



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DCH-I
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM ESTUDOS
AFRICANOS, INDÍGENAS E CULTURA NEGRA-PPGEAFIN.

ANA CLÁUDIA DO CARMO CEDRAZ

**ANCESTRALIDADES, MEMÓRIAS E SOCIABILIDADES NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MARACUJÁ, CONCEIÇÃO DO COITÉ - BA
(1870 - 1950).**

Salvador/BA

2021

ANA CLÁUDIA DO CARMO CEDRAZ

**ANCESTRALIDADES, MEMÓRIAS E SOCIABILIDADES NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MARACUJÁ, CONCEIÇÃO DO COITÉ - BA
(1870 - 1950).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Cultura Negra (PPGEAFIN), na linha de pesquisa Cultura, Educação e Memória, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Prof^a Dr^a Joceneide Cunha Santos.

Salvador

2021

Cedraz, Ana Cláudia do Carmo

Ancestralidade, memórias e sociabilidades na comunidade quilombola do Maracujá, Conceição do Coité – Ba (1870 – 1950) / Ana Cláudia do Carmo Cedraz. – Salvador, 2021.

153 f. : il.

Orientadora: Joceneide Conceição Cunha Santos.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade do Estado da Bahia.
Departamento de Ciências Humanas e Tecnológicas. Campus I. Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFIN, 2021.

Contém referências.

ANA CLÁUDIA DO CARMO CEDRAZ

**ANCESTRALIDADES, MEMÓRIAS E SOCIABILIDADES NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MARACUJÁ, CONCEIÇÃO DO COITÉ - BA
(1870 - 1950).**

Dissertação de mestrado apresentada à banca examinadora de defesa do Mestrado em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Cultura Negra (PPGEAFIN), da Universidade Estadual da Bahia-UNEB, na linha de pesquisa Cultura, Educação e Memória.

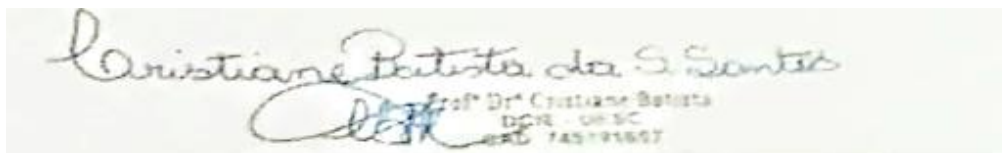
TERMO DE APROVAÇÃO

Aprovado em: 17/12//2021

Banca Examinadora:



Prof^a. Dr^a Joceneide Cunha dos Santos (Presidente e Orientadora) Universidade do Estado da Bahia – UNEB



Prof^a. Dr^a. Cristiane Batista da Silva Santos (Examinadora Interna) Universidade do Estado da Bahia – UNEB/UESC



Prof^a. Dr^a Iris Verena Oliveira (Examinadora Externa) Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Salvador/BA

2021

DEDICATÓRIA

Dedico às comunidades quilombolas espalhadas por todo o território de Identidade do Sisal, por serem exemplo de resistência. Em especial a comunidade do Maracujá por compartilharem as vivências e experiências de seus ancestrais.

AGRADECIMENTOS

À universidade Estadual da Bahia-UNEB e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras-PPGEAFIN, por ter acolhido a nossa proposta de pesquisa que se efetivou nesta dissertação de mestrado.

À minha orientadora, a Prof^a Dr^a Joceneide Cunha Santos, pela dedicação e opiniões sinceras, acertadas, conduzindo sempre para uma produção que realmente atendesse à exigência acadêmica, requisito necessário para uma dissertação de mestrado. Obrigada pela paciência e pelas horas dedicadas à orientação, à leitura do texto e eficiência no acompanhamento. Obrigada por ter aceitado antecipar a minha defesa, quando fui aprovada no doutorado da UFBA e precisei do certificado de conclusão do curso de mestrado para realizar a matrícula.

À Prof^a Dr^a Cristiane Batista da Silva Santos e Prof^a Dr^a Carmélia Aparecida Silva Miranda, por terem participado da banca de qualificação, com contribuições valiosas de sugestão e leitura, para incorporar no desenvolvimento da pesquisa. Sou grata por terem aceitado o convite e por fazerem parte deste estudo. Cristiane Batista, obrigada por aceitar participar da defesa da dissertação, tendo em vista a antecipação da data por conta da aprovação no doutorado.

À professora Dr^a Iris Verena de Oliveira por participar da banca de defesa e contribuir com o resultado deste estudo.

Ao coordenador do Programa, o prof^o Dr. Moisés Sampaio por ter se disponibilizado a agilizar a documentação necessária para o meu ingresso no doutorado. Por sua atenção e cuidado com os discentes do Programa.

Aos professores do Programa, pelas discussões profícuas, e pelo incentivo a participação em eventos, especialmente às professoras Dr^a Cecília Soares, Dr^a Katharina Döring e Dr^a Juliana Barreto e aos Professores Dr. Ivaldo Marciano e Dr. Raphael Vieira Filho.

Aos moradores da comunidade quilombola do Maracujá. Meu respeito e apreço por aqueles e aquelas que abriram seus sonhos e suas memórias. Obrigada pela troca e pela experiência compartilhada.

Ao casal Sr. Anízio e Dona Anália pelas tardes de conversa na varanda da casa. Pelo acolhimento, pelo cuidado e pelas memórias compartilhadas. Pessoas adoráveis que tive o prazer de conhecer na primeira visita à comunidade, sem eles, este estudo não teria o mesmo resultado.

Ao amigo, escritor e memorialista Orlando Barreto de Matos por disponibilizar seu acervo, seu tempo e sua preciosa memória para contribuir de forma generosa com essa produção. Obrigada pela confiança e por abrir as portas da sua casa, à esta aprendiz de pesquisadora.

À minha família - esposo, filhos e irmãos - que esteve comigo nas ocasiões de alegria e de dor, sabendo compreender as ausências.

Aos amigos caminhantes, colegas de profissão, colegas de turma e os familiares da longa jornada, só posso repetir: Muito obrigada.

RESUMO

O presente estudo tem como objetivo rastrear trajetórias de vida de escravizados, libertos e seus descendentes entre as duas décadas que antecederam a abolição, em 1888, e a primeira metade do século XX no território que atualmente é reconhecido como comunidade quilombola do Maracujá. A intenção foi analisar as relações sociais e de família, os vínculos de trabalho, de compadrio e a religiosidade da atual comunidade quilombola. Para isso, utilizamos fontes históricas diversas, documentos oficiais, registros cartoriais e eclesiásticos, relatórios de Presidentes da Província, censo de 1882, jornais da época, depoimentos orais, entre outras fontes. A história oral possibilitou a inserção nas memórias, nas experiências vividas. Estas fontes nos legaram informações importantes sobre a última geração de homens e mulheres escravizados na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, como viviam, como conseguiram sua alforria, e as estratégias usadas para circular na sociedade escravista nas últimas décadas da escravidão. Em posse dessas informações seguimos as trilhas dos descendentes de escravizados e libertos que escolheram a comunidade quilombola do Maracujá para residir e constituir suas famílias. As memórias também possibilitaram reconstruir algumas práticas religiosas e as festas em homenagem aos santos, caboclos e orixás que ocorriam neste perímetro quilombola.

Palavras-chave: Escravidão. Pós-abolição. Sociabilidades. Memória.

ABSTRACT

The present study aims to trace the life trajectories of enslaved, freed and their descendants between the two decades before the abolition, in 1888, and the first half of the 20th century in the territory that is currently recognized as the Maracujá quilombola community. The intention is to analyze how the slavery past was projected on the experiences of the liberated population and their descendants in the post-abolition period and to register the trajectory of these subjects, the historical ancestry of the community, social and family relations, work bonds, compadrio and the religiosity of this quilombola perimeter. For this, we use different historical sources, official documents, notary and ecclesiastical records, reports from Presidents of the Province, 1882 census, digital newspaper library, oral testimonies, among other sources. Oral history allowed for insertion in memories, in lived experiences. These sources left us important information about the latest generation of men and women enslaved in the parish of Nossa Senhora da Conceição do Coité, how they lived, how they got their freedom, and the strategies used to circulate in slave society in the last decades of slavery. In possession of this information, we followed the trails of the descendants of enslaved and freedmen who chose the Maracujá quilombola community to reside and constitute their families. The memories also made it possible to reconstruct some religious practices and the festivities in honor of the saints, caboclos and orixás that occurred in this quilombola perimeter.

Keywords: Slavery. Post-abolition. Sociabilities. Memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---|-----------|
| Figura 1: Fotografia do casal dona Anália e Sr. Anízio | 18 |
| Figura 2: Mapa da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité no século XIX | 28 |
| Figura 3: Gráfico da População da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité em 1872. | 33 |
| Figura 4: Tabela de preço médio por escravizado comercializado na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité (1870-1888)..... | 39 |
| Figura 5: Gráfico da ocupação da população escravizada da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité – 1872..... | 49 |
| Figura 6: Tabela com a quantidade de escravizados por proprietário na Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité..... | 51 |
| Figura 7: Mapa do município de Conceição do Coité, com destaque para o Maracujá. | 68 |
| Figura 8: Fotografia de Dona Edite tecendo uma esteira..... | 73 |
| Figura 9: Organograma da genealogia da família de José Souza e Vicência Maria de Jesus. . | 84 |
| Figura 10: Genealogia da família de Estanislau José de Lima. | <u>90</u> |
| Figura 11: Tabela da população pecuária da Vila do Coité em 1920..... | 102 |
| Figura 12: Fotografia do Altar dedicado aos Santos, Caboclos e Orixás..... | 142 |
| Figura 13: Fotografia do Altar dedicado aos Santos, Caboclos e Orixás..... | 1142 |
| Figura 14: Imagem do Altar dedicado a Santa Bárbara..... | 144 |

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 10 |
| CAPÍTULO I - Paisagem oitocentista da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, no Sertão dos Tocós..... | 23 |
| 1.1 Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité: a gênese..... | 23 |
| 1.2 Um panorama da população da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, no século XIX..... | 31 |
| 1.3 Casamentos, batizados e outros Laços..... | 41 |
| 1.4 O Comércio de gente e os caminhos da liberdade..... | 49 |
| 1.5 Uma economia dinâmica na Freguesia do Coité..... | 57 |
| CAPÍTULO 2: Tecendo os pontos para contar a história da Comunidade Quilombola do Maracujá. | 64 |
| 2.1 Retalhos da Memória: A chegada dos Primeiros Moradores e as Formas de apropriação do território do Maracujá..... | 67 |
| 2.2 Unidos pelo sangue, pela solidariedade e pela sociabilidade: A família do Maracujá..... | 83 |
| 2.3 Viver das roças: criar, plantar e colher..... | 96 |
| CAPÍTULO 3- Entre Santos, Caboclos e Orixás: benzedeadas, trajetórias de vida e experiências compartilhadas..... | 110 |
| 3.1 “Os ramos de vassourinha já levantaram muita gente!”: as benzedeadas..... | 111 |
| 3.2 Vivências e experiências de raizeiros e curandeiros no Maracujá..... | 122 |
| 3.3 O caruru e o Samba de Caboclo..... | 131 |
| 3.4 Devoção aos Santos, Caboclos e Orixás..... | 141 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 150 |
| REFERÊNCIAS:..... | 153 |

INTRODUÇÃO

Fogo!...Queimaram Palmares,
 Nasceu Canudos.
 Fogo!...Queimaram Canudos,
 Nasceu Caldeirões.
 Fogo!...Queimaram Caldeirões,
 Nasceu Pau de Colher.
 Fogo!...Queimaram Pau de Colher...
 E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades
 que os vão cansar se continuarem queimando
 Porque mesmo que queimem a escrita,
 Não queimarão a oralidade.
 Mesmo que queimem os símbolos,
 Não queimarão os significados.
 Mesmo queimando o nosso povo,
 Não queimarão a ancestralidade.

Nego Bispo¹

O poema de Nego Bispo é uma exaltação a força da ancestralidade e da resistência negra. Neste poema o autor destaca a importância da oralidade para as comunidades negras do Brasil. Por meio da oralidade, os moradores do Maracujá narraram as vivências e experiências de seus ancestrais ajudando a registrar a história deste povo, uma vez que a história oficial desprezou as vivências dos povos subalternizados.

Escrever sobre as memórias de sujeitos que há muito tempo são esquecidos pela historiografia brasileira não constitui uma tarefa fácil, contudo nos faz refletir sobre o nosso papel enquanto historiadora e principalmente o nosso papel enquanto sujeita social. É por meio da oralidade que nos últimos tempos tem surgido inúmeros estudos sobre as comunidades quilombolas espalhadas pelo território nacional. A escolha da Comunidade Quilombola do Maracujá², em Conceição do Coité, como objeto para esta pesquisa, aconteceu durante uma aula de campo com os alunos da escola Centro Educacional Santa Rita de Cássia, localizada no distrito de Santa Rita de Cássia, Município de Valente, Bahia. A referida aula de campo, realizada pela professora de Geografia foi uma das ações desenvolvidas pela escola na qual eu atuava como coordenadora pedagógica para comemorar o mês da Consciência negra em novembro de 2018.

¹ SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília, junho de 2015, p. 46.

² A comunidade quilombola do Maracujá em Conceição do Coité, município localizado no território de identidade do sisal a 217 km de Salvador-BA, recebeu seu certificado de reconhecimento no dia 04 de junho de 2014, junto ao Governo Federal e o Ministério da Cultura diante a responsabilidade da Fundação Cultural Palmares, reconhecida como comunidade quilombola.

O primeiro contato com os moradores foi suficiente para despertar em mim o interesse em conhecer mais profundamente a história desta comunidade e estabelecer um encontro entre a história vivida e vivenciada por estes sujeitos a partir das narrativas produzidas por eles. Pesquisar a comunidade quilombola do Maracujá é situá-la no contexto histórico, político e social da nação brasileira. Durante a realização da pesquisa, a história da comunidade foi sendo revelada e junto com ela, a minha própria história. A análise de documentos e as conversas com os moradores do Maracujá possibilitaram a reconstrução da história da minha família, a família Cedraz. Primeiro descobrimos Martinha, minha trisavó, que o leitor conhecerá no decorrer desta narrativa, e em seguida seus descendentes que moraram no Maracujá. Assim, lendo as fontes e ouvindo os moradores, os personagens foram ganhando vida e a história destes ilustres sujeitos foi sendo escrita.

O presente estudo tem como proposta analisar como viviam os escravizados na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, as relações sociais e os laços de família estabelecidos neste perímetro. A intenção também era analisar as vivências da população liberta e seus descendentes que escolheram o território que veio a se constituir a Comunidade do Maracujá para morar. Realizou-se um registro da trajetória destes sujeitos, a ascendência histórica da comunidade, as relações sociais e de família, os vínculos de trabalho, de compadrio e a religiosidade deste território quilombola.

Seguindo as trilhas de alguns escravizados, libertos e seus descendentes, foram identificados os libertos José de Souza, Higínio Carneiro e Estanislau José de Lima, que segundo as memórias dos depoentes e os registros eclesiásticos foram cativos. De acordo com os moradores, o Maracujá é um território que foi inicialmente ocupado por negros fugidos do regime escravista ainda em meados do século XIX.

Considerando a importância dos temas que me proponho a narrar neste estudo, temas estes que considero essenciais para uma abordagem exaustiva dos cenários negros no pós-abolição, e a extensão do recorte temporal adotado – entre as últimas décadas da escravidão e a primeira metade do século XX - foquei meu olhar na família do senhor José de Souza Santos, primeiro morador da comunidade quilombola do Maracujá e seus descendentes. Sem, contudo, deixar de estender esta análise a outros sujeitos que considere importantes.

Tradicionalmente embasadas em metodologias quantitativas e seriais, as pesquisas realizadas no âmbito da História da População e da História da Família têm experimentado nos últimos anos um grande aumento na quantidade de produções que fazem uso da microanálise e do estudo de trajetórias individuais e familiares. Reflexo das limitações apresentadas pelas abordagens puramente quantitativas, as quais, segundo Carlo Ginzburg

(1989, pp. 169-178.), “podem gerar uma história social homogeneizada”. Em resposta a esse problema, muitos investigadores optaram por circunscrever o âmbito investigativo, a fim de possibilitar a sobreposição de séries documentais, tendo por guia o nome do indivíduo. Procedimento intitulado pelo pesquisador italiano como método onomástico.

Para situar a origem da comunidade quilombola do Maracujá no contexto de uma sociedade escravista, busquei apoio de intelectuais que pesquisaram a diversidade de quilombos que se formaram no território brasileiro durante o regime escravista e depois deste. A historiografia brasileira e as ciências sociais têm diversos trabalhos sobre a escravidão no Brasil e que apresentam os negros como sujeitos ativos e que não aceitaram passivamente a condição de escravizados, como sugerem alguns autores. Autores como João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (1996), Adelmir Fiabani (2005), Clovis Moura (1990), José Maurício Arruti (2005), Ana Lugão Rios e Hebe de Matos (2005), entre outros, nos possibilitaram um olhar diferente sobre a história do negro no país, durante o regime escravista e no pós-abolição.

As contribuições de Flávio Gomes e João José Reis (1996) são imprescindíveis para compreender as fugas e a formação de quilombos no país. Gomes e Reis apresentam os cativos como atores que procuravam reinventar suas vidas na condição de fugitivos. Eles “[...] não eram ‘marginais’ das suas próprias comunidades nem dos complexos universos dos mundos da escravidão” (GOMES, 2003, p. 67). O fugitivo não era obrigado necessariamente, a viver no mato, “passando frio e fome”, ele poderia fugir para a cidade e acionar “as redes de solidariedade e proteção da comunidade escrava” (GOMES, 2003, p. 67)³. Ainda segundo Reis e Gomes:

Os quilombos brasileiros ocuparam sertões e florestas, cercaram e penetraram em cidades, vilas garimpos, engenhos e fazendas; foram atacados e uados por grupos escravistas, aos quais também atacaram e usaram em causa própria; fugiram da escravidão e se comprometeram com a escravidão; combateram e se alinharam com outros negros, índios e brancos pobres; criaram economias próprias e muitas vezes prósperas [...], (REIS; GOMES, 1996, p.25).

Em outras palavras, os negros usaram diferentes estratégias para resistir ao escravismo. Envolveram-se em movimentos políticos e sociais, ampliaram alianças com diferentes setores da sociedade e aproveitavam-se de diferentes situações para alcançar a liberdade. Por outro lado, também foram inúmeras as estratégias dos senhores para reprimir as

³ A tese da integração defendida por Gomes (1995), inicialmente em História de Quilombolas, em oposição à marginalização, reaparece em Experiências atlânticas (2003). Nessa obra, Gomes (2003, p. 67) apresenta os fugitivos como atores que procuravam reinventar suas vidas na condição de fugitivos.

fugas. “As autoridades coloniais contavam com outros negros livres e libertos para combater os quilombolas, na qualidade de milicianos e capitães do mato”, (REIS; GOMES, 1996, p.21).

Acerca das considerações referentes ao conceito de quilombo, pode-se afirmar que este tem passado atualmente por vários questionamentos e ressignificações, diferindo da ideia de rebeldia, de fuga e de enfrentamento. Da década de 70 até meados da década de 80 deste século, o quilombo passa a ter uma outra significação, tendo em vista que a identidade negra entre populações camponesas passa a ganhar um tratamento mais preocupado por parte dos estudos sociais. Segundo Arruti:

os primeiros trabalhos tinham como foco comunidades rurais que tinham a particularidade de ser negras, enquanto os trabalhos posteriores, ao longo da década de 80, passam a operar com o conceito de etnicidade⁴, que, invertendo a lógica anterior, ressaltam comunidades negras que tinham a particularidade de serem camponesas (ARRUTI, 2006, p.64).

Na concepção de Arruti, o conceito de quilombo a partir da década de 80 passa a operar a partir da perspectiva da etnicidade⁵ levando em conta as particularidades destes territórios. Com relação aos termos usados atualmente, existe uma grande discussão no meio acadêmico a respeito do conceito de quilombos, comunidades remanescentes de quilombo, comunidades quilombolas, entre outros usados para se referir as comunidades negras no Brasil. O emprego do termo remanescente também recebe críticas de alguns historiadores e antropólogos que alegam que a etimologia da palavra remanescente vem do verbo em latim, *remanere*, que significa ficar para trás ou sobrar, na acepção deste conceito, seriam remanescentes apenas as comunidades comprovadamente originadas dos quilombos do período colonial. Nota-se que o termo, foi submetido a uma série de reapropriações simbólicas, inclusive no plano acadêmico.⁶ Para Arruti:

o uso do qualitativo remanescentes está menos relacionado a uma estratégia argumentativa do que a um habitus semântico que emerge da própria linguagem e prática dos aparelhos do Estado e que introduz o tema dos “quilombos contemporâneos” em um certo senso prático, (ARRUTI, 2005, p. 79).

⁴Ver mais sobre grupos étnicos em: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

⁵ Ver mais sobre essa abordagem em: LEITE, Ilka Boaventura. O Projeto político quilombola: **desafios, conquistas e impasses atuais**. Estudos Feministas. Florianópolis: Editora da UFSC, v.16, n.3, p. 965-977, set. 2008. p. 968.

⁶ OLIVEN, Ruben George. **O reconhecimento das terras indígenas e dos remanescentes de comunidades de quilombos diz respeito a toda a sociedade brasileira**. In: LEITE, Ilka Boaventura. Laudos periciais antropológicos em debate. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru-SP: Edusc, 2006. “O termo 'etnia' possui má fama atualmente na França, precisamente por não poder mais ser pensado de outro modo a não ser como substituto da palavra 'raça'”.

Verifica-se nas palavras de Arruti (2005), que o conceito remanescente surgiu para responder a uma demanda do Estado, um *habitus* administrativo para atender a uma grande variedade de territórios que apresentam características próprias, mas algo em comum, o autorreconhecimento. Assim, o “termo remanescente, no caso dos quilombos, pôde servir, ao final, como expressão formal da ideia de contemporaneidade” (ARRUTI, 2005, p. 82).

O presente estudo não pretende entrar nesta discussão sobre os conceitos usados atualmente para se referir as comunidades negras que estão espalhadas sobre o território nacional, tampouco fazer uma análise antropológica sobre a origem da comunidade. A intenção é registrar as vivências e experiências destes sujeitos entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX. E para registrar as narrativas dos sujeitos desta comunidade, a história oral como fonte e como método foi essencial na condução deste trabalho.

Outro ponto importante para a construção desse trabalho foram as inúmeras leituras realizadas durante o primeiro e o segundo semestre do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos Povos Indígenas e Culturas Negras da UNEB, Campus I em Salvador. As primeiras leituras foram muito importantes para se compreender as lutas travadas pelos negros e negras deste país durante o período escravista.

Destaco também a contribuição da tese de doutorado “Encruzilhadas da Liberdade: Histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)” de Walter Fraga Filho, as dissertações de mestrado “Nossa Senhora da Conceição do Coité: Poder e Política no século XIX”, de Iara Nancy Araújo Rios, “Martinha: A história de uma ex-escravizada no Sertão de Coité (1870-1933)” de Edimária Lima de Oliveira Souza e as conversas com o memorialista Orlando Barreto de Matos para a construção do primeiro capítulo, no qual objetivou-se registrar a presença de escravizados no Sertão dos Tocós, mais precisamente no município de Conceição do Coité, no qual está inserido a comunidade quilombola do Maracujá, objeto deste estudo. As contribuições do memorialista é uma fonte a ser analisada uma vez que, com a inovação trazida pela terceira geração dos *Annales*, a busca pela objetividade passou a ser visualizada por outro ponto de vista, dessa maneira possibilitando que as subjetividades presentes nas obras dos memorialistas também fossem consideradas durante a pesquisa histórica.

Todavia, sabe-se que os memorialistas devem ser utilizados mediante extrema cautela, tendo em vista a análise de suas lembranças, o processo de construção e re-significação de fatos e feitos, e a linha tênue entre realidade e ficção, que muitas vezes pode ser transpassada no ato de lembrar. Porém, o relevante na análise de suas memórias será enxergar a maneira com que o ocorrido foi lembrado e o contexto em que aconteceu, assim, buscando em suas

experiências pessoais um maior entendimento das relações sociais e das práticas culturais coletivas da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, daquele período. Contudo, as obras do memorialista Orlando Barreto foram cruzadas e conflitadas com a bibliografia já mencionada, para que, dessa maneira, possamos compreender a complexa rede que se desenrolava na Coité do século XIX.

Ao focar na memória da escravidão e do pós-abolição em uma escala microscópica compreendi que esta decisão possibilitou o acompanhamento mais detalhado dos processos sociais e a compreensão de acontecimentos macrodimensionados. A proposta metodológica da micro-história consiste em reduzir a escala de observação afim de compreender problemas históricos que não transparecem da mesma forma se analisados sob a dimensão de processos macrossociais, (LEVI, 1992). Destarte, a redução da escala de análise não impossibilitou que fenômenos de dimensões macrossociais pudessem ser analisados.

Para construir esta narrativa, além das fontes orais, foi preciso cruzar diversas fontes documentais. Procedimento que Carlos Ginzburg (1989) chamou de ligação nominativa. Segundo Ginzburg (1989, p.281) “para que seja possível reconstruir o vivido e questionar as estruturas menos visíveis dentro das quais esse vivido se articula, e o uso da redução da escala de análise, permite localizar os mesmos sujeitos em diferentes contextos”.

Ao cruzar informações dos registros eclesiásticos com outras fontes, foi possível acompanhar indivíduos e grupos familiares ao longo do tempo, como o caso de Martinha e da família de José de Souza Santos, personagens que os leitores conhecerão ao longo desta dissertação. As informações sobre a localidade onde nasceram, os nomes das propriedades em que trabalharam ou dos proprietários dos cativos, sobrenomes de pais, padrinhos e testemunhas ofereceram pistas importantes para refazermos as trajetórias individuais e as redes sociais em que estes indivíduos estavam inseridos. A análise dos documentos eclesiásticos permitiu traçar a trajetória de alguns dos primeiros moradores desta comunidade. Assim, a intenção da pesquisa é registrar a trajetória de sua população, as experiências econômicas, as relações sociais e de família, analisando os costumes, a religiosidade e as tradições deste perímetro quilombola.

Para melhor compreender a importância e a eficácia da história oral, foi essencial estabelecer uma discussão em torno do consenso existente entre os intelectuais que pesquisaram sobre esta fonte, com destaque para Thompson (1998), Alberti (2004) e Portelli (1997). Portanto, por meio da história oral, os sujeitos tiveram a oportunidade de narrar e rememorar fatos que até então estavam guardados na memória destes moradores.

Durante muito tempo a história oral foi desacreditada pela academia. Paul Thompson (1998) foi um dos autores que defendeu a história oral e no livro “A voz do passado” o autor traz as suas contribuições para esse método. Portelli (1997) afirma que as fontes orais são aceitáveis, mas com uma credibilidade diferente. Para o autor, “a importância do testemunho oral pode se situar, não em sua aderência ao fato, mas de preferência em seu afastamento dele, como imaginação, simbolismo e desejo de emergir” (PORTELLI, 1997, p.32).

Um dos pontos positivos da história oral é que ela possibilita que novos assuntos possam ser estudados por historiadores e demais pesquisadores. Antes da história oral, o enfoque da história era essencialmente político, justamente por falta de documentos escritos para estudar assuntos do cotidiano. Para Thompson (1998, p.20), “toda história depende basicamente de sua finalidade social. Por isso é que no passado, ela se transmitia de geração à outra geração pela tradição oral e pela crônica escrita...”. A escassez de documentos escritos deixou as comunidades negras localizadas na região sertaneja, invisibilizadas durante muito tempo. Assim, o pouco acesso às fontes – pulverizadas em áreas rurais do Sertão ou pela falta de interesse de registrar o que não fosse crime ou ato político – é que limitou o tratamento adequado a temas, tão fecundos quanto singulares, que se encontram muito mais no domínio da oralidade do que nos registros escritos nesta região.

A história oral é dinâmica e por isso pode nos ajudar a entender as relações sociais da comunidade em diferentes contextos históricos, pois as entrevistas põe o pesquisador em contato com os sujeitos históricos e desta forma o entrevistado pode estruturar e reestruturar seu discurso baseando se na memória individual e também na memória do grupo. No caso específico da comunidade do Maracujá, foram incontáveis as vezes que um sujeito buscou apoio na memória coletiva para prosseguir com seu discurso. A escolha das pessoas que participaram desta produção foi tomada em conjunto com os moradores da comunidade, uma vez que os próprios moradores apontaram os mais velhos como detentores da habilidade de lembrar e narrar os fatos, principalmente aqueles relacionados as vivências dos primeiros moradores da comunidade. Todavia, além dos moradores mais velhos foram ouvidos algumas pessoas mais novas, a fim de observar como as histórias são percebidas a partir de determinados contextos. Segundo Alberti:

[...] É preciso conhecer o tema, o papel do grupo que dele participaram ou que o testemunharam e as pessoas que, nesses grupos, se destacaram, para identificar aqueles que, em princípio, seriam mais representativos em função da questão que se pretende investigar. Os atores ou testemunhas que, por sua biografia e por sua participação no tema estudado, justifique o investimento que os transformará em entrevistados no decorrer da pesquisa. O conhecimento prévio do objeto de estudo é

requisito para a formulação de qualquer projeto de pesquisa [...]. (ALBERTI, 2004, p. 32).

Alberti (2004) evidencia a importância dos entrevistados para a realização de uma pesquisa, portanto a escolha destes sujeitos foi feita de forma criteriosa para que se pudesse obter informações que respondessem as questões do estudo, uma vez que a história oral é o principal método de pesquisa. Segundo Thompson (1998, p. 25), “a entrevista propiciará, também, um meio de descobrir documentos escritos e fotografias, que de outro modo, não teriam sido localizados”.

Registrei as narrativas de homens e mulheres que guardam em suas memórias as experiências do cativo e do pós-abolição vividas por seus ancestrais. Homens e mulheres que insistem em preservar os costumes e as práticas religiosas deste território. Enfim, os longos meses de visitas à comunidade me possibilitaram conhecer um pouco sobre as histórias da comunidade, seu mito de origem, suas crenças, seus costumes e tradições. Vale registrar que uma parte do processo de construção deste trabalho, aconteceu quando o mundo enfrentava a pandemia do Covid-19. Assim, as entrevistas que ocorreram neste período levaram em conta os protocolos de segurança estabelecidos pelo Ministério da Saúde, afim de assegurar a saúde da pesquisadora e principalmente dos sujeitos da pesquisa.

O casal seu Anízio e dona Anália é um dos mais antigos da comunidade, são descendentes dos primeiros moradores e exímios narradores. As suas memórias foram muito importantes na construção desta narrativa. Percebe-se que algumas vezes, as falas foram resumidas e as palavras escolhidas com cuidado, por medo de preconceitos ou simplesmente porque a autora era uma estranha, querendo bisbilhotar o cotidiano da comunidade e principalmente as vivências de seus ancestrais. Contudo, depois de alguns dias, o entusiasmo e a convivência foram fortalecendo a confiança entre pesquisador e pesquisado e as conversas foram ficando cada vez mais esclarecedoras. Segue a fotografia deste casal, que muito contribuiu com este trabalho, Figura 1.

Figura 1: Fotografia do casal Dona Anália e Sr. Anízio



Fonte: Ana Cláudia Cedraz, 2019.

Todavia, em se tratando de um trabalho cujas memórias de homens e mulheres foram essenciais para a condução da pesquisa, encetou-se uma discussão sobre as memórias, o silêncio e o esquecimento a partir da análise dos trabalhos de Eclea Bosi (1994), Halbwachs (1990), Paul Ricouer (2008) e Polak (1989). Trabalhar com as memórias de indivíduos é algo que requer do pesquisador uma atenção especial, pois é preciso ter em mente que as lembranças do passado se adaptam as nossas vivências atuais e muitas vezes para confrontar essas lembranças buscamos apoio na memória do grupo. Os estudos de Halbwachs apontam que:

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

Nesta perspectiva, este trabalho registra a voz e através dela, a vida e o pensamento de sujeitos que durante muitos anos foram esquecidos e abandonados pela academia, pelo poder público e pela sociedade capitalista. Registra as vivências dos sujeitos que viveram as agruras do cativo e o sonho da liberdade, mas, sobretudo, analisa como as experiências destes sujeitos é lembrada por seus descendentes na comunidade do Maracujá. Segundo Bosi (1994, p. 37), “este registro alcança uma memória pessoal que, como se buscará mostrar, é também uma memória social, familiar e grupal”. Se a memória individual é importante, a memória coletiva é extremamente necessária para conduzirmos este trabalho. Nos registros de Halbwachs (1990), encontra-se a importância da memória coletiva. Para o autor, “nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate

de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque em realidade, nunca estamos sós. (HALBWACHS, 1990, p.26).

Esta narrativa de pós-abolição, ou melhor, aquela que ocorre da memória dos entrevistados e dos documentos levantados, inicia-se nas últimas décadas do século XIX quando viveu a última geração que vivenciou as experiências da escravidão e sobretudo, quando, segundo os moradores, o espaço que veio a se constituir o território do Maracujá foi ocupado. E segue os anos que sucederam a abolição afim de registrar como os sujeitos se apropriaram do território do Maracujá e as estratégias que usaram para manterem a si e a suas famílias, em uma sociedade que ainda trazia os ranços do regime escravista.

Esse intercâmbio permitiu que fossem refletidos alguns momentos em que se notou como a tradição é vivida e sentida, como os costumes são transmitidos através do modo de se viver, através das vozes, das cores existentes em cada vestimenta, em cada palavra que se faz viva. Assim, aquele que sabe, como aquele que não sabe onde é o Maracujá poderá se encantar, e refletir acerca do repertório cultural que envolve suas gentes. Acerca da cultura tradicional africana que se pauta essencialmente na transmissão oral dos seus saberes, um dos importantes legados que nos permite mergulhar nesse universo, nos foi deixado por Amadou Hampâté Bâ (2010). O filósofo malinês ao dizer que “na África cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima” acaba por nos revelar a importância da voz, da transmissão oral no continente africano e a grandeza de ouvir um sábio deste continente relatar suas experiências.

No Brasil, a importância deste costume permaneceu entre muitos povos africanos que para cá foram trazidos e perpetuou nas comunidades negras através dos descendentes destes povos. É como se vários livros se abrissem, com uma profusão de detalhes, para dar voz às histórias e às tradições locais. Destarte as contribuições de Hampâté Bá (2010) para este estudo serão extremamente valiosas, visto que na comunidade, é a palavra destes sujeitos nossa principal fonte. Essas memórias/lembranças foram fundamentais para o processo de reconhecimento e certificação desta comunidade perante a Fundação Cultural Palmares⁷. Este reconhecimento foi importante para dar vez e voz a estes sujeitos que tem um legado histórico e cultural que precisam ser preservados e valorizados por seus moradores, pela academia e pelo poder público.

⁷ O § 4º do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, reserva à Fundação Cultural Palmares a competência pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral. Desde então, foram emitidas 3.271 certificações para comunidades quilombolas; este documento reconhece os direitos das comunidades e dá acesso aos programas sociais do Governo Federal. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br>. Acesso em outubro, 2020.

O que será fixado pela escrita não é o acontecimento propriamente dito, mas o que foi narrado, dito. Ou seja, o que se escreve é o noema ('pensamento', 'conteúdo', 'substância') do falar. Noema é um dos conceitos mais importantes desenvolvidos por Husserl (1950) na chamada "fase idealista" de seu pensamento. Esse conceito diz respeito ao objeto intencional da experiência da consciência transcendental e, juntamente com a noção de noese, constitui a base fundamental para compreender a intencionalidade. Como afirma Bosi (1994, p.21), "uma lembrança é um diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, ela seria uma imagem fugida".

Enfim, as visitas à comunidade do Maracujá foram o ápice desta pesquisa, pois a partir do contato com os moradores pude conhecer e vivenciar um ritmo de vida próprio, que ora se apresentava semelhante as outras comunidades rurais do interior da Bahia, ora mostrava suas especificidades. Para que o trabalho etnográfico pudesse acontecer sem causar estranhamento por parte dos moradores da comunidade, a mediação da líder comunitária Vanuza Oliveira Souza foi de fundamental importância, pois além de apresentar a pesquisadora a alguns moradores da comunidade ela também contribuiu no esclarecimento da proposta de pesquisa. Os estudos pós-coloniais tem possibilitado ouvir a voz dos povos subalternizados; as comunidades tradicionais, as mulheres, os homossexuais e tantas outras vozes que foram silenciadas pelo colonizador. Neste viés surge os estudos de Gayatri Spivak, cujo projeto teórico-político se relaciona com a sua necessidade biográfica de desfazer o duplo lugar de fala subalterna que lhe foi imposto desde a infância, como mulher numa nação colonizada. "A arena discursiva e o campo no qual se conduzia todo o debate sobre a subjetividade contemporânea, tanto pelo colonizador como pelo colonizado, estava centrada no Ocidente" (CARVALHO, 2001).

