida através da afirmação do parentesco. Contudo, essas pessoas afirmam em seus discursos que elas são diferenciadas dos outros, na região, por conta de seu perfil racial e de pobreza.

O depoimento de Sivanilda é repleto de elementos que falam do perfil da identidade do grupo, quais seguem os aspectos culturais que fazem com que as pessoas se sintam parte da comunidade, identificando-as como grupo e as diferenciando-as dos outros. O perfil da etnicidade do grupo aparece no seguintes elementos: fator étnico-racial, condição econômica, e trabalho de produção de cerâmica. Segundo Barth (1998),

---

<sup>304</sup> Sivanilda Jesus Puscena, lavradora, mãe de dois filhos, nascida em 03/12/85, residente na Olaria.

“um grupo étnico é um grupo de pessoas que se identificam umas com as outras, ou são identificadas como tal por terceiros, com base em semelhanças culturais ou biológicas, ou ambas, reais ou presumidas”. Dessa forma, a organização social da região pesquisada engloba uma clássica característica da atribuição étnica, ou da identidade étnica, por ser categorizada por si mesmo e pelos outros; um tipo de organização baseada na auto-atribuição dos indivíduos às categorias étnicas. Quando a jovem diz: “*sou da Olaria mesmo! E daí?*” Ou quando enfoca aquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos, deixa clara, a atribuição de uma identidade ou "categoria étnica" determinada por uma origem comum presumida e destinos compartilhados, afirmando o sentimento de grupo. Nesse exemplo, os processos de identificação étnica não derivam, apenas, da psicologia dos indivíduos, mas da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo”<sup>305</sup>.

Para Barth (1998), cada grupo compartilharia "uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas tomadas separadamente de todas as outras". Nesse caso, a etnicidade aparece nos processos sociais de exclusão ou incorporação de elementos propiciadores de significados simbólicos (uma identidade), tanto em níveis coletivos como individuais. Assim, as pessoas conseguem assegurar uma unidade grupal, porque a comunidade possui caráter organizacional.

A "solidariedade étnica" manifesta-se no confronto com elementos estrangeiros, como oposição ou desprezo pelo que é diferente, despertando neste embate entre o "nós" e os "outros" o sentido de unidade grupal<sup>306</sup>. Dessa forma, as pessoas se organizam em prol da coletividade, na qual se desenvolvem ajudas mútuas.

Hoje, essas pessoas estão vivendo um processo de construção identitária: elas têm consciência que descendem diretamente de ex-escravos africanos, e sua característica comum está ligada ao "desenvolvimento de práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida". Conforme voz corrente na comunidade, as terras que são habitadas pelos nativos foram doadas pelos ancestrais. Essa história tem início no momento em que colonizadores e colonizados firmaram as bases iniciais dos seus relacionamentos na sociedade local. Em decorrência disso, a

---

<sup>305</sup> POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**, seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

<sup>306</sup> WEBER, Max. "Relações comunitárias étnicas". In: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, 1994 [1922].

comunidade da Olaria acabou por ocupar no sistema finalmente estabelecido, em se tratando da sua situação física, geográfica e cultural, um lugar muito além das formas pelas quais a comunidade é integrada ao entorno regional. Dessa forma, os nativos almejam relacionar a memória da escravidão e da resistência com a atual discussão sobre o conceito de quilombos. Através dessas atividades, as pessoas que ali residem, planejam executar um trabalho respaldado na memória dos mais velhos, em que últimos passarão a fazer um retorno àquele passado fincado na escravidão e a lembranças pouco ou nada prazerosas que costumam se apagar da memória.

O alvo inicial desse povo é a conquista da titulação das terras das comunidades e a construção de um perfil de identidade quilombola que se firme politicamente, posto que a legislação brasileira já adota este conceito de comunidade quilombola e reconhece que a determinação da condição quilombola advém da auto-identificação. O auto-reconhecimento garantido no Decreto nº 3.572, de 22 de julho de 1999 só foi estabelecido na legislação federal em novembro de 2003, através do Decreto nº 4.887. Depois da aproximação dos sujeitos, através dos encontros promovidos na associação local, notou-se o quanto essas pessoas estão ávidas por entenderem o significado da palavra quilombos, a fim de mudarem a sua comunidade. De acordo com o seguinte depoimento percebe-se<sup>307</sup>:

