



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA- UNEB
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – CAMPUS XIV
LICENCIATURA EM HISTÓRIA

Diogo Santos Souza

**“Os povos das praias” entre o Recôncavo e Sertão:
mobilidade espacial de uma comunidade negra rural em um
município do interior da Bahia chamado Serrinha.**

Conceição do Coité
2012

Diogo Santos Souza

**“Os povos das praias” entre o Recôncavo e o Sertão:
mobilidade espacial de uma comunidade negra rural em um
município do interior da Bahia chamado Serrinha.**

Monografia apresentada á Universidade do Estado da Bahia – UNEB -
campus XIV, como requisito parcial para a obtenção de título de
Graduação em Licenciatura em História sob orientação do professor
Esp. Augusto César de Araujo.

Conceição do Coité
2012

TERMO DE APROVAÇÃO

Diogo Santos Souza

**“Os povos das praias” entre o Recôncavo e Sertão:
mobilidade espacial de uma comunidade negra rural em um
município do interior da Bahia chamado Serrinha.**

Monografia aprovada como requisito parcial para a obtenção de grau de licenciatura em História. Departamento de Educação – DEDC, campus XIV – Conceição do Coité. Universidade do Estado da Bahia – UNEB, pela seguinte banca examinadora:

Conceição do Coité/BA, 09 de agosto de 2012.

Banca:

Professor Esp. Augusto César de Araujo
Universidade do Estado da Bahia – UNEB (Orientador)

Professora Ms. Íris Verena Santos de Oliveira.

Professor Ms. Kleber José Fonseca Simões.

AGRADECIMENTOS

Aos moradores da comunidade Praianos pela atenção que deram e pela paciência que tiveram. Por muitas vezes que largaram seus afazeres para atender-me. Por terem dividido seu precioso tempo e pelas gostosas conversas ao aconchego de seus lares. A todos vocês muito obrigado.

A Samuel Pedro que facilitou á minha entrada na comunidade, apresentou - me aos moradores, acompanhou toda á pesquisa e colaborou com a escrita. Pessoa que certamente tornou o trabalho mais prazeroso.

A Seu Pedro Macedo — o Seu “Piroca” e a Sua esposa Dona Edite pelos sambas cantados e as histórias contadas, pela mobilização para preparar as apresentações dos batuques. A seus filhos que sempre nos recebeu muito bem e como se esquecer dos cafés.

A Nelson que muitas vezes largou o trabalho na roça para nos atender e tocar sua viola.

A Dona Matildes á – Dona Tinha pelos valiosos testemunhos e a seu filho Genir, presidente da Associação dos moradores.

Agradecimento especial ao meu orientador Augusto César pela ajuda a pesquisa, sempre disposto a ajudar e por fazer-me entender á importância da História Oral.

Aos professores Eide Paiva, Adriana Boudoux, Jorge Soares, Aldo Morais e Normando Carneiro pelas gostosas influências durante a formação.

Formação certamente especial pelas discussões nos corredores com Rosalnir, Rencio, Ricardo e Daniel.

Aos conselhos tão necessários e palavras de ânimos nos momentos desencorajadores de minha amiga Vera.

As “Marias” do curso que tanto admiro: Aldeane e Jace.

Aos companheiros de viagem e resenhas intermináveis Nuadsom, Gesner, Carleila, Eduardo, Dodó, kenya, Jardan e Daiane.

Aos meus irmãos Junior, Deise e Lide, pois nunca faltou apoio independente das circunstâncias.

Por fim, mas nem por isso menos especial agradeço a meus pais, dona Lourdes e seu Nilson pelo apoio incondicional.

A todos vocês certamente influenciaram á minha escrita.

“Os retalhos das memórias estão sendo costurados e a linha que une esses retalhos são as experiências vividas por esses afro-descendentes. E seu discurso, externado através da expressão oral, será o arremate que enfeitará os fragmentos do passado.”

Carmélia Aparecida.

RESUMO

Este trabalho tem em vista analisar as narrativas históricas e as práticas culturais da comunidade rural chamada “Praianos”, localizada no município de Serrinha/BA. Segundo a tradição oral sua formação tem origem no trânsito migratório de pessoas em busca de trabalho entre o semiárido e o Recôncavo e vice – versa, no contexto dos anos pós-abolição no Brasil. A localidade é marcada por uma forte presença da oralidade que pode ser externados tanto nas histórias contadas como nas músicas, nas cantorias, assim como o samba de roda.

PALAVRAS – CHAVE: Pós- abolição, quilombo contemporâneo, práticas culturais.

ABSTRACT

This work aims to analyze the historical narratives and the cultural practices of the rural community called "Praianos", located in the municipality of Serrinha/BA. According to oral tradition its formation has origin in migratory transit of people in search of work between the semi-arid and the Recôncavo and vice-versa, in the context of the years pós-abolição in Brazil. The location is marked by a strong presence of orality that can both put in stories told as in songs, in singing, as well as the samba de roda.

KEYWORDS : Post abolition, quilombo contemporary, cultural practices

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO -----	11
CAPÍTULO 1- Mobilidade Espacial no Pós-Abolição e os “Sertões dosTocós” entre as Lembranças e às Memórias -----	15
1.1 Escravidão e Migração no Pós – Abolição-----	17
1.2 História, Memória e Identidade-----	22
CAPÍTULO 2 – Praianos um Quilombo Contemporâneo -----	26
2.1 Trajetórias de Vida: Ouvidas e Contadas -----	28
2.2 Firmino Praiano: “Os povos das Praias”-----	30
2.3 Em Face às lembranças-----	35
CAPÍTULO 3 - Do samba de roda as Rezas -----	38
3.1 Um Olhar sobre as letras das músicas-----	40
3.2 As Rezas: entre o sagrado e o profano-----	43
CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	45
FONTES -----	47
REFERÊNCIAS -----	48

INTRODUÇÃO

Falar de escravidão e suas remanescências, a exemplo dos quilombos contemporâneos não é tarefa fácil em Serrinha, cidade localizada no semiárido baiano ainda se encontra presente a idéia de que não houve escravidão no sertão ou esse espaço não tenha sido palco das experiências vividas pelas populações negras no pós-abolição¹. Contudo esse é um pensamento muito discutido e que já foi contestado por vários autores², os mesmos, conseguiram demonstrar uma forte presença de trabalhadores cativos nessa parte da Bahia. Por conseguinte, percebe-se também no município a “omissão” nas discussões sobre a pluralidade étnica na formação da sociedade serrinhense, visão que é analisado por Ana Paula Carvalho em sua dissertação de mestrado³.

O desejo de pesquisar á temática na cidade esbarra nos problemas de cunho metodológico, porque para trabalhar com fontes orais é necessário aproximar-se dos depoentes, conquistar sua confiança. Para muitas dessas pessoas falar do período escravista e suas ramificações não é tarefa fácil ou até mesmo não lhes parece agradável, mas nem por isso se omitem em falar. Assim:

“Esses casos são matérias de uma boa historia oral, pois [...] devem ser explicadas suas razões. A História Oral se apresenta como forma de capacitação de experiências de pessoas dispostas a falar sobre aspectos de suas vidas e quanto mais elas contam a seu modo mais eficiente será seu depoimento”⁴.

¹ Para Viana Filho os altos preços dos escravos inviabilizavam a sua comercialização no Sertão, além do mais, essa região teve como principal serviço a policultura e criação de gado, dessa forma não se exigiam muitos trabalhadores nas fazendas, sobre o assunto: FILHO, Luiz Viana. O negro na Bahia. São Paulo: Martins, 1976.

² Estudos como os de Erivaldo Fagundes Neves, Iara Nancy e a própria dissertação de Ana Paula Carvalho, nos fornece informações importantes sobre o tema Escravidão no sertão, sobre o tema ler: NEVES, Erivaldo Fagundes. Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio. Feira de Santana: UEFS, 1998. RIOS, Iara Nancy Araújo. Nossa senhora da conceição do coité: poder e política no século XIX. Dissertação UFBA, Salvador, 2003. E o trabalho de: LACERDA, Ana Paula Carvalho Trabuco. Caminhos da liberdade e da escravidão em Serrinha – Bahia (1868-1888). Salvador UFBA, 2008.

³ LACERDA, Ana Paula Carvalho. Trabuco. Caminhos da liberdade e da escravidão em Serrinha – Bahia (1868-1888). Salvador UFBA, 2008. Passim.

⁴ MEHY, José Carlos Sebe. Manual de História Oral. 5ed. Edições Loyola: São Paulo, 1996, p 57.

Além do mais, como nos alerta Sydney Chaloube⁵, as subjetividades das narrativas podem nos oferecer acesso á determinadas realidade que nem sempre estão acessíveis em outros métodos⁶.

Dessa forma busquei nas músicas, nas rezas, nas histórias do dia a dia para desenvolver á pesquisa, pois quando se fala do que se gosta as tramas fluem e em dão sentidos, torna-se um ato gostoso como era gostoso ouvir os sambas tocados nas salas e terreiros das casas dos moradores as histórias contadas das andanças dos primeiros moradores do lugarejo entre Recôncavo baiano e Serrinha, e que posteriormente continuaram voltando a sua terra natal em busca de trabalhos temporários.

Mas, o que tudo isso tem a ver com a escravidão? É com o final da escravidão que essa mobilidade intensifica-se, dessa forma, o período pós – abolição ainda se encontra presente na memória dos moradores do lugarejo.

Na Bahia nos anos que seguiram o pós- abolição a seca assolou á província afetando a produção de um dos principais gêneros alimentícios das famílias mais pobres: a farinha de mandioca. Tudo isso acabou repercutindo de uma “forma dramática sobre a vida dos ex-escravos”. Assim o Recôncavo nesse período passou a vivenciar a “chegada de centenas de retirantes do interior da província”⁷. A pesar de ter sido mais comum os ex-cativos buscarem á capital do Estado, como observa Walter Fraga, a migração interna também aconteceu de forma silenciosa para o interior baiano.

Dessa maneira a maioria dos ex- escravos que não tiveram acesso a terra “eram obrigados a migrar” de tempos em tempos para as “áreas que fosse possível obter alguma remuneração com trabalho ‘alugado’”⁸.

Sendo assim a pesquisa tem como objetivo analisar as narrativas históricas e as práticas culturais da comunidade rural chamada “Praianos”. Segundo a tradição oral sua formação tem origem no trânsito migratório de pessoas em busca de trabalho entre o

⁵ Apud. TEIXEIRA, p 05. CHALOUB, Sidney. *Visões de Liberdade. Uma história das ultimas décadas da escravidão na corte.* São Paulo. Cia das letras, 2003, p 17.

⁶ E bom lembrar que o Chaloub se refere a narrativas escritas.

⁷ FILHO, Walter Fraga. *Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos na Bahia 1870-1910.* Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006, p 150.

⁸ *Ibidem*, p 299.

Recôncavo e o semiárido e vice – versa no contexto dos anos seguintes do “pós - abolição no Brasil”. A localidade é marcada por uma forte presença da oralidade que pode ser externados tanto nas histórias contadas como nas músicas, nas cantorias, assim como o samba de roda.

Essas comunidades não deixaram registros escritos ai que está á importância da historia oral, “penetra aquilo que, de outro modo seria inacessível”. A história oral possibilita uma “abordagem mais compreensiva do passado”⁹. Essas pessoas preservam uma tradição oral grandiosa, dessa forma, as fontes orais vem sendo utilizada para dar uma nova dimensão dessas comunidades na história.

Assim temos nesse recurso metodológico o principal caminho de desenvolvimento da pesquisa. A História Oral é um recurso de apreensão de narrativas feita através de meios eletrônicos destinados a recolher testemunhos, promover análise de processos sociais, além de possibilitar estudos de identidade e memória cultural¹⁰.