É mister salientar que estes sujeitos permaneceram invisíveis por décadas, evidenciando o abismo social da sociedade brasileira. Com esta produção historiográfica, espera-se contribuir com a ampliação da visibilidade desta comunidade no Território de Identidade do Sisal, a partir do momento que apresenta-se os moradores do Maracujá e seus ancestrais como sujeitos que construíram e reconstruíram seus modos de vida, mantendo seus costumes e suas tradições que foram e são passadas de geração à geração por meio das memórias de seu povo e acima de tudo criaram/criam estratégias de resistência a opressão historicamente sofrida.

Merece destaque também a contribuição do presidente da Associação de Moradores da Comunidade do Maracujá, Hélio de Oliveira Silva, por passar informações imprescindíveis para o presente estudo. Vale ressaltar que o presente projeto foi aprovado pelo Conselho de

Ética e somente depois da aprovação é que foram feitas as entrevistas semiestruturadas. Os participantes da pesquisa assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) autorizando o uso das entrevistas e das imagens para fins acadêmicos e de pesquisa.

As vozes dos velhos e das pessoas pesquisadas, escolhidas para tecer a trama desse trabalho foram transcritas sem alteração para a norma culta da Língua Portuguesa. As falas, ao serem trazidas para este texto, da forma como foram ditas, podem quiçá levar aos ouvidos de quem lê, um pouco do que o autor viu, ouviu e viveu em campo. Todas as entrevistas foram reproduzidas em forma de texto, além do que, a escuta da mesma foi feita duas ou mais vezes, no esforço para interpretar uma pausa na fala, a intensidade da voz, entonação. Apesar da consciência de que, na passagem do oral para o texto escrito, já se estaria fazendo uma interpretação. Mas, esses procedimentos foram usados pela necessidade de compreender os lugares que os sujeitos ocupam, sabendo que as formas de expressão das palavras marcam notadamente esses lugares.

Bourdieu (2001, p.709) chama atenção ao fato destes processos de transcrição literal revelarem-se já como uma “verdadeira tradução ou até uma interpretação” e, ou ainda, a transcrição se estabelece como sendo coautora do próprio texto escrito pelo autor/pesquisador, que se utiliza de partes e da totalidade das falas dos entrevistados para levar o “leitor” (os leitores) a fazer uma interpretação de determinada realidade, que a percepção desarmada ou distraída deixaria escapar.

Ao passo que se foi ouvindo e lendo os resultados das entrevistas, percebe-se que este material era rico de informações, muitas delas originais. As escolhas, obviamente, pela abordagem qualitativa, se deram em virtude das representações e das vozes que o campo oferecia, bem como das escolhas teóricas. Além da introdução, esta dissertação é composta por três capítulos com a descrição e interpretação do que foi visto e vivido na comunidade e fora dela, nos momentos de leitura e na sistematização dos dados coletados em diferentes fontes e documentos que foram sendo descobertos ao longo da pesquisa. É, portanto, uma obra aberta e sem pretensão de julgar.

O primeiro capítulo intitulado “Paisagem Oitocentista da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, no Sertão dos Tocós” é composto por um panorama da presença de escravizados e das vivências destes sujeitos na Freguesia de Nossa Senhora de Conceição do Coité. Apresento os laços de família, as relações de trabalhos, as principais atividades econômicas e as redes estabelecidas pelos escravizados e pelos egressos do cativeiro e seus descendentes nas últimas décadas da escravidão.

O segundo capítulo intitulado “Tecendo os pontos para contar a história da Comunidade Quilombola do Maracujá” tem como objetivo analisar as memórias da escravidão e dos pós-abolição, envolvendo trabalho, resistências e redes de sociabilidades praticada nas últimas décadas da escravidão e nas primeiras do pós-abolição na comunidade quilombola do Maracujá, tomando como foco a análise da família do senhor José de Souza e seus descendentes, sem contudo deixar de considerar outros personagens que considero importantes para este estudo.

O capítulo três, nomeado “Entre Santos, Caboclos e Orixás: práticas de cura, trajetórias de vida e experiências compartilhadas” tratou das experiências e das vivências religiosas da comunidade, no qual é dado destaque as benzeduras, ao curandeirismo e as práticas religiosas do candomblé de caboclo praticado pelos descendentes do senhor José de Souza e outros personagens do perímetro quilombola. Por fim, a dissertação apresenta as considerações finais da pesquisa.

CAPÍTULO I - Paisagem oitocentista da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, no Sertão dos Tocós.

1.1 Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité: a gênese.

Não há registro local
 Nos mais remotos anais
 De ter havido uma mulher
 Com interesses leais,
 Seja branca, rica e nobre
 Tenha defendido um pobre
 De humilhações imorais.
 Se Conceição do Coité
 Agradece a tua luz
 Ainda que pra tanto
 Carregaste a tua Cruz,
 Tem honrado o teu passado
 E o teu nome sagrado
MARTINHA MARIA DE JESUS
 Os excluídos de hoje
 Que vivem na mesma linha
 Dos escravos do passado,
 Precisam d'outra Martinha
 Que seja tão dedicada
 E possa ser aclamada
ESCRAVA, ESPOSA, RAINHA.⁸

Na epígrafe acima, o historiador Orlando Matos Barreto narra um dos episódios mais conhecidos da história de Conceição do Coité no século XIX, o casamento da escravizada Martinha Maria de Jesus e do fazendeiro Manoel Cedraz⁹. O poema de Barreto constitui parte

⁸ BARRETO, Orlando Matos. *Martinha*: escrava, esposa, rainha. Conceição do Coité, BA: Clip Gráfica e Editora, 2004. p. 29.

⁹ A escrava Martinha cresceu em uma fazenda e, ainda muito nova, tornou-se mãe sem ao menos saber quem era o pai da criança. Manuel Cedraz era um homem rico para os padrões da época, proprietário de terras na região e residente em Coité. Após negociações com o dono de Martinha, que ao perceber o interesse de Manuel inflacionou o preço, ele conseguiu comprá-la por oitocentos mil réis, preço duas vezes maior do que o que se pagava por uma escrava da sua idade naquela cidade e época. Manoel comprou Martinha e foram viver juntos. Logo depois da união, Martinha ganhou de presente do companheiro, uma fazenda onde começou a trabalhar

das lembranças que estão inseridas na memória dos membros da família Cedraz, da sociedade coiteense e daqueles que vivem na comunidade quilombola do Maracujá, localizada no município de Conceição do Coité, BA. Durante o trabalho etnográfico na comunidade quilombola do Maracujá, alguns moradores contaram fragmentos da história de Martinha e Manoel Cedraz. Segundo a memória coletiva dos moradores desta comunidade, eles são descendentes desta mulher, negra, esposa e guerreira que ficou conhecida na história local por ter usado de inúmeras estratégias para reencontrar seu filho, vendido ainda muito pequeno e alforriar seus irmãos escravizados. A história de Martinha e Manoel Cedraz foi contada pelo historiador Orlando Matos Barreto, no livro “Martinha: Escrava, Esposa e Rainha” e por Edimária Lima Oliveira Souza, na dissertação de mestrado intitulada, “Martinha: A história de uma ex-escravizada no Sertão de Coité (1870-1933)”.

No dia 11 de maio de 1870, o escrivão da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité registrou uma escritura de compra e venda de uma escravizada. Era chamada de Martinha Maria de Jesus, crioula, com aproximadamente vinte anos de idade. O vendedor era Manoel José da Costa e o comprador Manoel Cedraz de Oliveira Júnior. O valor pago por esta cativa foi de 800\$000 (oitocentos mil-réis). Seu valor surpreende, por ser o mais alto cobrado por uma escravizada entre 1869-1888 na freguesia citada. Mulheres na mesma idade e com boa saúde eram vendidas por 500\$000 mil-réis, em média. Além de pagar por Martinha, Manoel Cedraz também comprou Saturnino, o filho que ela teve antes de conhecê-lo¹⁰.

A história da liberta Martinha e do fazendeiro Manoel Cedraz é importante para compreendermos a complexidade das relações sociais entre senhores e escravizados na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, uma vez que este capítulo objetiva apontar a presença de homens e mulheres escravizados nesta freguesia nas últimas décadas do século XIX e analisar como se davam as relações entre estes sujeitos, elaboradas nas diversas experiências de convívio nas pequenas e médias propriedades desta freguesia. Interessa compreender, sobretudo, os diferentes meandros percorridos por escravizados, forros e livres pobres na busca pela manutenção dos laços familiares. A partir da análise do censo de 1872 e dos recentes estudos sobre a região estudada teremos informações sobre a história da

plantando, colhendo e vendendo cereais e com o dinheiro arrecadado passou a comprar os irmãos que foi encontrando nas fazendas das redondezas, trazendo-os para viver próximos a ela, em sua fazenda. A história de Martinha e Manoel Cedraz foi contada pelo historiador Orlando Matos Barreto, no livro “Martinha: Escrava, Esposa e Rainha”.

¹⁰ CEDOC – UNEB. Série judiciário. *Livro de notas*. 1870. fls. 27-28.

população negra, escravizada, liberta e livre no decorrer do século XIX e início do século XX, na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, localizada no Sertão dos Tocós¹¹.

As terras que compõe o Sertão dos Tocós¹² foram inicialmente ocupadas no processo de expansão do gado e da construção das rotas boiadeiras para abastecimento das cidades mais populosas do estado da Bahia. Estas rotas boiadeiras, “cortava o Sertão dos Tocós em direção ao Norte da Bahia”, (VIANA, 1893, p.65). Os exploradores em suas viagens de levar e trazer o gado, e também os religiosos que passavam pelas terras sertanejas, geralmente vindos do litoral em direção ao Alto Sertão baiano transformaram alguns pontos estratégicos do Sertão dos Tocós em local de pouso para estes vaqueiros e viajantes.

Estas terras faziam parte da sesmaria que pertencia a família Guedes de Brito. A origem da vasta extensão territorial pertencente aos Guedes de Brito foi registrada na tese, “Posseiros, Rendeiros e Proprietários: Estrutura Fundiária e Dinâmica Agro-Mercantil no Alto Sertão da Bahia (1750-1850)”, de Erisvaldo Fagundes de Neves. Neste estudo, Neves procura averiguar as configurações da propriedade, posse, e exploração da terra no Brasil, avaliando em particular o Alto Sertão baiano, o autor apresenta também a ascendência histórica e a ocupação das terras sertanejas, onde ele afirma que:

O mesmo Guedes de Brito associado a Bernardo Vieira Ravasco, recebeu em 1663, do conde de Óbidos vice-rei e capitão-general da Bahia terras desde a nascente do Rio Itapicuru, até o rio São Francisco, por ele acima, tantas léguas quantas há, da própria nascente do Itapicuru, à do Paraguassu, contornando a nascente do Paraguassu e della a do Itapicuru, reservando uma légua de terras para cada aldeia indígena. Posteriormente, Guedes de Brito, conforme declarou sua filha, Isabel Guedes de Brito, comprou a parte do sócio, (NEVES, 2003, p.119).

Percebe-se neste registro, que a família Guedes de Brito era detentora de uma vasta faixa de terras que incluía o Sertão dos Tocós e a região das Jacobinas. Segundo Vanilson Lopes de Oliveira, com a descoberta das minas de ouro de Jacobina e de Rio das Contas

¹¹ Muitos estudos da historiografia do Sertão, apesar de não centrarem a temática da escravidão em seus trabalhos, fornecem importantes subsídios para análises futuras. É o caso de NEVES, Erisvaldo Fagundes. *Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio* (um estudo de história regional e local). Feira de Santana: UEFS, 1998; RIOS, Iara Nancy Araújo. *Nossa Senhora da Conceição do Coité: poder e política no século XIX*. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003, dentre outros. Também cabe citar estudos que contribuem de forma exemplar para os estudos da escravidão no sertão do Bahia: PINHO, José Ricardo Moreno. *Escravos, quilombolas ou meeiros? Escravidão e cultura política no médio São Francisco (1830-1888)*. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001; SILVA, Ricardo Tadeu Caíres. *Os escravos vão à justiça: a resistência escrava através das ações de liberdade; Bahia, século XIX*. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000, dentre outros, além de artigos publicados sobre o tema.

¹² A região que hoje se delimita como “região sisaleira” foi, por muito tempo, em sua quase totalidade, constituída como o “sertão de Tocós”, nome atribuído ao lugar onde teriam vivido “índios ferozes”, nomeados por bandeirantes como “Tocós”, seja por seus hábitos, seja por sua aparência.

foram abertas novas estradas por cima das velhas picadas dos caminhos primitivos. Para o autor:

Uma dessas estradas, abertas por Garcia D'Ávila e outros grandes criadores de gado no Alto Sertão, entre os anos de 1654 e 1698, para condução de suas boiadas, e retificada e melhorada pelo coronel Pedro Barbosa Leal, em 1720 quando fundou a vila de Santo Antônio de Jacobina, cortava o Sertão dos Tocos também chamado de Pindá, onde ficava o arraial de Água Fria, e as fazendas do Saco do Moura, Serrinha, Tambuatá, Massaranduba, Pindá, Coité, etc. Em Serrinha, tomava as direitas pela fazenda do Raso, hoje a vila Aracy, (OLIVEIRA, 2002, p.12).

A abertura de estradas para a região das Jacobinas, além de contribuir com o desenvolvimento econômico, como afirma Oliveira (2002), contribuiu também com o povoamento da região sertaneja, pois o trânsito de pessoas em direção a região aurífera e a passagem das tropas boiadeiras foram responsáveis pelo surgimento de inúmeras vilas que posteriormente se transformaram em cidades.

As terras da freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité¹³ pertenceram aos herdeiros Guedes de Brito até o século XVIII quando foram passadas para a família Saldanha e no século XIX os herdeiros da família Saldanha venderam a fazenda para Manoel Manso da Cunha, como foi evidenciado por Iara Nancy Araújo Rios na tese “Nossa Senhora Da Conceição Do Coité: Poder e Política No Século XIX”. Segundo Rios:

As terras da Fazenda Coité, uma das que existiam na Freguesia, pertenceram a Francisca Joana Josefa da Câmara, viúva de D. Manoel de Saldanha, e foram divididas entre Joaquim de Souza Benevides e Manoel Antônio dos Santos, que compraram-nas aos herdeiros dos Guedes de Brito, sendo posteriormente unificadas quando Joaquim de Souza Benevides comprou a parte de Manoel Antônio dos Santos. Após a morte de Joaquim Benevides, João Benevides, seu filho, vendeu-a, em 1808, a Manoel Manso da Cunha. (RIOS, 2003, p. 23)

Os registros mostram que a construção da primeira capela ocorreu em 1756, nas terras ofertadas por João Benevides, sendo instituída a devoção à Nossa Senhora da Conceição, e em 1763, foram registrados os primeiros óbitos referentes a Capela de Nossa Senhora da Conceição do Coité, nos registros da Freguesia de São João Batista da Água Fria, da qual era filial. Apenas em 1855, a fazenda foi elevada à categoria de Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, registrada na Resolução n° 539, de 09 de maio de 1855, no Livro de Tombo da Freguesia de Conceição do Coité, em homenagem a Nossa Senhora da Conceição e

¹³ As convergências entre Barreto (2007) e Oliveira (2002; 2003) foram bastante pertinentes para percebermos quais foram os primeiros habitantes das terras coiteense. O Sertão baiano era habitado por diversos povos indígenas, entre os quais muitos não foram identificados.

a cuitizeira¹⁴ que servia de ponto de descanso para os viajantes que passavam por estas terras. O Art. 2º da Resolução nº 539, de 09 de maio de 1855, descreve o seguinte:

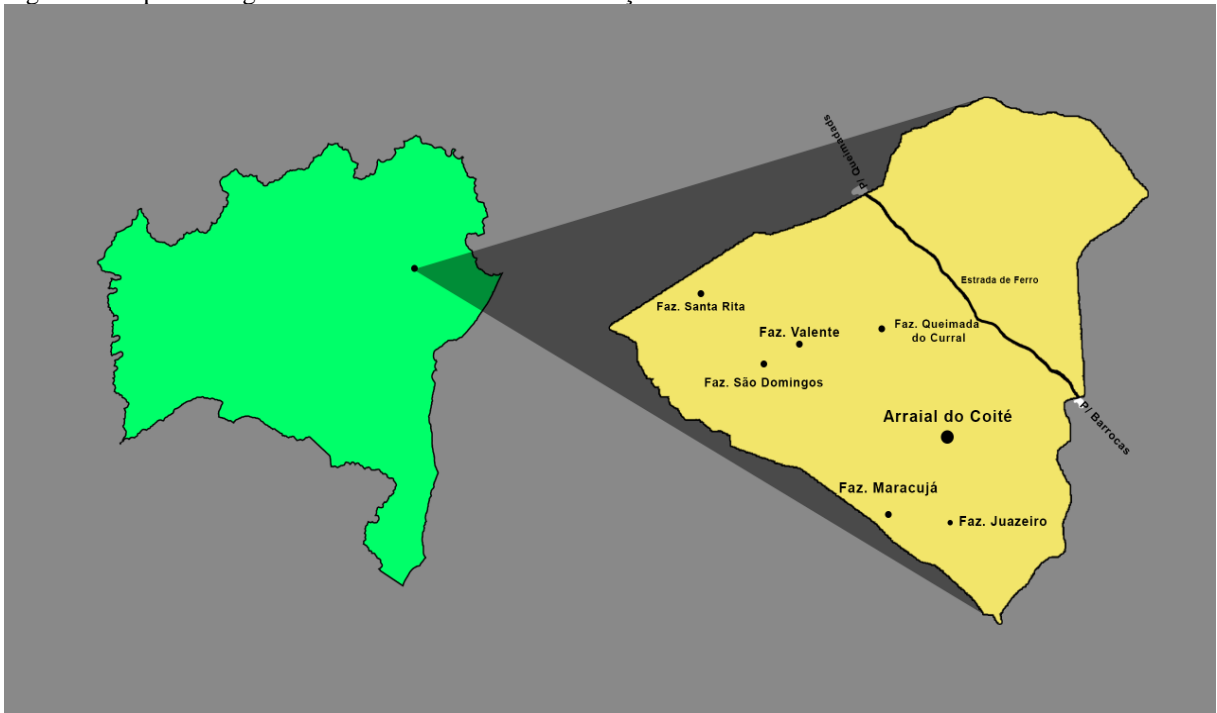
A nova Freguesia se limitará da maneira seguinte: Pelo Sul, começará a limitar com a Freguesia de Riachão de Jacuípe pelo rio Tocós, seguindo por este abaixo a Fazenda Poços e desta ao rio Jacuípe, passando pelas Fazendas Poço de Cima, Getiranas, Almas e Lage de Dentro. Pelo norte e noroeste, se extremará com a Freguesia de Queimadas pelo rio Jacuípe, seguindo por este acima até Cachoeirinha, à margem do mesmo rio; d'ahi em linha recta até à Fazenda Baixa da Madeira na estrada do Piauí; desta a Fazenda Morro do Lopes e Serra Branca; e desta a Fazenda Trindade pela estrada direita à Fazenda Pedra Alta. Pelo Leste, se limitará com Tucano pela Fazenda Capim, até o rio Poço Grande e por este acima até a Fazenda do mesmo nome. Pelo sueste, extremará com a Freguesia da Serrinha pela Fazenda Serra Vermelha e Salgada na estrada da Serrinha e dahi a se encontrar com o Riacho Pau-a-Pique e por este até o ponto divisório do rio Tocos. (APEB, p.03)¹⁵

Os dados desta Resolução mostram os limites da recém-criada freguesia em meados do Dezenove. Esta freguesia também podia ser uma rota de passagem para outras províncias, a exemplo do Piauí, como citado no trecho acima. A freguesia do Coité, no período analisado, caracterizava-se pelo predomínio das pequenas propriedades de terra e de escravos. Segundo Barreto, “as terras coiteenses só foram registradas a partir de 20 de novembro de 1857”, (BARRETO 2007, p. 73). O mapa abaixo mostra a formação territorial da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité no final do século XIX. O mapa foi elaborado com recursos digitais e com base nas informações extraídas do livro *Conceição do Coité: da colonização à emancipação 1730-1890*, de Orlando Barreto de Matos. Vale salientar que o mapa não apresenta uma escala geográfica e não consta todas as fazendas da freguesia do período apresentado. Optei por destacar apenas as principais fazendas deste território e aquelas que serão mencionadas no decorrer deste trabalho.

¹⁴ Árvore pequena com ramos horizontais e folhas um pouco compridas, lisas, largas e redondas na extremidade e pontudas na base. Dá um fruto grande, oval, de casca delgada, lisa e muito dura, do qual, quando partido ao meio, fazem-se as cuias para o serviço doméstico. Há quem assevere que o Cuieté é oriundo da África, porém as suas várias espécies abundam em todas as partes das Américas do Sul. Disponível em: http://site.mast.br/multimidia/botanica/frontend_html/artigos/index-id=118.html. Acessado em agosto de 2020.

¹⁵ Livro de Tombo da Freguesia de Conceição do Coite, p. 03.

Figura 2: Mapa da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição no século XIX



Fonte: Ana Cláudia Cedraz, com informações coletadas no livro *Conceição do Coité: da colonização à emancipação 1730-1890*.¹⁶

No mapa acima pode-se identificar as principais fazendas desta freguesia, neste período, a ferrovia que atravessa seu território e a localização do arraial que deu origem a cidade de Conceição do Coité. Segundo Oliveira (2002, p. 12), “estas terras já eram bastante povoadas, com muitas fazendas próximas umas das outras e moradores ligados quase sempre por laços de parentesco”. Além disso, esse contexto esteve marcado pelos momentos de crise do sistema escravista com a intensificação dos conflitos entre senhores e escravizados. A legislação, principalmente a Lei de 1871, também possibilitou que muitos cativos recorressem à diferentes estratégias para alcançarem a alforria.

Em 1890, o Ato Estadual de 18 de dezembro, desmembra a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité de Feira de Santana, ficando vinculado eclesiasticamente à vila de Nossa Senhora do Riachão do Jacuípe. Em 1900 é criado o distrito de Valente e anexado à vila de Conceição do Coité. Em divisão administrativa referente ao ano de 1911, a vila aparece constituída de 2 distritos: Conceição do Coité e Arraial do Valente. Pelo Decreto Estadual n.º 7.455, de 23 de junho de 1931, é extinta a vila de Conceição do Coité, sendo seu território anexado ao município de Riachão de Jacuípe. Pelo Decreto Estadual n.º 7.479, de 08 de julho de 1931, o distrito de Conceição do Coité deixa de pertencer ao município de

¹⁶ Anexo único do livro *Conceição do Coité da colonização a emancipação 1730-1890*. Conceição do Coité, BA. Nossa Editora gráfica, 2007.

Riachão de Jacuípe para ser anexado ao município de Jacuípe, criado pelo mesmo Decreto. O restabelecimento do município aconteceu em 1933, quando o governador da Bahia, Juracy Magalhães, restaurou em definitivo o município de Conceição do Coité, pelo Decreto nº 8.528 de 07 de julho de 1933, sendo elevada à categoria de cidade pelo Decreto-Lei nº 10.724, de 30 de maio de 1938.

O município de Conceição do Coité é resultado de inúmeros acordos e decretos que começaram a ser traçados ainda no século XIX quando a então fazenda é elevada à categoria de Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité. É neste contexto que segundo as memórias dos moradores se deu o mito¹⁷ de origem da comunidade quilombola do Maracujá. Portanto, para analisar esse mito de origem, as redes de sociabilidade e os modos de fazer e viver desta comunidade é necessário antes de tudo analisar as relações escravistas presentes na freguesia supracitada. É preciso olhar para a comunidade do Maracujá sem isolá-la do contexto nacional e de outras comunidades negras rurais e também da região em que ela está inserida.

No cenário nacional, o século XIX foi um período de mudanças, marcado pelo fim do Império e início da Primeira República. Momento cujas instituições sociais, culturais, políticas, econômicas e religiosas movimentavam-se para a adequação ou para a resistência às novas regras do capitalismo central. Entretanto, o processo de emancipação do Brasil e o término da escravidão fomentaram reestruturações na sociedade brasileira e baiana. Na dissertação “Entre farinha procissões e famílias; a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto, província de Sergipe, (1850- 1888)”, Joceneide Cunha Santos (2004, p.24) informa que na segunda metade dos oitocentos, “o Brasil atravessou um período caracterizado por grandes alterações econômicas e sociais, no qual se intensificou a transição de mão de obra escrava para a livre”. Se por um lado as leis abolicionistas contribuíram para as mudanças das relações trabalhistas no século XIX, por outro, a Lei de Terras dificultava a aquisição deste bem pelas pessoas libertas e livres pobres, visto que a partir desta lei a aquisição das terras devolutas só poderiam ser realizadas através da compra e/ou herança das mesmas.

Além do fim do tráfico África-Brasil e da Lei de Terras, a Lei de 1871 também promoveu algumas mudanças na vida da população escravizada, uma vez que esta lei “garantia” a liberdade das crianças de pais escravizados que nascessem após o ano de 1871. Essas crianças, nascidas após a Lei do Ventre Livre eram chamadas de ingênuas. De acordo

¹⁷ Uso a expressão mito de origem na acepção de Marilene Chauí, pois segundo a autora mito é “à maneira de toda fundação, impõe um vínculo interno com o passado como origem (...). Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo, (CHAUÍ,1994, p.21).

com Emília Viotti da Costa (1998), as consequências da Lei do Ventre Livre foram bastante limitadas com relação à melhoria de vida dos escravizados. Para a autora, apesar dessa lei ter contribuído para a posterior abolição da escravatura, “não possibilitou modificações importantes na vida dos cativos, pois estes não obtiveram o apoio dos seus senhores e a aplicação da lei teria sido dificultada, tanto com relação à libertação dos ingênuos, como a matrícula dos escravizados e ao fundo de emancipação”, (COSTA, 1998,). Kátia Mattoso tem bons estudos sobre as crianças escravizadas e ingênuas. Segundo a autora:

para os senhores, somente sua força de trabalho os distingue do resto da escravaria adulta, sob suas aparências enganadoras, ‘a Lei do Ventre Livre’, é disto a clara confissão, e a mensagem simbólica do olhar que um corpo social inteiro levanta sobre a criança escrava. A Lei do Ventre Livre é triunfo das mentalidades antiquadas e perversas”, (MATTOSO, 1988, p.55).

Kátia Mattoso (1988) e Emília Viotti (1998) concordam quanto às limitações da Lei do Ventre Livre. Para as autoras esta lei não promoveu mudanças significativas na vida das crianças nascidas após 1871, pois as crianças continuaram sob a tutela dos proprietários das suas genitoras e obrigadas a trabalhar em condições semelhantes as crianças cativas. O que se verificou para a Freguesia do Coité é que a referida lei, teve consequências diferentes entre as crianças cativas da freguesia. Esta lei possibilitou que o segundo filho da escravizada Martinha, Antônio Frutuoso de Oliveira Cedraz nascido em abril de 1874 fosse declarado liberto pela Lei nº 2.040. Antônio Frutuoso não enfrentou as mesmas dificuldades que as demais crianças na mesma situação jurídica nascida nesta freguesia, uma vez que seu pai Manoel Cedraz de Oliveira Junior era um homem de posses e provavelmente pode oferecer um lar confortável para seus filhos, mesmo sendo estes filhos de uma mãe cativa. Todavia, sabe-se que a maioria das crianças filhas de escravizadas nascidas após a Lei do Ventre Livre, enfrentavam as mesmas limitações do viver escravo.

Além das mudanças citadas na segunda metade do século XIX, destacamos o fim da escravidão como a principal alteração na sociedade brasileira, contudo vale ressaltar que mesmo a Lei Aurea não promoveu muitas mudanças na vida dos libertos e seus descendentes, posto que uma parte significativa desta população permaneceu trabalhando nas próprias fazendas dos antigos donos, e em situação de submissão, tal qual durante a escravidão. É evidente que a passagem da mão de obra escrava para a mão de obra livre também não se deu da mesma maneira e nem ao mesmo tempo para todos os escravizados, essas mudanças ocorreram diante da pressão dos movimentos pró libertação que culminaram nas leis

aboliconistas¹⁸. Portanto, tomamos como foco as relações escravistas da segunda metade dos oitocentos na Freguesia¹⁹ de Nossa Senhora da Conceição do Coité, localizada no Sertão dos Tocós.

1.2 Um panorama da população da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, no século XIX.

Compulsar os trabalhos da Iara Nancy Araújo Rios (2003) e Edimária Lima Souza (2016), bem como analisar os dados do censo de 1872 e dos sites A Hemeroteca Digital Brasileira²⁰, Falas dos Presidentes da Província da Bahia e Family Search foram fundamentais para que eu pudesse traçar o perfil dos escravizados e a participação destes na economia da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité no século XIX e a partir daí contextualizar o período que se deu a ocupação das terras que atualmente são a comunidade quilombola do Maracujá. A presença da escravidão²¹ em terras coiteenses, assim como em outros lugares no Brasil, deixou marcas profundas em sua população. Segundo Fiabani:

A escravidão colonial alcançou verdadeiro apogeu no Brasil. É impossível compreender a história desta nação dissociada da herança escravista. O Brasil foi uma das primeiras nações do Novo Mundo a organizar o escravismo e a última a concluí-lo. Também foi ali que desembarcou o maior número de africanos escravizados. A economia produziu a mais rica gama de mercadorias coloniais com mão-de-obra servil. (FIABANI, 2005, p.21).

Como citado por Fiabani (2005), a história do Brasil está diretamente associada ao trabalho escravo. A escravidão foi a base da economia brasileira por mais de trezentos anos e o tráfico no país beneficiou muitos senhores escravistas com empreendimento nessa atividade, ao ponto de, com o lucro proveniente da compra e venda de cativos, investirem em outros

¹⁸ Lei Eusébio de Queirós (1850): que pôs fim ao tráfico de escravos transportados nos “navios negreiros”. Lei do Ventre Livre (1871): a qual libertou, a partir daquele ano, as crianças nascidas de mães escravas. Lei dos Sexagenários (1885): que beneficiou os escravos com mais de 65 anos. Lei Áurea: promulgado dia 13 de maio de 1888, pela Princesa Isabel, extinguiu o trabalho escravo no Brasil, libertando cerca de 700 mil escravos que ainda havia no país. (essas leis que devem ser colocadas anteriormente)

¹⁹ Freguesia é uma forma de organização provincial do Império Brasileiro. “Na capital da Bahia, esta unidade administrativa permitiu a formação de bairros da cidade, sendo definida a partir da referência eclesiástica, e servindo como centro das atividades religiosas sob o comando do pároco”. NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. **Dez Freguesias da Cidade de Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX**. Salvador. FCEBa /EGBa, 1986.

²⁰ A Hemeroteca Digital Brasileira é o maior portal de jornais e revistas nacionais. O acesso é público com um amplo sistema de pesquisa. Ver em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=130605&pesq=&pagfis=1> Acessado em setembro de 2020.

²¹ Para maior compreensão das abordagens sobre a escravidão no Brasil, ver: REIS, João José; GOMES, Flávio. **Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. 7a. ed., São Paulo: Nacional; Brasília: EDUNB, 1988.

negócios capazes de estender o poderio econômico por gerações, criando e ampliando fortunas em suas fazendas e demais propriedades. “Em diligência de se libertar”: alforria, família escrava e tráfico interprovincial, no alto Sertão da Bahia – termo de Monte Alto (1810 - 1888), Rosângela Figueredo Miranda (2018) analisa as relações entre senhores e escravos elaboradas nas diversas experiências de convívio de grandes, médias e pequenas propriedades do termo de Monte Alto, no Alto Sertão da Bahia. Segundo a autora, “pequenos proprietários também se envolveram na diversificação de atividades econômicas, como a pecuária, a compra e venda de escravizados, a produção agrícola e em investimentos alternativos, porém em menor escala” (MIRANDA, 2018, p.16), como foi o caso da freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité.

Os estudos de Rios (2003) e Souza (2016) revelam alguns dados históricos interessantes sobre a população escravizada em Nossa Senhora da Conceição do Coité, nos Oitocentos. Estes estudos contribuíram para desconstruir o mito de que Conceição do Coité nasceu sobre a égide da liberdade. “Até pouco tempo a sociedade coiteense alegava que em Coité, cidade “orgulho do sisal”, não houve escravidão negra, nem problemas locais, reproduzindo os valores que balizaram as primeiras obras referentes à região” (RIOS, 2003, p.19). Esta falácia já foi evidentemente esclarecida, uma vez que as recentes pesquisas, documentos de compra e venda de cativos, cartas de alforrias, registros de notas e documentos eclesiásticos apontam a presença de escravizados nestas terras. Além disso, na segunda metade do século XIX, o Brasil ainda registrava inúmeros casos de pessoas vivendo na condição de escravizadas, um grande contingente de libertos/as e de homens e mulheres livres marcados pelo regime escravista. Na tese “Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX”, Raphael Vieira Filho também se deparou com o discurso de que em Jacobina a população negra era pequena. Segundo o autor:

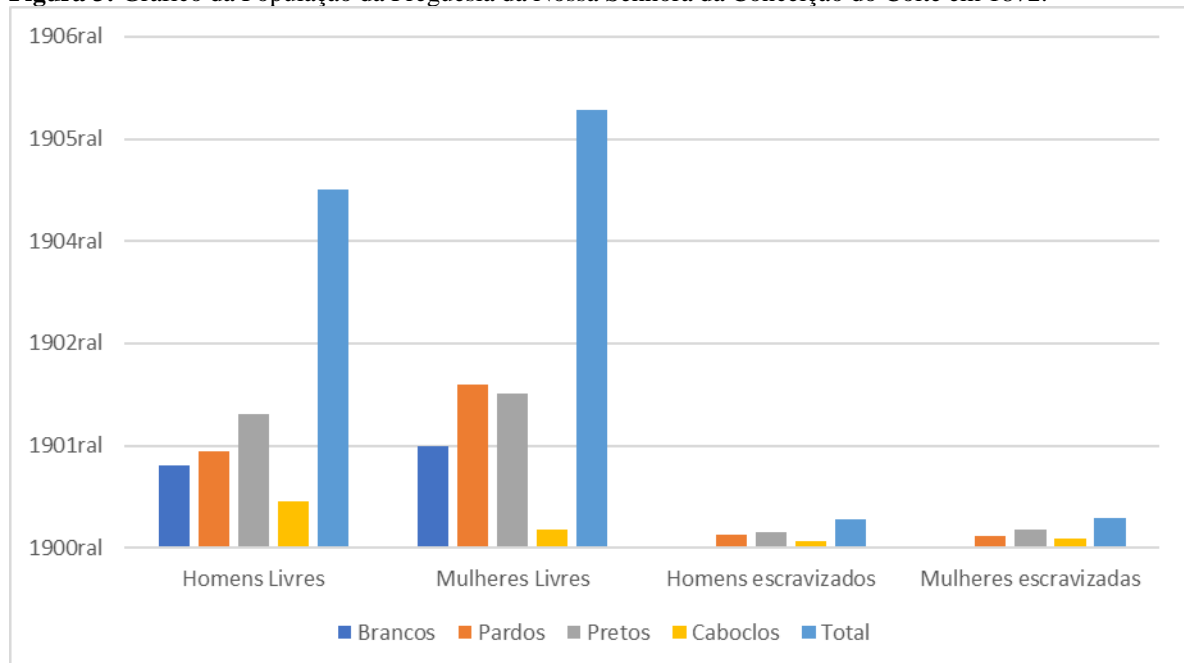
As explicações para a falta de negros no Sertão estão baseadas na bibliografia utilizada na literatura sobre as aventuras dos bandeirantes e suas incursões pelo sertão onde não eram utilizados escravizados negros e também na afirmação da incompatibilidade da pecuária com a escravidão e conseqüentemente com os negros. (VIEIRA FILHO, 2006, p.21).

Como expôs Vieira Filho, a literatura produzida sobre as incursões realizadas no interior do Sertão contribuiu para a construção do imaginário popular de que esta região foi constituída apenas com a participação de indígenas e sem a presença dos diferentes povos africanos trazidos ao Brasil na condição de cativos. Vieira Filho, por meio da documentação levantada, traça o perfil da população negra na freguesia de Jacobina, contrariando os

discursos presentes até então, de que a presença dos negros nesta freguesia tinha sido bastante reduzida.