A gente quer saber por que agora tá dizendo que aqui é um quilombo. Antes o povo mais velho falava da escravidão e dessa história que os negros se escondiam no mato. Mas, agora a gente quer saber por que as pessoas se interessaram para dizer que aqui é um quilombo. Eu ouvi na televisão que o quilombola tem direito a vaga na universidade. Eu quero saber como a gente pode ter vaga para estudar na universidade, porque ainda eu sonho em continuar com meus estudos. Além disso, tem outras coisas que sempre aparece na televisão, mas a gente não entende bem o que passa na televisão. A gente quer saber como nós é visto como quilombola e que a gente pode ganhar com isso...

Foi possível perceber que esses sujeitos já não querem mais assumir uma postura passiva diante da sua trajetória coletiva. As pessoas que moram nessas comunidades sonham com a transformação do lugar. Dentre as principais questões que as pessoas almejam, aparecem as seguintes: melhoria e/ou implantação dos serviços de saúde com qualidade nas comunidades; implantação do Programa Saúde da Família nas comunidades; implementação de ações efetivas de detecção e controle da anemia falciforme nas comunidades; atendimento odontológico; cursos que promovam o

---

<sup>307</sup> Elza dos Santos, moradora da Olaria, nascida em 30/01/1982.

desenvolvimento das potencialidades dos jovens das comunidades nas áreas de educação e de qualificação profissional; realização de cursos de alfabetização para jovens e adultos; melhor estruturação da escola existente na comunidade com suporte de materiais pedagógicos; reforma e ampliação da escola que existe na região (Escola Municipal Ana Souza Carneiro); transporte escolar com qualidade e segurança para os jovens que estudam fora da comunidade; revitalização do trabalho com a cerâmica; e demarcação das terras que pertenceram aos ancestrais.

Hoje, os sujeitos que moram na comunidade quilombola da Olaria querem recuperar da história desses grupos, a fim de fomentarem a luta por terras. Portanto, tornou-se interessante a aproximação dos sujeitos pesquisados para, juntos pensarem no contexto das desigualdades e exploração coletiva. Uma vez que nesses espaços os indivíduos já nascem com papéis definidos- uns nascem para mandar e outros para obedecer, uns oprimem e outros são oprimidos- a prática da pesquisa pode ser um meio de promover a transformação social em busca da igualdade e da valorização do ser humano. Portanto, a pesquisa que articula a metodologia descolonial não pode exercer um papel imparcial, mas sim criar um espaço para discussão e luta pela mudança. Assim, a pesquisa aproximou-se de uma prática que objetivou a libertação dos aparatos de dominação constituídos a partir do colonialismo, o qual tirou o direito de ser dos negros, como os quilombolas.

## **BIBLIOGRAFIA:**

ABA. 1994. **Documentos do Grupo de Trabalho sobre as comunidades Negras Rurais**. Em Boletim Informativo NUER, n.1.

ABREU, J. Capistrano de. 1930. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro.

ABREU FILHO, Ovídio de. **Parentesco e Identidade Social**. Anuário Antropológico 80: 95-118. 1982.

ABRAMOVAY, R., "**Agricultura, Diferenciação Social e Desempenho Econômico**". Projeto IPEA-NEAD/MDA – Banco Mundial, São Paulo, FEA-USP, 2000, citação à p. 03.

ALMEIDA, A.W. "**Os quilombos e as novas etnias**" In: LEITÃO (org.) **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

\_\_\_\_\_. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio - uso comum e conflito**. In: Na Trilha dos Grandes Projetos - Modernização e conflito na Amazônia. Org. Edna M. R. de Castro, Jean Hébert. Belém: NAEA/UFPA, 1989. -----. **Quilombos: sematologia face as novas identidades**. In: Frechal: Terra de Preto - Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996.

ALMEIDA, Maria Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. Trad. Lélío L. de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.

ANDRADE, Maria Celeste Pacheco. **Origens do povoamento de Feira de Santana: um estudo de historia colonial / Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia**. Salvador: [s.n.], 1990.

ARAGÃO, Antônio. **Pelourinhos da Madeira**, Funchal, 1959, Luís Chaves, Os Pelourinhos de Portugal, Gaia, 1930.

ARENDT, Hanna. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Editorial Teorema, 1988.