É somente depois da Segunda Guerra Mundial que a História Oral passou á diferenciar-se das demais entrevistas, as narrativas passaram a ser sistematizadas, aumentando seu rigor metodológico, explicitando assim seu teor científico e Histórico.

Foi em Nova York nos Estados Unidos na Universidade de Columbia em 1948 que Allan Nevis organizou um arquivo e oficializou o termo, assim “passou a ser indicativo de uma nova postura em face da formulação e da difusão das entrevistas”¹¹.

Aqui no Brasil, entretanto, em consequência dos regimes militares instaurados em 1964, foram coibidas qualquer forma de registros, enquanto inúmeros países avançavam nessa área o Brasil e outros países que viviam em regimes totalitários tiveram participações bastante retraídas.¹²

Sendo assim, analisar á trajetória das comunidades rurais através das fontes orais consiste em um núcleo de análises e não parte acessória dela, o que nos remete á perspectivas

⁹ THOMPSON, Pall. A voz do passado - História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

¹⁰ MEHY, José Carlos Sebe. Manual de História Oral. 5ed. Edições Loyola: São Paulo, 1996, p17.

¹¹ Ibidem, p 92.

¹² Ibidem, p 100.

que às vezes não estão presente em outros trabalhos históricos, bem como, “as relações entre escrita e oralidade, memória e história ou tradição oral e história”.¹³

Durante o primeiro capítulo faço uma breve contextualização da formação da cidade Serrinhense. Uma discussão teórica sobre o “pós- abolição” e a mobilidade espacial dos ex-cativos, principalmente na Bahia, fechando a discussão com as relações entre História, Memória e identidade.

Por conseguinte no segundo capítulo o que aparece são as narrativas dos moradores sobre a trajetória e formação da comunidade, além da discussão sobre o conceito de quilombo contemporâneo e porque “Praianos” pode ser reconhecido como tal.

Por fim, como entendimento de que as práticas culturais presente na comunidade como o samba de roda, as rezas, por exemplo tem muito a nos revelar no que desrespeita o dia - dia dessas pessoas, utilizo as letras das músicas como fontes, pois como nos lembra Joseane Andrade¹⁴ — é no cotidiano que se encontra a chave do conhecimento histórico dessas comunidades.

¹³ AMADO Janaína; FERREIRA, Moreira de Moraes (org.) Usos & Abusos da História Oral 7 Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005, p 14.

¹⁴ ANDRADE, Joseane Thethê. Reflexões historiográficas a cerca do cotidiano. UESC. Passim. Disponível em < [https:// www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/ pdf/](https://www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/pdf/) > Acesso em 26 de junho de 2011.

CAPÍTULO 1

MOBILIDADE ESPACIAL NO PÓS – ABOLIÇÃO E OS “SERTÕES DOS TOCÓS” ENTRE AS MEMÓRIAS E AS LEMBRANÇAS

Atribuí-se o nome “sertão do tocos” aos índios tapuios eles teriam sido expulsos do litoral por colonizadores sendo obrigados a fugir para o sertão baiano. Os “Sertões dos tocós” têm na sua origem a criação e o transporte de gado. É dessa forma que nasceu a freguesia de Serrinha¹⁵. Vejamos.

Com o objetivo de expandir a pecuária no final do século XVII, colonizadores portugueses abriram estradas que ligavam a capital da colônia com o alto sertão do São Francisco, dessa maneira foram abertas as primeiras vias de acesso para a comunicação com o norte e o nordeste baiano por onde seriam conduzidos os rebanhos bovinos. A região também abrangia sítios que hoje são os atuais municípios — Queimadas, Tucano, Araci, Conceição do Coité, Serrinha e Riachão do Jacuípe. Logo, essas cidades tornaram-se passagem obrigatória de tropeiros e boiadeiros¹⁶. A posse das terras é atribuída a Antônio de Guedes Brito sendo uma das primeiras sesmarias da região ocupada por criação de gado e trabalho escravo¹⁷.

Em 1723, o administrador da família Guedes de Brito, Bernardo da Silva, comprou o Sítio Serrinha e iniciou a expansão do logradouro com a construção da capela de Nossa Senhora Santana. Com a inauguração da estrada de ferro que ligou Serrinha a Salvador em 1880 a sociedade e a economia local modificara-se, pois as ferrovias passaram a ser o principal meio de transporte de mercadorias entre Serrinha, Salvador e Alagoinhas. Em junho de 1887 a localidade foi elevada à categoria de vila ligada ao município de Purificação dos Campos hoje cidade de Irará se desmembrando em Julho de 1891, recebendo foros de cidade¹⁸.

¹⁵ FRANCO, Tasso. Serrinha – A colonização portuguesa numa cidade do sertão da Bahia. Salvador. EGBA, 1996. Passim.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ LACERDA, Ana Paula C. Traçuco. Caminhos da liberdade e da escravidão em Serrinha – Bahia (1868-1888). Salvador UFBA, 2008. Passim.

¹⁸ FRANCO, Tasso. Serrinha – A colonização portuguesa numa cidade do sertão da Bahia. Salvador. EGBA, 1996. Passim.

Atualmente a cidade possui área de 658, 925 Km² e uma população de 76.767 habitantes segundo dados do IBGE de 2010. Está localizado na mesorregião do nordeste baiano fazendo divisa com os municípios de Lamarão, Biritinga, Teofilândia, Barrocas, Conceição do Coité e Ichú.

Estudos recentes como o de Ana Paula Lacerda,¹⁹ indicam uma forte presença de escravos e negros livres na formação da Freguesia de Serrinha. Analisando o censo de 1872 ela observou que a população da época possuía 3.766 habitantes entre livres e escravos sendo 80,2% dos moradores livres e apenas 739 escravos o que representava 19,89% da população total. Assim, o censo de 1872 revela uma particularidade — dos 80,2% de livres os “pretos” e “pardos” somavam-se 40% da população da Freguesia, revelando, portanto, “uma grande surpresa, pois os estudos a respeito da história de Serrinha sempre mencionam a formação de uma sociedade predominantemente branca”,²⁰ omitem, pois a multietnicidade em que se formou a sociedade Serrinhense.

Negro, crioulo, pardo, dentre outros eram termos empregados para indicar os cativos nascidos no Brasil ou escravos vindos da África, bem como ex-escravos, assim:

“A palavra negro foi utilizada na linguagem coloquial, por quase todo século XIX, como sinônimo de escravo ou ex-escravo, com variantes que definiam os diversos tipos de cativos, como o africano — comumente chamado de ‘preto’ até meados do século — ou o cativo nascido no Brasil — conhecido como ‘crioulo’ — entre outras variações locais ou regionais”²¹.

Por certo é que a população da Freguesia de Serrinha contou em sua formação com um amplo plantel de negros e pardos livres além de uma população cativa, opondo-se á ideia de que não houve escravidão no sertão²² ou esse espaço geográfico brasileiro não tenha sido palco das dinâmicas sociais, culturais, políticas e econômicas nos períodos da escravidão e no pós- abolição.

¹⁹ LACERDA, Ana Paula C. Trabuco. Caminhos da liberdade e da escravidão em Serrinha – Bahia (1868-1888). Salvador UFBA, 2008. Passim.

²⁰ Ibidem, 2008 p 51.

²¹ CASTRO, Mattos Hebe de. Laços de família e Direitos no final da escravidão. In: ALENCASTRO, Luis Felipe. História da vida privada no Brasil Império. São Paulo: Cia das letras, 1997, p 342.

²² Sobre o assunto ler LACERDA, Ana Paula C. Trabuco. Caminhos da liberdade e da escravidão em Serrinha – Bahia (1868-1888). Salvador UFBA, 2008. P 25. Ela cita o trabalho de VIANA, Filho Luis. O negro na Bahia. São Paulo: Martins, 1976.

Nesse sentido, torna-se relevante discutirmos os costumes as tradições e a movimentação cultural de uma comunidade predominantemente negra, conhecida como — “Praianos”. Segundo a tradição oral têm sua origem na migração de negros vindos do Recôncavo baiano para Serrinha nos anos seguintes do “pós-abolição”. Ela traz consigo as lembranças do litoral em seu nome²³ em suas tradições e nos costumes.

Sua população vive principalmente da agricultura de subsistência, plantando pequenas roças para o consumo. Pode-se compreender como quilombo contemporâneo, tendo em vista que é uma “comunidade negra rural habitada por descendentes de escravos que mantêm laços de parentesco e que vivem em sua maioria de culturas de subsistência em terra por eles secularmente ocupadas”²⁴.

Estudos como o de Camélia Miranda²⁵ demonstram como essas comunidades rurais no Brasil tiveram inícios diferentes, seja pelas doações de terras a escravos que serviram em tempos de Guerra; ou doações a escravos por ordens religiosas; até mesmo doações de terras dos senhores a ex – escravos. Algumas compradas por escravos libertos ou que foram formadas por escravos ou ex-escravos com a falência de fazendas no pós – abolição.

1.1 Escravidão e Migração no Pós - Abolição

Analisando os anos após a abolição Hebe Mattos e Rios²⁶ detectou alguns elementos das experiências dos libertos que permaneceram no meio rural, dentre os quais alguns aspectos culturais como a busca para regularizar formalmente suas relações familiares, enfatizar o poder paterno e construir uma imagem positiva enquanto trabalhador, traduzidos na ideia da boa reputação. Além do universo musical presente nessas comunidades como o samba de roda, frutos da mobilidade cultural, social, espacial e étnica.

As experiências dos cativos em quanto libertos, trouxeram uma nova reconfiguração social no Brasil — o transito migratório dos ex-escravos em busca de reatar os laços familiares a busca por melhores condições de vida e a possibilidade de reconstruir suas vidas

²³ A comunidade se chama Praianos devido as seus primeiros moradores que eram chamados de: “os que vêm da praia”.

²⁴ MIRANDA, Carmélia Aparecida. Vestígios Recuperados: experiências da Comunidade negra Rural de Tijuacú-Ba. UNEB, Salvador, BA: Edição I, p 05.

²⁵ Ibidem, p 05.

²⁶ RIOS, Ana Luagão; MATOS Hebe. O pós- abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. Topoi, v. 5, n. 8, jan- jun. 2004, p 177- 198.

longe dos estigmas da escravidão. Esse novo panorama social, político, cultural e econômico brasileiro deixou os antigos senhores diante de um novo quadro — o acirramento pela mão-de-obra.

“Ainda antes da abolição uma das preocupações centrais dos senhores era a possibilidade dos escravos deixarem as fazendas nos quais foram cativos. Dentre as estratégias senhoriais para evitar esse abandono estava a de procurar ligar-los a si e as fazendas por laços de gratidão antecipando-se a abolição e concedendo Alforrias em massa”²⁷.

As alforrias concedidas aos escravos, porém, não foi apenas fruto do paternalismo e piedade senhorial. A liberdade dos cativos foram também conseqüências das lutas pela liberdade empreendida pelos escravos.

A Historiografia brasileira por muito tempo se preocupou em estudar a escravidão a partir de tendências econômica, o ponto central das análises pautavam-se na substituição do trabalho cativo do negro pela mão – de – obra européia. Os escravos apareciam nos estudos alheios a toda situação. É apenas com a nova historiografia sobre escravidão nos anos de 1980 e 1990 que algumas expressões como “significado da liberdade ou visões de liberdade” passaram a ganhar “significados próprios”, esses novos conceitos fizeram emergir a “agência social dos libertos na construção das sociedades pós-abolição”, percebendo assim que as sociedades que passaram por esse processo social antagônico — liberdade/escravidão “foram também moldado pelas ações dos próprios libertos”²⁸.