Nos últimos anos tem surgido excelentes estudos sobre a população escravizada e seus descendentes no Sertão baiano, além do excelente trabalho de Raphael Vieira Filho (2006), também contamos com os trabalhos “Gurgalha: Um coronel e seus dependentes no Alto Sertão baiano – Morro do Chapéu, século XIX”²², de Jackson Ferreira (2014), e “Caminhos da liberdade: a escravidão em Serrinha – Bahia (1868-1888)” de Ana Paula Trabuco Lacerda (2008). Estes trabalhos se revestem de importância, pois nos ajudam a cotejar o perfil da população escravizada na região sertaneja, tendo em vista que a quantidade de trabalhos sobre os últimos anos da escravidão nesta região ainda é bastante reduzida, comparados a quantidade de trabalhos sobre a capital e o Recôncavo baiano. O censo de 1872 também foi uma fonte que utilizei como baliza para mapear o perfil da população escravizada e liberta na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, no período analisado. Esses dados foram transformados em gráficos para facilitar a apresentação das informações que considerei pertinentes para este estudo, conforme veremos a seguir.

Figura 3: Gráfico da População da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité em 1872.



Fonte: Censo 1872²³.

²² FERREIRA, Jackson André da Silva. Gurgalha: Um coronel e seus dependentes no Sertão baiano – Morro do Chapéu, século XIX. 2014. 278 f. (Tese de Doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador: UFBA, 2014.

²³ Censo 1872. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v3_ba.pdf Acesso: outubro de 2020.

O Censo realizado no Brasil em 1872 registra para a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, conforme o gráfico acima, um quantitativo de 140 homens e 147 mulheres escravizados/as totalizando 287 pessoas nesta condição, quando o total da população desta freguesia era de 4.186 habitantes, o que significa que aproximadamente 7% da população desta freguesia era escravizada no período em que foi realizado o Censo. O total de escravizados declarados é bem pequeno comparado a outras freguesias no mesmo período analisado, porém mostra que a mão de obra escrava ainda era bastante usual em terras sertanejas. No estudo “Caminhos Da Liberdade: A Escravidão Em Serrinha – Bahia (1868-1888)”, Lacerda (2008), ao analisar os dados do censo da freguesia de Serrinha, encontrou 739 escravizados enquanto a população total desta freguesia era de 3.723 habitantes. Verifica-se assim, que a porcentagem da população escravizada da freguesia de Serrinha era superior à de Coité. Uma das explicações para o número de cativos de Serrinha ser superior ao de Coité, pode está relacionado ao fato desta freguesia está mais próxima da capital da província e pelo seu dinamismo comercial com a capital e com a vila de Alagoinhas. Viana (1893) nos dar pistas deste dinamismo social e econômico na Freguesia de Serrinha, no período analisado. Segundo o autor, no livro “*Em Memória do Estado da Bahia*”, obra editada em 1893, Serrinha é descrita dessa forma:

Seu comércio é pequeno e relacionado com a capital e Alagoinhas (...) os terrenos do município são aproveitados pela criação em pequena escala pela escassez d’água no verão quando se esgotam os açudes. Há água potável em abundância em bons açudes, porém insuficientes para a lavoura, que se ocupa com os cereaes, fumo e algodão para a exportação(...) O clima é ótimo. O terreno dá fumo de excellente qualidade, especialmente no districto de Beritingas, que o exporta em grande quantidade e bom. Também produz uvas e batatas de todas as qualidades, inclusive a inglesa (VIANNA, 1893. p. 460).

Como evidenciado por Vianna (1893), a freguesia de Serrinha produzia fumo em grande quantidade e em ótima qualidade, além de algodão para exportação. Estas atividades absorviam boa parte da mão de obra escrava, como era comum em outras freguesias na província da Bahia. A Freguesia de Coité também era produtora de fumo como mostra os dados dos relatórios dos Presidentes da Província.

Vale destacar que muitos historiadores questionam os dados apresentados pelo censo. Em estudos sobre Campinas, Slenes (1983) examinou a confiabilidade dos dados apresentados sobre os cativos no Censo e o número de matriculados entre 1872-1873. Ele observou que o número de matriculados era superior ao número informado pelo Censo, (SLENES, 1983)²⁴. Apesar dos questionamentos levantados por alguns autores, este censo se

²⁴ Ver mais sobre o tema abordado em: SLENES, Robert W. “O que Ruy Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX”. *Estudos Econômicos*, vol. 13, jan./abr. de 1983.

reveste de importância, pois é o primeiro a trazer dados sobre a população escravizada no nosso país. O censo traz algumas classificações que são muito importantes para compreendermos como se configurava a sociedade coiteense naquela época, a exemplo da raça, gênero, profissão, estado civil, população livre e escravizada.

Além do Censo, a análise dos Livros de Notas (compra e venda de cativos) e das Cartas de Alforrias é muito importante para se perceber as vivências escravas e os modos de enfrentamentos das agruras do cativo em terras sertanejas. Este trabalho foi enriquecido com os excelentes estudos realizados sobre Conceição do Coité e outras freguesias do Sertão, bem como a análise de dados de sites como o Family Search, Hemeroteca Digital, Relatórios dos Presidentes da Província e outros.

No que diz respeito a população de homens e mulheres livres, o mesmo censo, registrou um total de 905 brancos, enquanto 1271 se declararam pardos, 1406 pretos e 317 caboclos. Esses dados mostram que no ano analisado a população livre da freguesia era composta majoritariamente por pessoas não-brancas (pardos, pretos e caboclos), ou seja, pessoas egressas da escravidão e os seus descendentes, um total de 2.994 pessoas e/ou ainda descendentes de indígenas, posto que a presença de indígenas na região foi registrada por alguns trabalhos, a exemplo do livro “Conceição do Coite: a Capital do Sisal”, de Vanilson de Oliveira (2002). Nesta obra, o autor tratou o povoamento do Sertão como se os colonizadores “bravios” tivessem desafiado os índios “primitivos” e, posteriormente livrando-se deles, cuja contribuição teria sido apenas com as designações geográficas na região, e estabelecendo uma sociedade harmônica e sem conflitos, (OLIVEIRA, 2002, p.12).

Com relação a grande quantidade de pessoas livres que se declararam não brancas, Lacerda (2008) identificou situação semelhante ao analisar os dados de Serrinha. A autora informa que a partir dos dados do censo de 1872 verificou que a maioria da população livre de Serrinha era constituída por “pretos”, que representavam cerca de 40%, sendo que a população branca (12,7%) ainda perde para os “pardos” (33%) e possui pouca diferença se relacionada com os “caboclos”, 0,5%, (LACERDA, 2008, 51). A pequena quantidade de pessoas escravizadas na freguesia de Nossa Senhora da conceição do Coité, nos últimos anos que antecederam a abolição, não deve causar estranhamento ao leitor, posto que antes da abolição da escravidão, em maio de 1888, a população de escravizados em terras brasileiras já era bastante reduzida devido as Leis abolicionistas. Segundo Mattos “a maioria da população afrodescendente já era livre há algumas gerações no momento da abolição definitiva da escravidão”, (MATTOS, 2005, p.38). Essa afirmação leva a pensar no seguinte

questionamento; quem eram e como viviam os pretos e pardos livres na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité?

Os dados do censo ajudam a responder a esta questão. Apesar de não especificar concomitantemente a cor e a profissão dos livres, o censo traz algumas informações que podem ser muito úteis para traçar o perfil da população livre da freguesia e em que ela estava empregada. Foram registrados na categoria comerciantes, caixeiros e guarda-livros um total de 95 pessoas executando estas funções e 134 costureiras. Pessoas que trabalhavam com metais 17, com madeira 24, com vestuário 15 e lavradores 2.865. Foram registrados também 743 pessoas livres que não tinham profissão.

Se o censo indicou que o número de pretos e pardos livres na freguesia era maior que a de brancos, especula-se que estes homens e mulheres descendentes de escravizados trazidos do continente africano eram absorvidos assim como os brancos pobres, nos trabalhos com metais, com madeiras, nas casas dos senhores, tocando seus próprios comércios e principalmente nas lavouras, muitas vezes em sistema de meação. O sistema de meação será abordado mais à frente. Especula-se também que muitos destes pretos livres representavam uma parcela significativa dos livres registrados sem profissão. De acordo com Lacerda (2008, p.63), “o trabalhador livre também convivia com o escravizado, pois aquele era mais rentável para muitos fazendeiros, devido ao alto preço dos cativos”. O preto livre geralmente era contratado para executar os trabalhos de lavoura e de pecuária por um valor menor que os homens brancos costumavam cobrar, isso se constituía uma vantagem para os fazendeiros e para os pequenos proprietários que não podiam comprar um cativo. Em seus estudos sobre Jacobina, Raphael Vieira Filho (2004) informa que homens pretos livres desempenhavam funções ao lado de libertos e escravizados. Segundo o autor:

Foram encontrados na região, negros, nas mais diversas conjunturas, libertos, escravizados e livres cuidando de roça, trabalhando como mateiro, trabalhando na mineração, exercendo sua religiosidade, imersos em comunidades quilombolas, lutando ao lado de indígenas ou até contra eles (VIEIRA FILHO, 2006, p.2010).

Nas propriedades, esta mão-de-obra cativa muitas vezes somava-se a mão de obra livre nas diversas atividades produtivas, a exemplo das benfeitorias na organização das fazendas, na lavoura, na lida com o gado, nos fornos de farinha e coleta de algodão, entre tantas outras. Essa situação também foi comum na Freguesia de Conceição do Coité, conforme as memórias dos sujeitos do Maracujá e citado por Rios (2005, p.61), “sendo uma área de pequenos proprietários de terras, os trabalhos poderiam ser desenvolvidos contando com a participação de senhores e escravos”.

Outro dado apresentado no censo de 1872 e que merece atenção é a classificação da cor da população cativa recenseada. Os dados permitem verificar que do total de 287 homens e mulheres escravizados/as, 119 pessoas se declararam pardos, enquanto 163 se declararam pretos na freguesia de Conceição do Coité. Os números mostram que a maioria dos cativos foram registrados como pretos, 78 homens e 88 mulheres. O censo de 1872 traz apenas duas designações para os escravos: “pretos” e “pardos”. Contudo, vale salientar que nas cartas de alforria e nos registros de compra e venda de escravizados, na freguesia, foram encontrados mesmo em pequena quantidade, os termos “cabra”, “fula” e “crioulo”. Porém, essas informações a respeito da cor dos escravizados variavam muito a partir do olhar e registro de escritvães e padres ou das declarações feitas pelos proprietários. Essas designações eram feitas com base nos conceitos de cor próprios da época. Verifica-se assim, que a classificação das cores não era algo preciso para as pessoas que realizavam os registros, posto que um escravo avaliado como “cabra” poderia ser chamado posteriormente em outros documentos, como mestiço, evidenciando a falta de padronização neste tipo de classificação.

Segundo Kátia Vinhático Pontes (2000), em *Mulatos, políticos e rebeldes baianos*, “a identificação pela cor, além de revelar uma prática classificadora do fenótipo dos indivíduos, também veiculava desigualdades”. Como demonstra os dados do único censo a incluir a população escravizada no Brasil, havia uma classificação dos indivíduos entre escravos ou livres, além da distinção racial pretos e pardos. Hebe Mattos (1995), em seus estudos sobre escravidão e liberdade no Sudeste, também chama a atenção para a necessidade de se aprofundar análises acerca da utilização dos qualitativos raciais. Segundo a autora:

Apesar de a literatura sobre o tema utilizar, em geral, o significante ‘pardo’ de um modo restrito e pouco problematizado – como referência a pele mais clara (ou menos escura) do mestiço, como sinônimo ou como nuance de cor do mulato – a coleção de processos cíveis e criminais com os quais tenho trabalhado me levou a questionar esta correspondência. Na qualificação dos réus e testemunhas, nestes documentos, a ‘cor’ era informação sempre presente até meados do século XIX. Neles, todas as testemunhas nascidas livres foram qualificadas como brancas ou pardas. (...) A designação de ‘pardo’ era usada, antes, como forma de registrar uma diferenciação social, variável conforme o caso, na condição mais geral de não-branco. Assim, todo escravo descendente de homem livre (branco) tornava-se pardo, bem como todo homem nascido livre, que trouxesse a marca de sua ascendência africana – fosse mestiço ou não, (MATTOS,1995, p.35).

Mattos (1995) esclarece que o termo pardo era usado tanto para designar homens nascidos livres, mas com ascendência africana, quanto para os cativos filhos de pai branco. Portanto, o termo servia para designar uma grande quantidade de pessoas no Brasil, tendo em vista o avanço do processo de miscigenação no século XIX. O censo não informa sobre a origem dos escravizados que se declararam pardos, o que nos leva a concordar com Mattos de

que estes eram filhos de homens livres (brancos) e mulheres escravizadas. Para os engenhos do Recôncavo Baiano, Walter Fraga Filho (2004) observa que a composição étnica estava em processo de modificação, principalmente após a abolição do tráfico africano. Para o autor:

Escravos “crioulos”, “pardos” e “cabras” eram maioria em todos os engenhos por ele analisados, representando 90% nos plantéis, o que significa afirmar que, especialmente, a partir de 1870, a maioria dos engenhos do Recôncavo já operava com uma população cativa predominantemente nascida no Brasil (FRAGA FILHO, 2004, p. 36).

Situação semelhante a apresentada por Fraga Filho (2004) também foi registrada por Joceneide Santos (2004), em seus estudos sobre a província de Lagarto-Sergipe, região assim como a freguesia de Coité, caracterizada por uma produção não voltada para a agroexportação. De acordo com Santos (2004, p. 43), “embora houvesse africanos, a imensa maioria dos escravos (95%), eram crioulos, ou seja, nascidos no Brasil; provavelmente eram frutos do tráfico interprovincial, intraprovincial, compra e venda na mesma região, ou de uma reprodução natural entre os escravos de Lagarto”. Apesar de 166 cativos da freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité terem sido recenseados como pretos, os dados mostram que assim como na maioria dos planteis da província da Bahia, havia um grande número de cativos pardos, um total de 166. Salientamos que estes cativos (pretos e pardos) eram todos nascidos no Brasil, visto que o censo não registrou nenhum estrangeiro escravizado para esta freguesia.

Por meio da análise de cartas de alforrias, registros de compra e venda de cativos na freguesia do Coité, mostra-se os valores pagos (contos de reis) por um escravizado e por uma escravizada nesta freguesia. Esses valores podiam variar bastante e “alguns critérios eram levados em consideração no processo de formação dos preços dos cativos. Sexo, idade, estado físico, ocupação, a concorrência e a conjuntura econômica eram fatores determinantes nas negociações de compra e venda”, (MATTOSONO, 1992). Vale registrar que esses preços encontrados para a Freguesia do Coité, não oscilaram muito daqueles encontrados por Lacerda (2008, p.57) ao analisar os registros de compra e venda de cativos em Serrinha, evidenciando um certo padrão nos preços pagos nas freguesias próximas a Coité. Os valores apresentados na tabela (Figura 4) levam em conta as escrituras de compra e venda de escravizados, contemplando crianças, jovens e adultos, entre o período de 1869-1888, e que reproduzimos na tabela abaixo para facilitar a análise dos dados.

Figura 4: Tabela de preço médio por escravizado comercializado na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité (1870-1888).

| Faixa etária | Homens | Variação de preços | Mulheres | Variação de preços |
|---------------|--------|--------------------|----------|--------------------|
| Menores de 10 | 09 | 100\$000-640\$000 | 07 | 200\$000-500\$000 |
| 10-14 | 03 | 150\$000-1000\$000 | 03 | 400\$000-700\$000 |
| 15-39 | 15 | 300\$00-1000\$2000 | 14 | 255\$000-800\$000 |
| 40-59 | 01 | 350\$000 | 02 | 190\$000-300\$000 |
| 60 ou mais | – | – | – | – |

Fonte: Livro de Notas: nº 01(1870-1874) p. 21, 27 e 28, nº 02 (1876-1883) p. 67 e 69 e nº 03 (1885-1889), p. 70, 71, 72

Os valores apresentados na tabela evidenciam a variação de preços pago por um cativo e uma cativa no período entre 1869 a 1888, portanto para as últimas décadas da escravidão. Como se pode verificar na tabela acima, predominou na freguesia da Conceição do Coité, a compra e venda de cativos na faixa etária de 15 a 39 anos de idade, portanto a faixa etária considerada mais produtiva para os proprietários. Segundo esses dados, um homem adulto entre 15 e 39 anos custava entre 300\$000 a 1000\$000. Enquanto uma mulher nesta mesma faixa etária custava entre 255\$000 a 800\$000. Com relação aos valores das cativas, “todos, exceto o de Martinha, ficaram abaixo de 700\$000 mil-réis” (SOUZA, 2016). Estes valores revelam a importância de Martinha para Manoel Cedraz. Como já citei no início deste estudo, Manoel Cedraz pagou 800\$000 (oitocentos mil-réis) por Martinha, um valor muito alto, considerando que no mesmo período o valor pago por uma mulher na mesma faixa etária era de aproximadamente 500\$000, como o caso de “Joana, 19 anos, vendida, no mesmo ano, por 450\$000 mil-réis” (SOUZA, 2016), evidenciando um grande interesse pela cativa. Homens entre 40 e 59 anos custavam cerca de 350\$000 e mulheres na mesma faixa etária entre 190\$000 e 300\$000. Isso mostra a diferença paga entre um homem e uma mulher na mesma faixa etária para o mesmo período analisado, expondo a desigualdade de valores pagos por conta do gênero.

A compra e venda de crianças menores de 10 anos de idade também foi frequente na freguesia, como se observa na tabela acima. Os números registrados só ficam abaixo da compra e venda de adultos na faixa etária de 15-39 anos de idade. O censo de 1872 registrou 19 meninos cativos e 13 meninas nesta condição, totalizando 22 crianças menores de 05 anos

de idade. Esses cativos, provavelmente eram crianças nascidas na própria freguesia, resultado da reprodução dos escravizados. Na tabela acima, verifica-se que 16 crianças abaixo de 10 anos de idade foram vendidas na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité entre 1869 e 1888. O interesse pela compra de crianças cativas pode está atrelado ao preço dos pequenos, segundo Santos (2004), “embora fossem crianças, é provável que realizassem tarefas como ajudar na colheita de alguns produtos como feijão e milho”. Além disso, muitas crianças menores de 10 anos de idade trabalhavam nas tarefas domésticas ou ajudando os adultos nas diversas atividades das fazendas.

Os valores evidenciam uma dinâmica no preço dos cativos. Essa dinâmica variava tanto em relação ao gênero, pois as mulheres eram vendidas por um valor inferior ao dos homens, como exposto acima, quanto a faixa etária dos escravizados. Além disso, registrou-se o caso específico da escravizada Martinha que foi supervalorizada, devido a interesses pessoais. Segundo os registros, até atingir a idade adulta os preços dos cativos seguiam em ascensão, contudo, depois dos 40 anos, estes valores entravam em queda. As crianças também tinham valores diferenciados, e segundo as cartas de alforrias, os preços podiam oscilar muito de uma criança para outra. Segundo Neves (2008, p.259), “o preço dos escravizados do Sertão era inferior aos do litoral. Este fato pode ser explicado pela falta de especialização dos cativos sertanejos”. A afirmação de Neves (2008) ganha reforço ao cruzar os dados da tabela com os dados do censo de 1872, quando a maioria dos escravizados de Coité foram registrados como da lavoura ou sem profissão.

Também cabe mencionar que os valores pagos por escravizados na segunda metade do século XIX estavam em constante oscilação em virtude da crise do sistema escravista devido à intensificação do tráfico interprovincial. A escassez de cativos pode ter sido um fator relevante para a alta de seus preços, principalmente no interior da Província, além da criação de leis que facilitavam a conquista da alforria pelos escravizados, principalmente a do Ventre Livre, em 1871. Neves (2008), verificou que, entre os anos de 1810 e 1857 o preço do cativo aumentou cerca de 567%. “Já em 1877, um escravizado custava o valor correspondente ao de um quilo e meio de ouro, ou de 20 quilos de prata. Seis anos depois, seu preço equivalia a de 750 gramas de ouro ou de 15 quilos de prata”, (NEVES, 2008, p.261), apontando, assim, um declínio nos preços dos cativos no Sertão da Bahia, o que leva a inferir que os donos de escravizados não estavam dispostos a pagar preços muito altos por um cativo, pois a abolição era uma política eminente. Santos (2004) corrobora com esta análise ao registrar os valores pagos por escravizados na Vila de Lagarto em Sergipe. A autora aponta que “no período entre 1859-1873 os preços permaneceram bastante altos, porém após 1873 houve uma queda que

talvez tenha sido decorrente do impacto da Lei do Ventre Livre, porquanto ficou evidente que a partir dela a escravidão seria extinta” (SANTOS, 2004, p.48). O que se verifica até aqui é que a compra e venda de cativos na freguesia estava sujeita às leis do mercado, posto que muitos escravizados também foram vendidos para fora da província da Bahia.

1.3 Casamentos, Batizados e Outros Laços.

Os cativos, forros e homens livres se inseriam em todos os espaços de construção social na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité ao longo do século XIX. Observar aspectos da organização dos espaços nas médias e pequenas propriedades permite compreender as relações entre cativos e senhores no desempenho das atividades cotidianas, arranjos de sobrevivência, estratégias para o alcance da liberdade, a construção de vínculos afetivos e a constituição de casamentos²⁵.

Os estudos de Isabel Cristina dos Reis (2007) confirmaram a existência de famílias negras e também identificaram as estratégias utilizadas pelos escravizados para manter a estabilidade de seus laços familiares. Em sua dissertação de mestrado, Reis (2007) discute aspectos importantes da família escrava na Bahia do século XIX, analisando as limitações impostas à vida cotidiana desses cativos, além de suas lutas para preservar seus laços afetivos.

No Censo de 1872 encontra-se o registro de 78 cativos casados, mas, segundo Souza (2016), “após 1872, outros 49 escravos se casaram. Dentre os casais que oficializaram a união ainda no período escravista, estavam Miguel e Joana, que se casaram aos 26 dias do mês de maio de 1875, ambos escravos do Capitão Manoel Lopes da Silva. Diz o registro que este casal foi dispensado dos graus de parentesco de “afinidade ilícita de segundo grau, misto do primeiro”. Isso pode significar que ambos eram viúvos: sendo um dos nubentes casado com primo(a) do outro (afinidade de 2º grau); e o segundo nubente teria sido casado com um(a) irmão (ã) do primeiro (afinidade de 1º grau). Foram testemunhas: Antônio Alves de Oliveira e Vicente, escravo²⁶.

No dia 10 de fevereiro de 1872 foi registrado o casamento de Vicente, escravo de José Gonçalves Pastor e Josefa, escrava de Joaquim Gonçalves Gordiano. Estes proprietários eram irmãos e moravam na região do povoado de Aroeira. Foram testemunhas, José Alvino Lopes

²⁵ Apesar de haver, desde 1720, legislações que garantissem direito ao escravo de casar, escolher seus pares e permanecerem juntos, – As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Código 1720 –, pouco interferiram nos arranjos domésticos dos escravos, uma vez que “a proteção legal das famílias escravas só passou a existir no Brasil em 1869”, segundo RUSSEL-WOOD, A. J.R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 250.

²⁶ Paróquia de N. S. Da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº1C, pag. 63 verso.

da Silva e Militão da Mota, ambos proprietários de terras vizinhas aos senhores dos nubentes. O casal foi dispensado dos impedimentos de afinidade ilícita em primeiro grau e segundo grau da linha transversal igual. Significa que um dos nubentes era viúvo do (a) irmão (ã) do outro e que ainda eram primos carnais²⁷. No dia 27 de maio de 1875 foi realizado o casamento de Antônio, escravo de Alexandrina Maria de Jesus e Margarida, escrava de José Estevão da Cunha. Foi obtida a dispensa de afinidade ilícita de primeiro grau da linha ascendente e segundo grau quadruplo da linha transversal igual. Significa que os nubentes eram primos irmãos, além de ser sogro ou sogra do outro. Foram testemunhas: Antônio Félix de Araújo, político local, e José Estevão da Cunha, proprietário da nubente²⁸.

Os dois últimos casamentos apresentam uma especificidade em comum, os nubentes eram de proprietários diferentes, algo que ocorreu com frequência na freguesia de Nossa senhora da Conceição do Coité, como pude verificar nos registros de casamentos, a exemplo de: Quirino, escravo de Filomeno Pereira Lima e Maria, escrava de Maria Madalena da Conceição, Antônio, escravo de José Estanislau e Atanásia, escrava de José Gordiano, e dos já citados Vicente e Josefa, e Antônio e Margarida. Diferente do Sudeste brasileiro, a “proibição” de casamentos entre cativos de domínios diferentes, na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité era impossível de se efetivar, pois muitos dos proprietários eram donos de um ou dois cativos.

É importante destacar que os casais de domínios de senhores diferentes nem sempre viviam em propriedades distintas ou muito distantes uma das outras. Poderia acontecer do escravo ser alugado para trabalhar na propriedade do dono de sua esposa. Souza (2016, p.44), afirma que “em lugares onde predominavam os pequenos proprietários de escravos, eram frequentes o casamento de cativos de proprietários diferentes”. Lacerda (2008) aponta que, através do diálogo entre os registros de casamento, batismo e óbito foram encontrados casos como o de Thomaz e Francisca, que se casaram em maio de 1883. “Thomaz, escravo de Manoel Joaquim do Nascimento, e Francisca, escrava de D. Anna das Brotas de Santa Delfina, constatando-se a presença tanto de casamentos entre escravos de senhores diferentes quanto entre cativos e livres”, (LACERDA, 2008, p.19). Thomaz e Francisca de Serrinha, assim como Miguel e Joana de Coité formavam o tipo de casal que é considerado incomum pela historiografia da família escrava em outras freguesias, pois, pertenciam a senhores distintos, todavia na freguesia analisada este fenômeno foi bastante comum. Vale salientar

²⁷Paróquia de N. S. Da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº1C, pag. 37 verso.

²⁸ Paróquia de N. S. Da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº1C, pag. 64.

que estes casais não se contentaram em oficializarem o casamento na Igreja, lutaram também por suas liberdades.

De acordo com Lacerda (2008, p.79), “em 3 de fevereiro de 1885, a mesma Francisca compra a própria alforria ao pagar 300\$000 a sua senhora. Seu companheiro, Thomaz, aos 32 anos de idade, também compra a sua carta de liberdade pela quantia de 600\$000”, evidenciando um certo dinamismo social e econômico entre os cativos. Segundo Santos (2004, p.130), “as alforrias onerosas negociadas, fossem com os proprietários ou com seus herdeiros, revelam um aspecto interessante: a existência de pecúlio dos escravos”. O que se verificou para a freguesia de Coité, assim como ocorreu na freguesia de Serrinha é que houve diferentes situações para caracterizar os casamentos quando um dos nubentes era cativo. É perceptível, portanto, que alguns cativos em Serrinha “venceram as muitas dificuldades impostas para se manter uma união estável, principalmente nos casos em que os escravos pertenciam a senhores diferentes ou possuíam condições jurídicas diversas” (LACERDA, 2008, p.101).

Outra forma de casamento que também foi registrado em terras coiteenses foi o casamento misto, realizado entre cativos e livres. Nos registros eclesiásticos da Freguesia de Conceição do Coité nos oitocentos foram encontrados 04 casos de casamentos mistos. Apesar da quantidade dos casos de casamentos entre livres e escravos ser pequena, o que se destaca é que em apenas um dos casos foi de “um homem livre que se casou com uma escravizada, enquanto os três outros casos se referem a mulheres livres que se casaram com escravizados”, (RIOS, 2003, p.101). Esse tipo de união (homem cativo e mulher livre) foi o mais comum entre os casamentos mistos, como veremos a seguir. Ao analisar os registros de casamentos de pessoas de condição jurídica diferentes, na vila do Coité, Rio registra que:

Entre os casos estão o de Maximiana Maria de Jesus, que se casou em 10 de fevereiro de 1868 com Luiz, escravo de Francisco Cedrais, o de Thereza Maria de Jesus, que se casou em 07 de janeiro de 1866 com Inocêncio, escravo de Antônio Cardoso e o de Joaquina Bernarda que casou-se com Manoel, escravo de Manoel Braz Lopes em 18 de julho de 1863 (RIOS, 2003, p.101).

Neste relato, Rios (2003) registra ocorrência de casamentos entre pessoas cativas e pessoas livres ou libertas. Ao analisar o perfil dos casamentos entre os cativos de Lagarto, Santos também identificou alguns casamentos mistos, nos oitocentos. Esse tipo de casamento poderia ocorrer por vários motivos e em Lagarto, assim como em Coité, predominou o casamento entre a mulher livre e o homem escravizado. Para a autora, isso pode ser explicado pelo fato do número de mulheres livres ser maior que o número de homens, ou seja, para

algumas mulheres livres, só restava a opção de se casar com homens escravizados (SANTOS, 2004, p. 89).

Outra explicação para o predomínio dos casamentos entre a mulher livre e o homem escravizado, nos casamentos mistos, seria a de que os escravizados mantinham relacionamentos consensuais com as mulheres escravizadas e, após o acúmulo de algum pecúlio, “privilegiavam a alforria das mulheres, para que elas gerassem filhos livres, legalizavam a união depois da obtenção da manumissão”, (SANTOS, 2004, p. 89). Os cativos, assim como se empenharam pela conquista da alforria, encontraram na unidade familiar outras possibilidades de resistência às condições impostas. As uniões estáveis ou não no seio do cativo apresentavam conotações evidentes de resistência em suas vidas. Isabel Cristina Ferreira dos Reis (2007, p.84) conceitua a experiência familiar escrava como “toda forma de união, independente do ‘estatuto jurídico dos indivíduos’, não importando se a união era legitimada ou consensual, sendo, de fato, indispensável o sentimento de ter uma família e nela apoiar-se nos momentos de necessidade”. De fato, prevaleceu entre os cativos as uniões não oficiais que Reis chamou de consensual. Em outros casos estas uniões foram legalizadas pela Igreja, depois que os casais tiveram filhos, como o caso de Manoel Cedraz e Martinha.

O casal, Martinha e Manoel Cedraz, só oficializaram o casamento em 1889, portanto depois da abolição da escravidão, na Igreja Matriz de Conceição do Coité, com as bênçãos do Padre Marcolino Madureira. O que se verificou nas fontes levantadas é que o casal teve um relacionamento estável e longo e antes de oficializarem o casamento já viviam em união não oficial há muitos anos. Em Lagarto, “alguns escravizados que possuem relações não oficiais, legitimavam-na tempos depois, principalmente após o nascimento do primeiro filho (SANTOS, 2004, p.92). “Martinha foi uma mulher que se casou com o seu ex-senhor e teve um relacionamento duradouro. Manoel Cedraz e Martinha viveram juntos por cerca de 42 anos”, (SOUZA, 2016, p. 44). Como se pode verificar, o caso de Martinha não foi único e isolado, considerando os diversos casos que a historiografia tem descoberto em outros lugares do Brasil escravista. O que a documentação sobre Martinha permite, é acompanhar a sua trajetória, por vários anos, dentro de uma relação duradoura e que todos os filhos foram perfilhados por Manoel Cedraz.

Os registros do censo apontam para uma disparidade entre o número de cativos casados e o número de registros de casamentos de cativos para a freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité neste mesmo período. Entre 1855-1881, foram oficializados apenas 17 casamentos na Igreja, em que pelo menos um dos nubentes era cativo, enquanto os números do censo apontam para 78 cativos casados, especulo que alguns destes cativos já chegaram

casados na freguesia, ou alguns registros de casamentos se perderam ao longo do tempo, dada as condições de armazenamento destes documentos. Segundo Rios (2003, p.96), “entre 1856 e 1866 foram realizados 194 casamentos, porém alguns anos demonstram lacunas nos livros de registros, talvez pelas condições do Vigário local”. Até 1861, o Pe. Manoel dos Santos Vieira era o responsável pela freguesia do Coité, quando foi substituído pelo Pe. Lefordo Gonsalvez da Costa e Almeida. Maria de Fátima Novaes Pires (2003) observou a presença significativa de uniões legítimas, numa incidência de 108 casamentos para Caetité e Rio de Contas e constatou nos registros de casamentos e batismos grande circularidade de “escravos ao lado de forros, trabalhadores livres e pobres, como padrinhos e cônjuges” (PIRES, 2003, p. 83).

Os casamentos não oficiais eram proibidos pela Igreja Católica desde o período colonial, porém, era algo que acontecia com frequência. Era considerado como um péssimo exemplo, e os envolvidos poderiam ser penalizados com o degredo. Para a Bahia do século XIX, de acordo com os estudos realizados por Kátia Mattoso (1988), as uniões não oficiais predominaram como forma de organização das famílias baianas em geral. Em locais pequenos, como a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, parece não ter ocorrido reprovação por parte da Igreja. Na verdade, a Igreja não conseguia controlar plenamente a vida de seus fiéis, (SOUZA, 2016, p.46). São vários os motivos que levavam os casais, principalmente os cativos a viverem em relacionamentos não oficiais; a distância das fazendas até uma Igreja mais próxima, os custos da oficialização do sacramento e a falta de apoio dos senhores, para citar alguns. Lacerda, ao analisar os Registros de Casamentos de Serrinha no período de 1868 a 1888 identificou 63 uniões oficiais nas quais uma das partes era escravizada, segundo a autora “apesar de não fornecerem dados como as idades dos noivos, elucidam questões importantes para esse estudo como a constatação de que no ano de 1872 foi quando mais casamentos foram realizados, totalizando 19”, (LACERDA, 2008, p.92). O aumento do número de casamentos em 1872 pode estar relacionado a lei do Ventre Livre.

Joceneide Santos (2004, p.81) sinaliza que o pequeno índice de legalidade entre os casamentos é uma evidência de que os senhores não incentivavam a união estável de seus escravizados. Segundo Santos, as relações sancionadas pela Igreja Católica na freguesia que ela estudou, corresponderam a 13%. Para a autora, esta porcentagem demonstra que “os senhores não incentivavam e pouco permitiram a legitimação das uniões”, (SANTOS 2004, p.81). No que se refere aos casamentos legitimados pela Igreja, Miranda (2008) sinaliza que esse pareceu ser mais significativo em médias e grandes propriedades, “embora não ficasse descartada a possibilidade de cativos de pequenos senhores contraírem o matrimônio

religioso, já que o casamento constituía meios de assegurar vantagens individuais, alcance da alforria e de outras formas de inserção social”, (MIRANDA, 2018, p.160). Ao analisar os registros de casamentos de Monte Alto, autora afirma que:

[...] a incidência desses casamentos, mesmo que considerada baixa em relação à população absoluta de casados livres do termo de Monte Alto, de 2.546, de acordo com o censo de 1872, revelou o quanto o sacramento matrimonial poderia ser vantajoso para escravos e libertos: além de significar maior tempo de permanência nas fazendas, solidificava os vínculos étnicos e de parentesco entre os companheiros de cativeiro, o acesso à pequena economia e, possivelmente, a obtenção da alforria, (MIRANDA, 2018, p.123).

Os dados apresentados por Miranda mostraram que significativa parcela dos escravizados de Monte Alto, assim como os da freguesia de Conceição do Coité, construíram redes familiares extensas por meio de união oficial ou não oficial. Desta forma, pode-se dizer que constituir famílias foi uma prática importante para as tessituras da vida dos cativos da freguesia de Conceição do Coité e em outros lugares do Brasil.

No brilhante estudo dos anos sessenta da centúria passada, intitulado “Da senzala à colônia”, a autora Emília Viotti da Costa analisa a escravidão em São Paulo no século XIX. Segundo a autora “poucos senhores promoviam e incentivavam o casamento religioso entre os escravos, possuir união legal dificultava a venda e a separação dos casais escravos que poderiam não aceitar facilmente esta situação” (COSTA, 1998, p.36).

Santos (2004, p.18), afirma que “no pós 1850, o número de casamentos teria aumentado, porque a extinção do tráfico causou problemas no fornecimento de mão-de-obra, fazendo com que o senhor aceitasse mais facilmente tais uniões”. Para a autora um dos grandes problemas para a formação de família entre cativos seria a desproporção entre o número de homens e mulheres, entrave que teria diminuído após o fim do tráfico atlântico. De acordo com Manolo Florentino e José Roberto Góes (1997, p.31), “ao contrário do que disseram muitos e ainda afirmam alguns, os cativos buscavam procriar. Casavam-se para gerar filho”. Em uniões consensuais ou sob as bênçãos da Igreja, o fato é que os casamentos fizeram parte das vivências da população cativa, tanto quanto dos homens e mulheres livres e por diferentes motivos.