ARRUTI, J.M. **Recuperação da memória do lugar auxilia laudo antropológico**. Entrevista concedida em 10/03/2004. Disponível em [www.comciência.br](http://www.comciência.br)

\_\_\_\_\_. **Propriedade ou território? Tempo e Presença**. v. 21, n.307, set.-out.1999.

- ANDRADE, Manuel Correia de. **A Terra e o Homem no Nordeste**. 6ª edição. Recife: Editora da UFPE, 1998.
- ANDRADE, Lúcia e TRECCANI, Girolamo. **Terras de quilombo**. São Paulo. mimeo., p.21.
- ANDRADE, T. (org.): **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. São Paulo: IMESP, 1997.
- ANJOS, R.S.A.dos. **Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil: Primeira Configuração Espacial**. 3. ed. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2005.
- ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência do Brasil**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1967
- BAHIA. **Os dados socioeconômicos relativos ao município foram obtidos a partir de publicações do Governo do Estado da Bahia** (SEPLANTEC/SEI – 1994/2002/Guia Cultural da Bahia – Secretaria da Cultura e Turismo – 1997/1999) e IBGE – Censo 2000.
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget; London: George Allen & Unwin, 1969.
- AZEVEDO, Thales de. **O Catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 1955.
- BENTES. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia**. São Paulo, Candeia, 1995.
- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e Política** - 6a.Edição. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- BOAVENTURA, Eurico Alves. **Fidalgos e Vaqueiros**, Salvador, EDUFBA, 1992 (Cap. IX).
- BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo, Sociedade: para uma teoria geral da política**, 2.ª ed. RJ: Paz & Terra, 1987.
- BOIS, W.E.B. 1986. “**The Conservation of Races**”, in Writings, New York, The Library of America. Publicado originalmente em American Negro Academy, Occasional Papers, n. 2, 1897.
- BONNICI, T. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2000.
- BOURDIEU, Pierre (1980a). **Le Nord e Le Midi: Contribution a une analyse de l’effet Montesquieu**, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 65 novembre.
- BOSI, Ecléa. 1994. **Memória e sociedade: Lembranças dos velhos**. 12ª edição. Companhia das Letras, São Paulo, 1994.

BORJA, Jordi; CASTELLS, Manuel. **Local Y Glo bal, La Gestionde las ciudades em la era de la información información**: Ed Taurus, 1997.

BRANDÃO, Carlos R. **Identidade e Etnia**. Brasiliense, São Paulo, 1986.

BRASIL, Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações. Brasília, 1988.

BRASIL. **Decreto Presidencial 4.887/2003 de 20 de novembro de 2003**. In: Diário oficial da União Edição Número 227 de 21/11/2003.

BRITO, F.. **O deslocamento da população brasileira para as metrópoles**. São Paulo: Estudos Avançados, v.57, p. 221-236, 2006.

BUENO, Francisco da Silveira. **Dicionário escolar da língua portuguesa**. 11 ed./9ª tiragem. Fundação de Assistência ao Estudante – FAE/MEC, Rio de Janeiro, 1995.

CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Summus, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1997.

CHARTIER, R. **A história cultural**. Entre práticas e representações. RJ, Bertrand, 1990.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Escravo ou Camponês – O protocampesinato negro nas Américas**. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1987.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1976.

\_\_\_\_\_. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Brasília:UnB; R.J.: Tempo Brasileiro, 1978. Sobretudo: Capítulo V, "O Índio na Consciência Nacional" p.65-74, Capítulo VII, "Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica". p.83-98. BCE Reserva, 39 (81:082) O48s.

\_\_\_\_\_. **Matrimônio “e solidariedade tribal Terêna”** - Revista de Antropologia, São Paulo, v. 7, n. 1/2, 1959.

\_\_\_\_\_. **“O Índio na consciência nacional”**. A noção de Colonialismo Interno na etnologia In: A sociologia do Brasil Indígena. Rio de Janeiro, Tempo Universitário. 1978.

\_\_\_\_\_. **O índio e o mundo dos brancos** [1964], 4ª ed. Campinas, Editora da Unicamp, 1996.

CARON, Patrick & SABOURIN, Eric. **Camponeses do Sertão**: mutação das agriculturas familiares no Nordeste do Brasil. Embrapa, Cirad. Brasília. 2003.