Como explica João José Reis, a resistência a escravidão se deu desde formas explícitas como as fugas, os quilombos as revoltas até a resistência do dia- a- dia — roubos, sacarmos, sabotagens. Além do mais, “pelos aspectos menos visíveis, porém profundos de uma ampla resistência sócio - cultural”²⁹. Partir para a liberdade foi um processo árduo, pois a escravidão era aceita pela sociedade era para a época uma situação legítima.

“Fugir para a liberdade, em primeiro lugar, nunca foi tarefa fácil. A escravidão, como sabemos, não terminava nas porteiras de nenhuma fazenda em particular, mas fazia parte da lei geral da propriedade e, em termos amplos, da ordem socialmente aceita [...] o grande obstáculo às fugas era a

²⁷ RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Topoi*, v.5, n.8, jan-jun, 2004, p 177.

²⁸ *Ibidem*, p 170- 198.

²⁹ REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São. Paulo: Companhia das Letras, 1989, p 63.

própria sociedade escravista, sua forma de ser e de estar, sua percepção da realidade, seus valores”³⁰.

É apenas com a literatura Romântica do século XVIII e a descoberta do equívoco econômico pelos economistas primitivos dos altos custos para manter o trabalho cativo que a escravidão passou a ser considerada uma vergonha para a humanidade. A quebra, portanto, desses valores sociais permitiram uma maior articulação das resistências escrava com o movimento político, possibilitando a adesão das formas de resistência mais explícitas como as fugas³¹.

Desde a década de 1870 as cidades como as do Recôncavo baiano, por exemplo, passaram pela indignação popular em relação aos castigos corporais, aos maus tratos contra escravos. O sentimento antiescravista das camadas populares pesou bastante nas atitudes abolicionistas. “Possivelmente foi á atitude antiescravista das camadas populares que conferiu força política ás manifestações do abolicionismo organizado”.³² Certamente o escravismo havia se constituído no elemento comum de insatisfação das camadas populares urbanas.

Devido ás circunstâncias sociais e políticas daquela época já não era mais possível defender abertamente a escravidão. Segundo Walter Fraga para os senhores de escravos era importante assegurar uma transição lenta e gradual do trabalho livre sob seu controle. Assim começaram a conceder alforrias gratuitas no sentido de garantir que a sua “ascendência sobre os antigos cativos não fosse ameaçada. As alforrias naquele momento não passavam de uma manobra política que buscava evitar o abandono das fazendas após a abolição”.³³

Para os senhores os atos de rebeldias as revoltas nos anos finais da escravidão não passavam da influência da propaganda abolicionista, era difícil naquele momento admitir que “os escravos pudessem tirar suas próprias conclusões sobre o que acontecia a sua volta”. A percepção dos escravos era a de que “seus senhores estavam cada vez mais isolados”³⁴, por sua vez, já era possível questionar abertamente a escravidão.

A própria atuação do Estado já no final das décadas de 1860 atuando no sentido de reconhecer legalmente alguns direitos dos cativos como a autocompra e o direito da não

³⁰ Ibidem. p 66.

³¹ Ibidem, passim.

³² FILHO, Walter Fraga. Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910), Campinas, Editora da UNICAMP, 2006, p104.

³³ Ibidem

³⁴ Ibidem

separação “conferia um caráter cada vez mais político as ações cotidianas dos cativos”. Nos últimos anos da escravidão como indica Hebe Mattos — a interferência do Estado nas relações senhor/escravo e a perda da legitimidade do cativo possibilitou uma mudança no comportamento dos cativos, forçando a ampliação do número de alforrias que posteriormente desembocaria no treze de maio.

Por certo é que com o fim da escravidão o que se viu no Brasil foi um processo migratório e de disputa pela mão de obra, sobretudo no nordeste em que não houve de fato uma substituição da mão de obra negra pela do imigrante europeu como no sul e sudeste do país. Após a abolição muitos senhores se viram em dificuldades para manter os forros como trabalhadores livres. “Tornou-se raras as fazendas que continuavam contando com seu antigo plantel após a abolição”³⁵.

Em cada região o fim da escravidão apresentou dinâmicas diferentes, no nordeste, por exemplo, a instituição escravista deixou de existir primeiro do que em outras partes do Brasil, isso possibilita afirmar que o pós-abolição teve contornos sociais diferentes variando de região para região, mas deixando traços culturais em todo o país muitas vezes semelhantes.

“Deixar ou não as fazendas onde conheceu o cativo foi uma decisão estratégica a ser tomada pelos últimos cativos após abolição. O exercício da recém-adquirida liberdade de movimentação tivera que levar em conta as possibilidades de conseguir condições de sobrevivência que permitissem realizar outros aspectos tão ou mais importantes da visão da liberdade dos últimos cativos, como as possibilidades de vida em família, moradia e produção doméstica”³⁶.

Nos últimos anos da escravidão os cativos passaram a viver uma nova dinâmica nas relações sociais. As alforrias, as fugas por eles empreendidas representavam a busca por melhores condições de vida. A migração das fazendas para as grandes cidades trazia para essa população escrava menor controle das autoridades, assim podiam viver como pessoas livres³⁷. Por sua vez, as migrações para o interior também foi um processo constante como indica

³⁵ CASTRO, Hebe Mattos de. Laços de Família e Direitos no Fim da Escravidão. In: ALENCASTRO, Luis Felipe. História da vida privada no Brasil Império. São Paulo: Cia das letras, 1997, p 368.

³⁶ RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. Topoi, v.5, n.8, jan-jun, 2004, p 179-18.

³⁷ Como explica João J. Reis e Eduardo Silva em *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia da Letras, 1989. Passim.

Walter Fraga — depois da abolição “houve um movimento silencioso dos libertos em direção às freguesias rurais mais distantes da lavoura de cana”.³⁸

Esse fluxo migratório durante o final da escravidão e nos anos seguintes aconteceu em todo o país, a exemplo do Maranhão que passou por um grande movimento migratório: “de um lado o abandono das fazendas pelos senhores e suas famílias rumo a São Luís; de outro, a chegada dos ex-escravos, que junto aos homens livres e pobres ocuparam as regiões abandonadas”³⁹.

Em Alagoinhas situado no litoral norte baiano, Antonio Hertes demonstra como a tradição oral dessa cidade indica a formação de perímetros quilombolas advindo de pessoas que chegavam de diversos locais, “inclusive da região do Recôncavo Açucareiro em busca de novas oportunidades de trabalho”⁴⁰.

A pesar da mobilidade dos antigos cativos no “pós-abolição” ser em sua maioria para as cidades, esse processo migratório também ocorreu de forma inversa, ou seja, o abandono dos engenhos em que nasceram ou viveram boa parte de suas vidas para as freguesias rurais. No Recôncavo baiano, por exemplo — 13,6% dos antigos cativos em que se tem registro nos livros de internamento da Santa Casa de Misericórdia de Santo Amaro partiram em direção as freguesias rurais⁴¹.

Além do mais, havia uma enorme preocupação das autoridades brasileiras com os libertos desocupados nas cidades — para essas autoridades um entrave para a modernização. “Nesse ponto há uma certa concordância entre a maioria dos historiadores que essa preocupação das autoridades foi unânime no Brasil”⁴².

“Pela documentação estudada por Sobrinho é possível observar que os códigos de lei sobre o reordenamento do trabalho em Sergipe, ou reprimiam diretamente a ociosidade ou obrigavam os cidadãos a terem emprego. Em

³⁸ FILHO, Walter Fraga. Migrações, Itinerários e Esperanças de Mobilidade Social no Recôncavo Baiano Após abolição. Cad. AEL, v. 14, n. 26, 2009, p 112.

³⁹ ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. Cultura Migrante na baixada Maranhense. Encontro de História Oral. UFPE, 2010, p 06.

⁴⁰ SANTANA, Antonio Hertes de. Possíveis memórias do trabalho na escravidão e no pós-abolição em Alagoinhas. Faculdade São Bento da Bahia, 2010.

⁴¹ FILHO, Walter Fraga. Migrações, Itinerários e Esperanças de Mobilidade Social no Recôncavo Baiano Após abolição. Cad. AEL, v. 14, n. 26, 2009, p 107-108.

⁴² SANTANA, Antonio Hertes de. Possíveis memórias do trabalho na escravidão e no pós-abolição em Alagoinhas. Faculdade São Bento da Bahia, 2010.

diversos municípios do Estado como Nossa Senhora das Dores, Siriri, São Cristóvão e Laranjeiras, os códigos de postura reprimiam a ociosidade e proibiam atividades como a caça e a pesca com multas, prisões, além de estabelecerem a obrigatoriedade do trabalho lícito”.⁴³

Partir para as freguesias rurais no pós-abolição além de representar o restabelecimento dos laços familiares rompidos com a escravidão, melhores condições de vida, representava também a oportunidade de trabalhar em seu pedaço de terra, manter atividades rurais como a caça e a pesca e ainda, possibilitava a manutenção de traços culturais como o samba de roda, tornando-se assim um misto cultural e sincrético.

“Essas localidades tornaram-se laboratório de formação de uma cultura particular, sincrética, que mistura traços ibéricos, africanos e indígenas, em maior ou menor grau, em virtude de sua localização específica. Para Wissenbach, não é por acaso, por exemplo, que as casas construídas pela população pobre eram caracteristicamente marcadas pela simplicidade e fragilidade: eram obras feitas para o abrigo passageiro de uma população em contínuo movimento, em busca de melhores condições de vida, ou de esperanças ventiladas pelo boca-a-boca”.⁴⁴

É essa cultura popular, sincrética e diversa a luz da mobilidade espacial e social que passou a fazer parte do cotidiano rural brasileiro nos anos seguinte do pós-abolição, mesmo com variações de região para região. Essas tradições culturais ainda estão presentes nas comunidades rurais do interior baiano — na memória dos mais velhos, “passando entre as curvas do esquecimento e o ponto de apoio das lembranças”.⁴⁵

1.2 História, Memória e Identidade

Como ressaltou Carmélia Miranda, para conhecermos às vivências dos moradores das comunidades rurais “a História Oral entra como uma grande referência da memória, das experiências de vida em um território no qual a oralidade predomina”⁴⁶. Assim, quando ressaltamos estudos históricos através da memória torna-se necessário distinguir sociedades de memória escrita e sociedades de memória oral. Nessa última a “acumulação de elementos

⁴³ Ibidem, p 07.

⁴⁴ Apud. ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. Cultura Migrante na baixada Maranhense. Encontro de História Oral. UFPE, 2010, p 06-07.

⁴⁵ MIRANDA, Carmélia Aparecida. Vestígios Recuperados: experiências da Comunidade negra Rural de Tijuacú-Ba. UNEB, Salvador, BA: Edição I. p 08.

⁴⁶ Ibidem, p 08.

na memória faz parte da vida cotidiana,” não acontece a transmissão palavra por palavra, mas procura-se manter uma memória “mais criadora que repetitiva”⁴⁷.

Devido á grande proporção em que tomou á escrita, sobretudo, com o desenvolvimento urbano, sociedades de tradição oral muitas vezes tornaram-se sinônimos de inferioridade cultural como sociedades tribais africanas ou mesmo, perímetros quilombolas brasileiro, no qual a tradição oral predomina em detrimento da tradição escrita.

Assim, quando analisamos grupos sociais tidos como excluídos a história oral trás consigo a importância das memórias ‘subterrâneas’ que como parte integrante das culturas minoritárias se opõe a memória oficial⁴⁸.

Para os descendentes dos escravos, por exemplo, falar desse período marcado pelo acirramento das desigualdades sociais e hierarquização da sociedade pautada na cor da pele, torna-se uma experiência ás vezes traumatizantes, preferindo, pois em face ás lembranças guarda o silêncio. Mas, o silêncio sobre o passado estar longe de conduzir o esquecimento, porque essas comunidades rurais no Brasil resistem aos acessos dos discursos oficiais ao passo que “transmitem cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades”⁴⁹.