O que se verificou para a freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, é que os relacionamentos afetivos aconteceram em diferentes contextos e circunstâncias, evidenciando uma sociedade dinâmica e uma população que viveu e vivenciou relacionamentos de diversas formas. Além dos casamentos, os batizados também mostram a complexidade destes relacionamentos. É mister lembrar a história de Martinha e Manoel Cedraz para mostrar os laços de parentesco, amizade e compadrio que podiam ser mais amplos, envolvendo os

libertos e livres, quando o assunto era o batizado dos filhos na Igreja. Os filhos da ilustre personagem Martinha foram todos batizados ainda bem pequenos, algo que a própria igreja e os pais católicos preferiam, em vista da alta taxa de mortalidade que havia entre as crianças pequenas. Segundo Souza:

O filho Saturnino, fruto de um relacionamento anterior à compra de Martinha por Manoel Cedraz, foi batizado com apenas seis dias de nascido, em 25 de junho de 1864. No assento de batismo, o menino foi declarado como de cor fula, filho natural de Martinha, ambos escravos de Bernardina Claudina do Espírito Santo. Santo. Os padrinhos foram José Paulino de Oliveira e Carlota Maria, (SOUZA, 2016, p. 54).

Neste relato de Souza (2016), pode-se perceber que Saturnino, filho de Martinha, foi batizado bebê, quando ainda era cativo, o que evidencia que o batizado era um sacramento importante tanto para os livres quanto para os escravizados. Os filhos de Martinha com Manoel Cedraz “tiveram padrinhos que foram escolhidos dentro do núcleo familiar do pai, exceto Joviniano e Eufrosina, que foram batizados por pessoas que faziam parte do mesmo grupo social de Mané Tenda, mas que não tinham um parentesco próximo com ele” (SOUZA, 2016, p.54). Se os filhos de Martinha e Manoel Cedraz foram batizados por parentes de Manoel Cedraz, este pode ser um indicativo de que a família Cedraz aceitava a união de Manoel com a escravizada Martinha, como afirma alguns descendentes do casal, algo incomum para o período e o contexto da união, posto que o casal tinha posições sociais bem diferentes; ele um fazendeiro de posses, e ela uma ex-escravizada. Nos registros de batismo de Saturnino, primeiro filho de Martinha, não consta o nome do pai da criança, algo bastante comum nos registros de batizados de crianças cativas. Ao analisar o perfil jurídico dos batizados em Serrinha para o período entre 1868-1888, Lacerda informa que:

Dos 448 registros de batismo de filhos de mãe escrava encontrados, apenas 63 deles fornecem os nomes de ambos os pais da criança, representando 14%. Dentre os 63 casos, 58 pais eram escravos, três eram libertos e dois eram de condição livre, sendo que, na maior parte desses casos, ambos os pais eram escravos, representando 63,5% desses exemplos, (LACERDA, 2008, p. 97).

Os dados apresentados por Lacerda (2008) apontam a pequena quantidade de filhos cativos que constam o nome do pai nos livros de registro e um grande número de crianças batizadas em que ambos os pais eram escravos. As fontes evidenciam diversos matizes de condição jurídica participando destes rituais e ampliando as possibilidades de inserção social, de autonomia e mobilidade social. Após de casar com Manoel Cedraz, Martinha Maria de Jesus aparece nos registros de batismo de muitas crianças, principalmente de cativos, ingênuos e libertos. Nos livros eclesiásticos, encontramos o assento de batismo do ingênuo Faustino, filho da escrava Margarida, de domínio de Francisco Gonçalves de Oliveira e a

madrinha Martinha Maria de Jesus²⁹. Martinha também batizou, em 1873, Luiz, liberto, filho da escrava Custódia, moradores de uma das fazendas de Manoel Cedraz, chamada Algodões³⁰. Em 1876, encontramos o assento de batismo de Catarina, filha natural da escrava Rita, tendo como madrinha Martinha³¹. Em 29 de outubro de 1892, Martinha e seu filho Antônio Frutuoso batizaram Bernarda, parda, com dois meses de idade. O nome do pai da menina era Anacleto Bispo de Oliveira e da mãe Cristina Maria de Jesus³².

Martinha foi convidada para ser madrinha de muitas crianças na freguesia de Conceição do Coité, o que leva a supor que ela era uma mulher de prestígio, dada a sua nova posição social de esposa de um dos fazendeiros mais influentes da freguesia. Por outro lado, escolher um padrinho ou madrinha influente para batizar seus filhos, era uma estratégia bastante usada pelos cativos e seus descendentes, uma vez que estes padrinhos ou madrinhas poderiam cuidar destas crianças na ausência dos pais ou ajuda-las a circular no mundo dos brancos. De acordo com Kátia Mattoso (2003, p.132), “ser afilhado de um senhor era uma forma do escravo ter uma situação privilegiada entre o conjunto dos cativos e que, algumas vezes, o afilhado era o filho de um senhor que não o admitia diante da sociedade, mas a quem o senhor procurava proteger de alguma forma”. Situação semelhante a descrita por Mattoso também foi identificado na freguesia estudada, como se pode verificar nas fontes levantadas.

Esses vínculos de alianças sociais, de amparo às necessidades e à sobrevivência visavam conseguir barganhas nos momentos de tensão e aflição. Pode-se dizer que os batizados e casamentos entre escravos, livres e libertos, ultrapassaram os limites das fazendas, revelando mobilidades, hierarquias e fortalecimento da comunidade cativa e de seus descendentes. Assim fez Martinha e Manoel Cedraz ao escolherem pessoas próximas e influentes para batizarem seus filhos e assegurarem que estes não enfrentassem as dificuldades impostas às pessoas não brancas numa sociedade escravista e desigual. Assim fez também os pais e mães que escolheram Martinha para batizarem seus filhos, na esperança que ela pudesse oferecer alguma vantagem aos pequenos no momento de necessidade ou quando estes precisassem trabalhar ou se manterem.

²⁹ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de batismos, 1885. fl. 37v.

³⁰ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de batismos, 1873. fl. 97v.

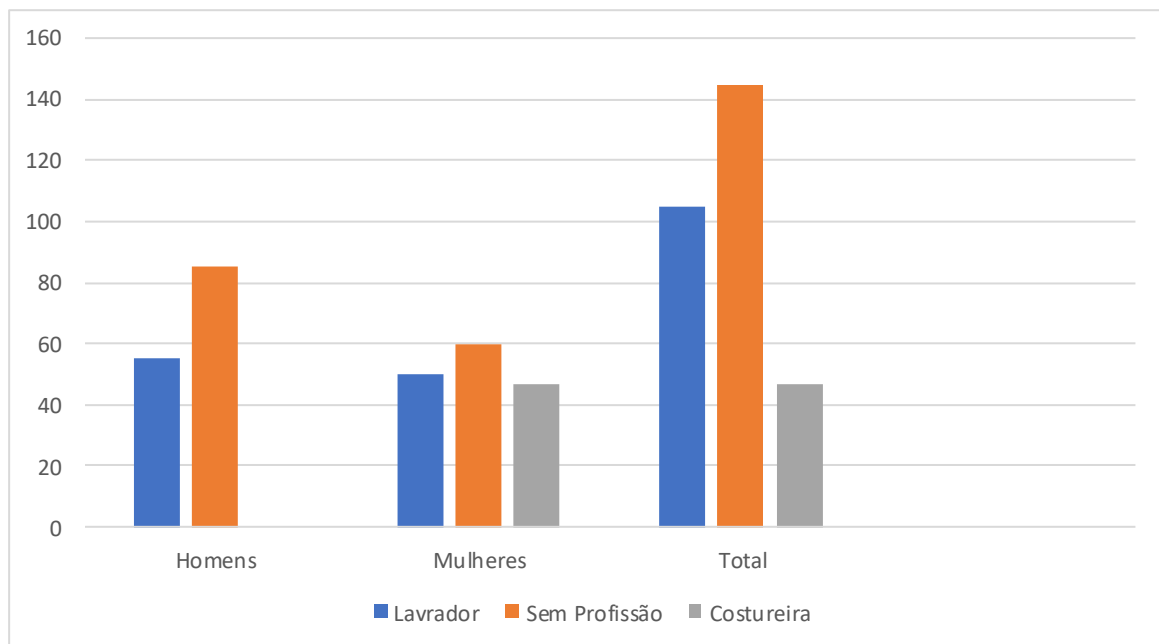
³¹ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de batismos, 1876. fl. 135v.

³² Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de batismos, Coité, 1892. fl. 228.

1.4 O Comércio de gente e os caminhos da liberdade.

A freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, nas últimas décadas do século XIX, caracterizou-se pela economia policultora conectada a um mercado regional, onde a escravidão convivia paralela à pequena e média propriedades e à meação. Dessa forma, as características das relações escravistas na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, diferenciavam-se daquelas do Recôncavo, onde predominava a grande propriedade com extensos plantéis de cativos. A ocupação dos escravizados/escravizadas para o período analisado, segundo o Censo de 1872 era de 55 lavradoras, 50 lavradores e 45 costureiras, enquanto a população de cativos sem profissão aparece com 85 homens e 60 mulheres, como se pode conferir nos dados do gráfico abaixo:

Figura 5: Gráfico da Ocupação da população escravizada da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité – 1872.



Fonte: Censo 1872³³.

Estes registros apontam que a maior parte dos escravizados trabalhavam nas lavouras. Os escravizados que aparecem sem profissão, são aqueles cujo destino, eram todas as atividades produtivas, desde as atividades agropecuárias, construção civil, atividades domésticas e tantas outras que o “senhor” assim desejasse. Segundo Fraga Filho (2004) “as

³³ Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv25477_v3_ba.pdf Acessado em novembro, de 2020.

lavouras concentravam 85% da mão de obra cativa no Recôncavo baiano”. Entretanto, ele apontou a existência de um número considerável de escravos especializados trabalhando como artesãos, domésticos, carreiros, vaqueiros e trabalhadores nesta região. Lacerda (2008, p.111), ao analisar a ocupação dos escravizados de Serrinha para a mesma época, registra que reunindo os dados das fontes analisadas, a freguesia contava com apenas 11 escravizados especializados, sendo nove ferreiros, um carpinteiro e um doméstico e todo o restante do “serviço da lavoura”. Assim como nos registros de Serrinha, predominava em Coité, os cativos descritos como “de lavoura” ou “sem profissão”.

Os dados do Censo apontam a necessidade de escravizados que trabalhassem na lavoura, sejam homens ou mulheres, contando-se que a maioria dos cativos foram registrados como lavradores ou sem profissão, ou seja, observa-se que os escravizados estavam alocados em serviços pouco exigentes no que concerne a habilidades específicas. Acredita-se que as cativas registradas como costureiras eram absorvidas na produção das roupas dos senhores e dos escravizados. Segundo Santos (2004, p.50), “90% dos escravizados listados em Lagarto, trabalhavam no eito, porcentagem um pouco maior do que a registrada na província de Del Rey que era cerca de 80%”. A autora também cita a presença de nove cativas registradas como costureiras, o que nos leva a crer que a profissão de costureira também era bastante comum entre as mulheres cativas nos oitocentos.

Cabe mencionar que apesar do censo não trazer dados sobre outras profissões dos cativos, nos registros de compra e venda de cativos da freguesia, foram encontrados cativos declarados como vaqueiro, e outros como domésticos. A profissão de vaqueiro era bastante comum entre os criadores de animais da região, inclusive muitos escravos se especializavam nessa função e dela tiravam vantagens, como o direito de juntar pecúlio para a obtenção da alforria de si e dos seus familiares. Segundo Miranda:

Da Fazenda Campinas, seu proprietário Custódio Pereira Pinto descreveu, na lista nominativa de seus bens inventariados, sete escravos vaqueiros. O cativo Crispim, cabra, 32 anos, avaliado em Rs.1:100\$000, exprime a importância da especialidade nessa profissão. Os demais cativos vaqueiros da fazenda também obtiveram valores elevados quando foram inventariados, indicando que o gado requeria muita gente na lida, não sendo, portanto, uma atividade que demandava poucos braços, (MIRANDA, 2018, p.75).

Os registros de Miranda (2018) evidenciam a importância da profissão de vaqueiro, principalmente numa região que se constituiu como rota boiadeira, como é o caso da freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité. Além disso, a atividade da pecuária exigia uma dinâmica nas relações sociais, dadas as condições de lidar com os animais fora do espaço de morada dos seus senhores.

Ao se referir a quantidade de escravizados na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité no século XIX Maria Lúcia Parceiro (2007, p.19), informa que “as posses de escravos nessa região eram geralmente pequenas, se comparados aos do Recôncavo (onde eram necessários grandes contingentes de mão de obra para a produção açucareira)”. Iara Nancy Rios (2003) contribui com essa informação ao trazer a quantidade de escravizados por proprietários, na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité na segunda metade do século XIX. Essas informações foram reproduzidas na tabela abaixo para facilitar a análise dos dados.

Figura 6: Tabela com a quantidade de escravizados por proprietário na Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité

| Número de escravos | Quantidade de Proprietários | Porcentagem aproximada |
|--------------------|-----------------------------|------------------------|
| 01 | 110 | 60% |
| 02 | 27 | 15% |
| 03 | 12 | 7% |
| 04 | 13 | 7% |
| 05 | 07 | 4% |
| 06 | 09 | 7% |
| 10 ou + | 02 | 1% |

Fonte: APMFSA - Livros de Escrituras: 1856 - 1859 e 1863-1868 AFMDSP - Livros de Escrituras: 1869 - 1875 e 1876-1883.

Os dados da tabela apontam que 110 proprietários tinham apenas um escravizado, isso representava aproximadamente 60% dos proprietários de cativos na freguesia, 27 proprietários tinham dois escravizados, enquanto apenas dois proprietários tinham mais de dez pessoas nesta condição. Estes dados são para o período de 1856 - 1859 e 1863-1868, na Coité do século XIX. É notório o predomínio de pequenas posses desenvolvendo atividades em pequenas e médias unidades territoriais em terras coiteenses³⁴. Esses dados levam a inferir que predominava na região o trabalho familiar realizado com os membros da família e a mão-de-obra de poucos escravizados, além do trabalho de meação e de agregados. Ao analisar as notas, existentes no Arquivo Municipal de Feira de Santana e no Fórum Durval Silva Pinto,

³⁴ Outros estudos sobre os pequenos planteis de escravos também se fizeram no Recôncavo. Ver: OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. **Recôncavo Sul: terra, homens, economia e poder no século XIX**. Salvador: UNEB, 2002. Schwartz, Stuart B. **Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1988. Além de outras regiões. CASTRO, Hebe Maria Mattos. **Ao Sul da História**. São Paulo: Brasiliense, 1987. NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma Comunidade Sertaneja: Da Sesmaria ao Minifúndio (Um Estudo da História Regional e Local)** Salvador: Edufba, 1998, confirma o mesmo para o Sertão.

de Conceição do Coite, com informações sobre a compra e venda do terras, Rios (2003) identificou os arranjos locais e as relações de poder relacionados com a apropriação territorial que atingiam, sobretudo, pequenos e médios proprietários. “A análise de tais documentos demonstrou a existência de agentes sociais que extrapolavam o clássico binômio senhor/escravo, comumente utilizado em estudos que se concentram na segunda metade do século XIX”, (RIOS, 2003, p.77). Vale ressaltar que apesar de predominar as pequenas e médias unidades territoriais, elas não foram as únicas. Encontrou-se a presença de fazendeiros com grandes extensões territoriais a exemplo de João Gonçalves de Macedo, que em sete registros aparece como possuidor de fazendas como Matto Grosso e Valente.

A presença de pequenos proprietários escravistas não era algo incomum em outras partes do Sertão baiano. Examinando os inventários de Rio de Contas e Caetité, Maria de Fátima Pires (2009, p.117) constatou que, “a média de escravos no alto sertão concentrou-se na faixa de cinco a dez escravos”. Ao analisar uma quantidade maior desses documentos para Rio de Contas ao longo dos oitocentos, Almeida (2012, p.52) registra que, “indivíduos possuidores de escravarias de um a dez escravos representaram mais de 70% dos proprietários [...]. Contudo, esses escravistas possuíam menos escravos que seus pares mais abastados”, assim como em terras coiteenses.

A partir das fontes analisadas, constata-se que a comercialização destes escravizados se dava entre os próprios moradores da freguesia ou de freguesias da região sertaneja, não havendo vestígios de envolvimento direto com o tráfico, o que pode ser um dos motivos da ausência de escravizados africanos na segunda metade dos oitocentos, nesta freguesia. As trocas comerciais com outras freguesias foi evidenciado por Rios quando ela informa que “devido a facilidade do acesso, a fazenda Coité permitia o comércio de produtos oriundos de outras localidades, sendo ainda ponto de aquisição de gado para as fazendas da região e para a Capital, como consta no Livro de Registro de Entrada de Gado nos currais de Salvador entre os anos de 1784 a 1789” (RIOS, 2003, p. 22).

A freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité não foi o único entreposto comercial de compra e venda de cativos no Sertão. Analisando os registros de Monte Alto, Miranda também encontrou registros destas transações nesta freguesia. Segundo Miranda (2018, p.17), “devido à constatação da boa localização geográfica que interligava o Alto Sertão a vários lugares do Brasil por meio do comércio, pode-se afirmar que, em Monte Alto, se situava um entreposto comercial de mercadorias, especialmente com referência à compra e venda de cativos”. Assim como Monte Alto, a boa localização de Coité também favoreceu o desenvolvimento do comércio de cativos e de gêneros alimentícios no local.

Fragmentos de trajetórias da vida escrava na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité demonstraram que os cativos de pequenos proprietários não tinham as mesmas possibilidades de obter alforria e estabilidade familiar, como os escravizados das grandes e médias propriedades, todavia isso não impediu que esses arranjos acontecessem. Esses pequenos senhores, sem recursos para ampará-los em situações de crise, secas e estiagens, dívidas e morte, quando da partilha dos herdeiros, utilizavam-se de bens econômicos para pagamento de dívidas e despesas. E, como o cativo constituía, nos espólios, item de maior valor para a sociedade coiteense, naquela época, contando com atrativo de mercados das províncias do sul e sudeste do país, não era incomum senhores desfazerem-se dele com frequência.

A compra e venda de cativos na Freguesia do Coité movimentava a economia da região, tendo em vista que eram vendidos cativos para outras freguesias da região sertaneja. Os compradores que mais aparecem nas escrituras da freguesia são: o Capitão João Manoel Amâncio (6), Aprígio Leoncio da Cunha (4), João Tibúrcio da Cunha (4), Victorino Lopes da Silva (5) e Manoel Cedraz Júnior (5), todos moradores e fazendeiros da referida freguesia. Chama a atenção nesta lista o nome de Manoel Cedraz Júnior, que aparece cinco vezes nos registros de compra e venda de escravizados, evidenciando que ele era um homem de posses. Manoel Cedraz, para o leitor mais desatento, é o fazendeiro que casou com a cativa Martinha, cuja história foi narrada na epígrafe e no desenrolar deste capítulo.

Além da compra e venda de cativos, os documentos revelaram que muitos escravizados na freguesia também conseguiram sua alforria, seja por compra ou por doação de seus senhores³⁵. No cartório da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, entre os anos de 1870 e 1888, foram registradas, 22 cartas de alforria. Os números são relativamente baixos se compararmos aos encontrados por Erisvaldo Fagundes Neves na região de Caetité. Neves (2000), registrou 686 cartas de liberdade, entre os anos de 1840 e 1879. Segundo Raphael Vieira Filho, “nos livros de registros dos diversos cartórios de Jacobina, foram assentadas cartas de liberdade, conquistadas por 503 pessoas”, (VIEIRA FILHO, 2006). Os números encontrados por Neves (2000) e Vieira Filho (2006), evidenciam que em Caetité e Jacobina o número da população escravizada era bem maior do que no Sertão dos Tocós. Para muitos, a alforria é “um primeiro passo de reinserção social pela via legal, principalmente se pensarmos pelo prisma de que a escravidão era “norma” e a

³⁵ A carta de alforria era o ato jurídico pelo qual o senhor passava para seu escravo o título que requeria sobre ele. Tal documento era exigido, geralmente, a fim de comprovar o direito do ex-escravo de ter uma mobilidade espacial sem a presença de um senhor e não ser confundido com um escravo fugido.

desigualdade, “um princípio básico” (GUEDES, 2008, p. 183). Entretanto, acredita-se que a quantidade de escravizados alforriados nesse período era bem maior, posto que muitas dessas cartas de liberdade podem ter se perdido ao longo dos anos.

Ademais era comum os senhores alforriar seus cativos verbalmente e não oficializarem o ato em cartório por conta das custas do processo. O ato de alforriar era uma prática costumeira³⁶ na freguesia, efetuada em condições semelhantes nos diversos espaços do Brasil, tanto em áreas urbanas, quanto em áreas rurais. “Até 1871, era o direito habitual dos senhores que regia as relações entre eles e seus escravos. O ato de alforriar não sofria maiores interferências do Estado”, (SOUZA, 2016, p.67). Sidney Chalhoub enfatiza que escravizados construíram lógicas e racionalidades próprias, segundo ele “vinculados a experiências e tradições históricas particulares e originais, buscando sempre ampliar possibilidades dentro ou fora da instituição escravista”, (CHALHOUB, 1990, p. 232). Alguns cativos conseguiram sua alforria na Freguesia do Coité na segunda metade dos oitocentos a exemplo de Maria, africana, da Fazenda Olho d’Água, que em 26 de julho de 1870, comprou sua alforria por 500\$000 mil-réis, tornando-se forra, como se tivesse nascido de ventre livre³⁷. Em 9 de janeiro de 1874, na Fazenda Campinas, Vidal, cabra, foi libertado pelos seus senhores, “por amor a Deus”, sem pagamento em dinheiro³⁸. Em 9 de maio de 1881, na Fazenda Varginha da Capivara, Izidia, crioula, foi alforriada com a condição de servir a sua senhora até a morte³⁹.

Como verificado nos registros, estes cativos alcançaram a sua alforria em diferentes situações. Algumas em caráter “gratuito” que poderiam ser condicionais ou incondicionais⁴⁰, outros por meio da compra da liberdade. Segundo as cartas de alforria encontradas, a maior parte foi comprada pelos cativos, um total de onze. Cinco foram concedidas em caráter “gratuito”, com a exigência do cumprimento de uma condição estipulada, como acompanhar os senhores até a morte. Nessas cartas, os senhores evidenciaram motivos como “pelos bons serviços que me tem prestado” e “por amor a Deus”, para conceder liberdade aos seus cativos,

³⁶ Uso o conceito costumeiro na acepção de Thompson (1980). O autor mostra que na relação entre gentry e os plebeus existia alguns costumes que na prática funcionavam como leis; os tais costumes eram passados pelas pessoas mais velhas e também passavam por inspeções. Thompson, E. P. Costumes em Comum: estudo sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

³⁷ CEDOC – UNEB. *Livro de notas*. 1869. fl. 19. 1881. fl. 111-112.

³⁸ CEDOC – UNEB. *Livro de notas*. 1874. fl. 95-96.

³⁹ CEDOC – UNEB. *Livro de notas*. 1881. fl. 111-112.

⁴⁰ As alforrias gratuitas condicionais, são as cartas que mencionavam condicionalidade em seus conteúdos referentes a prestação de serviços por tempo determinado e a prestação de serviços até a morte do seu senhor e/ou por membros da família por ele determinado. As alforrias incondicionais são as cartas concedidas gratuitamente e nas quais não havia nenhum tipo de condicionalidade explicitada. Todavia, sabe-se que o termo gratuito deve ser analisado com cautela, uma vez que muito senhores alforriavam os escravizados após estes terem trabalhado o suficiente para pagar o investimento do senhor.

outros conseguiram a alforria na condição de cuidar de seus senhores até a morte, como foi o caso da crioula Izídia.

O que fica evidente é que os escravizados da freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité usaram de diferentes estratégias para conseguirem a alforria. Martinha conseguiu a sua alforria casando-se com o fazendeiro Manoel Cedraz. Outras estratégias também foram usadas na busca pela alforria, em terras coiteenses. Segundo Souza era comum:

A estratégia de aproximação com as famílias dos senhores, incluía prestar serviços de amamentação, cuidado e criação dos filhos e filhas de seus senhores. Eram as amas de leite que, frequentemente, constavam nos testamentos dos senhores e senhoras como beneficiadas com pequenas quantias e mesmo a alforria, depois de servirem por toda a vida à família senhorial, (SOUZA, 2016, p.46).

Verifica-se nesta fala que muitas amas de leite se aproximavam de seus senhores na tentativa de ganhar a sua “liberdade”, no entanto, sabe-se que muitos cativos, passaram uma vida inteira servindo aos seus senhores e morreram na escravidão. O que é perceptível é que a maioria dos escravizados conseguiram sua liberdade através da compra com o dinheiro que conseguiam através do trabalho árduo e das redes de sociabilidades desenvolvidas por eles. Lacerda ao analisar as cartas de alforria de Serrinha identificou que a compra da alforria realizada pelos próprios cativos era o mais comum na região. A autora registra o caso citado de Thomaz e Francisca que, “após a reconsideração de um casamento que fora anulado por laços de parentesco de primeiro grau, compraram suas alforrias”, (LACERDA, 2008, p.17).

Segundo Challoub (2003), “a detenção do poder exclusivo de alforria nas mãos dos senhores parece essencial para garantir a subordinação dos escravos e a gratidão dos libertos, pois os negros deveriam transitar da escravidão para a liberdade, em situação de dependência”. Como sinalizado por Challoub (2003), era preciso assegurar que os libertos permanecessem dependentes dos senhores e assim se submetessem a longas jornadas de trabalhos por um “salário” irrisório. A partir das fontes analisadas, constata-se que as alforrias, se davam por diferentes meios, seja por estratégias de aproximação com os senhores, por vínculos afetivos ou por meio da compra realizada pelos próprios cativos.

Outra maneira dos escravizados conseguirem a alforria no Brasil era por meio do Fundo de Emancipação⁴¹. De acordo com Isabel Reis (2007), o Fundo de Emancipação foi apresentado como parte de um projeto de lei ligado à emancipação dos escravos pelo

⁴¹ Sobre a atuação do Fundo de Emancipação na Província da Bahia, ver: REIS, Isabel Ferreira Cristina. **A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888**. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2007; NETO, José Pereira de Santana. **A alforria nos termos e limites da lei: o fundo de emancipação na Bahia (1871- 1888)**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2012;

Conselho de Estado, ainda no ano de 1868. Anos mais tarde, foi sancionada, pelo Conselho do Estado, a Lei nº 2.040/1871, 66 conhecida como Lei do Ventre Livre. Na freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, encontramos um casal que conseguiu a liberdade por meio deste fundo: Hilário Gonçalves Pastor, casado com a cativa Vitorina Maria de Jesus, ambos de domínio de José Estêvão Pastor. Eles se casaram na igreja matriz, com as bênçãos do Padre Marcolino, em 28 de novembro de 1872. Alcançaram a liberdade juntos, em 1884, pelo Fundo de Emancipação. Ela tinha 33 anos e Hilário 36 anos⁴².

O casal Vitorina Maria de Jesus e Hilário Gonçalves Pastor foi beneficiado pelo Fundo de Emancipação por constituir uma unidade familiar, posto que um dos requisitos do Fundo para o cativo ser contemplado com a alforria, era que os escravizados constituíssem uma unidade familiar. Casos semelhantes também foram registrados por Miranda (2018) nos seus estudos sobre Monte Alto. Segundo a autora:

[...] na relação de matrículas do termo de Monte Alto, consta que os cativos eram filhos de Irineu escravo, e Desidéria, liberta, pertencentes a João Pio de Souza Lima até o ano de 1873. Irineu recebeu alforria por compra, via Fundo de Emancipação, mas seus filhos permaneceram cativos por terem nascido antes da Lei do Ventre Livre, de 1871” (MIRANDA, 2018, p.120).

Além dos termos de Monte Alto encontrados por Miranda (2018), Vieira Filho (2006) também encontrou registros de libertos pelo Fundo de Emancipação para a freguesia de Jacobina. Foram libertos pelo Fundo de Emancipação, segundo Vieira Filho (2006, p.135), “em audiência de 18 de abril de 1881: os três filhos de Benedicta, liberta, casada com Benedicto, já liberto na primeira distribuição; Valentina por R^e 460\$000, de 19 anos; e Benta por R^e 450\$000, 17 anos pertencentes a Maria Izabel...”. Verifica-se assim, que o Fundo de Emancipação atuou em diferentes freguesias no final do XIX, contribuindo na compra da liberdade de muitos cativos, principalmente no final do século XIX, inclusive em Coité.

O fundo de emancipação também possibilitou a liberdade de alguns cativos em Lagarto-Sergipe, e em outras regiões do país. Em Lagarto, muitos casais entraram com Petições na Junta de Classificação da freguesia, meses depois de realizarem o casamento. “Manoel Correia, por exemplo, de 51 anos, escravo de Domingos Francisco da Hora, casou-se com Maria Martinha das Virgens, forra, em 14 de janeiro de 1884, entre outros” (SANTOS, 2004, p.88). Todavia, vale registrar que alcançar a liberdade por meio do Fundo de Emancipação era um caminho longo e difícil. Esses registros são importantes para se compreender as leis que antecederam a abolição e conhecer um pouco sobre as poucas possibilidades de liberdade para os cativos no final do XIX.

⁴² CEDOC – UNEB. *Livro de notas*. 1883. fl. 12.

1.5 Uma economia dinâmica na Freguesia do Coité.

O que se verificou até aqui é que na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, a compra e venda de escravizados ocorreu enquanto houve escravidão no Brasil, evidenciando que esta região não se manteve isolada dos centros mais desenvolvidos do país e que as relações estabelecidas entre senhores e escravizados, apesar de suas especificidades, seguiram padrões estabelecidos pela sociedade escravista. A posse de cativos e os negócios dela provenientes foram importantes na composição de fortunas dos senhores coiteenses. As pesquisas mais recentes, além de desconstruir a ideia de que Conceição do Coité se constituiu sem a presença de escravizados, também tem evidenciado que a região sertaneja do país não permaneceu a margem da economia nacional como sugeriram alguns autores. Na concepção de Parcero (2007) “o Sertão foi ponto de comércio de escravos, como pode ser atestado pela documentação de compra e venda de escravos, assim como por cartas de alforria arquivadas no cartório local” (PARCERO, 2007, p.12). O Sertão dos oitocentos foi palco de atividades econômicas, como a exportação de gado, de algodão e couro, projetando a região no intercâmbio comercial, não só entre as vilas e cidades vizinhas, como nas províncias do Brasil e no mercado externo.

Na Coité dos Oitocentos, a economia de abastecimento interno e a economia de subsistência construíram espaço próprio, autônomo e dinamizador e, respeitando as singularidades regionais e temporalidades históricas, conectaram direta ou indiretamente a dinâmica do mercado externo. As atividades internas foram além das práticas de escambo e autoconsumo, pois, representaram e adaptaram as regras do capitalismo internacional. Um dos expoentes sobre a dinâmica da economia sertaneja no XIX é José Roberto Amaral Lapa. Para o autor “mesmo com todas as dificuldades de comunicação, transportes e distância dos grandes centros, havia fluxos constantes de pessoas e mercadorias que transitavam de um lugar para outro, favorecendo a integração territorial e econômica do interior”, (LAPA, 1982, p.44-45). Esse trânsito foi facilitado a partir da construção das rotas boiadeiras, da qual segundo as pesquisas mais recentes apontam para o surgimento de diversas cidades em todo o Sertão da Bahia, a exemplo de Conceição do Coité. Estas rotas ao atravessarem a província da Bahia, levando e trazendo pessoas, mercadorias e informações, evidenciam o dinamismo social e econômico no período analisado.

Sob esse olhar, esta Freguesia seria um ponto de apoio indispensável para o cumprimento dos diversos objetivos que mobilizavam viajantes, criadores de gado e comerciantes para o interior, e principalmente como rota de escoamento do gado bovino que

vinha da região de Jacobina e Juazeiro e da província do Piauí em direção a capital baiana. Segundo Ferreira (2014, p.72), “assim como Morro do Chapéu, Xique-Xique era um importante ponto de criação, comércio e entreposto para as boiadas vindas das províncias do Piauí e de Goiás e desciam para Feira de Santana e Salvador”. Ao descer para Salvador, como afirmou Ferreira, o gado vindo do Piauí passava pela rota boiadeira que cortava o Sertão dos Tocós e, portanto, pela freguesia do Coité.

Outro exemplo do dinamismo econômico da freguesia nos oitocentos, são as feiras livres que ocorriam no local, onde eram vendidos pessoas, alimentos e animais. Os documentos mostram a ocorrência de compra e venda de escravizados por proprietários de outras freguesias, evidenciando a ocorrência de um mercado de gente nas terras de Nossa Senhora da Conceição do Coité. De acordo com estes documentos, compraram escravos em Coité, neste período, moradores de outras vilas e freguesias. Entre estes, estavam o Sr. Antônio Verissimo Carneiro, de Riachão do Jacuípe, José Bernardino de Lima, de Queimadas e Basílio José Vieira de Tucano. Orlando Barreto (2004) e Rios e Gordiano (2005) também registram a ocorrência de uma feira livre para a compra e venda de escravizados na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, nas últimas décadas dos oitocentos.

Em outras palavras, Conceição do Coité foi cenário de inúmeros acontecimentos sociais ligados ao regime escravista; compra e venda de pessoas, fugas, alforrias, casamentos interracialis, para citar alguns. No dinamismo regional, desenvolveu-se um grupo de senhores abastados, considerada dentro dos limites de produção econômica da região, proprietários de fazendas e capitalistas que se valiam do trabalho cativo para tocar seus negócios e, conseqüentemente, acumular riquezas. A comercialização de cativos e a agricultura de subsistência e/ou voltados para o mercado interno e regional foram elementos de grande importância na articulação comercial de ricos senhores, na composição e na ampliação das suas fortunas. Além disso, investiram também na criação de gado vacum e cavalariço. Ao se referir aos fazendeiros morrenses no século XIX, Jackson Ferreira (2014, p.55) registra que “pequenos e grandes criadores e comerciantes participavam dos negócios do gado de diferentes maneiras. Algumas vezes, agiam individualmente, outras se associavam a partidários, familiares e amigos”.

Se por um lado, a Freguesia de Conceição do Coité desenvolveu uma elite abastada, dona de grandes propriedades, e que se beneficiou com a venda de gente, ou com a exploração desta, por outro, a freguesia registrou uma massa de pequenos proprietários, homens livres/libertos e pobres, que viviam da agricultura de subsistência, do trabalho de ganho, do comércio de produtos agrícolas na feira livre e outras atividades mal remuneradas.

Os senhores escravistas eram, em sua maioria, pequenos lavradores, roceiros, meeiros que viviam do cultivo de víveres, da criação de gado e do trabalho escravo e familiar, pois a posse de um ou dois cativos, que incluía a maioria da classe senhorial, não dava o luxo de eximir seus proprietários(as) das tarefas cotidianas. Segundo Neves (1998, p.254), “o fato de pequenos proprietários e suas famílias trabalharem juntos com seus cativos “possibilitava maior proximidade entre escravizados e senhores, o que facilitava maior controle individualizado do cativo e uma utilização, por parte do escravo dessa relação para amenizar a degradação do cativo”. Essa proximidade entre proprietário e cativo era o mais comum no desenvolvimento das atividades das pequenas propriedades espalhadas pela freguesia do Coité por meio da mão-de-obra familiar. De acordo com Iara Rios (2005, p.61), “o pequeno número de escravos pode levar-nos a perceber o desenvolvimento da mão-de-obra familiar na região”.

De acordo com os documentos levantados havia uma predominância das atividades agrícolas, como o cultivo da mandioca e a produção de farinha e plantava-se também milho e feijão. A farinha de mandioca era um dos principais itens da alimentação local, e por isso, bastante comercializada na feira livre da freguesia. “A agricultura e a pecuária ficavam a cargo das técnicas rudimentares, à base do trabalho escravo, e sem perspectivas de melhoramentos” (APEB)⁴³. Tais atividades constituíam-se nas principais fontes de renda para os sertanejos locais, além, é claro, da força do trabalho exercida pelos escravizados, como mencionado no relatório do Governo da Província, peça fundamental no desenvolvimento socioeconômico da região nos oitocentos, sendo utilizada por diferentes grupos sociais, desde os mais abastados aos pobres livres e/ou egressos do próprio sistema. Segundo Francisco Vianna, as principais atividades desenvolvidas na freguesia na segunda metade dos Oitocentos eram:

Os habitantes do município criam gado vaccum, cavallar, suíno, lanígero, caprino e muar e lavram fumo, algodão, mandioca, batatas, etc. Sua principal indústria é a fabricação de redes, panos de algodão, fumo de rolo, e descaroçamento de algodão, com cujos productos commercia a villa com a capital, Alagoinhas, Feira de Sant’Anna, Serrinha, Bomfim, Jacobina, Monte-Alegre, etc. (VIANA,1893, p. 253).

Como caracterizou Francisco Vianna (1893), a pecuária desempenhava um papel importante tanto no comércio local, quanto na comercialização com alguns centros econômicos importantes do período, a respeito de Jacobina e Feira de Santana. Além da pecuária, nota-se a produção de panos de algodão, redes e o descaroçamento do algodão, o que reforça a informação do dinamismo econômico desta freguesia.