- CARRIL, Lourdes de Fátima B. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania** 2003, Tese (doutorado em geografia) USP, São Paulo.
- CARNEIRO, Edson. **O quilombo dos Palmares**. São Paulo: Nacional, 1958.
- CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle Époque**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CARVALHO, José Jorge. Prefácio. In CARVALHO, José Jorge (Org) **O Quilombo do Rio das Rãs**. Histórias, Tradições, Lutas. Salvador, EDUFBA, 1996 p. 7-10.
- CARVALHO, José P. F. de & O'DWYER, Eliane Catarino. 2002. Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA). In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). 2002. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Vaqueiros e Cantadores**, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.
- CASTRO, Ubiratan Araújo. **“Por uma História Política da Economia”**, Revista Resgate, 7, 1997, p.107.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.169-186.
- CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Summus, 2000.
- CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica**. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ, 2002.
- CLIFFORD, Geertz. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Jocelyne. Petrópolis, Vozes, 1997.
- COHEN, A. P. **The symbolic construction of community**. London, Tavistock, 1985.
- CONGRESSO MUNDIAL DE TRANSDISCIPLINARIDADE. CARTA DA TRANSDISCIPLINARIDADE. Portugal: Convento de Arábia, 1994.
- COIMBRA, Cecília. **Operação Rio: O mito das classes perigosas**. Rio de Janeiro, Oficina do Autor; Niterói, Intertexto, 2001.
- COTRIM, Gilberto Vieira. **“Direito e Legislação - Introdução ao Direito”** - 11a. edição reformulada e atualizada - Editora Saraiva, 1990 .
- DA MATTA, R. **A casa e a rua**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DIAS, Marcelo Henrique. **A inserção econômica dos aldeamentos jesuíticos na capitania de Ilhéus**. Comunicação apresentada ao XVII Ciclo de Estudos Históricos: UESC, 2004.

DUPAS, Gilberto. As várias dimensões da exclusão social e da pobreza. In: DUPAS, Gilberto. **Economia global e exclusão social: Pobreza, emprego, Estado e o futuro do capitalismo**. 3.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Cap. 1, p. 13-27.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder**. 10 ed. Globo; Publifolha, vol.1 (Cap. 1 e 3, p. 3-34 e p. 83-109) ,São Paulo, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986. 1838 p. Inclui bibliografia.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas dos séculos XV-XVI\_ XVII e XVIII**. São Paulo 1954.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. São Paulo: Edusp, 1969.

FRAGA, Walter Filho. **Encruzilhadas da Liberdade**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife Velho**. Editora Record. Rio de Janeiro, 1987.

\_\_\_\_\_. (1933) – **Casa-Grande & Senzala**. 25ª edição. Rio: José Olympio editora, 1987.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Tradução de Claudia Schilling, Buenos Aires: Tierra Nueva, 1975. Publicado também no Rio de Janeiro, Paz e terra, 8. ed., 1987.

\_\_\_\_\_. **Educação como prática da liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia do oprimido**. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1994.

\_\_\_\_\_. **A importância do ato de ler** (em três artigos que se completam). Prefácio de Antonio Joaquim Severino. Cortez/ Autores Associados. São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. **Cartas a Cristina**. Prefácio de Adriano S. Nogueira; notas de Ana Maria Araújo Freire. Paz e Terra. São Paulo, 1994.

FREIRE, José R. **Os Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro**. UERJ/DEPEXT/SR-3. Rio de Janeiro. 1997.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a casa de minas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. PORTARIA Nº. 40, DE 13 DE JULHO DE 2001.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES (FCP), do Ministério da Cultura. **Projeto de Melhoria da Identificação e Regularização de Terras das Comunidades Quilombolas Brasileiras**, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2004.

GALVÃO, Mons. Renato de Andrade. **Os povoadores da região de Feira de Santana**.

Manuscritos do Livro de memória da região de Feira de Santana. Museu Casa do Sertão. Universidade Estadual de Feira de Santana.

GARCIA, Sonia Maria Chada. **A Música dos Caboclos: O Ilê Axá Dele Omí**. Dissertação submetida ao Curso de Mestrado em Música da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial à obtenção do Grau de Mestre em Música. Salvador: Escola de Música da UFBA, 1995.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência**. Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Ed. LTC. São Paulo. 1989.