“As fronteiras desses silêncios e ‘não-ditos’ com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angustia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou ao menos, de se expor a mal entendido [...] ‘A linguagem é apenas a vigia da angustia [...] Mas a linguagem se condena a ser importante porque organiza o distanciamento daquilo que não pode ser oposto á distancia. É aí que o sujeito se confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior”⁵⁰

Quando a tradição, o conhecimento é passado á outras gerações através da escrita não há a mesma preocupação em guarda na memória que nas sociedades de tradição oral, pois com a escrita há sempre a possibilidade de relembrar esse conhecimento o que não acontece na tradição oral em que o conhecimento deve ser guardado e transmitido de forma mais criativa, como o canto por exemplo.

⁴⁷ LE GOFF, Jaques. História e memória. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p 425.

⁴⁸ POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol, 2 n3. 1989, p 02.

⁴⁹ Ibidem, p 06.

⁵⁰ Ibidem, p 06.

O Ginzburg nos chama a atenção para a relação que as sociedades de tradição Oral têm com a experiência para traduzir e transmitir seus conhecimentos e ensinamentos.

“A capacidade de reconhecer uma vinda de um temporal pela repentina mudança do vento, uma intenção hostil num rosto que se sombreia, certamente não se aprende nos tratados [...] de meteorologia ou psicologia. Em todo o caso, essas formas de saber eram mais ricas que qualquer codificação escrita; não eram aprendidas nos livros, mas a viva voz, pelos gestos, pelos olhares; fundamentavam-se sobre sutilezas certamente não formalizáveis, frequentemente nem sequer traduzíveis em nível verbal; constituíam o patrimônio, em parte unitário, em parte diversificado, homens e mulheres pertencentes a todas as classes sociais. Um sutil parentesco as unia: todos nasciam das experiências, da concretude da experiência”⁵¹.

A passagem da oralidade para a escrita transformou a memória coletiva. É somente a partir do século XVIII que se começa a perder ou pelo menos enfraquecer esse conhecimento advindo da experiência. A burguesia passa a apropriar-se de grande parte do saber intensificando um amplo processo de aculturação iniciado com a Contra – Reforma, tendo como seu principal instrumento, a Enciclopédia. “Para um número sempre crescente de leitores, o acesso a determinadas experiências torna-se cada vez mais mediado pelas páginas dos livros”⁵².

Por outro lado quando se coloca a memória fora de um tempo ela se separa da História. “A memorização pelo mito não manifesta o vestígio de um interesse pelo passado” nem há uma tentativa de ‘explorar o tempo humano’, assim a “memória pode conduzir à história ou distanciar-se dela”⁵³. Como lembra Lowenthal “toda consciência do passado está fundada na memória. Através das lembranças recuperamos a consciência dos acontecimentos anteriores e distinguimos o ontem do hoje”.⁵⁴ É a partir das lembranças do passado que damos sentido as nossas identidades.

Para Jaques D’aesky, em sociedades de diversas culturas, mas sustentadas por uma cultura hegemônica surge no meio de grupos a perda de identidades, bastante comum em sociedades “plureétnicas” em que as perdas atingem principalmente os grupos dominados. A identidade representa “quem nos somos” “de onde viemos”, entretanto essas identidades não

⁵¹ GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p 167.

⁵² Ibidem, p 168.

⁵³ Apud. LE GOFF, Jaques. História e memória. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p 467.

⁵⁴ Apud. MIRANDA. Vestígios Recuperados: experiências da Comunidade negra Rural de Tijuacú-Ba. UNEB, Salvador, BA: Edição I. p 09.

se constituem de forma isolada e sim através de “negociação por toda vida por meio do diálogo”⁵⁵.

A história e a memória nos ajuda, portanto, a rastrear problemas historicamente negados que se desenvolveram no meio das comunidades afro-descendente. Possibilita desenvolver trocas que transmitam experiências ligadas aos problemas de identidade e suas ramificações políticas, sociais e econômicas.

Apesar de aparecer como empecilho na medida em que tais comunidades não possuem uma história documentada de forma escrita, entretanto a utilização de fontes próprias pode amenizar essas dificuldades de cunho metodológico, porque a língua representa também a memória, pois nessas sociedades negras a oralidade se sobre põem a escrita, seja ela impressa nas músicas ou em outros expoentes da oralidade. Torna-se, portanto um importante elemento para a preservação da história dessas comunidades⁵⁶.

⁵⁵ D´AESKY, Jaques. Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e antirracismo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. Passim.

⁵⁶ Idem, passim.

CAPÍTULO 2

PRAIANOS: UM QUILOMBO CONTEMPORÂNEO

Debruçar pelo cotidiano das comunidades negras rurais é dar vozes ao conjunto de tradições culturais e sociais tão importantes para essas pessoas e que por muito tempo foi silenciado, pois é no dia a dia dessas comunidades que está “a chave do entendimento do conhecimento histórico” produzido por esses indivíduos⁵⁷. Nesse sentido, buscar entender suas práticas e costumes como o samba de roda as rezas a medicina natural, suas lutas do dia a dia pela preservação dos seus modos de vida, é entender seus significados históricos. Assim partimos para entender o cotidiano, as dinâmicas sociais e culturais da comunidade rural chamada — Praianos, pois:

“A vida cotidiana está inquestionavelmente mergulhada na cultura’. A História que por muito tempo se recusou em ver a historicidade na cotidianidade, nas suas práticas e representações sociais têm na história cultural, uma gama de objetos de estudos, diversidade tão grande que os historiadores que se debruçam sobre estudos culturais têm sentido dificuldade em estabelecer noções de cultura e limitar seus domínios de investigação, pois trata-se de uma ‘dimensão múltipla, plural, complexa e que pode gerar diversas aproximações diferenciadas’”⁵⁸.

Praianos é uma comunidade predominantemente negra, localizada na região conhecida como Serra do São Caetano em Serrinha a 171 km da capital baiana. Faz divisa com o município de Inçú. Há muitos anos mantêm laços culturais múltiplos e complexos, mantidos de geração em geração.

Em 2009 em assembléia geral a comunidade se auto-reconheceu como remanescentes de quilombos, está em busca do reconhecimento institucional pela Fundação Cultural Palmares — órgão responsável em “promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”⁵⁹.

Além do mais, a comunidade atende aos padrões estabelecidos no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias — ADCT que legisla sobre a ocupação de terras afro

⁵⁷ Apud. ANDRADE, Joseane Thethê. Reflexões historiográficas a cerca do cotidiano. Uesc, p 05. < Disponível em [https:// www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/ pdf/](https://www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/pdf/) > Acesso em 26 de junho de 2011

⁵⁸ Op. Cit., p 05.

⁵⁹ Apud. SOUZA, Thiliany. Quilombo contemporâneo. Dialética, v1, n1, p12-18, julho de 2010, p 13.

– descendentes e a portaria 98 de 26 de novembro de 2007 que regulamenta a identificação, reconhecimento, demarcação e a titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo sendo, portanto: “Grupos étnicos raciais, segundo critério de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas com presunção de ancestralidade negra relacionadas com formas de resistência á opressão histórica sofrida”⁶⁰.

Inúmeras comunidades negras rurais espalhadas pelo Brasil vêm lutando pelo seu reconhecimento enquanto quilombolas e o direito de demarcar e legalizar suas terras. Ainda hoje são alvos de vários conflitos agrários, além de passar por vários questionamentos a respeito do que seria os quilombos. Muitos fazendeiros espalhado por todo o país, ainda influenciados pelo conceito jurídico colonial de que os quilombos seriam comunidades isoladas e distantes sem interação com as sociedades da época, fruto de agrupamento de escravos fugidos veem os quilombos como coisa do passado já que todos teriam sido destruídos pelas forças coloniais, a exemplo do quilombo dos palmares. Assim:

[...] “Os quilombos seriam uma realidade do passado, pois foram dizimados pelas forças coloniais e os ‘escravos fugidos’, que deles participavam, devolvidos aos seus senhores. Conseqüentemente, não poderiam haver ‘continuidades de ocupação das terras’ e tampouco existiriam ‘remanescentes de quilombos’”.⁶¹

Contudo, falar de quilombos hoje não é apenas pensar em grupos isolados ou agrupamento de escravos fugidos advindos obrigatoriamente de movimentos insurrecionais, mas pensar em “grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio”⁶².

Dessa forma as comunidades quilombolas espalhadas por todo país não foram fruto apenas da fuga de escravos que perpassa exclusivamente pela idéia de enfrentamento e o conseqüente isolamento, mas comunidades que se desenvolveram interagindo com a sociedade da época, ao mesmo tempo apresentando dinâmicas próprias na consolidação de seus territórios próprios. Nesse sentido podemos entender a localidade — “Praianos” como um quilombo contemporâneo. Sendo uma “comunidade negra rural habitada por descendentes

⁶⁰ Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007. Ministério do Desenvolvimento Social. Disponível em > <http://www.mds.gov.br> > acesso em 28 de junho de 2011.

⁶¹ SILVA, Valdélino do Santos. Rio das Rãs a Luiz da Noção de Quilombo. Revista Afro - Ásia, n, 23, 2000, p 04.

⁶² Op. Cit., p 14.

de escravos que mantêm laços de parentescos e que vivem em sua maioria de cultura de subsistências, em terras por eles secularmente ocupadas”⁶³.

Apesar de terem se re-configurado de forma bastante semelhante em alguns aspectos como os culturais ou até mesmo sociais. Em todo o país essas comunidades tiveram inícios diferentes:

“Algumas foram formados por escravos (ou ex- escravos), após a falência de uma fazenda ou plantação nas décadas anteriores a abolição; outras são fruto de doações de terras por senhores a ex- escravos; algumas compradas por escravos libertos; outras provem de doações de terras a escravos que serviram ao exército em tempo de guerras ou doações a escravos por ordens religiosas”⁶⁴.

Por certo é que essas comunidades são ainda foco de uma ampla resistência cultural mantido há várias décadas, traduzidas de várias formas como o samba de roda, por exemplo. João José Reis e Flávio Gomes ao organizar o livro *Liberdade por um fio*,⁶⁵ que reúne vários artigos sobre os quilombos brasileiros, observaram que as origens e criação dessas comunidades ainda permeiam nos traços da memória de seus moradores, sobretudo dos mais velhos “bons narradores da saga de seus antepassados, que nos permite resgata o passado nem sempre revelado nos documentos escritos”⁶⁶.

Dessa maneira a memória se apresenta como uma forma para entender-mos a trajetória desse espaço rural Serrinhense, pensar- mos suas histórias vividas, presente nas subjetividades e nos significados das narrativas de seus moradores.

2.1 Trajetórias de Vida: ouvidas e contadas

Como as formações dessas comunidades ainda estão presentes na memória dos mais velhos, nos permite refletirmos sobre a trajetória dos seus antepassados, começamos, assim, com o senhor Pedro Macedo, conhecido como “Seu Piroca” — 82 anos, lavrador, convive com sua esposa — Dona Edite, tendo seus filhos como vizinhos. Como quase todos os moradores têm na cultura de subsistência seu principal meio de sobrevivência. Figura

⁶³ MIRANDA, Camélia Aparecida Silva. Trajetória da comunidade negra de Tijuacú – BA: histórias ouvidas e cantadas. Revista Eletrônica do grupo de pesquisa: identidade. Faculdade EST. Disponível em< <http://www.est.edu.br/periódicos/index.php/identidade> >. p 02. Acesso em junho de 2011.

⁶⁴ Idem, p 03.

⁶⁵ REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. Cia. Das Letras, 1996. Passim.