⁴³ APEB. Governo da província – Judiciário/ juízes. 1840 – 1856. Seção Arquivo colonial e provincial, n.1360, 1856.

Nesta freguesia, assim como em outras regiões do Império, as relações de trabalho se davam através da mão de obra escravizada, como já foi exposto, e da mão de obra livre de meeiro. Segundo Neves (2008, p.248), a escravidão desenvolveu-se no Alto Sertão baiano juntamente com a meação “confundindo choupanas de agregados e casebres de escravos”. Ferreira ao falar da relação entre os senhores e os homens livres e pobres de Morro do Chapéu no século XIX, afirma que “os senhores estabeleciam alianças com estes homens, concedendo-lhes benefícios (terras para plantar, casas para morar, ajuda financeira, entre outros) em troca de lealdades, prestação de serviços e outros benefícios”, (FERREIRA, 2014, p.18). Ao falar da situação dos meeiros no Alto Sertão⁴⁴ baiano Erivaldo Fagundes Neves afirma que:

Os primeiros arrendatários chegaram no Alto Sertão como administradores dos Guedes de Brito ou levando os recursos para se estabelecerem como fazendeiros em terras alugadas. O segundo fluxo cancerizou-se pela pobreza, quando não indigência, não dispo de meios para se instalarem como posseiros. Estes, com um pouco de sorte, tornavam-se meeiros, negociando a sobrevivência pela extrema dependência ao patrão, caso contrário, restava-lhe a possibilidade de conseguir trabalho avulso, como diarista, nem sempre encontrado numa sociedade escravista (NEVES, 1998, p.196).

Como sinalizado por Neves, a meação já era prática comum na região sertaneja antes dos Oitocentos. Em terras coiteenses muitos trabalhadores rurais, principalmente pretos livres e libertos, sem a terra para produzir, mas dispostos a contribuir com a força do seu trabalho, viam na meação uma oportunidade de ascensão social.

Vale lembrar que de acordo com o censo de 1872 a maior parte da população da freguesia era composta por pretos e pardos livres. Estes trabalhadores se associavam aos senhores locais, na tentativa de produzir o suficiente para si e para os fazendeiros e consequentemente constituir excedentes para comprar sua própria terra. No entanto, como colocou Neves (1998), estes meeiros muitas vezes negociavam a sua sobrevivência se submetendo a dependência ao patrão. Ao analisar as relações estabelecidas entre senhores e escravizados em Morro de Chapéu, Ferreira (2014, p.254), registra que: “No mundo rural baiano do século XIX, os subalternos se aproveitavam das relações de dependência com grandes senhores e assim obtinham algumas vantagens para si e suas famílias”.

Desta forma, infere-se que a mão-de-obra escrava e liberta, assim como a meação foram balizas para a economia coiteense nos oitocentos e “o colapso da escravidão não

⁴⁴ Segundo a Regionalização da Secretaria do Planejamento, Ciências e Tecnologias do Estado da Bahia, “Sem contornos definidos, o Alto Sertão baiano, abrange o território angulado pelos rios Verde Grande e São Francisco, onde se estende a Serra Geral, incluindo os sub-vales das Rãs, Santana, Santa Rita, Santo Onofre, Paramirim, da bacia sanfranciscana; e São João, do Antônio e Brumado tributário do rio das Contas”. BAHIA. SEPLANTEC. Centro de Estatísticas e Informações. Informações Básicas dos Municípios Baianos. Salvador: CEI, 1993-1994, 15 v.

causou impacto à economia policultora do Sertão da Bahia, já que existia paralelamente com outras relações de produção, principalmente a familiar e a meação”, (NEVES, 1998, p.287).

O que mais caracterizava o Sertão baiano e evidentemente a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, no século XIX eram as relações de poder vinculadas ao mandonismo local. Entre as relações que podemos evidenciar para o fortalecimento do poder em Conceição do Coité, destacam-se a escravidão e a posse da terra, assim como ocorria em todo a província baiana.

De acordo com Miranda (2018, p.196), “no sertão baiano, as relações de caráter paternalista que se estabeleciam entre os fazendeiros de prestígio e a população, principalmente agregados e escravos, reforçavam a importância dos laços pessoais entre eles”. Os senhores usavam a sua influência para obterem privilégios perante a lei e em diversas situações. Já os escravizados se valiam da “proteção” de seus senhores para conseguirem vantagens para si e para os seus.

Robert Slenes (1999) interpretou o paternalismo como algo inerente ao sistema escravista, baseando-se não apenas nas relações econômicas, mas também nas político-sociais. Desse modo, “a negociação cotidiana era sempre utilizada nas relações senhor-escravo. O primeiro não tinha apenas o poder da violência física, mas também da coação política direta” (SLENES, 1999, p.27). Tal argumento está associado à ideia de que esses proprietários poderiam controlar esses escravizados, assim como os subalternos livres mais facilmente usando destas estratégias de dependência, do que a própria força física.

Os exemplos utilizados até aqui para mostrar a dinâmica envolvendo a escravidão na freguesia do Coité, recriam o cenário social e econômico deste território no período analisado, além de apresentar as complexas relações econômica e social entre homens livres e escravizados. Era um processo complexo que envolvia muitas pessoas e movimentava uma considerável rede comercial dentro da própria freguesia e com outras freguesias da província, com pessoas dos mais diferentes status sociais e culturais, evidenciando uma rede de relações verticais e horizontais.

Apesar de recente, a historiografia sobre a presença de escravizados no Sertão dos Tocós, serviu para elucidar alguns pontos a respeito de como estes grupos viviam, em que trabalhavam, como era a relação com os senhores e quais suas estratégias para circular no mundo dos brancos. No entanto, muitas informações se perderam e provavelmente uma parte importantíssima da história desta região cairá no esquecimento. Conhecer como viviam a população cativa e os pretos livres nos últimos anos do regime escravista é essencial para compreender a situação de seus descendentes nos anos que sucederam a abolição. Durante

muito tempo a situação dos libertos⁴⁵ no pós-abolição recebeu pouca atenção por parte dos historiadores, esses libertos e seus descendentes constituíram inúmeras comunidades negras em todas as regiões do Brasil. Para Mattos:

Buscar compreender as relações entre o processo de emancipação dos escravizados nas Américas e seu destino nas antigas sociedades escravistas é atitude relativamente recente entre os historiadores. Isso não significa dizer que a preocupação com o período pós-abolição, principalmente no que se refere aos estudos das relações raciais, seja recente. Pelo contrário é uma questão bastante antiga (MATTOS, 2005, p.17).

Nesse contexto, mesmo com todas as dificuldades em se encontrar registros e narrativas sobre o destino da população liberta e seus descendentes, nas últimas décadas tem surgido alguns estudos que tentam ouvir e registrar as histórias destes sujeitos. Mattos (2005, p.17) afirma que “a experiência e a memória coletiva produzida pelos últimos libertos, ainda marcam a paisagem rural brasileira, na qual persiste até hoje, um número expressivo de comunidades negras, a maioria delas formadas nos últimos anos da escravidão”. Muito provavelmente, este seja o caso da comunidade quilombola do Maracujá, que segundo os seus moradores, teve seu território ocupado na segunda metade do século XIX. De acordo com Mattos (2005), há uma grande lacuna na historiografia brasileira no que se refere a depoimentos de escravizados e seus descendentes. Para ela “durante muitos anos considerou-se a mesma coisa estudar as relações raciais no pós-abolição ou o destino das populações libertas, considerando ambas as situações uma herança do período escravista” (MATTOS, 2005, p.17).

Os poucos registros sobre a população livre e pobre no Brasil escravista também é algo a ser considerado, pois os escravizados enquanto mercadorias valiosas, eram registrados em livros de contas e inventários, enquanto a população pobre (composto majoritariamente por negros e negras) não consta nestes documentos. O número reduzido de registros sobre a população livre ou liberta em Conceição do Coité no pós-abolição é uma evidencia de que a elite coiteense não tinha nenhum interesse em “manchar” a imagem da cidade. Os registros eclesiásticos e os depoimentos dos netos e bisnetos dos egressos da escravidão são exemplos dos poucos registros da história desta parcela da população.

Para Conceição do Coité ainda são poucos os trabalhos que se debruçam sobre o tema carecendo de novos estudos que possam colocar estes sujeitos como protagonistas da história.

⁴⁵ Sobre a situação dos negros no século XIX, ver: MATTOS, Hebe. **Memórias do Cativo: Família, trabalho, cidadania no pós-abolição**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005. MATTOSO, Kátia Maria de Queirós. *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1988. ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

Segundo Rios (2003, p.39) “em Conceição do Coité confeccionou-se uma memória apenas com grandes homens e grandes eventos políticos, sem índios, sem negros e sem a participação do povo nas decisões e no processo social da cidade, seguindo o caminho traçado pela história tradicional e, depois, positivista”, na qual consideravam fontes históricas principalmente os documentos escritos e oficiais, como: leis, decretos, contratos e tratados.

Segundo os registros levantados, os relatos do memorialista Orlando Barreto (2020) e o depoimento dos moradores da comunidade quilombola do Maracujá, o que se sabe até o momento sobre os descendentes dos egressos da escravidão em Conceição do Coité é que estão diluídos entre as parcelas mais pobres da população coiteense, ou, formaram comunidades negras afastadas da sede do município, a exemplo da comunidade quilombola citada. De acordo com os moradores, o Maracujá constituiu-se como um lugar de refúgio de negros, tal qual aconteceu com algumas localidades do Brasil durante a escravidão⁴⁶. Segundo Moura (1999, p.100), “as comunidades rurais negras são consideradas como quilombos contemporâneos dado à ancestralidade de seus habitantes e às relações que essas populações travam no interior do território”. Sintonizados com o conceito de quilombo contemporâneo, vários territórios negros passaram a ser reconhecidos no Brasil, como comunidade remanescente de quilombo ou comunidades quilombolas.

Portanto, caros leitores e nobres leitoras, as linhas que seguem são os discursos e narrativas construídas a partir das memórias que relatam as histórias vividas e o cotidiano dos sujeitos desta comunidade, resultado de um longo trabalho de entrevistas, diálogos e visitas a este território. Segundo Mattos e Rios (2005) , “nem sempre essas histórias dizem respeito diretamente as experiências dos próprios contadores originais (pais ou avós), mas falam antes de narrativas transmitidas de pai para filho por serem conhecidas ou por ouvirem dizer”, mas que se revestem de importância porque ajudarão a registrar a história destes sujeitos que foram por muito tempo silenciados pela história oficial. Esses relatos, baseados nas memórias, informam, situam, problematizam, e mais, deixam entrever não só os elementos étnicos, culturais e econômicos, mas as formas de apropriação destes territórios e as referências dos lugares em relação a outros. Se revestem de importância ao evidenciarem situações do cotidiano que não seriam encontrados na literatura e apenas por meio destas narrativas passam a ser conhecidas.

⁴⁶Podem-se definir quilombos contemporâneos como comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou ocupada secularmente pelo grupo. Os negros dessas comunidades valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiosas ou não, recriando-as no presente. Possuem uma história comum e têm normas de pertencimento explícitas, com consciência de sua identidade étnica (MOURA, 1999, p. 100).

CAPÍTULO 2: Tecendo os pontos para contar a história da Comunidade Quilombola do Maracujá.

“Não havia nada, senão um Ser,
 Este Ser era um vazio vivo a incubar
 Potencialmente as existências possíveis.
 O Tempo infinito era a moradia deste Ser-Um
 O Ser-Um chamou-se de Maa Ngala.
 Então ele criou o ‘fan’
 Um Ovo maravilhoso com nove divisões
 No qual introduziu os nove estados fundamentais da
 existência.
 Quando o Ovo primordial chocou, dele nasceram vinte
 seres fabulosos que
 Constituíram a totalidade do universo,
 A soma total das forças existentes do conhecimento
 possível.
 Mas, ali, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas
 revelou-se apta a tornar-se
 O interlocutor (kuma Nyon) que Maa Ngala havia
 desejado para si.
 Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas
 vinte criaturas existentes
 E misturou-as então, insuflando na mistura uma centelha
 de seu próprio hálito
 Ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma
 parte de seu próprio Nome:
 Maa. E assim esse novo ser, através de seu nome e da
 centelha divina
 Nele introduzida, continha algo do próprio Maa Ngala”⁴⁷.

A epígrafe acima, narra o mito da criação do universo e do homem, na tradição Bambara do Komo, uma das grandes escolas de iniciação do Mandi, Mali, contada no capítulo intitulado Tradição Viva de Amadou Hampaté Bâ, no livro História Geral da África. “Síntese de tudo que existe, receptáculo da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, Maa, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder do Criador divino, o dom da Mente e da Palavra (HAMPATÉ BÂ, p.171). Verifica-se neste mito narrado por Hampaté Bâ que o Criador deu ao homem o dom da mente e da palavra, evidenciando a importância da palavra na tradição bambara, no continente africano. A importância da palavra não se restringe aos limites dos territórios deste continente e no Brasil, se reveste de significado nas comunidades tradicionais espalhadas por todo o território nacional.

⁴⁷ BÂ, Amadou Hampaté, **A. Tradição Viva In. História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p.171.

A palavra se reveste de importância para este estudo, pois é a partir dela que a história sobre a comunidade quilombola do Maracujá vai sendo escrita e registrada. A memória destes sujeitos, bons narradores da saga dos seus antepassados, permite resgatar um passado nem sempre revelado nos documentos escritos.

Para este capítulo, além das memórias recorreu-se aos registros eclesiásticos, dados dos censos de 1872 e 1920, relatórios dos Presidentes da Província da Bahia, entre outras fontes para ajudar a compor a história desta comunidade. Este estudo objetiva analisar as histórias e as memórias da escravidão e do pós-abolição, envolvendo trabalho, resistências e redes de sociabilidades praticadas nas últimas décadas da escravidão e nas primeiras do pós-abolição na comunidade quilombola do Maracujá e na freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité.

Destarte, cruzou-se os dados dos documentos com as narrativas dos moradores, verdadeiros protagonistas desta história para melhor analisar os fatos. Foi a palavra destes sujeitos a fonte que guiou esta seara de compreender como viveram os egressos da escravidão e seus descendentes que escolheram o Maracujá para viverem e constituírem família.

Este capítulo objetiva ainda, refletir sobre a situação destes ex-escravizados a partir do dia 13 de maio de 1888. Qual era a mentalidade destes sujeitos às vésperas da abolição? Quais eram as suas expectativas? Como ficou a situação desta população nas décadas que sucederam a abolição?

Fraga Filho (2004, p.114), escreveu que “na noite do dia anterior a abolição, as ruas de Salvador se encheram de pessoas, muitas afluíram para a frente das redações dos jornais no intuito de manifestarem regozijo de que estavam possuídos”. O que se verifica neste relato, é que na região do Recôncavo, os libertos fizeram festa e manifestações pelo fim do regime escravista, ainda que o destino destes sujeitos fosse incerto.

Segundo Cristiane Batista (2015, p.122), “em Ilhéus, o dia 13 de maio de 1888 deixou muito a desejar, se pensarmos em festa no seu sentido mais largo: movimentação com dança ou comida, roupa nova, alegria e música”. Quanto a Freguesia do Coité, há relatos dos moradores que a população cativa se juntou na frente da Igreja para comemorar o fim da escravidão. Especula-se que as comemorações tenham sido tímidas, uma vez que não foram encontrados registros destas comemorações em nenhum documento ou jornal da época. Há que se registrar que a população cativa nesta freguesia era bastante reduzida no dia 13 de maio de 1888.

Durante as conversas com os moradores do Maracujá sobre o fim da escravidão, eles mencionaram a princesa Isabel como libertadora dos seus irmãos escravizados e relataram o

que seus pais e avós contavam sobre o fim do regime escravista. Segundo sr. Anízio, no dia 13 de maio todos os irmãos cativos se recusaram a irem trabalhar para os senhores que ainda mantinham escravizados em suas propriedades as vésperas da abolição.

Dona Edite contou que os libertos se juntaram nas fazendas para realizarem o samba de caboclo e agradecerem as entidades pela graça alcançada. Segundo a anciã, os sambas em comemoração aos 13 de maio duraram uma semana e além dos que foram libertos pela Lei Aurea, todos os “irmãos pretos” participaram dos festejos.

A ausência de notícias das comemorações do dia 13 de maio nos jornais que circulavam na época é um indicativo de que a data não recebeu a devida atenção por parte da elite local. O que se tem até o momento são as memórias dos moradores que insistem em cultivar a imagem de princesa Isabel como a única responsável pelo fim do regime escravista. Situação semelhante foi relatada por Batista (2015) para a região Sul da província. De acordo com Batista (2015, p.122) “a comemoração pela abolição na região sul não deixou nenhum registro de uma grande festa na passagem desta data. Em Ilhéus e Maraú, não havia um movimento ou agremiação abolicionista organizado a ponto de promover um baile, uma passeata, ou mesmo um quebra-quebra”.

Foi feito então, uma análise mais apurada de como a história e a memória dos moradores caracterizam um passado construído através das vivências escravas, e como estas vivências ocorreram nas décadas que sucederam o 13 de maio, através dos costumes e das relações de trabalho de seus ancestrais, possibilitando a construção de valores e a continuação de práticas culturais que ainda se fazem presentes no perímetro quilombola. Segundo Fraga Filho (2004, p. 12), “a escravidão foi muito mais que um sistema econômico: ela moldou conduta, definiu hierarquias sociais e raciais, forjou sentimentos, valores e etiquetas de mando e obediência”.

A brilhante tese “Encruzilhadas da Liberdade: Histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)” de Walter Fraga Filho (2004) sobre o Recôncavo baiano foi muito importante para este estudo, pois além de trazer grandes contribuições sobre as vivências escrava nas últimas décadas da escravidão, o autor registra como a escravidão se projetou sobre o cotidiano dos libertos e seus descendentes no pós-abolição. Ressalta-se a necessidade de se analisar com cautela os dados apresentados por Fraga Filho uma vez que o autor traz os resultados das vivências escrava no Recôncavo, enquanto este estudo analisa estas vivências no Sertão baiano, regiões bastante diferentes em diversos aspectos. Todavia, a comparação entre estas duas regiões, possibilitou uma riqueza de informações para o leitor

que pode cotejar como se davam estas relações entre escravizados, libertos e livres nas regiões citadas.

As histórias dos mais velhos foi fundamental para a construção deste trabalho, pois, para Bosi (1994, p.40): “o velho carrega em si, mais fortemente, tanto a possibilidade de evocar quanto o mecanismo da memória, que já se fez prática constante”. Portanto, a experiência e a paciência dos idosos ao rememorar o mito de origem da comunidade e as formas de apropriação do território foram peças fundamentais na construção desta história. Vale ressaltar a importância das memórias destes sujeitos, uma vez que, diferente do Sul da Bahia e do Recôncavo baiano, são poucos os trabalhos que narraram histórias sobre o pós-abolição na região sertaneja. Além das memórias dos sujeitos do Maracujá, o trabalho do memorialista Orlando Matos Barreto (2004) também foi importante, posto que seus escritos contribuíram para esclarecer alguns acontecimentos que ocorreram na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité e na comunidade quilombola do Maracujá. Barreto possui uma vasta pesquisa sobre a escravidão em Conceição do Coité e, nos últimos anos o pesquisador tem atuado na construção da genealogia das famílias deste município.

Nessa perspectiva, a memória constitui-se como elemento de extrema importância para a reconstituição do processo histórico desses remanescentes; é o sujeito que lembra, escreve Halbwachs (1990). Memória e história conjugam-se, também, para conferir identidade a quem recorda. Pensar na ascendência histórica da comunidade quilombola do Maracujá é pensar no contexto social da escravidão, das fugas e da liberdade. Segundo Fiabani (2005, p.22), “a fuga foi uma das formas de resistência do cativo que mais preocupou a sociedade escravista”. Essas fugas deram origem a inúmeras comunidades negras espalhadas por todo o território nacional e foi, segundo alguns moradores, como começou a comunidade que por ora estudamos.

2.1 Retalhos da memória: a chegada dos primeiros moradores e as formas de apropriação do território do Maracujá.

O Maracujá é uma comunidade quilombola rural, localizada no município de Conceição do Coité, Bahia, a aproximadamente 18 km da sede do município. Deixando o asfalto da BA-120 que liga Conceição do Coité a cidade de Riachão do Jacuípe e seguindo por uma estrada de terra até chegar ao povoado é possível verificar a existência de fazendas de gado, fazendas de sisal e pequenas áreas de caatinga ainda conservadas. As casas da

comunidade são espalhadas por uma área de aproximadamente 6 km. O mapa abaixo nos permite verificar a localização e a distância desta comunidade em relação a sede do município.

Figura 7: Imagem do município de Conceição do Coité, com destaque para o Maracujá.



Fonte: Google Earth. Disponível em: <https://earth.google.com/web/> acessado em fevereiro de 2020.

A comunidade quilombola do Maracujá foi certificada no dia vinte e quatro de setembro de 2014, junto ao Governo Federal e o Ministério da Cultura diante a responsabilidade da Fundação Cultural Palmares - FCP, reconhecida como comunidade quilombola, por meio do Registro de Identificação 2446 e do Processo N° 01420.004593/2014-17, na FCP.

Usou-se o conceito de comunidade quilombola segundo o texto do Artigo 68 da Constituição Federal, Decreto N° 4.887, de 20 de novembro de 2003 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. No Artigo 2º, consideram-se remanescentes das comunidades quilombolas, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Trecanni corrobora com esta reflexão ao afirmar que:

A constituição de territórios étnicos espalhados por todo o Brasil se num primeiro momento, foi um fator decorrente da segregação social possibilitou o fortalecimento de mecanismos de defesa da identidade cultural. Por isso, o reconhecimento do domínio destes territórios é muito mais do que a concretização de uma política

fundiária, pois se transformou em um elemento de resgate da cultura afro-brasileira, dando origem a uma nova cartografia social de matriz étnica, baseada na ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica sofrida (TRECANNI, 2005).

Trecanni (2005) alerta para a importância da preservação da identidade cultural destes territórios, e para ele, o reconhecimento destes territórios é muito mais que uma política de reparação fundiária, é o reconhecimento da cultura afro-brasileira e da ancestralidade negra na composição social do nosso país.

O Decreto 4.887/03 revoga o Decreto 3.912/01⁴⁸ e define que as terras ocupadas pelos quilombolas são produção e reprodução social, econômica física e cultural, o que afirma a dimensão étnica e política do ser quilombola. O terceiro parágrafo avança para a participação e integração do sujeito ao processo, e este sujeito passa a ser o responsável direto em instruir o processo de identificação e demarcação através da sua memória ancestral. O Art. 2º, reconhece a autoatribuição do sujeito, como prerrogativa de reconhecimento perante a FCP. O Maracujá buscou o reconhecimento através do critério de autoatribuição conforme prever o Decreto 4.887/03⁴⁹ baseados na memória dos sujeitos sobre as experiências da escravidão de seus ancestrais.

Agora nesse novo momento histórico, no pós-reconhecimento a comunidade está vivendo e vivenciando esta nova realidade. Novos olhares são direcionados a esta comunidade. Houve mudanças no currículo escolar, novas políticas públicas são destinadas a população, e há uma preocupação cada vez maior em preservar as tradições e a cultura local.

A comunidade caracteriza-se pela pluralidade étnica, cultural e pelas vivências cotidianas. Estas pessoas vêm resistindo ao que tem sido imposto a elas e conseguiram ao longo dos tempos preservar e reinventar formas culturais que os identificam como grupo específico. Encontraram maneiras próprias para preservarem/construírem seus costumes, para que seus modos de ser e fazer não sejam esquecidos e possam se transformar a partir de seus valores e interesses.

A função dos costumes foi abordada por Thompson (1998) quando ele concebe o fenômeno como elemento plural. Para o autor acaba-se perdendo o sentido intenso do costume no singular e além disso “deixou igualmente de perceber a função racional de muitos

⁴⁸ O Decreto Presidencial Nº 3.912/01 antecede o Decreto Nº 4.887/03 e tem como finalidade normatizar os procedimentos administrativos da União para identificação delimitação demarcação e titulação dos territórios quilombolas cabendo a FCP essa função em cooperação com o Incra e os demais órgãos de terras estaduais.

⁴⁹ Ainda do ponto de vista legal, o Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que “Promulga a Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais” 86, que institui entre alguns artigos, o poder dessas populações de ter acesso aos “direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação”, foi outro avanço conquistado no Brasil por negros e índios.

costumes nas rotinas do trabalho diário e semanal” (THOMPSON, 1998, p. 15). Além disso, identificou-se nas narrativas destes sujeitos e na documentação levantada que os moradores possuem o mesmo tronco familiar que os liga aos ancestrais que foram escravizados nas últimas décadas que antecederam a abolição.

Segundo a memória dos moradores do Maracujá, esta comunidade teria surgido entre os anos de 1850 a 1860, há aproximadamente 160 anos. Portanto, para chegar a este resultado, algumas datas de nascimento, casamento ou mortes de alguns ancestrais, assim como acontecimentos na política, foram usados como balizas para que alguns moradores, dotados com a habilidade de lembrar, fosse guiando a autora nesta seara de ouvir, calcular e interpretar os fatos e conseqüentemente as datas, até que se chegasse a década aproximada da chegada dos primeiros moradores. Essa data para a chegada dos primeiros habitantes é muito próxima ao que foi registrado por Parcero (2007, p.27), “segundo informações dos moradores, a área possui 400 tarefas e, pelo que se pôde inferir, foi adquirida há uns 150 anos aproximadamente”. Seguindo as pistas dadas pelos moradores da comunidade e foi feita uma busca de documentos que pudessem esclarecer algumas lacunas que a memória coletiva não deu conta de responder.

As memórias sobre a “origem” das famílias da Comunidade do Maracujá, suas configurações históricas e sua relação com o território foram temas privilegiados durante as visitas à comunidade. As memórias dos moradores, em especial a memória das mulheres, remetem a leitura do texto “Racismo e sexismo” de Lélia Gonzalez (1983). Segundo a autora “a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (GONZALEZ, 1983, p.226). A autora convida a pensar como as situações de racismo e discriminação contribuíram para a construção do sentimento de inferioridade da população negra do Maracujá, como verificamos nas falas destes sujeitos.

Desta forma, restituir a história de seus antepassados é muito importante para a comunidade, é uma maneira de reconhecer a importância destes homens e mulheres, e uma forma de preservar as práticas e os costumes deste perímetro quilombola. Para Bosi (1994, p.39) “o ato de lembrar é uma forma de manter a história viva, pois, a memória é um celeiro de lembranças e reminiscências, um fenômeno sempre atual, um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento”.

A história da comunidade é contada e recontada pelos moradores e versa sobre quatro irmãos, chamados aqui de irmãos fundadores; Gregório, Zé de Souza, Calixto e Severino,

posto que todas as narrativas da gênese deste território trazem estes quatro personagens como protagonistas desta história.

Os depoentes escolhidos para participarem deste estudo apresentaram duas versões para a chegada dos primeiros habitantes neste território. O que se percebe é que essas duas versões não são contraditórias, elas se complementam. A primeira versão sobre a origem desta comunidade é que quatro irmãos chegaram no espaço que veio a se constituir a comunidade quilombola do Maracujá, gostaram do local e compraram 400 tarefas de terras para plantar, a partir daí estes moradores passaram a plantar fumo para pagar as terras.

Segundo dona Edite, os moradores compraram as terras para realizarem o pagamento com os lucros da produção de fumo. Isto leva a pensar na relação de confiança entre vendedor e compradores. Seria o dono das terras alguém com quem os primeiros moradores já tinham algum vínculo? Onde se conheceram? Que motivos levaram o vendedor a vender suas terras fiado para quatro irmãos negros que chegaram neste espaço?

Orlando Barreto (2007, p.87) sinaliza que “as terras do Maracujá foram registradas nos livros de Registros Eclesiásticos das Terras da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, que se encontram no Arquivo Público da Bahia, sob o número 4393-4396”. Nestes documentos de 1857, as terras do Maracujá pertenciam a José Ferreira da Silva Carneiro. Provavelmente os primeiros moradores compraram as terras deste senhor, uma vez que não foram encontrados outros documentos que apontassem que as terras tivessem sido de outros proprietários. Dona Edite, de 87 anos, uma das moradoras mais velhas do perímetro quilombola, contou um pouco sobre o início da comunidade. Segundo ela:

Chegaram aqui quatro irmão, Zé de Soiza, Calixto, Severino, Gregório ... meu pai é Martin, filho de zé de Soiza, eu sou neta de Zé de Soiza, eu nasci naquela casa ali, (aponta para as ruínas de uma construção que teria sido a casa de seus pais), nasci na seca de 32... eles botaram o nome da fazenda de Maracujá, porque os pés de caçutinga tinham muitas ramas de maracujá de boi, ai eles cumeçaram a chamar de fazenda Maracujá fazenda Maracujá e ta até hoje...(SOUZA, Edite)⁵⁰

Nas palavras de Dona Edite, descendente de Zé de Souza, um dos fundadores da comunidade, a origem do nome é uma referência a quantidade de maracujás que havia no local e que chamou a atenção dos primeiros habitantes. A partir daí eles passaram a se referir a localidade como fazenda do Maracujá e posteriormente esta fazenda foi elevada à categoria de comunidade, que preservou o nome Maracujá em homenagem a seus fundadores. Foram encontrados nos registros eclesiásticos da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, o registro de casamento de quatro filhos e uma filha do senhor José de Souza Santos (O Zé de Souza, fundador da comunidade) que será apresentado mais à frente. Dona Edite, filha de

⁵⁰ SOUZA, Edite. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, 2020.

Martinho Pereira da Silva e dona Aloízia Carneiro é neta do Senhor Higínio Carneiro (liberto) e Antônia Maria de Jesus. Antônia Maria de Jesus é filha de José de Souza Santos e Vicência Maria de Jesus. Em seu depoimento, dona Edite fala que é neta de José de Souza, quando na verdade ela é bisneta. Especulo que dona Edite se refere ao senhor José de Souza como avô, pois, chamar os bisavós de avós é uma prática comum nas comunidades rurais da Bahia.

Dona Edite é uma senhora muito simpática e considerada a matriarca da comunidade, respeitada e admirada por todos. As indicações dos moradores para que eu procurasse os mais velhos da comunidade, neste caso, dona Edite, me remete a leitura de Bosi⁵¹. Os moradores mais velhos se estabelecem como detentores do saber, os quais, no momento da velhice social, têm “uma função própria, a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade” (BOSI, 1994, p. 56).

Carmélia Miranda (2006, p.32) afirma que “a memória está mais viva entre os velhos: netos e bisnetos dos primeiros habitantes, guardiões das histórias que seus antepassados contavam-lhes”. Registrar a memória destes sujeitos é sem dúvida de grande importância, pois muito provável estes homens e mulheres ainda guardam lembranças contadas pelos seus pais e avós dos últimos anos da escravidão. Abaixo a imagem desta personagem que ajudou a construir a genealogia da família Souza.

⁵¹ BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos**. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz, 1994, p. 82-89. Discute sobre a referida questão comentando: “Hoje a função da memória é o conhecimento do passado que se organiza, ordena o tempo, localiza cronologicamente. Na aurora da civilização grega ela era vidência, êxtase. O passado revelado desse modo não é o antecedente do presente, é a sua fonte”.

Figura 8: Fotografia de Dona Edite tecendo uma esteira.



Fonte: Ana Cláudia Cedraz, 2020.

Dona Edite não relatou sobre o passado escravo de seus avós durante as conversas em sua residência, ela narrou que a sua mãe falava o quanto a vida era difícil, mas não menciona a falta de liberdade de seus ancestrais, talvez a saúde debilitada tenha a impedido de recordar algo que segundo os moradores ela costumava contar aos parentes e aos mais jovens da comunidade. Segundo os filhos e netos de dona Edite, a anciã costumava contar sobre o sofrimento que seus ancestrais tinham passado no tempo do cativo. E seguimos essa notícia em busca das memórias não mais compartilhadas por esta anciã.

Revisando o trabalho de Erika Luiza Paiva (2015), encontra-se um trecho em que dona Edite e seu esposo Rafael contam que seu avô chamado Gino ou Higínio Carneiro era escravizado. Segue o trecho da entrevista de dona Edite, concedida a Paiva (2015, p. 20) “O finado Gino [o bisavô] [...] ⁵² fez um conto de réis, aí pagou e saiu da escravidão”. Neste depoimento, ela aponta que seus ancestrais tiveram uma vivência escrava. Com a ajuda do memorialista Orlando Barreto me lancei em busca dos registros dos ascendentes destes moradores, a fim de conhecer a genealogia destes sujeitos. Nos registros eclesiásticos da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité foi assentado o casamento no ano de 1880, do Senhor Higínio Carneiro, liberto de Manoel Severo Carneiro, com Antônia Maria de Jesus, filha de José de Souza Santos e Vicência Maria de Jesus. Higínio e Antônia Maria são

⁵² SILVA, Edite. Entrevista concedida a Erika Luiza Paiva. Tese de doutorado, Narrativas De Histórias De Vida Como Formação De Si: Um Jogo Com Adolescentes Do Povoado Do Maracujá, 2015.

os pais de Aloízia Carneiro, mãe de dona Edite. Portanto, o Senhor Higínio é avô de dona Edite e não bisavô, como foi registrado por ela. Esse registro de casamento reforça o primeiro depoimento de dona Edite sobre a vivência escrava de seus ancestrais. Ao falar sobre o casamento entre libertos Maria Inês Cortês (1979, p. 117), afirma que, “a instituição aparece visivelmente caracterizada como um acordo de amparo recíproco onde cada um olha pelo outro, contribuindo para a melhoria da qualidade de vida de ambos.”. Era comum o casamento entre pessoas de classe social semelhantes e que frequentavam os mesmos espaços. O que se verificou para o Maracujá, é que estes sujeitos escolheram casar entre si, dado o alto índice de casamentos consanguíneos neste perímetro quilombola.

Os casamentos, tanto entre escravizados ou entre a população livre e pobre, eram acima de tudo acordos que possibilitassem vantagens a ambos. Segundo Cortês (1979, p.118), “o gratuito romantismo burguês não encontrou espaço neste vínculo, onde o que mais importa é a camaradagem, a confiança, o auxílio mútuo, bem mais afoitos à aridez da luta pela sobrevivência”. Nas primeiras entrevistas concedidas a Élika Luiza Paiva, dona Edite relata as memórias da escravidão vivenciada por seus ancestrais. Todavia, quanto ao silêncio⁵³ de Dona Edite sobre este passado nas entrevistas concedidas a mim, este pode ter vários motivos: a ausência da memória por conta da idade avançada e da saúde debilitada, ou porque ela prefere deixar as lembranças do cativo de seus ancestrais, no passado. No trabalho “Memória, Esquecimento e Silêncio” de Michael Pollak (1989), a memória é analisada a partir da sua indissociabilidade com a organização social da vida. Segundo o autor, além dos motivos políticos do silenciamento, “acrescenta-se aqueles pessoais, que consistem em querer poupar os filhos de crescer na lembrança das feridas dos pais”. (POLLAK, 1989, p.06). Em outras palavras, o silêncio pode ser uma estratégia de defesa usada por aqueles que sofreram maus-tratos, ou uma tentativa de poupar os filhos e os entes queridos das barbaridades sofridas nos tempos da escravidão ou ainda um recurso usado por aqueles que vivenciaram as consequências dos maus-tratos sofridos por seus ancestrais. Pollak (1989) evidencia que as memórias são formadas a partir da interação do lembrar e do esquecer, e que geralmente refletem a consolidação de uma memória majoritária.

A construção de uma memória oficial forja a construção de laços e sentimentos de pertencimento a um determinado lugar, a uma origem e uma história de valores que devem ser perpassados em detrimento de outra história e outros valores que devem ser esquecidos e

⁵³ Ver mais sobre o tema abordado em: ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas, SP: Editora Unicamp. 2007. POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro: vol. 2, n. 3, 1989. RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas SP: Editora UNICAMP, 2007.

negados, foi o caso da escravidão em Conceição do Coité, cuja história tentou silenciar. Na contramão da história oficial, os recentes estudos sobre populações subalternizadas, que foram esquecidas ou silenciadas pela história, têm dado voz e visibilidade a estes sujeitos.

Genovese (1988) e Thompson (1998) foram autores que muito influenciaram em estudos de populações subalternas no Brasil, uma vez que estes autores chamaram a atenção para a importância da história vista de baixo. Ouvi as histórias de sr. Anísio, dona Anália, dona Edite, sr. Rafael e outros moradores da comunidade a respeito de como viviam os sujeitos do Maracujá nas primeiras décadas após o fim da escravidão nos revelou uma história de luta, superação e resistência, marcada por lembranças do tempo de cativo e do pós-abolição.