\_\_\_\_\_. IN: VALLE, E. **Psicologia e Experiência Religiosa: estudos introdutórios**. São Paulo: Loyola, 1998.

CLIFFORD, James - **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1998. (Cap.1- "Sobre a autoridade etnográfica").

GROSGOUEL, Ramón. **Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais**. Cienc. Cult. [online]. abr./jun. 2007, vol.59, no.2 [citado 22 Outubro 2007], p.32-35.

GOFFMAN, E. (1988). **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. (M. B. M. L. Nunes, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Original publicado em 1963).

IBGE. PORTARIA Nº2.025/GM setembro/2004.

GOMES, F. S.: "Quilombos do Rio de Janeiro do Século XIX", In: REIS, J. J. & GOMES, F. S. (orgs.): **Liberdade Por um Fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vertice, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HEMMING, John. "Os índios e a fronteira no Brasil colonial". In BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina colonial**. Trad. de Mary Amazonas Leite de Barros e Magda Lopes. São Paulo: Edusp; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1999.

- HISTÓRICO DE BENTO SIMÕES. Secretaria Municipal de Irará, 1990.
- HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 13.
- \_\_\_\_\_. Introdução à invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- IBGE. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.
- JOUTARD, P. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos & abusos da história oral**. São Paulo: FGV, 1996.
- KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Trad. João Batista Machado; rev. Silvana Vieira. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991. p.65-73.
- KENDON, Adam. **Studies in behavior of social interaction**. Bloomington: University of Indiana Press, 1977.
- KING, Martin Luther . **Eu tenho um sonho**. Discurso de (28/08/1963).
- LANDER, Edgardo (compilador). **La Colonialidad del Saber — eurocentrismo y ciências sociales —perspectivas latinoamericanas —** (Buenos Aires, Clacso/ Unesco) 2000.
- LIMA, Zélia de Jesus de. **Lucas Evangelista: O Lucas da Feira. Estudos sobre a Rebeldia Escrava em Feira de Santana/1807-1849**. Dissertação de Mestrado. UFBA, Salvador, 1990.
- LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, Enxada e Voto**. O município representativo no Brasil. 2º Ed. São Paulo: Alfa-Omega.
- LÉVI-STRAUSS, C. "**Raça e História**". In: LÉVI-STRAUSS. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. "Os Pensadores").
- \_\_\_\_\_. **O olhar distanciado**. Lisboa, Edições 70, 1986.
- LAVAGEM DE IRARÁ: Composição: Tom Zé.
- LOPES, Helena Theodoro, José Jorge SIQUEIRA, e Beatriz NASCIMENTO. **Negro e Cultura Negra no Brasil**. Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 1987.
- MALDONADO Torres, Nelson. **Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI**. Afro-Ásia [en línea] 2006, (034):[fecha de consulta: 15 de octubre de 2007].
- MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MEDEIROS, Alzira. MARTINS, Paulo Henrique. **Economia Popular e Solidária: desafios teóricos e práticos**. Recife: Bagaço, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003. \_\_\_\_\_. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B.S. (org.).

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE A FOME. Brasília. DF

MINTER, **Plano Integrado para o Combate Preventivo aos Efeitos das Secas no Nordeste.** Série Desenvolvimento Regional. Nº 1. Brasília. 1973.

MIRADOR. 1980. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.** São Paulo: Enciclopédia Britânica do Brasil/ Companhia Melhoramentos de São Paulo.

MOTT, Luiz R. B., “**Os índios e a pecuária nas fazendas de gado do Piauí colonial**”, Revista de Antropologia, São Paulo, v. 22, 1979, p. 69.

MUNANGA. Kabengele. “**Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.**” In: CADERNOS PENESB. Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira. Niterói, RJ. Nº. 5, 2004. 15-23.

MALINOWSKI, B. (1922). **Argonauts of the Western Pacific** - An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea. London:Peguin.

MOREIRA, Vicente Deocleciano. **Escravidão em Feira de Santana.** Projeto Memória da Feira Livre de Feira de Santana. Sitientibus, número 08, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 1988.

\_\_\_\_\_. **Projeto Feira Livre de Feira de Santana. Sitientibus,** Feira de Santana, Julho/dezembro de 1997.