⁶⁶ Ibidem, p 467.

importante dentro da comunidade por manter e promover o samba de roda, ele o faz desde criança e como ele próprio explica — ainda “nos tempos dos Réis”:

(Eu sou) “Pedro Macedo da Silva, todo Pedro é Piroca e todo Piroca é Pedro [...] Só de casado eu tenho 56, vou fazer no dia 21 de fevereiro, 56 anos de casado e eu já fazia samba [...] Sambava mais um irmão meu, depois que ele morreu [...] Eu casei, comecei a samba mais ela (edite)”⁶⁷.

Para seu Pedro, o samba é fruto de uma longa tradição herdada pelos seus antepassados. As histórias de suas vidas são sempre marcadas pelos laços familiares, a família aparece em toda sua trajetória de vida na realização do samba. Primeiro o pai, depois o irmão, depois sua esposa e, por conseguinte seus filhos.

Como lembra Michael Pollak os testemunhos orais trazem às lembranças individuais e de grupos mantidos há vários anos ou até mesmo séculos, essas lembranças são transmitidas nos espaços de sociabilidade dos depoentes e muitas vezes passam despercebidas pelos olhares de pessoas de fora da comunidade:

“Ao testemunharem a vivacidade das lembranças individuais e de grupos durante dezenas de anos, e até mesmo séculos. Opondo-se á mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes e sociabilidade afetiva ou política. Essas lembranças [...] são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebido pela sociedade englobante”⁶⁸.

Buscamos assim, por meio das fontes orais os significados sociais da comunidade que são transmitidos nos espaços familiares e de amizades e que podem nos revelar conhecimentos históricos nem sempre presente em outros métodos.

“[...] Detalhes aparentemente marginais e irrelevantes são formas essenciais de acesso a uma determinada realidade; são tais detalhes que podem dar a chave para redes de significados sociais e psicológicos profundos, inacessíveis por outros métodos”⁶⁹.

⁶⁷ Pedro Macedo da Silva. Entrevista concedida em dezembro de 2009 em sua residência. Grifos meu. Optei em transcrever a entrevista da mesma forma como o entrevistado fala, por isso aparecem termos como véi (velho). Para a UNESCO e o IPHA (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico) as formas de expressão também podem ser consideradas patrimônio cultural imaterial e, portanto, devem ser preservados. Sobre o assunto ler: PELEGRINE, A. Sandra; FUNARI, Pedro Paulo. O Que é Patrimônio Cultural Imaterial. São Paulo: Brasiliense, 2008.

⁶⁸ POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol, 2 n 3. 1989, p 05.

⁶⁹ Apud. TEIXEIRA, p 05. CHALOUB, Sidney. Visões de Liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo. Cia das letras 2003, p 17.

Seu Pedro Macedo nos trás uma realidade que só pode ser percebida nos seus detalhes, ao falar sobre o samba de roda nos fala também do nascimento da comunidade. Assim no seu depoimento sobre o samba de roda ele deixa escapar o surgimento da comunidade e o seu nome emblemático: “Praianos”.

“Tem a chula, á volta, batuque e tem o Santamarense, tem o martelo, mas o meu é o que cantei (chula). [...] É Santamarense porque vem de Santo Amaro ai não foi samba daqui, foi samba de morador de Santo Amaro [...] Esse nome dos praianos é porque veio pessoas da praia do recôncavo morar aqui, ai fez uma casinha lá em cima e ficou o nome praianos. Tudo aqui era São Caetano, mas cada quem tem seu lugar bota um nome [...] aqui e mocambo [...] fazenda mocambo [...] mocambo do massapé, mas pra lá é praianos [...] A comunidade é praiano, aqui é mocambo, dali pra lá é tudo praiano os morador dali tudo é praiano que dizer da descendência dos praianos [...]”⁷⁰

Quando descreve as modalidades do samba que se faz por lá como a chula, o batuque e o “santamarense”, demonstra as semelhanças e ligações com o Recôncavo baiano tal como o surgimento da comunidade e seu nome — Praianos. Como ele próprio explica tem esse nome por causa de moradores que veio das praias do Recôncavo, assim constituindo a comunidade.

2.2 Firmino Praiano: “Os Povos das Praias”

Segundo a tradição oral, “Praianos” foi fundada por moradores que vieram do Recôncavo baiano no início do século XX, migraram dessa região litorânea para as terras conhecidas como Serra do São Caetano em Serrinha parte do semiárido baiano. A partir daí, passaram a ser chamados de — “os povos das praias” dando origem ao nome da comunidade.

Podemos nota assim, as lembranças do Recôncavo baiano em seu nome, em suas tradições culturais, bem como uma das modalidades do samba que é feito por lá — o “Santamarense”. As Histórias sobre os “povos vindos das praias,” está presente na memória de várias pessoas da comunidade, porque falar de onde viemos também é uma forma de preservamos nossa identidade, pois:

[...] A identidade representa o que somos nós, de onde viemos, como tal, é o pano de fundo sobre qual nossos gestos, nossos desejos, nossas opiniões e nossas aspirações tomam sentido [...] Mas a identidade não é elaborado no

⁷⁰ Pedro Macedo da Silva, “Pedro Piroca”. Entrevista concedida em sua residência em Dezembro de 2009. Grifos meu.

isolamento, ao contrario, é negociada durante toda vida por meio do diálogo⁷¹.

As histórias sobre o nascimento desse perímetro quilombola permeiam pela memória de inúmeros de seus moradores, pois “em todas as sociedades os indivíduos detém uma grande quantidade de informações no seu patrimônio genético, na sua memória de longo prazo e, temporariamente, na memória ativa”⁷².

Dessa forma podemos perceber na fala de Matildes de Jesus, conhecida como D. Tidinha, 65 anos, agricultora. Foram as rezas para afastar “olhado” e para a cura de algumas doenças que lhe deixou bastante conhecida dentro da comunidade. No seu depoimento a localidade também tem origem nos “povos das praias”, como se diz por lá.

“Praianos vem das praias, uma pessoa que veio das praias morar aqui, aí o lugar ficou com o nome de praianos [...] Construir minha família aqui, tenho nove filhos, tenho bisnetos, casei com vinte e seis anos e os pais reclamando, mas se na casar não tem família”⁷³.

Para Dona Maria de Jesus – a D. Tidinha, falar sobre a origem do lugar que mora é falar de um lugar que lhe confere identidade, onde construiu sua família criou os filhos, agora vive o presente com seus netos, assim: “relembrar o passado é crucial para nosso sentido de identidade: saber o que fomos confirma o que somos. Nossa identidade e a continuidade dependem inteiramente da memória”⁷⁴.

É ela, a memória, que nos faz relembrar o passado, permeando entre as curvas do esquecimento e das lembranças, ela mantém viva as histórias e trajetórias das comunidades rurais por todo o país, porque ela “é um glorioso e admirável dom da natureza, através do qual revocamos as coisas passadas, abraçamos as do presente e contemplamos as futuras, graças à sua semelhança com as passadas”⁷⁵.

Ao pesquisar as origens da comunidade quilombola de Tomé Nunes no Município de Malhada/BA na região do São Francisco, Leila Prates Nunes⁷⁶, observou que as narrativas

⁷¹ D’AESKY, Jaques. Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e antirracismo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009 p 77.

⁷² LE GOFF, Jaques. História e memória. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p 421.

⁷³ Matildes de Jesus. Entrevista concedida em sua residência em 22 de junho de 2011.

⁷⁴ MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. Vestígios Recuperados: experiências da Comunidade negra Rural de Tijuaçu-Ba. UNEB, Salvador, BA: Edição I. p 09.

⁷⁵ LE GOFF, Jaques. História e memória. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p 447.

⁷⁶ TEIXEIRA, Leila Maria Prates Nunes. Tomé Nunes/BA. Sua história sua cultura seu cotidiano. PPGHA/UNEB, 2010. Passim.

sobre a origem da comunidade eram passadas de pai para filho há anos, dessa forma, como as histórias eram transmitidas a gerações os mais jovens também as reproduziam. Isso acontece principalmente porque, quando guardadores da memória das comunidades no momento em que temem que suas lembranças possam desaparecer eles querem “escrever suas lembranças contra o esquecimento. E seus filhos, eles também querem saber donde a proliferação atual de testemunhos”⁷⁷.

Nesse sentido, podemos notar as mesmas semelhanças em Praianos, em que Samuel Pedro de 30 anos, conhecido como Samuca, buscou nos moradores mais velhas da localidade as histórias que originaram a comunidade:

“Povo vindo das praias, que influenciou o nome daqui. A nomeação praianos começou a ser dada a comunidade quando se deram várias idas e vindas de sua terra natal, Firmino praiano e seus familiares partiram para as praias [...] em busca de trabalho”⁷⁸.

Segundo a tradição oral o precursor foi Firmino da Cruz ou Firmino Praiano como ficou conhecido, teria saído do Recôncavo baiano para essas terras do semiárido nos anos iniciais do século XX para cultivar um pedaço de terra, posteriormente continuou indo para sua terra natal em busca de trabalhos temporários.

Não se sabe ao certo a quem pertencia às terras denominada de São Caetano no qual se estabeleceu Firmino e seus familiares. Na pouca documentação encontrada sobre a região não se faz referências ao dono das terras. Na memória dos moradores pertencia a uma senhora que ficou nas lembranças como “Sinhá Dona”. Não foi possível identificar mais detalhes sobre a dita proprietária, entretanto, essa terminologia de *sinhá* nos chama atenção às memórias da escravidão. Vejamos.

Gilberto Freyre⁷⁹ que foi um dos primeiros autores a se debruçar pelo português que era falado aqui no Brasil, analisa suas influências, principalmente a africana. Para ele, fruto das relações sociais do país pautado no processo senhor/escravo, assim o termo *sinhá* aparece com um termo doce com que o escravo designava para chamar a filha do seu senhor.

⁷⁷ POLLAK, Michel. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol, 2 n3. 1989, p 04.

⁷⁸ Samuel Pedro, maio de 2010.

⁷⁹ FREYRE, Gilberto. Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob a regra da economia patriarcal. 29 ed. Rio de Janeiro: Record, 1994.

Embora “Firmino Praiano” e os primeiros moradores da comunidade não tenham presenciado a escravidão, esse processo de mobilidade espacial na Bahia e no Brasil das populações negras começou a ser mais intenso com o seu fim, além do mais, como ressalta Júcélia Santos:⁸⁰ é nos anos finais do trabalho cativo e nos anos seguintes do pós-abolição que intensifica - se uma nova modalidade de trabalho no sertão baiano — o trabalho de meia no qual os fazendeiros doavam as terras deixando a produção por conta dos trabalhadores, posteriormente dividiam a safra.

O relatório do inspetor especial de terras, Dionísio Gonçalves Martins para o presidente da província em 1889 traz uma enorme preocupação, como analisa Walter Fraga, com o número de trabalhadores brasileiros sofrendo com a falta de trabalho, para o inspetor o fim da escravidão provocou um “desordenamento” no trabalho. Assim:

“Após a lei de 13 de maio, milhares de indivíduos egressos da escravidão viviam sem destino fixo. Sem terras para cultivar suas próprias lavouras, visto que aqueles trabalhadores recusavam o trabalho oferecido pelos antigos senhores. O inspetor deixou evidente que o trabalho assalariado não era suficiente para fixar ou atrair o trabalhador oriundo da escravidão. Ao ex-escravo interessava ter acesso à terra”⁸¹.

Esse processo de mobilidade espacial dentro do território baiano em busca do trabalho teve seu início com o fim da escravidão, permanecendo nas primeiras décadas do século XX e que ainda está presente na memória dos descendentes desses trabalhadores.

Nos anos seguintes do fim do trabalho cativo, as secas na Bahia levaram os engenhos do Recôncavo a contar com uma farta mão de obra livre, sobretudo, das populações que migravam do interior da província em busca de trabalhos temporários, logo que a situação melhorava retornavam para suas localidades de origem. Assim, os donos de engenho não conseguiam segurar os trabalhadores nas propriedades porque eles detinham alternativas de trabalho “sem precisar empregar-se ostensivamente na lavoura de cana”⁸².