Paul Ricoeur (2008), no livro “A memória, a história e o esquecimento” oferece-nos discussões que culminam no esquecimento como elemento-chave para que se estabeleçam compreensões acerca das relações entre a memória e a história. É a partir de análises acerca das relações dialógicas entre história, memória e esquecimento que o autor nos faz refletir sobre como esses elementos constituem-se indispensáveis na dinâmica de vida dos indivíduos e dos grupos sociais. Para Ricoeur:

De um lado, as anotações sobre o esquecimento constituem, em grande parte, um simples anverso daquelas que dizem respeito à memória; lembrar-se é, em grande parte, não esquecer. De outro lado, as manifestações individuais do esquecimento estão inextricavelmente misturadas em suas formas coletivas, a ponto de as experiências mais perturbadoras do esquecimento, como a obsessão, somente desenvolverem seus efeitos mais maléficos na escala das memórias coletivas. (RICOEUR, 2008, p. 45).

Assim como na concepção de esquecimento proposta por Ricoeur (2008), o esquecimento de dona Edite sobre a escravidão dos seus antepassados se reveste de significados e pode estar relacionado a situações de sofrimento que o sujeito prefere esquecer. Tanto para Ricoeur (2008) quanto para Pollak (1989), em situações de crise, situações traumáticas (individuais ou coletivas), o trauma permanece na memória, mesmo quando tornado inacessível por um processo de esquecimento de reserva, portanto, em momentos que se façam propícios, porções inteiras do passado, esquecidas e reputadas, podem voltar. Quanto as lembranças de d. Edite sobre o cativo de seu avô Higínio Carneiro e outros moradores do Maracujá, não se pode afirmar se estas voltarão.

As conversas com dona Edite aconteceram em sua casa e na maior parte do tempo esta senhora se mostrou lúcida e alerta para contar as vivências de seus ancestrais, sempre enfatizando as péssimas condições em que viviam seus avós, tios, pais e irmãos. Dona Edite cresceu ouvindo as histórias de seu avô Higínio Carneiro e de sua avó Antônia Maria de

Jesus, e suas falas sempre traziam situações de pobreza, de dificuldade, de escassez de alimento e água. Situações em que estes sujeitos precisavam trabalhar em troca de salários muito baixos, para os fazendeiros da região. Isso por si só, já mostra que o fim da escravidão não foi suficiente para melhorar a vida destes sujeitos. Dona Edite não usou a palavra escravidão em suas narrativas ao se referir ao seu avô Higínio, como já havia contado a Erika Paiva (2015). Mas, as histórias narradas pela anciã e por outros membros da comunidade, assim como a documentação levantada, não deixam dúvidas sobre o passado escravizado de seus ancestrais e as consequências do regime escravista na vida da população do Maracujá no pós-abolição.

Reforçando a história de dona Edite sobre a chegada dos primeiros moradores, sr. Anízio, de 67 anos, filho de Gerônimo Gomes de Souza e Maria Maia de Oliveira, neto de Crescêncio de Souza e portanto bineto de José de Souza conta que os quatro irmãos citados pela anciã ao chegarem onde atualmente é a comunidade do Maracujá, compraram 400 tarefas de terras, ficando 100 tarefas para cada irmão. Segundo ele, dois irmãos não gostaram do lugar e foram embora. Quando questionado sobre os motivos para os dois irmãos não terem ficado nas terras do Maracujá, sr. Anízio não soube responder. Entretanto, segundo ele, dois irmãos permaneceram neste espaço e constituíram família dando origem a comunidade do Maracujá. Os dois irmãos que não se adaptaram a este território mudaram para a região do Recôncavo baiano. Segue um trecho da transcrição extraída da entrevista com o sr. Anízio, morador da comunidade e também descendente dos fundadores:

Zé de Soiza foi escravo, que o vei Nicete me falou, o pai de Nicete falou que ele pagou 150 mil reis, ele plantou fumo, colheu, o vei Nicete que ficou aqui, que ele era dono dessa terra aqui, ele foi escravo, Zé de Soiza, o pai de Nicete foi escravo, ele pagou, plantou fumo colheu, e pagou 150 mil reis, aí ele pagou para o branco...aqui não teve senzala, quem dominava era os brancos, era Ostrose avô de Resedá, Duvá Pinto que era Juiz de Ditreito, no Riachão, Orelo Mascarenhas, teve outro, coroné Zezé (SOUZA, Anízio)⁵⁴.

Analisando a narrativa do sr. Anízio pode-se compreender um pouco sobre a história desta comunidade, segundo ele, o sr. Zé de Souza, o fundador da fazenda Maracujá, teria sido escravo e pagou 150 mil reis para sair da escravidão. Seu Anízio é enfático ao afirmar que Nicete, filho de Zé de Souza sempre lhe contava essa história, que o pai teria sido escravizado.

A narrativa de sr. Anízio sobre a vivência escravizada de Zé de Souza, um dos quatro irmãos que fundaram a comunidade, não pode ser somada aos dados dos documentos eclesiásticos, uma vez que não foram encontrados registros de casamento ou batizado deste

⁵⁴ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, 2020.

personagem, o que levanta a hipótese de que o senhor José de Souza Santos pode ter vindo de outra freguesia. Essa suspeita ganha reforço com a fala dos moradores que afirmam que dois dos quatro irmãos que chegaram no Maracujá, não se adaptaram ao local e mudaram-se para o Recôncavo. Que motivos levaram essas pessoas a mudarem-se para o Recôncavo? Esses moradores já conheciam a região do Recôncavo? Teria sido um movimento de retorno para uma região que eles conheciam? Teriam sido motivados a mudarem por conta das constantes estiagens que ocorriam no Sertão? Sabe-se que o deslocamento populacional na segunda metade do século XIX era intenso.

A crise nos engenhos de açúcar do Recôncavo e a exploração de minério na chapada diamantina motivaram a saída de pessoas desta região em direção a região sertaneja. Além disso, a capital e o Recôncavo baiano eram regiões receptoras do gado que vinha do Sertão, o que sugere que houve um forte contato entre estas regiões no período analisado. As secas prolongadas que ocorreram no Sertão durante a segunda metade do Dezenove provocaram a saída de sertanejos para o litoral e o Recôncavo como sinaliza Graciele Rodrigues Gonçalves na dissertação “As secas na Bahia do século XIX; poder e política”. Para Gonçalves (2000, p. 40), “as migrações de sertanejos pelo interior baiano, em direção a outras províncias (Sergipe, Pernambuco, Piauí e Minas Gerais), ou à cidade de Salvador e Recôncavo, provocaram comoção e desregularizaram o cotidiano do Sertão em proporções até então nunca registradas”.

Os documentos encontrados e as memórias dos moradores não deram conta de responder a estes questionamentos e outros que ficarão para estudos posteriores. Vale ressaltar que não foram encontrados registros sobre Gregório de Souza, citado como um dos quatro irmãos que chegaram neste território e os registros que encontramos de Calixto e Severino, trazem estes dois personagens como filhos de José de Souza e não como irmãos. Todavia, isso não significa que Calixto e Severino, irmãos de Zé de Souza não existiram, posto que era comum as pessoas da época batizarem os filhos com o nome de seus parentes. Um exemplo é a presença de José de Souza, neto de José de Souza Santos nos registros eclesiásticos. Não se pode afirmar se Calixto e Severino, irmãos de Zé de Souza, existiram ou se as injunções do tempo misturaram estes personagens na memória de seus descendentes, visto que só encontramos os documentos que trazem estes sujeitos como filhos de José de Souza Santos e não os que são mencionados como irmãos.

A presença de dois Josés de Souza Santos nos registros eclesiásticos elucidou parte do mistério, posto que as narrativas dos moradores do Maracujá, com relação aos filhos de José de Souza não coincidiam com os filhos que encontramos nos registros eclesiásticos. O

primeiro José de Souza Santos aparece pela primeira vez nos documentos eclesiásticos de casamento do filho Severino de Souza Santos em 1872. O segundo José de Souza Santos é filho de José Libânio de Souza e dona Joana Maria de Jesus, portanto, neto de José de Souza Santos, o fundador da comunidade.

A história da comunidade vai sendo construída a partir destes fragmentos da memória. Sr. Anísio é um destes personagens que consegue lembrar de fatos, datas e acontecimentos que muitos dos seus contemporâneos não conseguem lembrar. As narrativas de Sr. Anísio e de dona Edite se revestem de importância, uma vez que são testemunhos da história desta comunidade. Segundo Hampaté Ba:

o que está por detrás do valor do testemunho é o próprio homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e ao valor atribuído a verdade em uma sociedade, (HAMPATÉ BÁ, 2010, p.168)⁵⁵.

A palavra destes sujeitos, exímios narradores, constituirá registro da história de um povo, que por muito tempo foi esquecido dos registros oficiais e agora por meio destes relatos e outros que possivelmente virão, resistirão as ameaças do tempo. No livro *Costumes em Comum*, E P. Thompson (2005) chama a atenção para o fato da história vista de cima ter sido durante muito tempo privilegiada em detrimento da história contada pelos subalternizados. Nesta perspectiva, “as descrições da ordem social vista de cima, são muito mais comuns do que as tentativas de reconstruir a visão vista de baixo” (THOMPSON, 2005, p.30).

Outra versão para a chegada dos primeiros habitantes é que os quatro irmãos fundadores chegaram neste território fugindo de uma fazenda chamada Vazante. A fazenda Vazante era próxima ao Maracujá e pertencia ao sr. José Estanislau de Souza, pai de Luís Pacômio de Souza que aparece como padrinho de casamento de quatro dos cinco filhos do senhor José de Souza Santos e também como padrinho de muitos netos deste senhor. O sr. Anísio afirma que José de Souza era escravizado, todavia não há outras evidências deste passado escravo do sr. José de Souza, visto que nos casamentos dos filhos ele não é registrado como escravo ou liberto. A aproximação de José de Souza com a família de José Estanislau de Souza e seu filho Luís Pacômio e a informação de que os primeiros moradores vieram fugidos da fazenda Vazante, levanta a suspeita de que o sr. José de Souza possa ter sido escravizado de propriedade do senhor José Estanislau de Souza. Soma-se a isso a coincidência do sobrenome Souza, presente tanto no nome do fazendeiro, quanto no de José de Souza e seus descendentes, posto que durante o regime escravista era comum os escravizados

⁵⁵ Ver mais sobre o valor da História Oral em: PORTELLI, Alessandro. **O que faz a História Oral Diferente**. Projeto História, n. 14, São Paulo, 1997, p. 25-39.

adotarem o sobrenome do senhor. Se esta suspeita se confirmar, a versão sobre a fuga destes escravizados que chegaram ao Maracujá, perde força, uma vez que os laços destes sujeitos com o suposto antigo dono, continuaram, a exemplo da presença de senhor José Estanislau, Luís Pacômio e seu irmão, como padrinhos de casamento dos filhos e netos do senhor José de Souza.

Outros moradores afirmam que os quatro irmãos vieram fugindo de outras fazendas e encontraram no Maracujá um local seguro para morar. Esta versão também não pode ser desconsiderada, uma vez que não foram encontrados os registros de compra e venda do sr. José de Souza e nos registros de notas, há apenas dois escravizados do sr. José Estanislau de Souza, Pedro (casado com Joana Maria, livre) e Antônio (casado com Atanázia). Entre as propriedades de José Estanislau não consta nenhum escravizado de nome José, o que levanta a hipótese de que os quatro irmãos que chegaram aqui fugindo, podem ter encontrado refúgio e trabalho nas fazendas do sr. José Estanislau de Souza e daí desenvolvido os vínculos que aparentemente se estabeleceram entre o fazendeiro e a família de José de Souza. Esta versão da fuga permanece no imaginário dos moradores e compõe o conjunto de memórias sobre a origem da comunidade. Fraga Filho (2004, p.38), fala que “muitas fugas ocorridas naquele período foram motivadas pela sobrecarga de trabalho imposta pelos feitores”. Sobre as fugas, Reis e Gomes (2016) corroboram com este estudo ao afirmar que havia inúmeras razões para as fugas de escravizados. Para os autores, as fugas aconteciam pelas seguintes razões:

A natureza das relações escravistas e uma geografia facilitadora da instalação e defesa de comunidade de fugitivos; as táticas de defesa e repressão dos quilombos; a demografia, a economia, a sociedade e as estruturas de poder dentro dos quilombos; as relações dos quilombos com as sociedades envolvidas; e o tipo de culturas e sociedades criados pelos quilombolas e as continuidades e rupturas com experiências trazidas da África (REIS; GOMES, 2016, p.11).

Em suma, as fugas e a formação de quilombos estavam relacionadas a diferentes fatores, por isso existem uma grande diversidade de contextos em que estes territórios foram formados. Segundo Fiabanni (2005, p.23), “nos mais de 300 anos que vigorou o sistema escravista no Brasil, o quilombo constituiu um enclave, uma das principais alternativas de negação da produção escravista por parte dos produtores oprimidos”. Para a sua manutenção, os quilombolas faziam suas roças e plantações, onde cultivavam a mandioca, o aipim, o milho, o feijão, e tinham suas criações de animais domésticos. Vale lembrar que na fazenda Maracujá, a produção de fumo também foi muito importante, uma vez que segundo dona Edite, seu avô Higínio plantou fumo para comprar a liberdade, e ainda segundo a anciã, os primeiros moradores plantaram fumo para pagar as terras da fazenda Maracujá. Essas memórias sinalizam a importância da cultura do fumo para estes sujeitos.

A fuga de cativos e a formação de quilombos também foram registrados na literatura sobre a vizinha freguesia de Serrinha. No capítulo intitulado “O Quilombo da Flor Roxa” do livro *O Boi Barbatão e Outras Crônicas*, de Lafayette Coutinho, o autor descreve as características e a ascensão histórica do Quilombo da Flor Roxa, evidenciando que apesar de raras, as fugas e a formação de quilombos também ocorreram no Sertão dos Tocós. Sobre esse quilombo, Lacerda (2008, p. 128), escreve que “sabe-se da existência de um quilombo em regiões próximas de Serrinha, denominado Flor Roxa, e mesmo que as fontes não mencionem sua existência, há registros orais e vestígios que a população que reside na região acredita que sejam do próprio quilombo”. A existência de um quilombo localizado relativamente próximo a comunidade do Maracujá, evidencia que os escravizados do Sertão dos Tocós não permaneceram passivos diante do regime escravista, como sugerem alguns autores. Essas evidências, somadas a narrativa da líder comunitária Vanuza, filha de sr. Anízio e dona Anália, trisneta de José de Souza, reforçam a versão de que os quatro irmãos fundadores chegaram aqui fugindo do cativo. Na concepção de Vanuza:

[...] e se tinha uma visão que estes quatro negros, que vinham, de onde, eu não sei, minha tia, a tia dele(aponta para o pai, Sr. Anízio), que faleceu há três anos, conta que eles teriam vindo do Vazante... quando eu perguntava pra ela, porque vieram os quatro juntos? ela não sabia falar. Então, na minha concepção, eu pude fazer essa análise, quem ta fugindo não vai falar, se eu tô fugindo, eu não vou falar pra meus filhos, porque alguém pode me achar... **Eles estavam fugindo de algo, eles não vinham livremente.** Eu acredito que eles fugiam de alguma fazenda, onde eram escravizados com suas esposas e o primeiro lugar que encontrou foi esse matagal aqui. (SOUZA, Vanuza)⁵⁶(os grifos são meus).

Segundo o relato de Vanuza, alguns moradores contavam que os primeiros habitantes teriam fugido de alguma fazenda onde eram cativos e encontrado este local para se fixarem. Esses moradores afirmam que as terras foram compradas, assim como falou dona Edite. O fato da propriedade ter sido comprada, como alega alguns moradores, não descarta a possibilidade dos primeiros habitantes terem chegado aqui fugindo de alguma fazenda e comprado estas terras, uma vez que a literatura registra casos de escravizados que juntaram pecúlio e compraram bens, como casas e roças. Ao analisar algumas propriedades, compradas por escravizados no Sul da Bahia, Cristiane Batista dos Santos registra que “essas roças eram frutos de economias conseguidas, muitas vezes, em paralelo ao cativo, (SANTOS, 2015)”. Além de todas as evidências apontadas até aqui, para sinalizar a possibilidade do Maracujá ter sido fundada por escravizados que fugiram de alguma fazenda, ressalta-se a ausência de documentos do sr. José de Souza Santos anterior a 1872, e dos três irmãos, que segundo as memórias dos moradores, foram os primeiros a chegarem neste

⁵⁶ SOUZA, Vanuza de Oliveira. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, 2020.

espaço. A ausência destes documentos reforça a possibilidade dele ter vindo de outra freguesia. Essa situação constitui uma síntese da trajetória de muitos negros que, ao fugirem da escravidão, buscaram nos diferentes lugares do interior do Brasil o seu refúgio.

Nas conversas com os moradores do Maracujá percebe-se que a história da origem da comunidade e dos vínculos sociais estabelecidos neste espaço, desde a chegada dos primeiros habitantes são passados de geração a geração por meio da tradição oral e hoje quando se questiona a qualquer criança ou adolescente da comunidade, todas elas reproduzem a história contada pelos mais velhos.

Segundo Hampaté Bá (2010, p.190), “a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume a transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de homem”. Ao narrar a sua história, os moradores nem sempre concordam com todos os fatos, os lapsos de memória destes sujeitos, ou as divergências que as vezes surgem entre uma narrativa e outra, segundo Bosi (1994, p.37), “não é um problema, pois, os livros de História que registram estes fatos são também um ponto de vista, uma versão do acontecido, não raro desmentido por outros livros com outros pontos de vista”.

Se o Maracujá se constituiu com a chegada de negros foragidos que aqui se estabeleceram, como afirmam alguns moradores, ou se estes negros eram homens libertos que encontraram neste espaço um local para constituírem família, as fontes consultadas e a análise dos depoimentos dos moradores do Maracujá não nos permitem afirmar, contudo verificou-se que os sujeitos deste perímetro quilombola guardam memórias da vivência escrava, bem como costumes e tradições afro-brasileiras que são passadas de geração a geração. Novamente as ideias de Bosi ajudam a pensar sobre a comunidade, quando ela afirma que “a veracidade do narrador não deve nos preocupar: com certeza seus lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da História Oficial” (BOSI, 1994, p.37).

Priorizou-se registrar todas as versões narradas pelos sujeitos do Maracujá sobre a gênese deste território, posto que este estudo objetiva escutar esses sujeitos, ouvir suas memórias e compreender as versões sobre a origem da comunidade. Como visto nos depoimentos dos moradores, a própria coesão da sociedade, repousa no valor e no respeito pela palavra. Para Hampaté Bá (2010, p.169), “nas tradições africanas, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado, vinculado a sua origem divina e as forças ocultas nela depositada”. Considera-se de extrema importância as contribuições de Hampaté Bá (2010), pois, apesar deste estudo não ser um estudo sobre uma comunidade em África, o Maracujá é uma comunidade afro-brasileira que se constituiu com

fortes tradições de alguns povos africanos que foram trazidos para o Brasil na condição de escravizados, a exemplo da força e do valor da palavra. Além do valor da palavra, estes povos deixaram um grande legado para seus descendentes a respeito das festas, religiosidade, práticas e costumes que se misturaram as práticas que aqui já existiam, dando origem a cultura que denominamos de afro-brasileira.

Segundo dona Anália, é por meio da tradição oral que os costumes de seus ancestrais ainda estão presentes nesta comunidade. Dona Anália aprendeu o ofício de rezadeira com sua mãe. Segundo a rezadeira, não existe escola para ensinar estas coisas, só a palavra dos mais velhos e a vontade de quem quer aprender. O valor da palavra, para os moradores também pode ser observado nos rituais religiosos que tentam reproduzir as práticas de seus ancestrais, mesmo que em algumas situações estas precisem ser adaptadas. O valor da palavra esteve presente nas narrativas dos moradores, na compra das terras para serem pagas com os lucros do plantio de fumo, na transmissão dos saberes medicinais, no relacionamento diário destes sujeitos.

Para a comunidade quilombola do Maracujá, a tradição oral tem um grande significado, visto que, é por meio da oralidade que a história da comunidade, as memórias de seus ancestrais e as estratégias de resistências são passadas de uma geração para outra, “a tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótico àqueles que não descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas”, (HAMPATÉ BÁ, 2010, p.169).

Por se tratar de uma comunidade onde prevalece a tradição oral, a memória é acionada pelos narradores, ampliando horizontes sobre as experiências históricas. “Esses informantes são depositários de uma memória que, mesmo narrada de forma individual, expressa lembranças coletivas” (FUNES, 1996, p. 468). Através da tradição oral, os narradores expressam as vivências, seus valores e pensamentos que são repassados pelos moradores mais velhos da comunidade e os permite apreender como as vivências escravas de seus ancestrais marcaram o cotidiano dos moradores nas primeiras décadas que sucederam a abolição.

2.2 Unidos pelo sangue, pela solidariedade e pela sociabilidade: A família do Maracujá.

Todo mundo aqui é descendente de Zé de Souza, Calixto, Severino e Gregório, todo mundo aqui é parente! É uma família só, um ajudando o outro...⁵⁷.

A fala do sr. Anízio evidencia os laços de solidariedade e de pertencimento dos sujeitos do Maracujá. Ao afirmar que “todo mundo” é parente, seu Anízio revela uma prática bastante comum nas comunidades quilombolas, os casamentos endogâmicos⁵⁸. São as mesmas famílias vivendo neste território, formando os laços matrimoniais entre parentes desde os primeiros habitantes como se pode ver na relação de casamento dos filhos e netos de José de Souza. O que se percebe é que essa organização social é herança de povos africanos que foram trazidos para o território brasileiro e que tem nas comunidades negras no Brasil, sua maior expressividade. Segundo Maria Inês Cortês:

A organização da comunidade africana no Brasil tinha na família dos libertos um dos seus elementos-chave, a endogamia, presente tanto nas uniões legais quanto consensuais, denota que além do apoio financeiro e afetivo os africanos buscavam nos parceiros uma identificação cultural que permitissem que suas tradições fossem transmitidas a seus descendentes (CORTÊS, 1979, p.132).

Como citado por Cortês, os casamentos endogâmicos possibilitavam que os africanos transmitissem suas tradições a seus descendentes, uma vez que ao se casarem com uma pessoa “branca”, os filhos desta união assimilariam mais facilmente os valores culturais do branco. Na tese *Vestígios recuperados: experiências da comunidade negra rural de Tijuaçu, BA*, Carmélia Miranda (2006) identificou que em Tijuaçu, assim como no Maracujá, os moradores são todos parentes. Segundo a autora, “a preservação do sistema de parentesco estabelece relações hierarquizadas e ritualizadas, sob a autoridade dos mais velhos, permitindo a continuidade dos costumes e das tradições” (MIRANDA, 2006, p.69). Vale ressaltar que os africanos trazidos para o Brasil na condição de escravizados e seus descendentes precisaram se adaptar e resistir, para garantir a própria sobrevivência e a dos seus familiares em um sistema perverso, que “coisificava” o africano, e entre as estratégias de resistência estava os casamentos endogâmicos.

Mesmo com o fim do regime escravista, os casamentos endogâmicos e as relações de solidariedade e de sociabilidade entre os membros dos territórios formados pelos libertos e seus descendentes, permaneceram. A maneira como os sujeitos do Maracujá se reproduz

⁵⁷ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, setembro, 2020.

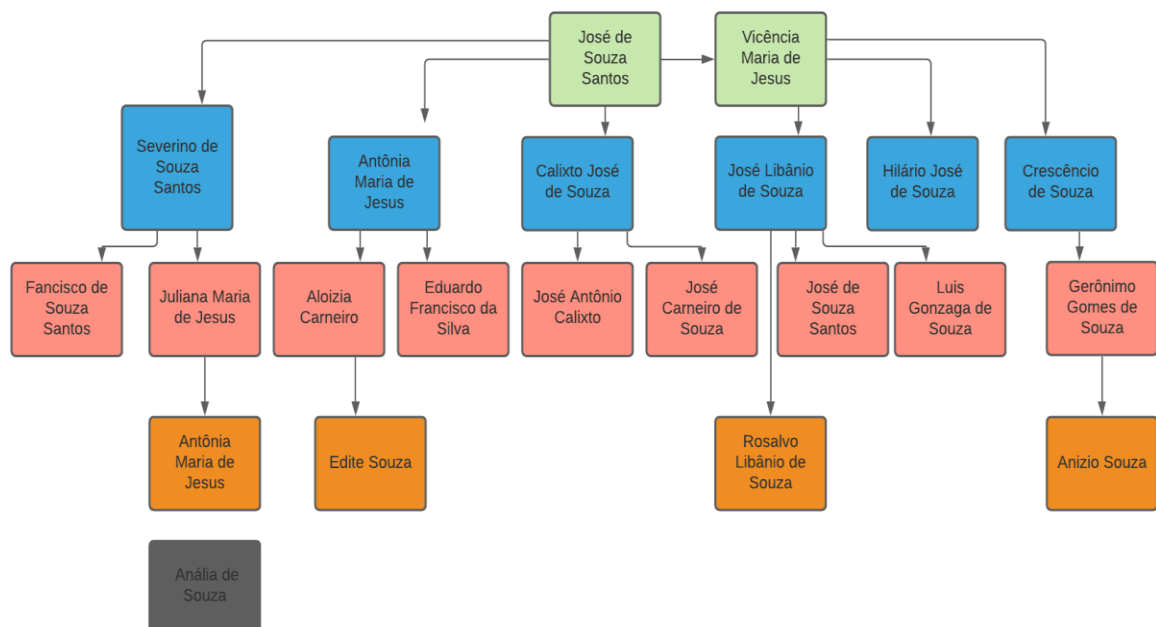
⁵⁸ É chamado de casamento endogâmico, a união ou reprodução entre indivíduos de descendência comum; Ou seja, da mesma família, linhagem ou grupo.

culturalmente, o trabalho coletivo, o parentesco e a solidariedade entre o grupo marcam as vivências deste perímetro quilombola. Nesta comunidade, a família é a base da estrutura social destes sujeitos, como podemos inferir a partir da fala de seu Anízio.

Outra característica presente na maioria das comunidades quilombolas, herança dos povos africanos, são os laços estabelecidos na família extensa. O termo “família extensa” foi usado pela historiadora Maria Inês Cortês. Segundo Cortês, “além da pequena família sanguínea, os libertos possuíam uma verdadeira família extensa. Formada por parentes de consideração e por companheiros do trabalho, madrinhas, padrinhos, comadres, compadres, afilhados, crias, amigos e filhos de amigos, discípulos e camaradas” (CORTÊS, 1979, p.132).

Para o africano, manter estes laços com os seus, era uma forma de reforçar a memória cultural ou criar substitutivos para vínculos subitamente rompidos com sua vinda para o Brasil. No caso dos negros brasileiros que se estabeleceram em comunidades quilombolas, como o Maracujá, manter os laços de parentesco e solidariedade entre os membros, são mecanismos de apoio coletivo e de defesa dos seus próprios valores. O organograma (Figura 9) apresenta a genealogia da família Souza, a partir do senhor José de Souza Santos, apontado pelos moradores como o fundador do Maracujá.

Figura 9: Organograma da Genealogia da Família de José Souza e Vicência Maria de Jesus.



Fonte: Depoimento dos membros da família Souza e registros eclesiásticos da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité.

O organograma acima mostra o casal José de Souza e dona Vicência Maria de Jesus e seus descendentes. De azul estão os filhos deste casal cujas informações foram encontradas nos registros eclesiásticos ou foram citados por seus descendentes. De rosa estão alguns dos netos deste personagem, e, de laranja os bisnetos que participaram desta pesquisa. Acrescentou-se ainda a trisneta de José de Souza Santos, por esta personagem ter sido de extrema importância para esta pesquisa. Contudo, é provável que o senhor José de Souza tenha uma descendência bem maior do que a apresentada no organograma.

Tomando como ponto de partida José de Souza Santos, casado com Vicência Maria de Jesus, possivelmente antes da criação da paróquia da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, pois o documento de casamento deles não foi encontrado, foram identificados os registros eclesiásticos de casamento de cinco de seus filhos: Severino de Souza Santos, casado com Josefa Maria de Jesus, filha de José Antônio Rodrigues e Bernarda Maria de Jesus, em 24/11/1872. As testemunhas foram os senhores Luiz Pacômio de Souza e Vitório Aureliano Carneiro⁵⁹. Antônia Maria de Jesus, casada com Higino Carneiro, liberto, conforme citado anteriormente, ex escravizado de Manoel Severo Carneiro. O casamento ocorreu em 08/02/1880, tendo como testemunhas, Luiz Pacômio de Souza e Bernardo Carneiro de Oliveira⁶⁰; Calixto José de Souza, casado com Arcanja de São Pedro, filha de José Francisco de Almeida e Maria Romana de Jesus em 31/07/1893, tendo como testemunhas: Luiz Pacômio de Souza e João Pedro Carneiro (pai e filho)⁶¹; José Libânio de Souza, casado com Joana Maria de Jesus, filha de Eduarda Maria de Jesus em 01/03/1881. Foram testemunhas os senhores Alexandre Sudré de Lima e José Sancho da Silva ⁶². Além dos filhos de José de Souza que foram encontrados através dos registros de casamentos, identificou-se por meio do depoimento de sr. Anízio o sexto filho do patriarca da comunidade. O Senhor Crescêncio de Souza avô de seu Anízio de Souza.

Considerando José de Souza dos Santos a primeira geração de moradores da comunidade, e seus filhos como a segunda geração, os netos deste ilustre personagem foi a terceira geração de moradores da comunidade. Encontrou-se alguns registros dos netos de José de Souza, também quando esses foram se casar. Contudo vale salientar que esta busca foi feita levando em conta o relato de moradores e os registros de casamento da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, portanto, sabe-se que nesta relação não consta todos os

⁵⁹ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de Casamentos, nº 01C, p. 043 v.

⁶⁰ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, 1C, 085 versos.

⁶¹ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº 02C, pag. 02

⁶² Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº 01C, pag. 094;

netos de José de Souza, como citado acima. É provável que sua descendência seja bem maior, posto que nem todos as pessoas oficializavam suas relações, devido aos custos da união.

Raiza Cristina Canuta Hora (2015), ao estudar casamentos na freguesia da Penha, em Salvador, em um período anterior, entre 1750 e 1810, concluiu que as uniões sacramentadas pela Igreja “não eram acessíveis a toda a população, pois havia questões burocráticas, financeiras e de preceitos instituídos pela Igreja que impediam tais intentos” (HORA, 2015, p. 31). Mesmo se tratando de regiões distintas e tempos diferentes do objeto desta pesquisa, as contribuições da citada autora são importantes para se pensar nas dificuldades da população negra no século XIX e XX para adquirirem os sacramentos da igreja, uma vez que estes sacramentos custavam dinheiro, algo que a maioria da população negra não tinha.

Além disso, não sabemos se todos os netos de José de Souza chegaram a idade adulta para se casar, até porque no século XIX muitas crianças morriam antes de completar 10 anos de idade. De acordo com João José Reis (1991, p. 120), “as altas taxas de mortalidade infantil tornavam a sobrevivência das crianças uma preocupação fundamental nas famílias baianas”. Estas taxas de mortalidade infantil eram altas devido a vários fatores, e entre a população negra podemos especular que a alimentação deficiente estava entre as principais causas.

Segundo Dona Edite, o número de crianças que nasciam na comunidade e não completavam cinco anos de idade era muito grande. Dona Edite atribui a grande quantidade de mortes de crianças, ao mal de sete dias⁶³. Durante as narrativas dos moradores, outros netos e netas deste ilustre personagem foram aparecendo para compor esta narrativa.

Foram encontrados os seguintes netos de José de Souza nos registros eclesiásticos: Eduardo Francisco da Silva, filho de Higino Carneiro e Antônia Maria de Jesus, casou-se com Agostinha Maria de Souza, filha de Galdino Coutinho e Marcolina Evangelista de Souza, em 21/04/1917, tendo como testemunhas José Victor da Silva e Liandro Francisco da Silva⁶⁴; José Antônio Calixto, filho de Calixto José de Souza e Arcanja de São Pedro, casou-se com Marcelina Maria de Jesus, filha de seus tios José Libânio de Souza e Joana Maria de Jesus, em 18/06/1918, tendo como testemunhas, Antônio Francisco Xavier e Francisco Manoel Carneiro. O casal foi dispensando dos impedimentos de consanguinidade em segundo grau

⁶³ A moléstia tratada de **mal-dos-sete-dias** ou **mal-de-umbigo** é identificada pela literatura médica como tétano neonatal, cuja prevenção popular é tradicionalmente filiada à fomentação, uma espécie de banho de cheiro associado a um conjunto de práticas de resguardo no sétimo dia de vida do recém-nascido. A prevenção do mal-dos-sete-dias ou mal-de-umbigo por meio da prática da fomentação: reconhecimento, compreensão e valorização dos saberes tradicionais. In. Anais da Anpuh 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308191730_ARQUIVO_TextoLuanaCamposeKeniaSilva.pdf Acesso em: outubro de 2020.

⁶⁴ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº 04C, p. 020.

simples⁶⁵; José Carneiro de Souza, também filho de Calixto José de Souza e Arcanja de São Pedro, casou-se com Joana Maria de Jesus, filha de seus tios José Libânio de Souza e Joana Maria de Jesus em 18/06/1918, tendo como testemunhas, Lino Ferreira da Cruz e Manoel Gomes de Jesus⁶⁶; José de Souza Santos (o neto), filho de José Libânio de Souza e Joana Maria de Jesus, casou com Afra Maria de Jesus (natural de Riachão do Jacuípe), filha de Cândio Francisco dos Santos e Martinha Maria de Jesus em 29/04/1911, tendo como testemunhas: Lourenço Inácio dos Santos e Gregório Amâncio⁶⁷; Luiz Gonzaga de Souza, filho de José Libânio de Souza e Joana Maria de Jesus, casou-se com Joaquina Maria de Jesus, filha de Romana Maria de Jesus em 24/11/1906 tendo como testemunhas, João Pedro Carneiro e João Miguel do Carmo⁶⁸; Francisco de Souza Santos, filho de Severino de Souza Santos e Josefa Maria de Jesus, casou-se em 1910, com Rosa Maria de Jesus, filha de Higino Carneiro e Antônia Maria de Jesus. Foram testemunhas, Francisco Manoel Carneiro e Domingos Francisco da Silva⁶⁹. As narrativas dos moradores trazem outros filhos e netos de José de Souza, todavia optou-se por colocar no organograma, apenas aqueles que foram encontrados nos registros eclesiásticos, com exceção de seu Crescêncio de Souza.

Nesta lista de casamentos dos netos de José de Souza, verifica-se muitos casos em que os nubentes eram parentes, como o caso de José Antônio Calixto e Marcelina Maria de Jesus que precisaram ser dispensados dos impedimentos de consanguinidade em segundo grau simples, para realizarem a cerimônia. Também consta o casamento de José Carneiro de Souza com Maria Joana de Jesus, filha dos tios do noivo; José Libânio Souza e Joana Maria de Jesus.

O casamento consanguíneo era algo muito comum desde o período colonial e continuou sendo praticado nas primeiras décadas da República. Analisando o perfil das famílias de Serrinha, Lacerda (2008, p.22). informa que “o modelo da “família serrinhense” era marcado por casamentos entre parentes, visto que sua grande maioria era entre primos-irmãos”.

Ao esboçar uma linha genealógica das famílias dos ancestrais da comunidade, identificou-se os fortes laços familiares e as interligações de parentesco entre a população do Maracujá. O casamento entre membros de uma mesma família além de ser uma prática comum entre os povos trazidos do continente africano com o objetivo de assegurar que suas

⁶⁵ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº 04C, p. 045.

⁶⁶ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº 04C, p. 045.

⁶⁷ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº 03C, p. 123.

⁶⁸ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº 03C, p. 070.

⁶⁹ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos, nº 03C, pag. 114 verso.

tradições fossem passadas de uma geração para outra, também está relacionado aos estereótipos e a exclusão social que vitimou a população negra no pós-abolição, que buscaram se proteger desta sociedade racializada por meio dos casamentos consanguíneos.

Segundo Miranda (2006, p.25), “são comuns os casamentos dentro do grupo familiar, estratégia utilizada por esses quilombolas para que a terra permaneça dentro da família e pessoas estranhas não assumam a propriedade”. Essa ligação familiar, a estabilidade das relações e a permanência no espaço concorreram para uma continuidade cultural, muito presente em comunidades rurais. A população do Maracujá vivencia essa continuidade cultural dado às circunstâncias das relações familiares, de trabalho e da tradição oral.