\_\_\_\_\_. **Escravidão em Feira de Santana.** Projeto Memória da Feira Livre de Feira de Santana. **Sitientibus,** número 08, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 1988.

MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro.** 8ªed. São Paulo: Editora Cortez; Brasília: UNESCO, 2003.

NASCIMENTO, Abdias do. NASCIMENTO, Elisa Larkin. Enfrentando os termos: O significado de raça, racismo e discriminação racial. **Revista para além do racismo: Abraçando um futuro interdependente.** Estados Unidos, Brasil e África do Sul, jan. de 2000.

NEGRO, Antonio Luigi. (1996), "**Imperfeita ou refeita? O debate sobre o fazer-se da classe trabalhadora inglesa**". Revista Brasileira de História, 16: 31-32.

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Da Sesmaria ao Minifúndio (um estudo de história regional e local)**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia; Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

\_\_\_\_\_. **Sucessão Dominial e Escravidão na Pecuária do Rio das Rãs**. Sitientibus. Revista da Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, v. 21, p. 117-142, 1999.

NICOLESCU, Basarab, **A Visão do que há Entre e Além, entrevista a Antônia de Sousa**; in Diário de Notícias, Caderno Cultura, Lisboa, 3 de Fevereiro de 1994, pp. 2-3.

NOGUEIRA, Aristeu. **Histórico do Município de Iará**. Prefeitura Municipal de Iará, 1988.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História. São Paulo: PUC-SP. N° 10, p. 12. 1993.

O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). **Terra de quilombos**. ABA/CFCH-UFRJ. Rio de Janeiro, 1995.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

\_\_\_\_\_. **Territórios negros na Amazônia: Práticas culturais, espaço memorial e representações cosmológicas**. In: WOORTMANN, Ellen (Org.). Terra: Significados da terra. Editora Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2004.

\_\_\_\_\_. **Laudos antropológicos: Pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?**. In: LEITE, Ilka Boaventura. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Co-edição NUER/ABA, Florianópolis, 2005.

OLIVEIRA, Mário Mendonça de. **A capela de Conceição de Bento Simões**. Revista de Cultura da Bahia. Salvador: SEC, 7-13, jan/dez, 1972.

MATTOSO, Kátia de Queiroz. **Bahia, século XIX. Uma Província no Império**. Rio de Janeiro: Nov Fronteira, 1992.

Bahia: **A Cidade do Salvador e seu mercado no século XIX**. São Paulo: Hucitec, 1978, p.234.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MOREIRA, Vicente Deocleciano. **Escravidão em Feira de Santana**. Projeto Memória da Feira Livre de Feira de Santana. **Sitientibus**, número 08, Universidade Estadual de Feira de Santana. Feira de Santana, 1988.

PAOLIELO, R.M. **Conflitos Fundiários na Baixada do Ribeira: A Posse como Direito e Estratégia de Apropriação**. Campinas. PPGAS/UNICAMP, dissertação de mestrado, 1992.

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. Estudos Avançados. São Paulo, v.18, n.52,2004. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em 05/abril/ 2007.

PORTO, Costa. **O Sistema Sesmarial no Brasil**. Ed. Universidade de Brasília.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Apresentação da edição em português**. En livro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). **Colección Sur Sur**, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.9-15.

POUTIGNAT, Philippe. 1998. **Teorias da etnicidade**. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Fundação Editora da UNESP.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

\_\_\_\_\_. **Memória e Identidade Social**. In: Estudos Históricos, vol. 10. Rio de Janeiro. 1992.

PRADO JR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil**. São Paulo: Hucitec, Brasília: INL, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Negro na Civilização Brasileira**. Casa do Estudante Brasileiro, Rio de Janeiro. 1953.

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

ROSENDAHL, Z. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. Da UERJ, 1999.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Fronteiras no Brasil Colonial**. IN: Oceanos, no. 40, Lisboa, out. e dez. de 1999.

QUIJANO, A “**Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**”, em Edgardo Lander (org.), Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales (Bueno Aires: Clacso-Unesco, 2000), pp. 201-246.

\_\_\_\_\_. **Nationalism and capitalism** in Perú: a study in neo imperialism. Monthly Review, v. 23, n. 3, jul./ago. 1971.

SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE DE IRARÁ. **Programa de controle de epidemias**, 2006.