Dessa forma, quando os engenhos de cana de açúcar, por exemplo, “careciam de mão de obra temporária, isso implicava o deslocamento de populações do interior da província

⁸⁰ SANTOS, Júcélia Bispo dos. Colonização do Sertão da Bahia e a Formação do Quilombo em Irará. Revista África e Africanidade. Ano, 2, n. 7. Novembro de 2009, p 20.

⁸¹ FILHO, Walter Fraga. Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos na Bahia 1870-1910. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006, p 151.

⁸² Ibidem, p 37.

para regiões litorâneas”⁸³. Essa reordenação do trabalho passou a ser bastante comum na Bahia, principalmente com o final da escravidão. Provavelmente Firmino contou com essa nova reordenação do trabalho brasileiro dos anos seguintes do “pós-abolição”. Na memória dos moradores da comunidade Firmino Praiano buscou no interior da província um pedaço de terra para viver e trabalhar com sua família, mas continuou mantendo laços com a sua terra natal.

Com essa nova dinâmica nas relações de trabalho os fazendeiros do sertão passaram a optar pelo trabalho de meia, assim o fazendeiro sedia a terra aos trabalhadores, esses, ficavam com a obrigação de cultivá-la, posteriormente dividiam a produção provocando um intenso trânsito migratório dentro da província.

“Nos finais da escravidão, os fazendeiros do sertão passaram a substituir a mão de obra escrava pela mão – de – obra livre pelo trabalho de meia. Tendo havido grande mobilidade da população dentro do território, foi possível se estabelecer um novo reordenamento do trabalho”⁸⁴.

Analisando os manuscritos do livro de memória da região de Faria de Santana/BA, Jucélia Santos, observou que diversos ex - escravos e mestiços livres adquiriram por compra, mas principalmente arrendavam terras, porque não havia uma lei que regulamentava tal negociação. No processo de arrendamento era bastante comum fazendeiros exigirem apenas parte da produção que era cultivada nas roças. Era uma forma encontrada, sobretudo, pelos pequenos agricultores que não tinham dinheiro para comprar sementes, por exemplo.

Dessa forma, na agricultura de subsistência como a cultura da mandioca, feijão e do milho “aparece um tipo de contrato de sociedade: o proprietário limpava e preparava o terreno e o lavrador plantava, sendo a produção depois dividida.”⁸⁵ Assim, fazendeiros, por vários motivos, como quitação de dívida a ex - escravos passaram a doar terras para os mesmos, nos anos seguintes do pós - abolição, formando assim, inúmeras comunidades livres.

⁸³ Ibidem, p 159.

⁸⁴ SANTOS, Jucélia Bispo dos. Colonização do Sertão da Bahia e a Formação do Quilombo em Irará. Revista África e Africanidade. Ano, 2, n, 7. Novembro de 2009, p 20.

⁸⁵ Ibidem, p 22

Nesse processo de arrendamento as famílias trabalhavam por conta própria, ficando a obrigação de dividir parte da produção com os donos das terras, dessa maneira o trabalho na roça, o “plantio, permitia a reprodução do trabalho familiar”.⁸⁶

Como já foi dito no primeiro capítulo, várias experiências vividas por libertos nos anos seguintes do pós - abolição no Brasil ainda pode ser notado nos meios rurais do país, sobretudo no que diz respeito aos laços familiares como o casamento, a ênfase no poder paterno, a busca por uma imagem positiva enquanto trabalhador, traduzida na idéia de boa reputação.⁸⁷ Nesse sentido, Firmino Praiano ficou marcado na memória dos depoentes, pela busca do trabalho e os laços familiares. “Veio das praias e manteve uma relação matrimonial com Joana Maria, essa já moradora do local, conhecido como — Terras do São Caetano”.

“Firmino praiano ou Firmino da Cruz: vindo das praias e sua esposa Joana Maria, filha de Índia das terras do São Caetano, área essa que tem uma imponente serra e fazenda com o mesmo nome, por isso existe até hoje aqui em praianos algumas casa que o endereço é São Caetano⁸⁸”.

Dentro desse re-ordenamento do trabalho, portanto, principalmente com o fim da escravidão no qual o trabalho se re-configurou partindo da produção escravista para as relações de meia que Firmino Praiano chegou para trabalhar nessas terras do semi-árido baiano. Apesar do seu nome ter origem “nas praias” do Recôncavo baiano, por certo, também contou com os moradores já existentes nesse local, tendo nessa miscigenação o nascimento do perímetro quilombola.

2.3 Em Face as Lembranças

Hoje para seus moradores falar do lugar em que nasceu é sempre especial na medida em que suas narrativas aparecem sempre cercadas por longas histórias contadas nos diversos espaços de sociabilidade como a família os amigos, filhos e netos, compondo assim a sua identidade, traduzidas quase sempre nas suas próprias vivências. Dessa forma:

“A identidade é a consciência do eu que, com o passar do tempo, construímos, através da interação com outras pessoas e com nossa própria

⁸⁶ Ibidem, p 22

⁸⁷ RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. Pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. Topoi, v.5, n.8, jan-jun, 2004.

⁸⁸ Samuel Pedro, maio de 2010.

vivencia. Construimos nossa identidade através do processo de contar histórias para nós mesmos – como histórias secretas ou fantasias – ou para outras pessoas do convívio social”⁸⁹.

Contudo, para alguns moradores, sobretudo, os mais velhos, falar sobre aspectos que remontam a escravidão ou mesmo suas remanescentes como os quilombos não é tarefa fácil. É preciso, portanto, entender a subjetividades e as razões dessa negação. Vamos então aos depoimentos:

[...] “Me criei aqui numa casinha que o véi tinha [...] Aqui dentro dessa casa mesmo eu entrei em 60 [...] Era uma fazenda de sinhá dona como era conhecida e papai era vaqueiro lá. [...] (aqui) não existiu escravos”.

A dona das terras em que se formou a comunidade seria “Sinhá Dona”, não se tem muitas informações acerca dessa mulher. Como já foi dito anteriormente, o termo sinhá aparece como uma forma doce em que os escravos chamavam a filha do seu senhor, sendo, portanto um aspecto que nos remonta as lembranças da escravidão.

O depoente é bastante incisivo ao falar que o lugar em que nasceu não houve escravidão. Esse período da História brasileira é marcado pela vida dura, principalmente da população negra, para a população afro–descendente representa também um período traumatizante, assim: “Em face dessas lembranças traumatizantes, o silêncio parece se impor a todos aqueles que querem evitar culpar vítimas. Em lugar de se arriscar a um mal-entendido sobre uma questão grave, não seria melhor se abster de falar”⁹⁰?

Talvez não, pois as histórias narradas por seus moradores são fruto das suas vivencias, dos diálogos cotidianos das formas de ser, pensar e agir e que tem muito a nos revelar. Como indicam estudos recentes a respeito dos quilombos brasileiros eles incomodavam a sociedade da época porque interagiam com elas, ficando seus remanescentes em comunidades espalhadas por todo o país⁹¹.

Essas localidades apresentaram inicio diversos, seja por doações a ex-escravos, por compras ou mesmo antigas fazendas falidas com o final da escravidão. Em praianos, portanto,

⁸⁹ THOMSON, Alistair. *Recompondo a Memória: Questões sobre relação entre a História Oral e as Memórias*. Projeto História, São Paulo. Abril, 1997, p 57.

⁹⁰ POLLAK, Michel. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol, 2 n3. 1989 p 04.

⁹¹ Discussão que é feita por inúmeros autores, mas aqui utilizo a análise de: SILVA, Valdélino do Santos. *Rio das Rãs a Luiz da Noção de Quilombo*. Revista Afro - Ásia, n, 23, 2000.

a localidade tem origem nas idas e vindas de Firmino da Cruz as praias do Recôncavo baiano em busca de trabalho, miscigenado com a população já existente das terras do São Caetano em Serrinha.

Embora Firmino Praiano tenha optado em sair do Recôncavo baiano para cultivar um pedaço de terra no semiárido, como já tinha indicado Walter Fraga, nos períodos de seca era comum trabalhadores se deslocarem do interior da província para se empregar durante o período de corte da cana nas regiões litorâneas, retornando para suas residências no final da safra. Esses trabalhadores eram menos exigentes em relação aos salários “por terem atravessados dolorosas peripécias” das condições do trabalho⁹².

Por certo é que Praianos hoje é uma comunidade que apresenta laços de parentesco em uma terra que é por eles ocupada de forma secular, tendo nela a cultura de subsistência e que ver no dia - a - dia a luta para manter seus laços culturais múltiplos e complexos, recriando-as no presente, tais como o samba de roda e a medicina natural.

Assim, como indicou Camélia Miranda, os estudos sobre as religiões dos afros - descendentes vem chamando a atenção para as “reinvenções culturais dos escravos em terras distantes”, re-significada e difundida pela musicalidade e pelos festejos, “dentro de uma dinâmica social que vai compor a cultura brasileira que é marcada pelo batuque e o samba roda⁹³”.

⁹² FILHO, Walter Fraga. Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos na Bahia 1870-1910. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006, p 153.

⁹³ MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. Retalhos da Memória: Experiências de vida, famílias negras de Tijuca-BA, p 08.

CAPÍTULO 3

DO SAMBA DE RODA ÀS REZAS

Se apropriando do conceito utilizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) de que o samba seria uma “manifestação musical, coreográfica, poética e festiva” — está presente em todo o Estado, principalmente no Recôncavo baiano. Sempre apareceu nos documentos históricos relacionado ao “universo dos negros” sendo, portanto, um batuque de negros no qual os espectadores batiam palmas e cantavam, ao som da viola em um bailar que “quase não se movia as pernas, com toda a ondulação licenciosa do corpo”⁹⁴.

Para IPHAN as formas de quase não mexer as pernas é uma descrição bastante parecida com uma das modalidades do samba de roda que até hoje se faz no Recôncavo — o miudinho⁹⁵.

Várias experiências de escravos e libertos são mencionados em documentos a cerca da importância dos batuques para as populações negras nos anos que seguiram a libertação do trabalho cativo no Recôncavo baiano. Nos autos e processos de brigas, por exemplo, envolvendo ex-escravos, há inúmeras referências de que essas brigas tenham iniciado ou tenham tido seu desfecho final nos batuques e sambas o que logo poderia demonstrar como as “invenções rítmicas e religiosas forjadas a partir das heranças africanas eram bastante vigorosas no cotidiano dessas populações”⁹⁶.

Certamente, importante símbolo da cultura negra o samba sempre foi transmitido de “diferentes maneiras e situações, sempre incorporando elementos de cada época”, assim nos anos de 1930 á 1950 como transcrição dessa ligação ao universo negro esse ritmo estava estritamente ligado ao candomblé⁹⁷. Herdadas da tradição africana ele se re-significa no Brasil de uma forma bastante própria influenciando diversas práticas culturais por todo o país.

Alice Ribeiro, por exemplo, se debruçou pelas dinâmicas do samba de roda em Riachão do Jacuipe, interior da Bahia localizada na região do Sisal. Ela pôde observar que o

⁹⁴ Dossiê do Samba de Roda do Recôncavo. Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional IPHAN, 2004, p 24-30. Passim.

⁹⁵ Ibidem, p 24 -30. Passim.

⁹⁶ FILHO, Walter Fraga. Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos na Bahia 1870-1910. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006, p 298.