Os moradores afirmam que na comunidade há descendentes de Martinha, a escravizada que se casou com seu senhor e alforriou seus irmãos⁷⁰. Segundo Barreto (2007), Manoel Cedraz doou para a companheira Martinha Maria de Jesus terras que ficavam próxima as fazendas Trancada, Sentada, Vazante e Maracujá. Nestas terras, Martinha teria trabalhado para juntar pecúlio e alforriado seus irmãos, mostrando a importância da família para esta mulher que ficou conhecida por seus feitos em prol da liberdade de seus descendentes. Martinha conhecia a dor da separação, pois além de ter sido separada dos irmãos, teve seu primeiro filho, Saturnino José Cordeiro, retirado do seu convívio com dois meses de idade.

Durante o regime escravista, muitas mães assim como Martinha foram separadas de seus filhos, vendidos como mercadorias para outros senhores. Segundo, Mattoso (1988, p. 111) “a família nuclear entre cativos era instituição não só rara, como essencialmente incompleta ou parcial, uma vez que se moldava às próprias limitações impostas pelo viver escravo”. A vontade de juntar os membros da família separados pelo regime escravista, também foi evidenciado na história de Martinha e Manoel Cedraz, contada pelo memorialista Orlando Barreto (2004) e por Edimária Souza (2016) como eu já mencionei neste trabalho. Ao se casar, a liberta Martinha comprou e alforriou seus irmãos que passaram a trabalhar nas terras que ela havia ganhado do então esposo Manoel Cedraz.

Depois de uma longa jornada para reencontrar seus irmãos separados pela escravidão, Barreto (2004) informa que Martinha Maria de Jesus teria reencontrado cinco destes irmãos. Mais uma vez a ajuda do memorialista Orlando Barreto (2020) foi fundamental para seguir as trilhas dos descendentes de Martinha que se estabeleceram nesta comunidade. E foi neste cruzamento de dados entre os depoimentos dos moradores e os registros eclesiásticos, que

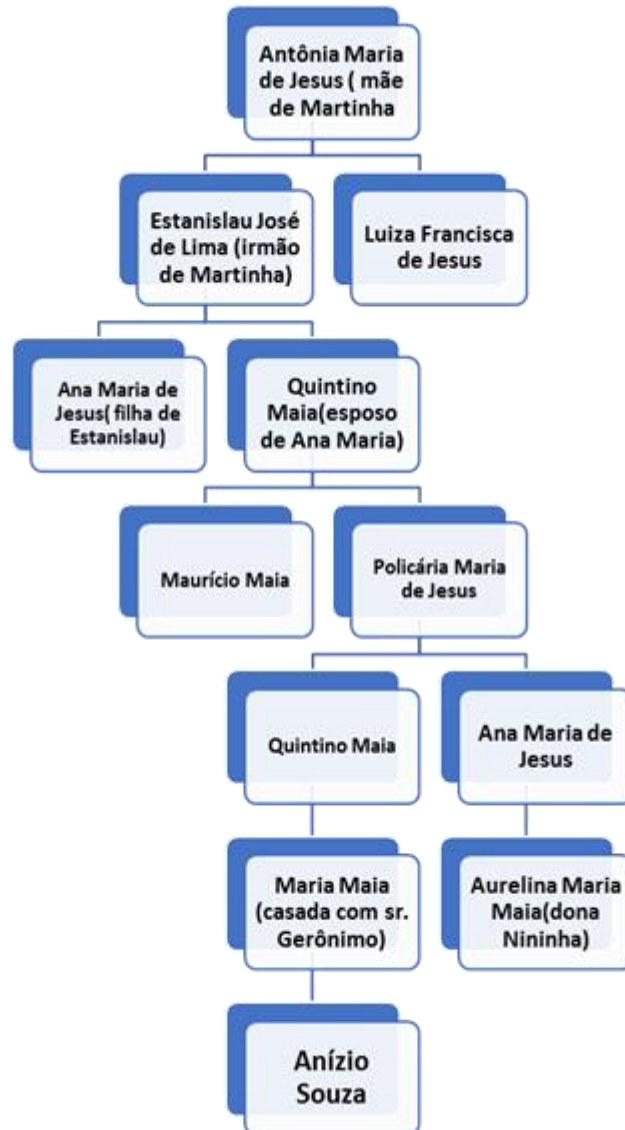
⁷⁰ Ver mais sobre a história de Martinha em: SOUZA, Edimária Lima Oliveira. “Martinha: A história de uma escravizada no Sertão de Coité (1870-1933)”. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Regional e Local da Universidade do Estado da Bahia – UNEB – Campus V. 128 f. 2016.

chegou-se ao Estanislau José de Lima, liberto, filho de Antônia Maria de Jesus e, portanto, irmão de Martinha Maria de Jesus. Estanislau casou-se em 1890 com Luiza Maria de Jesus e segundo Barreto, recebeu uma porção de terra da sua irmã Martinha. Estas terras seriam parte do que hoje é o território quilombola do Maracujá. De acordo com os moradores do Maracujá, o filho mais velho de Martinha e Manoel Cedraz, Antônio Frutuoso de Oliveira Cedraz, costumava frequentar a casa do seu tio Estanislau José de Lima no sítio Maracujá, principalmente nos dias de batuque que havia no local.

Edimária Souza (2016) registrou em sua dissertação, os depoimentos de alguns membros da família Cedraz, que relataram a participação dos filhos de Martinha nos sambas e batuques da região, “há relatos de que Antônio Frutuoso frequentava rodas de samba, que era um excelente sambador e cantador de chulas e batuques” (SOUZA, 2016, p. 96). Estes registros são importantes para entendermos a importância dos laços familiares para os egressos da escravidão. O convívio dos filhos de Martinha com os tios libertos mostra que a sua condição de esposa de fazendeiro não mudou os laços familiares que ela tinha com sua família consanguínea. Martinha continuou frequentando a casa de seus parentes e amigos, escravizados e libertos como verificou-se nas narrativas dos moradores do Maracujá. Estanislau José de Lima e dona Luiza Maria de Jesus tiveram filhos que provavelmente conviveram com os filhos de Martinha, dada a proximidade da fazenda Saco dos Porcos, onde Martinha e seus filhos moravam e o sítio Maracujá. Encontrou-se na documentação levantada, os registros de casamento de Ana Maria de Jesus, filha de Estanislau José de Lima que casou com Quintino Maia em agosto de 1910, tendo como testemunhas, Paulino Santiago da Silva e Joaquim Carneiro de Souza⁷¹. O casal Ana Maria de Jesus e Quintino Maia, tiveram Aurelina Maia e Albertino Maia, ambos moradores do Maracujá. Segue o organograma da família do ex-escravizado Estanislau José Lima, irmão de Martinha Maria de Jesus e morador do Maracujá.

⁷¹ Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de Casamentos, nº 03C, p.112, v.

Figura 10: Genealogia da família de Estanislau José de Lima.



Fonte: Paróquia da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, Livro de casamentos e depoimento dos moradores em 2021.

No esquema representado na Figura 10 é possível verificar a descendência de Estanislau José de Lima, contemporâneo do senhor José de Souza, o fundador da comunidade do Maracujá. O leitor mais atento deve ter percebido que o senhor Anízio de Souza consta nos dois organogramas, no dos descendentes de José de Souza e também no dos descendentes de Estanislau José de Lima, uma vez que estas duas famílias estão unidas por laços matrimoniais formando a família do Maracujá. Dona Aurelina concedeu entrevista a Edimária Souza, na qual ela fala que:

[...] minha mãe falava muito de Martina, que era tia dela... Que Martina era escrava, casou com o patrão... O patrão que comprou ela, ela era muito inteligente. Ele voltou e casou com ela... Aí, ela, os irmãos dela era recolhido pelo mundo e dizia que no tempo do cativo vendia os jovens... Aí, ela saiu recolhendo os irmãos tudo dela. (SOUZA, 2016, p.97).

A fala de dona Aurelina, conhecida como dona Nininha evidencia o valor da família para os escravizados, libertos e seus descendentes, uma vez que a escravidão limitava as relações de afeto e familiares. A liberta Martinha, não se contentou com a sua liberdade, empenhou-se em alforriar e juntar os membros de sua família e tê-los próximos a si. Outro dado relatado na entrevista de dona Aurelina a Edimária Souza, aponta que Martinha e seus descendentes continuaram mantendo laços com os moradores do Maracujá. Dona Nininha diz ter trabalhado na casa de Alcina, a filha mais nova de Martina, como ela a chamou durante a entrevista, (SOUZA, 2016). As entrevistas concedidas por Albertino Maia e Aurelina Maia à Edimária Souza mostram que os momentos de convivência entre os sujeitos do Maracujá e a família de Martinha, ainda fazem parte das memórias de seus descendentes. Memórias marcadas pelas vivências da escravidão e do pós-abolição.

No primeiro capítulo deste estudo nota-se que os escravizados da freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité se empenharam em constituir e manter a família unida e esta característica permaneceu na comunidade do Maracujá no pós-abolição, como se pode observar no depoimento dos sujeitos. Segundo os dados do censo de 1872, havia nesta freguesia um total de 25 escravizados casados, 16 viúvos e 50 escravizadas casadas e 05 viúvas. Os dados sobre a condição civil da população cativa da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité nos últimos anos da escravidão e o depoimento dos moradores do Maracujá sobre o casamento de seus ancestrais e da importância dos laços familiares para este território mostram que os cativos e seus descendentes sempre que podiam, constituíam suas próprias famílias. Um dos expoentes a estudar a família escrava no Brasil, Slenes⁷² acredita que houve sim, o que se pode chamar de uma família escrava, baseada em casamentos oficiais. Ele mostra que, “em Campinas, segundo o censo de 1872, 67% das mulheres cativas com 15 anos de idade ou mais eram casadas ou viúvas”, (SLENES, 1999, p.133). É importante salientar que além dos casamentos oficializados pela Igreja, é provável que muitos moradores da comunidade e de toda a freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité tenham vivido relacionamentos não oficiais, seja por conta dos custos do processo, ou por conta das próprias limitações das vivências em cativeiro.

Slenes (1999) assinala que as tradições do continente africano se mantiveram ou foram reconstruídas e ressignificadas entre os escravizados e seus descendentes no Brasil, e que os mesmos eram integrados por laços de identidade e solidariedade, além de familiares. Tais relações foram fundamentais como estratégia de resistência perante aos senhores, e os

⁷²SLENES, Robert. Na senzala, uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

mesmos, por sua vez, incentivavam a formação de famílias escravas como forma de evitar possíveis rebeliões. Manter a integridade da família e a vida em liberdade custava muito caro para os escravizados do Sertão baiano, principalmente na segunda metade do século XIX, quando o tráfico interno despertou ambições desmedidas entre senhores escravistas ao venderem cativos para as províncias do Sul e Sudeste para abastecer as lavouras cafeeiras. Frente a essa conjuntura, muitos escravizados se depararam com situações embaraçosas na garantia de seus direitos e, assim, empenharam esforços redobrados para valer a vida em liberdade através de diferentes estratégias.

Com relação aos descendentes destes homens e mulheres escravizados que se estabeleceram nas terras que hoje é o Maracujá, nota-se que estes encontraram na família, o apoio que precisavam para sobreviver, como verificou-se na grande quantidade de casamentos, principalmente os casamentos consanguíneos, realizados neste território, no pós-abolição.

Ao refletir sobre o papel das comunidades de ex-escravizados que surgiram em torno dos engenhos de açúcar do Recôncavo baiano, Fraga Filho (2006), identificou que as populações oriundas da escravidão e seus descendentes nas localidades rurais formavam comunidades sólidas. O que se pode verificar para a população do Maracujá nas primeiras décadas após a abolição é que estes sujeitos enfrentaram muitas limitações numa sociedade racializada.

Para Fraga Filho (2006, p. 296)), “os laços comunitários, tecidos a partir do parentesco entre ex-escravizados do mesmo engenho ou de engenhos vizinhos, foram fundamentais para os egressos da escravidão recomporem a vida em liberdade”. Se entre os documentos levantados, só foram encontrados os registros de Higínio Carneiro e José Estanislau como ex-escravizados, a memória dos moradores é povoada por recordações de outros familiares que também viveram em cativeiro e que buscaram na família uma maneira de superar as experiências da escravidão.

Ao analisar os registros de casamentos da segunda e terceira geração de moradores da comunidade quilombola do Maracujá verificou-se a presença de Luís Pacômio de Souza e Joaquim Pedro Carneiro, pai e filho, como testemunhas de vários casamentos realizados nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século XX. Outra testemunha que também aparece com frequência nos registros eclesiásticos é o senhor Bernardo Carneiro de Oliveira, irmão de Luiz Pacômio de Souza.

Segundo Barreto (2020)⁷³, Bernardo Carneiro de Oliveira e Luiz Pacômio de Souza eram homens abastados da região, filhos de José Estanislau de Souza, um grande fazendeiro que entre outras propriedades era dono da fazenda Joazeiro, que se localiza próximo as terras do Maracujá. José Estanislau de Souza também era dono de cativos, a exemplo de Pedro, que se casou com Joana Maria, livre, e do Antônio que se casou com Atanázia de Tal. Antônio e Atanázia tiveram como testemunhas, Antônio de Souza Lima e José Justino⁷⁴. Luiz Pacômio de Souza aparece como proprietário da fazenda Lagoinha, no livro “Conceição do Coité: da colonização à emancipação 1730-1880”, de Orlando Barreto.

Estes dados levam a pensar nas redes de sociabilidades construídas por estes sujeitos durante a escravidão e no pós-abolição, a exemplo da escolha das testemunhas de casamento, do paternalismo e do compadrio. Procuravam-se testemunhas melhores ou pelo menos igualmente situados na sociedade que pudessem fornecer auxílio em alguns momentos da vida. Na escolha, era levada em conta, a condição jurídica das testemunhas. Na sociedade oitocentista, caracterizada por uma clara distinção jurídica do indivíduo, apadrinhamento, proteção e clientelismo andavam juntos. Essas pessoas buscavam nos padrinhos ou testemunhas de casamento, a proteção nos momentos de aflição.

De acordo com Schwartz (1988) “geralmente os senhores não se tornavam padrinhos dos seus próprios escravos, preferindo manter separadas estas duas relações conflitantes”. Todavia os registros de casamento da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, contrariam a opinião de Schwartz, uma vez que foram encontrados muitos proprietários sendo padrinhos de casamento de seus cativos. Pires (2003, p. 83), “observou presença significativa de uniões legítimas, numa incidência de 108 casamentos para Caetité e Rio de Contas” além do elevado número de uniões legítimas para as freguesias estudadas, Pires (2003, p. 83), “constatou nos registros de casamentos e batismos grande circularidade de “escravos ao lado de forros, trabalhadores livres e pobres, como padrinhos e cônjuges” . Os cativos, libertos e seus descendentes enfrentavam muitas dificuldades, que englobavam a falta de moradia por espaços autônomos, a carência de recursos e as ameaças de vendas, dissolvendo grupos familiares com probabilidade de vendas de filhos, cônjuges, entre outros membros e viam nos apadrinhamentos uma forma de amenizar estas dificuldades.

A escolha de fazendeiros brancos, abastados, para serem testemunhas nos casamentos de Higínio Carneiro, Calixto José de Souza e Estanislau José de Lima, irmão de Martinha, expõe uma estratégia comum no Brasil escravista, e que continuou ocorrendo mesmo com o

⁷³ BARRETO, Orlando Matos. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, setembro, 2020

⁷⁴ Livro de casamentos da paróquia de N. S. Da Conceição do Coité, nº1C, pag. 1º.

fim da escravidão, o estabelecimento de vínculos sociais com pessoas influentes ou bem amparadas. Vale salientar que nem sempre essas testemunhas eram fazendeiros ou pessoas abastadas, a escolha também se dava entre pessoas da mesma classe social. No registro de casamento de Hilário José de Souza, com dona Benta Maria de Jesus, os padrinhos foram Abdon Rufino de Souza e Otaviano Virgínio dos Santos, negros, moradores da então freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité⁷⁵.

Segundo Slenes (2004), “ao tempo em que a família servia aos interesses senhoriais, diante do aumento da posse cativa, ela poderia contrariar tais perspectivas com a ampliação das redes de parentesco, compadrio e solidariedade, garantindo certo espaço de mobilidade social e maiores chances de auferir a alforria”. A fala de Slenes (2004) leva a inferir que escolher testemunhas influentes era importante para os escravizados e também para os seus descendentes nas primeiras décadas do século XX, visto que as testemunhas poderiam assegurar que estes sujeitos tivessem melhores chances de vencer na vida.

Os pais também escolhiam padrinhos e madrinhas com boa situação social para batizarem as crianças. Segundo Souza:

Martinha estava inserida numa rede de apadrinhamento e amizade com outros cativos da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité. Apadrinhou crianças no pós-abolição e manteve amizade com ex-escravos por muitos anos, inclusive com Sancha, a escravizada de Manoel José da Costa, no período em que ela estava sob o domínio dele (SOUZA, 2016, p.120).

Verifica-se no relato acima que Martinha foi madrinha de muitas crianças e tinha uma extensa rede de amizades. Neste caso, muitos pais escolhiam Martinha para apadrinhar seus filhos, na esperança desta mulher trazer alguma proteção para estas crianças, no futuro. Gonçalves (2017, p. 214) destaca que “o compadrio exercia o papel político, moral e de proteção aos afilhados e compadres, por isso a escolha perpassava pela confluência de interesses e vantagens de si e dos seus”. Martinha e seu filho Antônio Frutuoso batizaram Bernarda, parda, com dois meses de idade. O nome do pai da menina era Anacleto Bispo de Oliveira e da mãe Cristina Maria de Jesus. De acordo com os moradores do Maracujá Anacleto era morador do Maracujá e irmão de Martinha Maria de Jesus e Estanislau José de Lima. Neste caso, além de madrinha, Martinha era tia de Bernarda.

Segundo Alex Andrade Costa (2016, p. 114-115), “o compadrio foi um dos principais meios utilizados pelos cativos para a constituição de redes de solidariedade e de sobrevivência entre populações pobres, sobretudo escravizados”.

⁷⁵ BARRETO, Orlando. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, 2020

Para a Bahia, uma boa análise sobre a importância do compadrio na comunidade de escravizados e ex-escravizados se encontra na obra “O liberto: o seu mundo e os outros”, de Maria Inês Côrtes (1979). Segundo Cortês (1979, p. 69), “parentes, amigos, compadres, camaradas de ofícios, madrinhas, padrinhos, compunham uma intrincada rede de relações sociais que os escravos e libertos construía e alimentavam, que lhes servia do apoio em momentos de maior necessidade.

Ao falar das redes de relações sociais no período escravista, Cortês (1979) sinaliza que o compadrio era uma estratégia usada por escravizados para conseguirem sua alforria, contudo mesmo após a abolição, esta estratégia continuou sendo usada pela população livre e pobre do Maracujá para barganhar uma posição na sociedade, arrumar trabalho ou mesmo receber proteção de um padrinho ou madrinha influente, a exemplo da escolha de Martinha, para ser madrinha de Bernarda, filha de Anacleto. Ou, a escolha de padrinhos influentes, no caso de Luiz Pacômico para testemunhar muitos casamentos neste território.

O compadrio, o paternalismo, o pecúlio para a compra da alforria, a especialidade de ocupações, o casamento matrimonial celebrado pela Igreja Católica, dentre outras, foram estratégias usadas por cativos, libertos e seus descendentes no intuito de se inserirem socialmente na sociedade coiteense e sem dúvidas no Maracujá. Esses vínculos foram basilares na organização de redes e fortalecimento mútuo para a sociedade maracujaense nas últimas décadas da escravidão e nas primeiras décadas do pós-abolição.

Segundo Jackson Ferreira (2014), o compadrio foi uma prática comum em Morro do Chapéu. Em sua tese o autor cita vários casos de escravizados que se beneficiaram deste vínculo. “Chama a atenção o caso do casal Quintino e Umbelina que não tiveram filhos e como a ausência de herdeiros influenciou em muitas das atitudes do casal para com seus parentes, agregados e escravos, por meio dos vínculos de compadrio” (FERREIRA, 2014, p.73). O casal alforriou e ajudou financeiramente muitas pessoas do seu convívio.

A importância destes vínculos sociais, especialmente no que eles significavam de proteção e segurança para indivíduos que não tinham com quem contar, muitas vezes eram mais importantes que os próprios vínculos familiares. As escolhas levavam em consideração a posição social e o cargo político dos padrinhos. Se engana quem pensar que o compadrio e o testemunho beneficiavam apenas a população preta e pobre. Os senhores de “terras” e de “gentes” também se beneficiavam destes vínculos, pois a partir desta relação evitavam fugas e poderiam contar com a “devoção” dos escravizados e homens livres que buscavam a proteção destes senhores.

Sobre as relações entre senhores e os egressos da escravidão e seus descendentes em Morro do Chapéu, Jackson Ferreira (2014, p.69), afirma que “os líderes dos grupos familiares e partidários estabeleciam relações com indivíduos de maior influência política e poder financeiro fora da vila, através de acordos comerciais, trocas de favores políticos e de laços de parentesco simbólicos representados pelo compadrio”.

Vale lembrar que estes sujeitos continuaram se valendo destes vínculos, pois a situação dos negros e pardos nas primeiras décadas do pós-abolição era muito difícil. Na tese “Entre o fim do império da farinha e início da república do cacau: negros em festas, sociabilidades e racialização no sul da Bahia (1870-1919)”, Cristiane Batista da Silva Santos (2015, p.163), afirma que “não era fácil ser negro ou pardo recém-chegado a um mundo, onde a diferenciação social se dava a partir do critério cor/origem como redefinição de hierarquias sociais”. Mesmo com a abolição da escravidão, a vida dos negros e pardos era marcada pela dificuldade de se movimentar no mundo dos brancos. Segundo Santos (2015): “Ser negro era ter um lugar quase pré-definido no mundo do trabalho, que era o do cacau, sob mando de coronéis ex-escravocratas e suas famílias”. No caso do Maracujá, o lugar do negro era nas fazendas de criação de gado, nas lavouras de mandioca, fumo e algodão, também sob o domínio dos coronéis.

2.3 Viver das roças: criar, plantar e colher.

As últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX foram marcadas pelas péssimas condições de trabalho em que a população egressa da escravidão e seus descendentes foram submetidos. Segundo Robert Slenes (1997) as condições de moradia e a jornada de trabalho dos egressos da escravidão e seus descendentes no interior de São Paulo eram inferiores à dos imigrantes europeus que chegavam nas fazendas da Província.

Na Bahia, a população negra, agora livre, precisava encontrar um local para trabalhar e morar. Como foi apresentado no capítulo anterior, o número de pessoas na condição de escravizadas, na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité nas últimas décadas do Dezenove, já era bastante reduzida. Todavia, conforme os dados do censo de 1872, a população desta freguesia era predominantemente “não branca”.

Seguindo as trilhas de alguns descendentes de escravizados e libertos que se estabeleceram na comunidade quilombola do Maracujá, foi possível registrar como estes sujeitos se inseriram na sociedade, quais as possibilidades de trabalho e os laços de

sociabilidades engendrados por eles para sobreviverem numa sociedade que ainda carregava o ranço da escravidão.

Uma das pioneiras a tratar sobre a situação dos negros no pós-abolição, Hebe Mattos (2005) mostra como liberdade e cativo continuaram "categorias-chaves" na definição da ética do trabalho mesmo com o fim da escravidão, fazendo com que as estratégias de dominação tivessem que considerar o valor, para os libertos, da mobilidade, da autonomia no controle da produção, além da legitimidade dos laços comunitários.

Os costumes destes sujeitos são melhor compreendidos a partir da análise de Edward Palmer Thompson (2005), na obra intitulada "Costumes em comum: estudo sobre cultura popular tradicional", que analisa os hábitos dos setores populares britânicos, em especial, a economia moral desses setores baseados nos costumes tradicionais da sociedade em paralelo ao avanço social tipicamente capitalista, através do diálogo com a antropologia, o direito e a economia. A obra se adequa a vertente de História Social Inglesa uma vez que o citado autor toma como protagonista da investigação historiográfica os sujeitos que correspondem às camadas populares (trabalhadores, artesãos e camponeses). Para ele, a história deve ser narrada para além dos "grandes fatos" da história oficial e seus heróis, mas, especialmente pela observação dos fatos ocorridos com pessoas que fazem parte do coletivo negligenciado, entre eles: os operários, os camponeses, os artesãos etc.

Os dados do censo populacional de 1920, o censo agropecuário realizado no mesmo ano e os relatórios do Serviço de Estatística Agrícola, Industrial e comercial da Secretaria de Agricultura da Bahia, cruzados com as memórias dos moradores da comunidade e algumas notícias que circularam nos jornais da Bahia no período em questão, ajudou a entender como estes sujeitos viviam, quais as possibilidades de trabalho e as estratégias utilizadas por eles para se manterem e as suas famílias.

O primeiro censo agropecuário realizado no Brasil foi o censo de 1920, neste censo verifica-se o registro de Francisco de Souza, Hilário de Souza, Calixto de Souza e José Libânio de Souza, como proprietários do Maracujá (CENSO AGROPECUÁRIO, 1920). Segundo dona Edite, estes moradores faziam suas roças de fumo, algodão, milho e feijão para ajudar no sustento das famílias. De acordo com Fraga Filho (2006, p.298), "a condição de acesso às roças foi importante fator de diferenciação nas comunidades de ex-escravos". Essas roças permitiam que esses sujeitos produzissem para o consumo da família e quando a safra era boa, eles vendiam o excedente na feira livre da vila do Coité. Vender parte da produção das pequenas roças era um costume comum em outras comunidades rurais no interior da Bahia. Conforme Thompson (1998, p.89), "[...] o costume vigorava no contexto de normas e

tolerância sociológicas. Vigorava igualmente na rotina cotidiana de ganhar o sustento. Era possível reconhecer os direitos costumeiros dos pobres e, ao mesmo tempo, criar obstáculos ao seu exercício”.

Notem que em 1920 aparecem três filhos e um neto do Senhor José de Souza Santos, personagem que segundo sr. Anízio teria sido escravizado, como proprietários do sítio do Maracujá; os filhos, Calixto de Souza, Hilário de Souza e José Libânio de Souza e o neto Francisco de Souza. O censo não traz informações sobre o tamanho da área de cada um dos proprietários, mas a pesquisa nos deu pistas relevantes sobre como esses moradores viveram nas primeiras décadas do século XX. Segundo a memória dos moradores, além de trabalharem para os fazendeiros da região, estes sujeitos também trabalhavam em suas próprias roças, nos feriados e finais de semana. “A possibilidade de acesso a um lote assegurava maiores alternativas de subsistência, embora os roceiros fossem obrigados a prestar serviços nas terras dos ex-senhores” (FRAGA FILHO, 2004). No caso do Maracujá, estes moradores prestavam serviços aos fazendeiros da região, posto que a produção que eles obtinham das suas roças, não era suficiente para manter as famílias.

Ao contrário de outras regiões, em que uma das tendências dos ex-escravizados foi de migrar para as cidades, no Sertão baiano, as roças atraíam os egressos da escravidão e seus descendentes. Essas roças acabaram se transformando em muitas comunidades negras espalhadas pelo país, a exemplo da comunidade do Maracujá. Segundo Fraga Filho,

possivelmente o núcleo territorial ocupado por estas comunidades tenha alcançado certa independência em relação aos engenhos, proporcionando aos ex-escravos e seus descendentes condições de morar e plantar roças sem terem obrigação de prestar serviços aos antigos senhores (FRAGA FILHO, 2004)

Assim como no Recôncavo, as roças possibilitavam uma certa autonomia para os moradores do Maracujá, ainda que muito limitada. Algumas libertos escolheram este pequeno território para casar e constituir família. Esse foi o caso de Higínio Carneiro, ex-escravo que casou com Antônia Maria de Jesus, uma filha de José de Souza e passou a morar no Maracujá. A partir daí, sr. Higínio passou a plantar fumo para pagar sua roça.

Barreto (2020), afirma que a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité era uma grande produtora de fumo até a primeira metade do século XX. Essa informação ganha respaldo quando analisamos os registros de mensagens do governador da Bahia que apresenta um quantitativo de 34.149 toneladas métricas de fumo na Bahia, no ano de 1910.

O programa de Serviço de Estatística Agrícola, Industrial e comercial da Secretaria de Agricultura da Bahia indica um orçamento de 11:000\$000 para o setor agrícola de Conceição

do Coité e Serrinha em 1920⁷⁶. Este valor evidencia que a economia da vila girava em torno da agricultura e da pecuária, como verifica-se nos dados do censo agropecuário realizado no ano de 1920. Neste relatório se vê que a Bahia se destacava na criação de gado, mas também tinha uma produção significativa de fumo, algodão, farinha de mandioca, fubá, aguardente, rapadura, entre outros gêneros alimentícios, “uma produção de 344.478 quilos destes alimentos para a Bahia”, (CENSO, 1920). “O giro calculado para o comércio da vila do Coité, para fins de cobrança de impostos foi de 294:500\$000, de um total de 63 negócios” (CENSO, 1920). Esse giro incluía todos os estabelecimentos comerciais de diferentes produtos. Era uma produção considerável se levarmos em conta a população da Vila que era de 8.579 habitantes, divididos entre a vila de Coité e a vila de Valente. Segundo Barreto, além de produzir fumo, as fazendas do entorno do Maracujá, plantavam mandioca, algodão, feijão e milho. Na vila de Lagarto, na província de Sergipe, nos Oitocentos, Joceneide Santos (2004, p.46) afirma que, “os principais artigos produzidos pelos pequenos proprietários eram a farinha de mandioca, milho e feijão, lavouras nas quais as mulheres poderiam desempenhar as atividades agrícolas sem grandes entraves”. Esses alimentos eram a base da alimentação da população, por isso, eram as principais lavouras produzidas nas pequenas propriedades tanto em Lagarto como citou Santos (2004), quanto em Coité como evidenciou Barreto (2007).

Os moradores do Maracujá, relataram durante as entrevistas que nas primeiras décadas do século XX, seus ancestrais trabalhavam nas fazendas de algodão do entorno da comunidade. Eles afirmaram que seus pais e avós relatavam as péssimas condições de trabalho nas fazendas e o pouco dinheiro que ganhavam nesta lavoura. No depoimento de dona Edite, ela nos conta como era a jornada de trabalho de seus pais e avós que precisavam se deslocar por muitas léguas para trabalharem nas lavouras de algodão. Seguindo as trilhas das narrativas dos moradores ficou evidente que Coité se destacava entre as vilas e municípios da região como grande produtora desta fibra. Segundo o Censo de 1920, Conceição do Coité produziu 595 malas de 70 quilos de algodão, uma quantia bastante significativa se compararmos com a quantidade produzida pela vizinha, Serrinha. No mesmo ano Serrinha produziu 24 malas de 70 quilos do produto, (Censo 1920). No Censo de 1920 Coité registrou 15 comércios de tecidos, além da significativa produção de algodão, evidenciando a importância desta lavoura para a vila.

⁷⁶ Mensagem do Governador da Bahia para Assembleia BA 1892-1933, p.98. Disponível em: <http://memoria.org.br/pub/meb000000360/recenseamento1920ba1/recenseamento1920ba1.pdf> Acesso: novembro de 2020.

Outra lavoura que se destacava no território do Maracujá era a lavoura de mandioca. Segundo a líder comunitária Vanuza, nas primeiras décadas do século XX, a produção de farinha era muito importante para os moradores, posto que, a farinha de mandioca era o principal ingrediente da alimentação dos moradores. Além da farinha, a mandioca também possibilitava a produção do beju, tanto para o consumo das famílias, quanto para vender na feira de Coité. A importância da produção de farinha na comunidade ainda pode ser vista na quantidade de casas de farinha⁷⁷ que existem no local. Algumas dessas casas onde a farinha era produzida no século passado se encontram em ruínas, enquanto outras, apontam para a continuidade da produção na atualidade. Edimária Souza (2016), registra que:

Para a economia da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, percebe-se que havia uma predominância das atividades agrícolas, com o cultivo da mandioca e a produção de farinha. A farinha de mandioca era um dos principais itens da alimentação. Plantava-se também milho, feijão, produtos que movimentavam a economia do lugar e eram comercializados na feira local (SOUZA, 2016, p.35).

Verifica-se assim a importância da lavoura de mandioca para a população do Coité e principalmente para os moradores do Maracujá. A farinha de mandioca, além de ser um dos principais cultivos da lavoura familiar, também era responsável pela fortuna de muitos produtores do gênero. Os moradores relataram que seus avós contavam sobre as grandes lavouras de farinha que havia nas fazendas do entorno, e que os proprietários destas fazendas contratavam os moradores do Maracujá para trabalharem no plantio da mandioca e também durante o processo de produção da farinha. A importância da produção de farinha para a região Sul da Bahia foi registrada por Santos (2015). Segundo Santos:

Em meio à simpatia demonstrada entre as autoridades da vila e o ouvidor, estava a farinha de mandioca, cuja produção quantitativa do gênero hierarquizava a posição entre as vilas e, conseqüentemente, entre as pessoas, definindo lugares para os livres e cativos, pobres e ricos naquela sociedade regional, (SANTOS, 2015, p.38).

Nas palavras de Santos (2015), ser uma grande produtora de farinha conferia uma posição de destaque na hierarquia das vilas dos Sul da Bahia. A produção de farinha de mandioca também foi muito importante para as vilas e comunidades da região sertaneja, como foi evidenciado nos relatos de Miranda (2006). Para a autora:

As mulheres tornam-se chefes de casas, cuidando tanto da criação dos filhos e netos como da manutenção de sua família, mediante as feitura das roças de mandioca e, posteriormente, da venda da farinha e demais atividades econômicas capazes de garantir o bem estar de sua família (MIRANDA, 2006, p.121).

⁷⁷ A casa de farinha é o local onde se transforma a mandioca em farinha e o amido ou goma, ingrediente usado na fabricação de vários alimentos, entre os quais o beju, conhecido pelos índios como mbyú, muito apreciado na região Nordeste do Brasil.

Assim como foi registrado por Miranda (2006) na comunidade quilombola de Tijuacu, no município do Senhor do Bomfim, as mulheres do Maracujá também se envolviam na produção de farinha de mandioca. Além de participarem da plantação e da colheita da raiz, as mulheres eram responsáveis pela “raspagem” da mandioca e pela produção de beiju. Os momentos de produção de farinha eram esperados por todos os membros da comunidade, pois a casa de farinha, além de sua função específica de fazer o amido, era também espaço de sociabilidades, de encontros, de solidariedade entre as famílias e os amigos.

Segundo depoimento dos moradores, seus ancestrais também criavam bodes, ovelhas, galinhas, porcos e outros animais de pequeno porte para completar a renda familiar e melhorar a alimentação das famílias. Apesar do animal de pequeno porte ser preferência entre os pequenos proprietários das terras do Maracujá, isso não descarta a possibilidade de alguns terem tentado a sorte criando bovinos. Segundo seu Anízio, era comum os fazendeiros usarem o sistema de sorte e giz, como pagamento pelos serviços prestados pelos vaqueiros, isso possibilitava que algumas pessoas, mesmo dispor de uma área pequena de terras, criasse gado vacum e cavalari, na comunidade. Destarte, poucos moradores da comunidade trabalharam como vaqueiros, pois segundo seu Anízio, os fazendeiros preferiam contratar pessoas brancas ou pardas para esta função. Ainda segundo sr. Anízio, poucos negros do Maracujá tiveram essa sorte. “Os vaqueiros, detentores de certos privilégios como participar do sistema de sorte, estavam na base da sociedade” afirma Ferreira (2014, p. 154).

O sistema de sorte era usado por fazendeiros escravistas e continuou sendo usado no pós-abolição em terras sertanejas. Ao falar sobre o sistema de sorte de Rio das Contas, Almeida (2006, p.55) diz que, “os vaqueiros livres na região eram remunerados pelo sistema de sorte”, ou seja, recebiam, conforme contratado, um de cada quatro ou seis bezerros dos que ferasse, anualmente, no gado sob seus cuidados. Esses gados eram criados juntos com os dos senhores ou quando o vaqueiro tinha sua terra, passava a criá-los nas suas próprias roças. Sabe-se que para a população pobre do Maracujá, criar gado vacum e cavalari era exceção, e não a regra. Para a freguesia da Nossa Senhora da Conceição do Coité, criar gado vacum era sinônimo de status. Recordemos que o território foi ocupado inicialmente por estar na rota de escoamento de gado que vinha da região das jacobinas.

A criação de gado vacum e cavalari foi sem dúvida, muito importante para o crescimento econômico do Coité. Todavia, Coité também se destacou na criação de outros rebanhos registrado no Censo Agropecuário de 1920. O Censo apontou uma população pecuária de 78.713 cabeças de animais, num total de 28 cabeças por km². No mesmo censo a cidade de Jacobina, um grande centro exportador de gado, registrou uma população pecuária

de 69.860 cabeças. Esses dados evidenciam que a vila de Coité despontava com uma economia pujante e diversificada. Veja no gráfico abaixo os principais rebanhos registrados neste censo.