SAMPAIO, Teodoro Fernandes. Rio de São Francisco: **Trechos de um diário de viagem e a chapada diamantina: 1879-80.** São Paulo: Esc Prof Salesianas, 1905. pg 98.

SANCHIS, P. **Arraial: festa de um povo, as festa católicas portuguesas.** Lisboa: Dom Quixote, 1983.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: Para um novo senso comum: A ciência, o direito e a política na transição paradigmática.** Vol. 1. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_.Um discurso sobre as Ciências—Revisitando. Porto: Afrontamento, 1ª Edição, 2003.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O Caboclo no Candomblé.** *Padê* 1 [Salvador] (jul.): 11-21. 1992 "O Dono da Terra: A presença do Caboclo nos candomblés baianos." Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 1989.

SCHNEIDER, M. **Milagre e modernidade: alguns apontamentos.** Cultura Vozes, ano 90, n.º 6, p. 25-32, nov./dez. 1996.

SANI, G. Cultura política. In: BOBBIO, N. et al. **Dicionário de política.** Brasília: Ed. UnB, 1992, p.306-8.

SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE IRARÁ. Projeto de Leitura e Escrita: Auto-biografias, nossas histórias. Irará,2007.

SEGURA-RAMIREZ, Héctor Fernando. **Revista Estudos Afro-Asiáticos (1978-1997) e relações raciais no Brasil. Elementos para o estudo do sub-campo acadêmico das relações raciais no Brasil.** Campinas: Universidade de Campinas, 1998. Dissertação de Mestrado, UNICAMP.

SENA, Consuelo Pondé de. **Introdução ao estudo de uma comunidade do Agreste baiano: Itapicuru, 1830/1892.** Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1979. 242 p.: il. (Coleção Cabralia, v.8). Publicação da Fundação Cultural do Estado da Bahia.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor.** Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

SILVEIRA, Renato. **Etnicidade.** In: Antonio Albino Canelas Rubim. (Org.). Cultura e Atualidade. 1 ed. Salvador: Edufba, 2005, v. , p. 29-47.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Panorama do Segundo Império.** 2ª ed., Rio de Janeiro: Graphia, 1998, p. 54.

SPIX, Johann Baptist; MARTIUS, Von. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820.** Vol. 2. 4. ed. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981.

SZMRECSÁNYI, Tomás. **Pequena História da Agricultura no Brasil.** Contexto, São Paulo, 1990.

- SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1853**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. Salvador: UFBA, p-25, 1974.
- TELLES, Edward. **Racismo à Brasileira: Uma nova perspectiva sociológica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- TELLES, Edward. **Racismo à Brasileira: Uma nova perspectiva sociológica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1992.
- TOM ZÉ. Lavagem de Irará.
- VAINFAS, Ronaldo. “**Os mamelucos e a fronteira: um conflito de lealdades**”. In *Leitura*, São Paulo, 11/10/1992.
- VALLE, E. **Psicologia e Experiência Religiosa: estudos introdutórios**. São Paulo: Loyola, 1998.
- VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos**. São Paulo: Corrupio. 1987.
- VIEIRA, Antônio. **Obras escolhidas (v.V)**. Lisboa: Sá da Costa, 1951, p.340-58.
- VISALLI, Angelita Marquês. **Cantando até que a morte nos salve: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV**. Tese. São Paulo, Universidade de São Paulo, maio/2004.
- VOGT, Carlos & FRY, Peter. 1996. **Cafundó a África no Brasil: linguagem e sociedade**. Companhia das Letras, São Paulo.
- WEBER, Max, **Ensaio de sociologia contemporânea**. Cortez Ed. Buenos Aires. 1996.
- \_\_\_\_\_. cap. VII: **Classe, estamento, partido**. In **Ensaio de Sociologia** (edit. por H. H. Gerth e C. W. Mills). 5a. ed. Rio de Janeiro, ed. Guanabara, 1982. p. 211-228.
- \_\_\_\_\_. *Sociologia*. Cap. 3: A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais. Ed. Atlas. São Paulo, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Relações comunitárias étnicas". In: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, 1994 [1922].
- [www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.ba](http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.ba)
- [www.irara.com](http://www.irara.com)
- ZABALA, A. Os enfoques didáticos. IN: COLL, C. e outros. **O construtivismo em sala de aula**. São Paulo: Cortez, 1998.