⁹⁷ CRUZ, Alessandra Carvalho da. Samba na Roda: samba e cultura popular em salvador 1937-1954. Dissertação de Mestrado. UFBA - Programa de Mestrado em História. Salvador, 13 de fevereiro de 2006, p 66.

samba que se fazia naquela cidade eram manifestações da cultura popular, apareciam principalmente nos momentos de lazer de trabalhadores rurais e quem não residia na zona rural mantinha relações com a roça, porque nunca deixavam de cultivar seu pedaço de terra. Dessa forma ela procurou compreender o samba de roda em Riachão do Jacuipi como “uma forma de expressão de sentimento dos trabalhadores rurais” que tinham e tem nesse ritmo o “principal mecanismo utilizado para expressar seus sentimentos”⁹⁸.

Em Praianos, território localizado também na região do Sisal e que tem em sua trajetória ligações com o Recôncavo baiano o samba que se faz por lá são manifestações de homens e mulheres que tem nesse momento a busca do lazer ou até mesmo tem nesse ritmo os embalos do trabalho como o plantio do milho do feijão e a raspa da mandioca.

O samba de roda realizado na comunidade é fruto de uma longa tradição familiar, as letras das músicas entoadas nos momentos de trabalho e nos festivos não estão gravadas em fitas ou outros recursos para a gravação do seu áudio, bem como suas letras não estão escritos em nenhum papel, mas está guardados nas memórias, como o seu aprendizado também não é mediado pelas páginas escritas, mas pela tradição oral passada ao boca- a- boca e no dia- a- dia. Assim:

“É imprescindível reconhecer o papel da memória numa cultura de tradição oral. A memória mesmo se reconstituída ou imaginada é o alicerce de instituições como a família [...], as festa etc. Esses sambas fazem parte da memória dessa comunidade. É nela que estão registrados e entrelaçados a um passado em muitos aspectos mítico”⁹⁹.

O samba está presente na memória de seus moradores ele é difundido nos vários espaços de sociabilidade como amigos e familiares ele traz em suas letras expressões das formas da vida cotidiana de pessoas que externa seus lamentos, sonhos e desejos através da música. Como lembra Jaques Le Goff, a memória transmitida em sociedades onde a tradição oral predomina se reproduz de forma mais criativa como o canto, por exemplo, que “atribui a memória mais liberdade e mais possibilidades criativas”. Ao contar suas histórias os

⁹⁸ OLIVEIRA, Alice Ribeiro de Souza. Cultura popular: samba de roda em Riachão do Jacuipi. Monografia de História, UNEB, C. do Coité, 2010.

⁹⁹ CRUZ, Alessandra Carvalho da. Samba na Roda: samba e cultura popular em Salvador 1937-1954. Dissertação de Mestrado. UFBA - Programa de Mestrado em História. Salvador, 13 de fevereiro de 2006, p 70-71.

narradores não sentem a necessidade de uma “memoração exata”, mas buscam em suas narrativas uma forma mais criadora ao invés de uma memória repetitiva¹⁰⁰.

Essas narrativas são traduzidas de várias formas como nos cantos como já foi dito, assim, pensá-la como “documento histórico” lhe remonta a função de testemunhos — “testemunho singular, subjetivo, cheio de intenções e passível de diversas interpretações”. Importante elemento para entendermos a trajetória do samba de roda em Praianos e o que representa para seus moradores, pois, a “canção é um produto cultural concreto, sua subjetividade artística, representa e é representada por um grupo social que lhe é determinante.” Nas palavras de Alessandra Carvalho — esse grupo social “lhe confere sentido, é quem lhe fornece os motivos, os temas, e numa relação de troca, é quem recebe seus versos, lhes dá movimento, incorporando-os em falas e conversas”¹⁰¹.

3.1 Um olhar sobre as letras das músicas

Sabendo que os versos também podem nos revelar o cotidiano dos moradores e seus sentimentos. As letras conferem a função de testemunhos e nos permitem utilizarmos como fonte histórica como ressalta Alessandra Carvalho, certamente são testemunhos cheios de intenções, abrindo um leque de possibilidades para as várias interpretações. Partimos então para as músicas.

*Amigos meus camaradas
 Não vou deixar de sambar
 Só vim aqui pra dizer
 Tô com dois anos parado.
 Amigos meus camaradas,
 Tem dois anos que sambei.
 Meu samba era muito alegre
 Quando era mais você,
 Eu não me temo no samba,
 Não tem o que temer
 Quando eu entro no salão*

¹⁰⁰ LE GOFF, Jaques. História e memória. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p 426.

¹⁰¹ CRUZ, Alessandra Carvalho da. Samba na Roda: samba e cultura popular em Salvador 1937-1954. Dissertação de Mestrado. UFBA - Programa de Mestrado em História. Salvador, 13 de fevereiro de 2006, p 98.

*Eu boto pra derreter
Comigo a barra é pesada
O osso é ruim de roer¹⁰².*

A canção externa o lamento de ver seus companheiros de samba, adoecerem ou partirem, e por conta desses imprevistos são forçados a ficar algum tempo afastado do ritmo, pois o samba só tinha alegria quando estava na presença de seus amigos, contudo ele jamais deixará de sambar, assim encontra uma forma bastante criativa e poética para dizer isso á todos. Apesar dos importunos que a vida lhes apresenta no momento em que entra no salão tem que ser avassalador, porque a barra é pesada é certamente um osso duro de roer.

As canções podem representar tanto os momentos de lamentos como os de alegria, mas também pode representa o trabalho, o dia a dia, como a “peleja” de aparta uma vaca que estava doente, por exemplo. Vejamos.

*A vaquinha de Noé, Ô Noé
Tá com um ano que andou, ô Noé
Foi pra rua passear
Nunca mais ela voltou
O balanço que ela deu
De um tombo ela gemeu
Jorrou até que parou ô, ô, ô...¹⁰³*

A melodia melódica do “ô, ô, ô” embala o trabalho de uma forma mais agradável, em uma letra simples e a primeira vista até ingênuo de uma vaca que ao mesmo tempo em que tinha um ano que não andava foi para a rua passear, traduz as lembranças de ir buscar o medicamento para sua vaca e receber á notícia que um amigo tinha falecido. Mas essas letras também falam de temas alegres, de ética e religiosidade, por que não falar de amor?

*Na há quem possa vencer
A força que o amor tem (2x)*

¹⁰² Pedro Macedo da Silva. Gravados em dezembro de 2009 em sua residência.

¹⁰³ Pedro Macedo da Silva. Gravados em dezembro de 2009 em sua residência.

*Por que Deus quando ajuda
O homem que pensa bem
Tem muita força de vontade
Só alega falsidade
Nunca valeu a ninguém¹⁰⁴.*

Deus sempre ajuda quem pensa bem e pensar bem neste caso é naturalmente a figura do bom cidadão, do trabalhador, que tem muita força de vontade em todos os momentos de sua vida, seja ela para o trabalho ou para a ajuda mútua e quem alega a falsidade nunca valeu e nem serviu a alguém.

Por que esses trabalhadores rurais desse perímetro quilombola transcrevem seu dia a dia nas músicas? Isso acontece provavelmente, porque o samba embora apareça em lugares, épocas e com dinâmicas semelhantes ou diferentes ele sempre representa para seus praticantes, como discute Alessandra Carvalho, “investimentos culturais” que tem todo sentido para suas vidas. Nas músicas, seja elas dos momentos festivos ou nos cantos para embalar o trabalho eles podem expressar a “capacidade de criar fantasias, lidar com o belo, de criar laços de sociabilidade grupais”¹⁰⁵.

Não há uma data concreta do início do samba de roda em Praianas, o que aparece é um tempo mítico, que está ligado ao valor material, nesse caso — dinheiro: os “Réis, Cruzados e Tostões”. Mas o que nos importa é que alguns dos seus moradores têm no samba a própria trajetória de sua vida. Vejamos.

“Eu não posso lembra quem começou porque isso tá velho [...] Eu era criança e ganhava quinhentos Réis – a gente não chamava Réis, chamava tói [...] era um tói, dois tói, três toi, – depois cruzado [...] Eu saia pra sambar com papai – eu pequeno [...] Saia pra sambar com papai, mãe – eu ia sambar com eles. Quando chegava lá a turma que me conhecia que gostava [...], ai mandava eu cantar uma chula mais papai e me pagava – me dava um dinheiro pro doce [...] eu tava criança [...] Então cantava a chula e me dava quinhentos Réis, dois toi, – cruzado, quando chegava em casa tava com quase um conto (risos). Um Conto era dez toi, na época um Conto era antes dos tostão, depois começou a sair conto depois cruzeiro... Então eu sambava

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ CRUZ, Alessandra Carvalho da. Samba na Roda: samba e cultura popular em salvador 1937-1954. Dissertação de Mestrado. UFBA - Programa de Mestrado em História. Salvador, 13 de fevereiro de 2006, p 74.

ganhando, mas o samba era dos véi – era só na hora que me chamava pra canta o samba mais eles”¹⁰⁶...

O samba era das pessoas mais velhas, presente em uma tradição familiar transmitida de pai para filho. Para as pessoas mais velhas deveria ser importante que os mais novos aprendessem com a experiência, gratificar os mais novos também podia representar a manutenção de tal cultura.

Permanecendo viva na memória no cotidiano de pessoas que utilizam a “música na estruturação de diversas funções de sua cultura”, seja nos festejos ou nas cantigas para embalar o trabalho como a bata de feijão e a rapa da mandioca, certamente também alimenta “toda uma tradição de festas” que também faz parte do seu “universo religiosos,”¹⁰⁷ como por exemplo, as festas de Reis ou as festas de padroeiros.

3.2 As rezas: entre o sagrado e o profano

Um dos principais festejos espalhados pelo interior do país é a Folia de Reis, trazido ao Brasil pelos Portugueses durante a colonização. A festa visava relembrar a jornada dos três Reis Magos conhecidos como Gaspar, Melchior e Baltasar que na tradição Cristã presentearam Jesus logo que ficaram sabendo do seu nascimento.

No início os portugueses para homenagear os seus Santos realizavam missas, procissões, tudo isso misturado com muita música e bebida, era o sagrado e o profano convivendo lado a lado. Desde a Idade Média as manifestações religiosas se misturavam com as tradições festivas populares,¹⁰⁸ esses festejos ainda estão presente em diversas comunidades rurais do país.

Em Praianos essa tradição também aparece ligado às comemorações religiosas imbricadas aos festejos, o samba a comida e a bebida; fazem parte do universo religioso.

“O camarada confiava, vai num samba lá em casa, formava um grupo ai vai, não tem dia certo, o dia certo é quando o dono convida, tem uma reza lá em casa, vocês vão fazer um samba lá, ai nos vai [...] nós só quer achar comida pra beber de noite e comida pra ir embora [...] Nós canta o Reis aqui na porta ai amanhece o dia aqui (dentro de casa)... Canta o Reis,

¹⁰⁶ Pedro Macedo, entrevista gravada em dezembro de 2009 em sua residência.

¹⁰⁷ Ibidem, p 74.

¹⁰⁸ OLIVEIRA, Fabiane Pinto da Silva. Entre a Fé e a Folia: Festa de Reis Realizada em Conceição do Coité (1990-2009). Monografia de história UNEB, C. do Coité, 2010. Passim.

depois começa a sambar [...] se tiver reza não canta Reis, nos vamo pra reza quando terminar a reza é pandeiro e viola”¹⁰⁹.

Como observou Fabiane Oliveira, para os participantes da folia de Reis não há distinção entre o profano e sagrado as danças as músicas assumem o mesmo significado dos rituais religiosos, eles não são vistos como coisas opostas, mas como “parte indissolúvel dessa trama”. Dessa forma o samba as noites de festas “estão longe de serem sentidas como oposta ao espírito religioso”¹¹⁰.

Outra tradição são as comemorações dos Santos gêmeos Cosme e Damião. Médicos que prestavam serviços gratuitos passaram a sofrer perseguição do imperador Diocleciano por volta de 287 na Ásia menor. Martirizados seus corpos foram levados para Roma, onde vários templos foram construídos em sua homenagem, dessa forma sua devoção se espalhou por toda a Europa.

Trazidos para o Brasil como Santos Padroeiros por Duarte Coelho em 1530, passaram a ser invocados a partir daí, principalmente no Nordeste do país para “afastamento de contágio epidêmico de varíola”. Com a escravidão e parte do sincretismo brasileiro no qual a cultura africana e Cristã se ibricam os negros bantos passaram a identificar os Santos gêmeos como “orixás sudaneses Ibêji”¹¹¹.

“Já nos primeiros séculos o culto dos Santos incorporam elementos das religiões ditas pagãs, como a incubação de sonhos de cura nos templos e a unção com óleos milagrosos. [...] Suas formas de culto popular e a devoção foi ampliada, sobretudo pelo contato com as práticas religiosas dos africanos. Contudo não é possível precisar quando essa devoção incorporou tais elementos até chegar à forma atual”¹¹².

O caruru é oferecido ao Santos gêmeos em agradecimento a uma vida com saúde e fartura ou fiéis que tiveram seus pedidos atendidos pagam suas promessas dessa forma. Desde as primeiras épocas no qual vários milagres passaram a ser atribuídos aos irmãos, o culto a

¹⁰⁹ Pedro Macedo da Silva, entrevista concedida em dezembro de 2009 em sua residência.

¹¹⁰ Op., Cit., p 15.

¹¹¹ FALACI, Marilda Brito Knox. Doença e Religiosidade. In: LIMA, G. Lana; TEIXEIRA, Cezar; CORREA, Marilda; SILVA, Francisco (org.). História e Religião. Rio de Janeiro: FAPERJ: Muid, 2002, p 138.

¹¹² ÁQUILA, Raimundo. A Espetacularidade Ritual do Caruru de Cosme e Damião: uma Visão Etnocênologica. Revista Eletrônica Núcleo Transdisciplinar e Espetacularidade. UFAL, 2007, p 02. Disponível em < [HTTP://www.nucleo.ufal.br/nace/](http://www.nucleo.ufal.br/nace/) > acesso em 26 de junho de 2012.

São Cosme e Damião incorporaram elementos das culturas pagãs, tendo sua ampliação aqui no Brasil com a fusão das práticas religiosas dos africanos¹¹³.

As Rezas de São Cosme e Damião está presentes na comunidade, como nos conta a depoente. Acontece da seguinte forma:

“O caruru de São Cosme e Damião [...] Fazia o prato com sete menino e deixa dois separado que era para Cosme e Damião e depois tinha o batuque de Cosme e Damião como o que vai ter na casa de Piroca [...] Naquela época não tinha tambor, era um prato [...] era várias mulheres raspando o prato, o tambor que fazia era com couro do gado, raspava o couro e botava a couro para secar, hoje que já tem coisas mais especiais”¹¹⁴.

É possível notar no depoimento como nas outras festas não há uma distinção entre o sagrado e o profano o samba e o batuque fazem parte do mesmo universo, os atos religiosos são traduzidos nas formas de batuque, de samba, da comida da bebida, em suma, das festas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesar de muitos defenderem que as comunidades remanescentes de quilombo devam ser consideradas aquelas formadas como forma de resistência a escravidão em lugares remotos, afastados da sociedade da época, sabe-se que existem outros critérios que devem ser levados em consideração para o reconhecimento e legalização dessas terras, tais como a presunção de ancestralidade negra seguindo critérios de auto – atribuição em terras secularmente ocupada. Além da resistência, manutenção e reprodução dos seus modos de vida.

Essas comunidades tiveram inícios diversos como compra por ex - escravos, doações, falências de fazendas com o fim da escravidão, dentre outras. Praianos têm sua origem nos “povos das Praias” como se diz na comunidade, mais precisamente com “Firmino Praiano” como ficou conhecido, em suas andanças entre o litoral e a cidade Serrinhense, miscigenando com a população já existente das proximidades, dessa forma o lugarejo foi se configurando como espaço quilombola.

Embora “os povos das praias” não tenham presenciado a escravidão é importante ressaltar que esse processo migratório interno dentro da província baiana, seja pela busca de

¹¹³ Idem., Ibidem.

¹¹⁴ Matilde de Jesus, entrevista concedida em sua residência em 22 de junho de 2011.

terras, seja pela busca do trabalho, como indicou Walter Fraga, teve início nos anos seguintes do pós-abolição, dessa forma as andanças internas em busca de trabalho passaram a ser mais intensa. Da mesma forma que o Recôncavo passou a vivenciar a chegada de retirantes do interior a migração para o interior também aconteceu, mas de forma silenciosa.

Várias experiências dos libertos ainda podem ser notadas no meio rural do país como a busca em compor laços familiares através do casamento, a ênfase no poder paterno e as tradições culturais como o samba de roda que também tem a função em traduzir sentimentos, externar sonhos, desejos, o trabalho na roça. Uma forma, portanto, criativa de reproduzir nos espaços de sociabilidade suas lembranças.

Essas comunidades são um terreno fértil oralidade. Recordo – me em umas das gravações das entrevistas o depoente perguntou se gravaria o samba que ele iria cantar, foi um momento de descontração, pois as risadas predominaram o espaço, em alguns momentos o depoente parava, puxava pela memória as letras dos sambas, aquelas músicas não estavam gravadas em nada, além da memória. A História Oral torna possíveis estudos de identidades e memória cultural que nada mais são que nossas representações do que somos e de onde viemos, assim os sonhos, gestos e desejos tomam sentidos.

Dessa forma, ver a historicidade na cotidianidade no dia a dia, no trabalho, nas festas nos batuques de homens e mulheres nos abrir um leque de possibilidade sobre os estudos culturais tendo na História oral um importante elemento de análise e que nos possibilita dar vozes a pessoas e lugares que talvez não fossem alcançados por outros métodos, pois as lembranças nos trazem a tona o passado, recria o presente, re-significado e externado de uma forma criativa e complexa, através das músicas das festas e dos batuques.

Praianos pelas suas dinâmicas sociais como o samba de roda, por exemplo, por ser uma terra ocupada de forma secular por afro descendente e ter na agricultura de subsistência um dos meios para manter suas vidas, pode ser considerada um quilombo contemporâneo, além do mais as práticas culturais, externadas de várias formas são traduções de uma forma peculiar de seu povo de viver.

FONTES

Fontes orais:

Entrevista com Pedro Macedo em sua residência em dezembro de 2009. Serrinha/BA.

Depoimento Samuel Pedro. Maio de 2010. Serrinha/BA.

Depoimento de Matildes de Jesus em sua residência em junho de 2011. Serrinha/BA.

Músicas:

Não vou deixar de sambar/ A vaquinha de Noé/ A força do Amor.

Nelson Santos

Edite dos Santos

Pedro Macedo

Gravados em dezembro de 2009. Serrinha/BA.

REFERÊNCIAS

- ÁQUILA, Raimundo. **A Espetacularidade Ritual do Caruru de Cosme e Damião: uma Visão Etnocenológica**. Revista Eletrônica Núcleo Trasndisciplinar e Espetacularidade. UFAL, 2007. Disponível em < [http:// www.nucleo.ufal.br/nace/](http://www.nucleo.ufal.br/nace/) > acesso em 26 de junho de 2012.
- AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.) **Usos & Abusos da História Oral**. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- ANDRADE, Joseane Thethê. **Reflexões historiográficas a cerca do cotidiano**. UESC Disponível em < [https// www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/ pdf/](https://www.uesc.br/eventos/ciclohistoricos/anais/pdf/) > Acesso em 26 de junho de 2011.
- ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. **Cultura Migrante na baixada Maranhense**. Encontro de História Oral. UFPE, 2010.
- CASTRO, Hebe Mattos de. **Laços de família e direitos no final da escravidão**. In: ALENCASTRO, Luis Felipe. **História da vida privada no Brasil Império**. São Paulo: Cia das letras, 1997.
- CRUZ, Alessandra Carvalho da. **Samba na Roda: samba e cultura popular em salvador 1937-1954**. Dissertação de Mestrado. UFBA - Programa de Mestrado em História. Salvador, 13 de fevereiro de 2006.
- D´AESKY, Jaques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e antirracismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- Dossiê do Samba de Roda do Recôncavo**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2004.
- FALACI, Marilda Brito Knox. **Doença e Religiosidade**. In: LIMA, G. Lana; TEIXEIRA, Cezar; CORREA, Marilda; SILVA, Francisco (org.). **História e Religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ: Muid, 2002.
- FILHO, Walter Fraga. **Encruzilhadas da liberdade: histórias de escravos na Bahia 1870-1910**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

————— **Migrações, Itinerários e Esperanças de Mobilidade Social no Recôncavo Baiano Após abolição.** Cad. AEL, v. 14, n. 26, 2009.

FRANCO, Tasso. **Serrinha – A colonização portuguesa numa cidade do sertão da Bahia.** Salvador. EGBA, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob a regra da economia patriarcal.** 29 ed. Rio de Janeiro: Record, 1994.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.

LACERDA, Ana Paula C. Trabuco. **Caminhos da liberdade e da escravidão em Serrinha – Bahia (1868-1888).** Salvador UFBA, 2008.

LE GOFF, Jaques. **História e memória.** 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

MEHY, José Carlos Sebe. **Manual de História Oral.** 5ed. Edições Loyola: São Paulo, 1996.

MIRANDA, Carmélia Aparecida. **Vestígios Recuperados: experiências da Comunidade negra Rural de Tijuacú-Ba.** UNEB, Salvador, BA: Edição I.

————— **Retalhos da Memória: Experiências de vida, famílias negras de Tijuacú- BA.**

————— **Trajatória da comunidade negra de Tijuacú – BA: histórias ouvidas e cantadas.** Revista Eletrônica do grupo de pesquisa: identidade. Faculdade EST. Disponível em < [http:// www.est.edu.br/periódicos/index.php/ identidade](http://www.est.edu.br/periódicos/index.php/identidade)> Acesso 06/11.

OLIVEIRA, Alice Ribeiro de Souza. **Cultura popular: samba de roda em Riachão do Jacuipe.** Monografia de História, UNEB, C. do Coité, 2010.

OLIVEIRA, Fabiane Pinto da Silva. **Entre a Fé e a Folia: Festa de Reis Realizada em Conceição do Coité (1990- 2009).** Monografia de História, UNEB, C. do Coité, 2010.

POLLAK, Michel. **Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, vol, 2 n3. 1989.

Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007. Ministério do Desenvolvimento Social. Disponível em www.mds.gov.br > acesso em 28 de junho de 2011.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil.** Cia. Das Letras, 1996.

————— REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Cia da Letras, 1989.

RIOS, Ana Lugão; MATOS, Hebe. **O pós- abolição como problema histórico: balanços e perspectivas.** Topoi, v. 5, n. 8, jan- jun. 2004.

SANTANA, Antonio Hertes de. **Possíveis memórias do trabalho na escravidão e no pós-abolição em Alagoinhas.** Faculdade São Bento da Bahia, 2010.

SANTOS, Jucélia Bispo dos. **Colonização do Sertão da Bahia e a Formação do Quilombo em Irará.** Revista África e Africanidade. Ano, 2, n, 7. Novembro de 2009

SILVA, Valdélino do Santos. **Rio das Rãs a Luiz da Noção de Quilombo.** Revista Afro - Ásia, n, 23, 2000.

TEIXEIRA, Leila Maria Prates Nunes. **Tomé Nunes/BA. Sua história sua cultura seu cotidiano.** PPGHA/UNEB, 2010 p 05.

SOUZA, Thiliany. **Quilombo contemporâneo.** Dialética, v1, n1, p 12-18, julho de 2010.

THOMPSON, Paull (1935-). **A voz do passado - História Oral.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.