Figura 11: Tabela da População Pecuária da Vila do Coité em 1920.

| Gado | Cabeças / Unidades |
|----------------|---------------------------|
| Bovino | 17.922 |
| Suíno | 8.755 |
| Equino | 1.499 |
| Asinina e muar | 1.137 |
| Ouvina | 21.328 |
| Caprina | 28.072 |

Fonte: Censo agropecuário, 1920.⁷⁸

Os dados da tabela (Figura 11) evidenciam uma quantidade significativa de animais de pequeno porte. Muitas vezes criar porco, galinha e ovelha era a única opção para os donos de pequenas “roças”, além disso, o manejo destes animais era mais fácil para esses pequenos produtores que tinham em sua posse pequenas áreas de terras, geralmente pouco produtivas. Vale lembrar que estamos falando de um território localizado no chamado polígono das secas⁷⁹ e que sofria com as constantes estiagens. Os habitantes relatam que seus ancestrais tinham muita dificuldade de plantar e de criar animais quando chegava o período das secas. “Era um período de muita fome”, relata sr. Rafael. De acordo com dona Edite, as mulheres percorriam longas distâncias para buscarem água nos açudes de Joazeirinho ou na sede do município.

A estiagem de 1888/1890 trouxe sérios transtornos para os moradores do Maracujá e os moradores da freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité. Os efeitos da seca foram tantos que os moradores fizeram um abaixo assinado informando ao Presidente da Província que a “alimentação estava comprometida pelo fato da produção local de mandioca ser diminuta, levando ao consumo do milho e feijão que não foi consumido pela estiagem”

⁷⁸ Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=52870&view=detalhes>. Acesso em: novembro de 2020.

⁷⁹ O chamado polígono das secas, se caracteriza por temperaturas elevadas, baixos índices pluviométricos e chuvas irregulares. Devido à baixa pluviosidade e a acidez do solo, os lençóis freáticos são geralmente salobros. Os longos períodos de estiagem somados a falta de investimentos em obras que possibilitem a convivência com a seca, dificultam a fixação do sertanejo no campo e intensificam o êxodo rural. “Em média os longos períodos de estiagem se repetem a cada doze anos e duram em média de dois a cinco anos” (CODES SISAL, 2010).

(APEB, 1886). O despacho do Presidente da Província sobre a situação dos efeitos da seca em Coité resumia-se ao seguinte comentário: “Não tenho meios de atendê-los”.

As secas trazem sérias consequências sociais e econômicas para a região sertaneja. Durante a escravidão, muitos senhores se desfaziam de seus escravos por conta dos prejuízos causados pela estiagem e conseqüentemente pela perda do gado, como registrou Miranda (2018), ao falar de Monte Alto. Segundo a autora, “enquanto tramitava o processo, anos se passaram até que D. Margarida resolveu, novamente, recorrer ao tribunal com outras petições, dessa vez, com argumento contrário à alforria de Virgínia. Justificou passar por crises “não só pelo seu mau estado de saúde, como pelos inconvenientes das secas”. Verifica-se neste relato, a seca como uma das responsáveis pela crise financeira de dona Margarida. Jackson Ferreira (2014, p.178), registrou situação semelhante em Morro do Chapéu. Segundo ele, “se a morte de familiares ocasionou venturas e desventuras para Laura, as secas apenas desventuras. A seca da década de 1870 deve ter sido mais viva na memória dessa criadora, causando-lhe perdas, mas não foi a primeira”. Se as secas traziam transtornos para os criadores de gado, no final do século XIX e início do século XX, como registrou Miranda (2018), os danos eram bem maiores para a população pobre da região, como salientou Ferreira (2014). A falta prolongada de chuva atingia a todos, do grande proprietário ao pequeno criador e agricultor. “Entretanto, seus efeitos eram mais terríveis sobre esses últimos e naqueles que viviam de alugar sua força de trabalho nos currais, roças e propriedades alheias”, (FERREIRA, 2014, p.2008). Segundo sr. Anízio, seus pais e avós contavam que a situação era muito difícil para eles. Há relatos entre os moradores que muitos passavam fome ou comiam uma farofa feita com o miolo do licurizeiro para não morrer de inanição. As secas também eram responsáveis pela expulsão dos moradores para outras regiões do país. Segundo dona Anália:

Os mais velhos iam muito para o Recôncavo. Quintino Maia, Severino Aureliana. Iam procurar o que comer, com os filhos tudo morrendo de fome. Buscar de comer pra os filhos, que não tinha ganho, não tinha nada. Esse tempo, eu não era nascida não. As mulheres ficavam aqui com os filhos e os homens iam trabalhar nas canas, no fumo. Iam de pé, minha filha, não tinha carro não, dormia nas estradas, de baixo dos pé de pau, que o povo mais vei contava (SOUZA, Anália)⁸⁰.

De acordo com dona Anália, muitos moradores precisaram migrar para o Recôncavo em busca de trabalho para não verem os filhos morrerem de fome. Os registros apresentados até aqui, além de evidenciar a importância das roças para a população do Maracujá, apontam para as dificuldades que estes sujeitos enfrentaram nas últimas décadas da escravidão e como as experiências da escravidão se projetaram para as décadas que sucederam a abolição, a

⁸⁰ SOUZA, Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, 2020.

exemplo das péssimas condições dos egressos da escravidão e seus descendentes. Seu Anízio nos dar pistas de como era a vida dos moradores mais velhos da comunidade:

Trabalhava fazendo cesto, trabalhava nas fazendas, em Salgada, na fazenda de Moreira, ex prefeito de Coité. Iam o rebanho todo, só tinha isso, iam trabalhar também na Fazenda Lameiro Danta...meu avô com 103 anos ainda plantou roça, me lembro como agora ele colheu 3 sacos de feijão e 3 sacos de milho... ele trabalhou muito para o Sr, Degrassa.(SOUZA, Anízio, 2020)⁸¹.

A fala empolgada de sr. Anízio nos mostra a importância da agricultura de subsistência para os moradores deste território. Os três sacos de feijão e os três sacos de milho, colhidos por seu avô, provavelmente tinha uma grande importância para a alimentação da família, tendo em vista que a produção tinha de durar o ano inteiro, e precisava sobrar uma quantidade para ser usada como semente no ano seguinte. Os cestos produzidos pelos moradores eram vendidos na feira da vila. Outro dado que podemos deduzir na fala de sr. Anízio é que os moradores precisavam se deslocar para outras fazendas, a exemplo da fazenda Salgada, Lameiro Dantas, Joazeiro e outras.

Sr. Anízio recorre à memória para traçar com detalhes, as formas materiais e simbólicas do território, anotar a chegada de cada novo grupo ou personagem, as fazendas aonde os maracujaenses trabalhavam, os fatos que imprimiram identidade aos lugares e configuraram as relações sociais e políticas, ele cita os donos destas fazendas e descreve a produção de seu avô. “A oralidade vai pontuando essas questões, uma vez que a experiência nunca termina; é constantemente lembrada e retrabalhada” (THOMPSON, 1997, p. 63).

Nesta linha, muitos moradores do Maracujá ajudaram os fazendeiros coiteenses na produção de suas fortunas, seja trabalhando nas lavouras de fumo e algodão, ou nas fazendas de criação de gado. Para além disso, os maracujaenses trabalhavam na produção de farinha e nos afazeres domésticos das casas dos grandes fazendeiros como relatou dona Nininha em entrevista concedida a Edimária Souza (2016). O tempo que estes sujeitos tinham para trabalhar nas suas pequenas roças, era os domingos ou feriados, situação semelhante a encontrada durante o regime escravista. Essa situação também foi registrada por Santos ao se referir ao trabalho na roça, no período escravista no município de Lagarto. Santos (2004, p.66), afirma que havia “a existência de atividades econômicas independentes, realizadas pelos cativos à margem das produções mercantis”. Ainda segundo Santos (2004, p.68), “as roças para os escravos seriam a brecha que lhe permitia uma alimentação mais variada e um acúmulo de dinheiro para pleitear a alforria”. Se para os escravizados, as roças possibilitavam

⁸¹ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, 2020.

a compra da alforria, no pós-abolição, ela significava um pouco de autonomia para os seus descendentes.

Pode-se inferir que o tempo dos moradores do Maracujá era dedicado exclusivamente ao trabalho e que os momentos de lazer eram raros e ocorriam basicamente nos feriados religiosos. Na concepção de Thompson (1998, p.271), “onde prevalecia a percepção de tempo através da natureza a organização do trabalho era mais centrada nas tarefas, não se tinha separação entre o trabalho e o viver, como não havia muita separação entre trabalho e relações sociais, o tempo deveria ser preenchido”. Essa situação era uma característica comum em ambientes rurais e comunidades agrícolas, onde as tarefas realizadas dependiam das estações da natureza, não existia noção de trabalho com hora marcada, o trabalho além de ser uma forma de suprir as necessidades era também uma forma de passar o tempo.

Junto ao dinamismo econômico da vila de Coité afirma-se os reflexos da escravidão na situação dos trabalhadores negros deste território, a exemplo dos baixos salários, jornada de trabalho exaustiva, ausência dos direitos trabalhistas e outras situações que caracterizaram as primeiras décadas do século XX. Quando questionado, sobre como era o relacionamento entre os trabalhadores do Maracujá e os fazendeiros do entorno, sr. Anízio informa que:

Aqui não teve senzala, quem dominava era os brancos, era Ostrose avô de Resedá, Duvá Pinto que era Juiz de Ditreito, no Riachão. Orelo Mascarenhas, teve outro coroné Zezé. o primeiro homem que chegou aqui **pra tomar conta desta nação todinha foi o Senhor Digrassa**. Depois chegou, Toto, de Antônio Carneiro. Dava emprego a todo mundo, na enxada. Era mulher e homem todo mundo na enxada, trabalhando e plantando roça, plantando roça dele, destocando, plantando capim, pintando tudo, (SOUZA, Anízio, 2020)⁸²(os grifos são meus).

Sr. Anízio conta sobre os antigos proprietários das terras que circundavam o Maracujá. Esses fazendeiros eram responsáveis por empregar a maior parte dos moradores da comunidade. Um breve levantamento sobre os atuais proprietários destas terras mostra que as fazendas pertencem aos descendentes dos antigos fazendeiros citados por seu Anízio. Vale lembrar que as famílias Pinto e Resedá citadas por ele, tem uma forte tradição política na região, a exemplo de Eustórgio Pinto Resedá e Durval Silva Pinto que foram prefeitos no município de Conceição do Coité. Segundo seu Anízio, homens, mulheres e crianças trabalhavam nestas fazendas realizando atividades relacionadas a roça. A fala de seu Anízio está carregada de significados que nos permite algumas reflexões.

Ao afirmar que o senhor Digrassa foi o primeiro homem a chegar no Maracujá para tomar conta da nação, evidencia uma relação bastante comum durante a escravidão e que se

⁸² SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, setembro, 2020.

projetou para os anos seguintes após a abolição, o paternalismo. Esse discurso foi repetido durante as conversas com os moradores da comunidade, que sempre se referiam aos fazendeiros como homens generosos, que davam emprego e proteção aos trabalhadores.

Um dos expoentes nos estudos sobre o fenômeno do paternalismo, Chalhoub (1990) argumenta que, “na visão senhorial, a vontade era “inviolável, e [...] os trabalhadores e os subordinados em geral só podem se posicionar como dependentes em relação a essa vontade soberana”. Para o autor, o paternalismo não significa a inexistência de solidariedade nas relações entre senhores e subalternos e, portanto, o paradoxo dessa relação está justamente no fato de ambos se beneficiarem desta relação. Diante desse paradoxo, não foram raras as vezes em que houve resistência da população subalterna.

De acordo com Hebe de Castro Matos (1997. p. 254), “o segredo do código paternalista de domínio escravista estava no poder senhorial de transformar em concessão qualquer ampliação do espaço de autonomia no cativeiro.

Não por acaso os fazendeiros continuaram a cultivar esta imagem de protetores dos antigos cativos e seus descendentes. Desse vínculo vem expressões que se ouviu frequentemente nas narrativas dos moradores do Maracujá; “pai da nação” e “herói do povo”. Ao falar sobre os antigos proprietários das fazendas próximas ao Maracujá, sr. Anízio se refere ao fazendeiro sr. Digrassa como o pai de todos os moradores do território do Maracujá, que ele chama de “nação”. Segundo ele:

O Senhor Digrassa, esse velho, é o “pai dessa nação”, aqui mesmo esse local aqui, minha esposa teve filho, teve um casal de gêmeos e aí ele veio visitar ela, queria que eu ficasse aqui tomando conta das terras dele, mas eu não quis, (SOUZA, Anízio, 2020)⁸³.

Ao se referir ao fazendeiro como o pai da “nação”, sr. Anízio evidencia que os moradores continuaram nutrindo respeito e admiração pelos “senhores” da região. Era comum estes senhores estarem presentes nas cerimônias de casamentos e batizados de seus subalternos, ou ainda fazer visitas aos recém-nascidos, como citou seu Anízio. Fraga Filho identificou situação semelhante na relação entre ex-proprietários de escravizados e os egressos da escravidão no Recôncavo baiano. Segundo Fraga Filho (2004 p.240), “era comum usarem expressões como “minha gente” e “meus moradores” para se referirem aos residentes e agregados de suas propriedades como se aquelas pessoas ainda lhe pertencessem”. Muitos libertos e seus descendentes continuaram trabalhando para seus antigos senhores no Sertão baiano. De acordo com Miranda,

⁸³ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, 2020.

[...] os livros de registros de escravizados apontam que nos municípios de Senhor do Bonfim e Campo Formoso, nos séculos XVIII e XIX, havia um grande número de escravizados, agregados e libertos que viviam nas fazendas da região, tendo permanecido após a Abolição” (MIRANDA, 2006, p.52).

Jackson Ferreira (2014) também citou inúmeros casos em que escravizados, libertos e livres usaram da relação paternalista em Morro do Chapéu para conseguir algum benefício para si ou para sua família. Para ele “A manutenção dos laços também possibilitava aos libertos conservar ou adquirir mais acesso aos recursos naturais, como terras férteis, pastos e mananciais de água – rios, nascentes, córregos, tanques, aguadas – três elementos essenciais para as atividades produtivas morrenses (FERREIRA, 2014, p.195).

É evidente que todas estas artimanhas usadas pelos senhores com o apoio das autoridades da província, e posteriormente da República contribuíram para a perpetuação das péssimas condições trabalhistas dos egressos do cativo, forçando estes trabalhadores a estabelecerem estratégias que pudessem “facilitar” a sua circulação na sociedade. Sabe-se que essas relações de paternalismo e compadrio que marcaram o cenário brasileiro por muitos séculos durante o regime escravista, não desapareceram com o fim da escravidão. É importante trazer essas considerações para pontuar as escolhas e alternativas disponíveis aos libertos e seus descendentes com o fim do regime escravista e que permaneceram como alternativas por algumas décadas do século XX, principalmente nas comunidades rurais e notadamente na comunidade do Maracujá. Vieira Filho (2006) também concorda que os vínculos que caracterizaram as relações durante o regime escravista, não desapareceram com o fim do regime. “O paternalismo fica explicitado nas relações posteriores a liberdade” (VIEIRA FILHO, 2006, p.190).

Em Jacobina também foi possível identificar estratégias usadas pelos egressos da escravidão e seus descendentes para circularem na sociedade recém-saída do cativo. Para Vieira Filho (2006, p.35-36), “também foi possível verificar as formas utilizadas pela população negra para tentar reconstruir suas vidas, após a experiência da escravidão”. Os senhores também precisavam reinventar novas maneiras de manter os egressos do sistema escravista e seus descendentes sobre seus domínios.

Os fazendeiros costumavam apadrinhar os trabalhadores, “proteger” os seus subalternos e em troca mantinham o controle destes sujeitos. Segundo Vitor Nunes Leal, estas relações implicam uma série de arranjos e compromissos que podem ser assim listados:

[...] arranjar emprego; emprestar dinheiro; avaliar títulos; obter crédito em casas comerciais; contratar advogado; influenciar jurados; estimular e ‘preparar’ testemunhas; providenciar médico ou hospitalização nas situações mais urgentes; ceder animais para viagens; conseguir passes na estrada de ferro; dar pousada e

refeição; impedir que a polícia tome as armas de seus protegidos, ou lograr que as restitua; batizar filho ou apadrinhar casamento; redigir cartas, recibos e contratos, ou mandar que o filho, o caixeiro, o guarda-livros, o administrador ou o advogado o façam; receber correspondência; colaborar na legalização de terras; compor desavenças; forçar casamento em casos de descaminho de menores, enfim uma infinidade de préstimos de ordem pessoal, que dependem dele ou de seus serviçais, agregados, amigos ou chefe (LEAL, 1976. p.38).

Era comum os libertos e seus descendentes aceitarem estrategicamente essa prerrogativa senhorial, na medida em que a “proteção” implicava possibilidades de garantir espaços de sobrevivência dentro e fora das fazendas e assim uma possível ascensão social. Os séculos de escravidão ensinaram aos negros e negras deste país estratégias para sobreviver, e resistir numa sociedade tão desigual. Segundo Fraga Filho (2004, p.242), “em situações adversas e de conflitos, o paternalismo dos antigos senhores, poderia ser acionado para repelir abusos de outros poderes locais”.

Para sobreviver diante das relações de trabalho no período por ora analisado, os sujeitos do Maracujá, assim como de toda a freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité precisavam criar estratégias para conseguir a liberdade ou para sustentar a sua família. É preciso ressaltar que essas relações sociais eram marcadas por trajetórias de vida e oportunidades limitadas, de exploração e condições de pobreza extrema. Vale lembrar que o pós-abolição também foi um período difícil para os ex-senhores de cativos. Segundo Fraga Filho, (2004, p.205) nos dias seguintes a Lei Aurea, “as relações entre ex-senhores e libertos ficaram bastante tensas nos engenhos do Recôncavo. Ambas as partes não entraram em acordo sobre as novas condições de trabalho que dali por diante norteariam as relações sociais cotidianas”.

É válido lembrar que a situação de exclusão social no pós-abolição não é exclusividade dos afrodescendentes da região sertaneja, ela vitimou toda a população negra do país. Ao falar sobre a relação trabalhista nos engenhos do Recôncavo baiano no pós-abolição, Fraga Filho (2004, p.240) diz, “houve senhores de escravos que buscaram negociar condições para que os antigos escravos permanecessem nos engenhos. Ao empenharem-se em formar descendentes, buscaram manter algum controle sobre a força emergente da escravidão”. Em outras palavras, o fim do regime escravista não rompeu com a relação de exploração dos senhores à população subalterna e tampouco com as estratégias forjadas nesta relação, a exemplo do paternalismo.

Segundo Fraga Filho (2004) as dificuldades de sobrevivência dos ingressos na liberdade e seus descendentes, diminuíram o poder de barganha dos negros no processo de negociação com os donos dos engenhos. Sabe-se que o mesmo ocorria no Sertão, por se tratar

de uma região que enfrentava/enfrenta fortes crises nos períodos de estiagem, como já foi citado anteriormente. Esse e outros fatores contribuíram para que a população negra e pobre aceitasse as relações trabalhistas imposta pelos senhores, como jornadas de trabalho exaustiva, baixos salários, maus-tratos e outros. Segundo Fraga Filho, para manter o controle sobre a população liberta e pobres livres:

As autoridades da província tentaram impedir que os libertos tivessem acesso a determinados recursos e alternativas econômicas. Podemos dizer que, depois da abolição buscou-se controlar o acesso a determinados recursos econômicos que pudessem conferir independência em relação a grande lavoura. Era imperativo redefinir o lugar dos libertos na divisão social do trabalho mantendo-os como força de trabalho disponível a grande lavoura, (FRAGA FILHO, 2004, p.195).

Como evidenciado por Fraga Filho (2004), a falta de acesso a terras de qualidade e recursos econômicos que pudessem conferir independência da população negra, foi decisivo para a perpetuação das péssimas condições que estes sujeitos viviam. A exemplo das inúmeras comunidades negras espalhadas pelo país, onde se pode verificar o alto índice de pobreza dessa população, reflexo do sistema escravista e da falta de políticas de inserção social para estes sujeitos.

CAPÍTULO 3 - Entre Santos, Caboclos e Orixás: práticas de cura, trajetórias de vida e experiências compartilhadas.

O candomblé existe senhora, dado pelo Senhor Jesus Cristo. Supriano andava no mundo fazendo macumba. Assim me disse os antigos, que eu não vi. Chegou na estrada e viu São Pedro e Jesus Cristo. Supriano ta fazendo a macumba com o caco de azeite. Ele pergunta, faz o que Supriano? Faço feitiço Senhor. E teu feitiço mata? Mata mais do que o Senhor. Então derruba aquele bichinho ali. Uma boiada de boi que o vaqueiro evinha trazendo, ele só foi aqui pegou o negócio, o negócio desceu. O animal ficou doente. Vai Pedro pega aquele ramo, bate na anca daquele bichinho e lavanta. Quando Pedro bateu, ele levantou e falou. Se pica no mundo Supriano pra um botar e outro tirar.⁸⁴

A epígrafe acima, contada pelo sr. Anízio de Souza, faz parte de um conjunto de narrativas transmitidas pela tradição oral na comunidade quilombola do Maracujá. Seu Anízio conta que seu avô Crescêncio de Souza, filho de José de Souza cuja saga foi contada no segundo capítulo desta dissertação, costumava narrar esta e outras histórias sobre o Candomblé e seus fundamentos. Na narrativa de seu Anízio encontra-se evidências de que algumas práticas de cura na comunidade também estão associadas as crenças do Candomblé. Na história contada por ele, o próprio senhor Jesus Cristo manda Pedro pegar um ramo e bater na anca do animal para reestabelecer a cura deste ser.

Seguindo estas pistas e os depoimentos dos moradores buscou-se analisar as práticas de cura, a exemplo da benzedura e do curandeirismo e as experiências e vivências religiosas dos moradores do Maracujá, com foco nas práticas religiosas do Candomblé de caboclo. Não se teve a pretensão de fazer uma análise detalhada dos fundamentos do Candomblé de caboclo, a intenção é registrar como essas práticas permaneceram neste território, mesmo com uma lei do código de postura nº 35 e 46 do município, criado em 1891, que proibia estas práticas de cura, bem como os sambas e lundus, (BARRETO, 2007, p.115). Diante das leis que proibiam as práticas de cura, os sambas e lundus, como estes sujeitos conseguiram driblar as autoridades e praticarem sua fé? Houve conflitos entre os praticantes do curandeirismo e as autoridades locais? Há registros de repressão a estas práticas nos jornais da época?

⁸⁴ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz, outubro de 2020.

3.1 “Os ramos de vassourinha já levantaram muita gente!”: as benzedeadas.

Deus te remiu, Deus te criou, Deus te livre, de quem mal
para ti olhou. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito
Santo. Virgem do pranto, tirai este quebranto.

Benzedura popular

As palavras da epígrafe acima eram verbalizadas durante o ritual da benzedura contra o mau-olhado e o quebranto pelas benzedeadas do território que veio a constituir a comunidade quilombola do Maracujá. O termo benzeção, segundo Moura (2009), originou-se da palavra benção e no senso comum criou-se uma falsa distinção e oposição entre “bento” e “benzido”, “benção” e “benzeção”. Assim, o termo benzido é usado no meio popular para se referir a ação de membros leigos, a exemplo das benzedeadas e dos benzedores, enquanto o termo benção é usado para se referir a ação de sacerdotes de diferentes instituições religiosas.

Para realizar a benzedura, as mulheres do Maracujá usavam ramos de plantas, principalmente a vassourinha, a quarana e a arruda, e proferiam as palavras de benções e as rezas que aprenderam com seus ancestrais. O ramo era passado no corpo do paciente ao mesmo tempo que as palavras de cura e devoção aos santos eram proferidas. O ramo é o símbolo da força da natureza na readaptação da saúde física e espiritual, o que na concepção de Bourdieu (2007, p.7), “num estado do campo em que se vê por toda a parte, o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.

Dessa maneira, a compreensão do universo mágico religioso presente nas benzeções requer que se tenha a sensibilidade de pensar tais práticas culturais atreladas ao seu principal veículo de propagação: a oralidade. Para Alaíze Conceição (2011, p.48), “a fala possui dupla funcionalidade nas benzeções, na qual pode ser referenciada como metodologia necessária para compreender as práticas de cura, bem como principal responsável em resguardar receituários e benzeções para as gerações futuras, pois assegura sua propagação”. As palavras verbalizadas no ato da benzeção legitimam o poder das palavras, na prática da cura. Hampâté Ba ao mencionar a importância das palavras para os africanos ajuda a pensar no papel da palavra no universo das benzedeadas do Maracujá ao afirmar que:

ao contrário do que alguns pensam, a tradição oral, não se restringe às lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, [...]. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento, recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial”, (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.183).

A tradição oral enquanto aparato religioso evidenciado por Bá está presente em muitas práticas de cura da comunidade do Maracujá, a exemplo das benzeções e do curandeirismo. A presença de Benzedoras, ainda que em pequenas proporções no início do século XX, era bastante comum neste território que atualmente é quilombola. Elas possuíam notável respeitabilidade entre os moradores da comunidade e também nas comunidades do entorno, sobretudo em virtude da forma peculiar que tinham de lidar com a doença e o corpo individual e coletivo. Segundo dona Anália, as benzedoras aprendiam as orações e os rituais da benzedura com suas ancestrais. Assim, esta tradição foi sendo passada de geração à geração para homens e mulheres da comunidade. “No Brasil com sua continuidade no Candomblé e nas práticas da benzedura, a mulher negra descendente da mulher africana faz da sua vida um *continuum* com conexões ligadas as antepassadas. Benzer é exercer o poder” (AGUIAR, 2012, p.131). Com a diáspora, a mulher africana precisou adaptar suas práticas à nova realidade, deixando um legado histórico para as suas descendentes, espalhadas por todo o território nacional. O que se verifica na comunidade é que as práticas de benzedura coexistiram com as práticas do curandeirismo, ainda que alguns moradores tentem estabelecer distanciamento entre uma e outra. Segundo Conceição:

A presença de Rezadeiras e Rezadores no universo agrário contribui para pensar nas possíveis formas de inserção no mundo da benzeção, pois se sabe que as práticas de cura, de modo geral, propagavam-se devido a vínculos com o mundo natural, o conhecimento das ervas e raízes, bem como a necessidade das camadas populares em gerir seus espaços de existência a partir das relações de solidariedade em comunidade, (CONCEIÇÃO, 2011).

Na concepção de Conceição, a inserção desses indivíduos no universo das rezas contribuiu para pensar na aquisição dessa esfera do saber e poder diferenciado, que são as práticas de cura, nesse caso específico, a benzeção. Além de benzerem, as benzedoras passavam chás, orações e orientavam o comportamento e alimentação dos pacientes. Muitas mulheres fizeram história na comunidade por meio destas práticas⁸⁵. Analisando as benzedoras de Mangabeira, Alaíze Conceição identificou uma infinidade de práticas que difere a forma como cada rezadeira ou benzedora realizava seu ofício.

As benzedoras também chamadas na comunidade de rezadeiras tinham um papel fundamental na vida social da comunidade. Para Cascudo (2000), “pode se entender rezador ou benzedor como sendo a pessoa com poderes para proteger outras pessoas contra doenças e contra malefícios através da oração”. Segundo dona Anália, que também é rezadeira no

⁸⁵ A prática da benzedura pode ser realizada tanto por homens quanto por mulheres. Todavia, tomamos para nosso estudo, apenas as mulheres benzedoras ou rezadeiras da comunidade, uma vez que foram as que mais apareceram na memória dos narradores.

Maracujá, as pessoas procuravam pelos serviços das rezadeiras e das benzedeiros para curar doenças, afastar mau-olhado, rezar de quebranto e também de derrame e outros males.

Seguimos a pista de uma das benzedeiros mais conhecidas deste território na primeira metade do século XX. Antônia Maria de Jesus, conhecida como Antônia de Juliana. Juliana Maria de Jesus era filha de Severino de Souza, filho de José de Souza. Na narrativa de dona Anália, filha de Antônia, a mãe tinha o dom da cura. Segue o depoimento de dona Anália:

Ela rezava de olhado, de mofina, de usura, miséria, esses olhados. Se uma vaca paria, ela ia e rezava, se uma porca paria, ela rezava. Era rezadeira da boa. Desse jeito aí. A minha mãe aprendeu a rezar, deve ser com os mais velhos. Minha mãe não era casada não. Ela morava com um homem, mas, não deu pra viver, meu pai se chamava Antônio. Minha mãe nasceu aqui no Maracujá e aprendeu com os mais velhos. Era um costume bem antigo, (SOUZA, Anália)⁸⁶.

Dona Antônia, era procurada pelos moradores da comunidade e também por pessoas que vinham de outras regiões em busca de auxílio. Ela rezava as pessoas de olhado, mofina⁸⁷ e usura, um costume bem comum nas comunidades rurais da região. Segundo dona Anália, chegavam pessoas procurando por dona Antônia porque apresentavam sintomas de mofina, estas pessoas passavam a definhar ou a ter atraso em seus projetos de vida. Para os frequentadores das casas das benzedeiros, a mofina é resultado da inveja que as pessoas têm pelo outro, gerando um estado de fraqueza e desânimo no acometido. Nestes casos, dona Antônia de Juliana passava um banho de descarrego para retirar a mofina do corpo de quem estivesse com esta mazela. Para o caso de “banho de descarrego”, muitas benzedeiros recomendavam que os mesmos fossem tomados “da cabeça aos pés”, sem interferência de nenhum objeto, sabonete, pente, até mesmo devia se evitar passar a mão na cabeça e no corpo durante o ato.

Segundo os moradores, a reza de dona Antônia era infalível no tratamento do mau-olhado. Algumas mães traziam crianças pequenas que segundo os depoentes, padeciam deste mal e após serem benzidas por dona Antônia, saíam curadas da casa da benzedeira. A credibilidade das benzedeiros para tratar o mau olhado pode está no fato dos médicos não terem remédio para tratar desta moléstia. Oliveira (2014, p. 193) sinaliza que, “para a população, aqueles que agiam com o auxílio de seres sobrenaturais tinham vantagens, afinal; contra espíritos perturbadores, ebós e mau olhado os médicos nada poderiam fazer”. Os ramos usados por dona Antônia na retirada do mau olhado eram a arruda⁸⁸, a vassourinha⁸⁹ e a

⁸⁶ SOUZA, Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

⁸⁷ O termo “mofina” ou “mufina”, significa a pessoa que passa a definhar fisicamente ou materialmente.

⁸⁸ Nome científico *Ruta graveolens* L. Embrapa. Disponível em:

<https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/100482/1/Folder-arruda.pdf>. Acesso em Janeiro de 2021.

quarana⁹⁰, logo após serem usados no ritual de retirado do mau-olhado, os ramos eram jogados fora. Na obra de São Cipriano, encontra-se a explicação para o mau-olhado:

Há pessoas que dispõem de grande poder ou força magnética. Geralmente essa força reside nos olhos e daí a teoria do mau-olhado. Quem não tem, por acaso, encontrado certa pessoa que, ao lhe ser apresentada, desde logo grandemente nos impressiona pela força do seu olhar e faz sentir esquisitas sensações? Muitas vezes, em uma reunião, os olhos humanos são levados, atraídos irresistivelmente por outro humano olhar. Sem explicação, sente-se preso, e não consegue livrar-se dele. É a força do olhar. Pois bem, há o olhar que além de fixar e penetrar, consegue secar, paralisar e até matar (SÃO CIPRIANO, p. 2009, 117).

Cipriano aponta o olhar como causador do mau-olhado. Vemos, na descrição, que o olhar é supostamente o portador de uma energia metafísica, representada nas expressões “grande poder” e “força magnética”, provocando um efeito no ser para o qual se direciona, de modo especial impactos destruidores como “secar”, “paralisar” e “matar”. Ao analisar o depoimento de uma benzedeira do Recôncavo, Santos (2005, p.195) sinaliza que a rezadeira Maria Pereira Araújo (Mariazinha), nascida em 1922, benzedeira há mais de sessenta anos, “revelou que quando uma pessoa está com “mau-olhado” o corpo fica “todo quebrado”, a pessoa fica meio “mofina”, cansada, nem vontade de comer tem”. No Maracujá as benzedeadas citam sintomas semelhantes aos acometidos com o mau-olhado.

Ao afirmar que vinham pessoas de outras comunidades procurarem pelos serviços de dona Antônia de Juliana, infere-se que o prestígio da benzedeira ultrapassava os limites da comunidade. Supõe-se que isso acontecia porque as pessoas que procuravam pelas suas rezas e orientações saíam satisfeitas com o resultado dos serviços da benzedeira e assim a sua fama se espalhava para outros lugares dentro do município e até municípios vizinhos.

Dona Antônia de Juliana também rezava animais, pois segundo a crença popular, estes seres também eram acometidos pelo mau-olhado. Os fazendeiros e também pequenos proprietários procuravam pelos seus serviços para rezarem vacas na fase final da gestação para que o animal e a cria não sofressem com as consequências do mau-olhado. A benzedeira também benzia as roças para afastar as serpentes das fazendas, quando estas atacavam os rebanhos.

As benzedeadas, mulheres que carregavam consigo uma áurea misteriosa que inspirava respeito e confiança aos que as procuravam, exerciam seus conhecimentos dando assistência às aflições físicas, existenciais e espirituais. Elas exerciam a função de conselheiras, parteiras e rezadeiras nas horas em que os clientes as procuravam pedindo auxílio na cura de doenças

⁸⁹ A vassourinha é o nome popular da *Baccharis dracunculifolia* DC. Flora Digital. Disponível em http://www.ufrgs.br/fitoecologia/Florars/open_sp.php?img=1589. Acesso em janeiro de 2021.

⁹⁰ Não encontrei o nome científico desta planta que foi mencionada por alguns moradores da comunidade como uma das mais usadas na prática da benzedura.

como mau-olhado, íngua, quebranto, vento caído, dismentiduras e outros males. No trabalho intitulado “Mulheres negras das montanhas: A religiosidade das benzedadeiras do Rio das Contas”, Gilberto Orácio de Aguiar busca responder à relação das benzedadeiras negras de Rio das Contas com suas antepassadas por meio da oralidade. O autor afirma que:

A crença nas benzedadeiras, em seus poderes de gestos e palavras é penetrante e eficaz. Sobrevive além dos dizeres dos médicos e entendidos da medicina e teologia, pois na prática funcionam melhor do que as palavras frias e sem vida destes homens denominadores de letras mortas. As palavras das benzedadeiras são repletas de vida e de poder. Seus gestos certos e sequenciais são carregados de força curadora e renovadora, (AGUIAR, 2012, p.19).

O que se verifica a partir do exposto por Aguiar é que mesmo com a medicina moderna, as benzedadeiras ainda tinham um papel fundamental no cotidiano das comunidades negras rurais de todo o país. Este costume está diretamente relacionado as práticas afro-indígenas. Para Aguiar (2012, p.130) “a maternidade espiritual da benzedadeira, enquanto reponsabilidade para a outra pessoa, não é mérito somente da cultura afro-brasileira, mas nesta encontrou aspectos que foram muito bem internalizados e colocados em prática pela sabedoria popular dos mitos afro-brasileiros”.⁹¹ Por se tratar de uma comunidade negra permeada pelas tradições africanas, é natural que estes costumes estivessem presentes no cotidiano deste perímetro quilombola na primeira metade do século XX. Segundo Del Priori:

As curandeiras e rezadeiras eram consideradas de maior importância no interior das comunidades, inspirando epigramas cheios de temor e respeito... As mulheres e suas doenças moviam-se num território de saberes transmitidos oralmente e o mundo vegetal estava cheio de signos das práticas que as levavam ao quintal, à horta, às plantas (DEL PRIORI, 2001 p. 92-95).

As rezadeiras da comunidade também eram detentoras do conhecimento das plantas medicinais. O poder da benzedura não se restringia as orações e ao rito de passar o ramo, estava atrelado ao conhecimento das plantas e dos minerais que podiam curar. Na maioria das vezes essas mulheres desempenhavam o papel de acolher aqueles que estavam necessitados de cuidados médicos ou de auxílio espiritual. Segundo dona Edite, eram as rezadeiras quem faziam os partos e cuidavam da saúde das mulheres quando estas tinham algum problema feminino como enxaquecas, hemorragias pós-parto, infertilidade e outros. Praticamente todos os moradores nascidos na primeira metade do século XX nasceram por meio das mãos das parteiras, que também eram benzedadeiras na comunidade. Essas parteiras/benedadeiras também cuidavam da saúde dos recém-nascidos. Quando um morador da comunidade do Maracujá

⁹¹ Iemanjá e Oxum, na mitologia afro-brasileira reúnem o cuidado e a proteção. Iemanjá conhecida e cultuada em todo o Brasil no dia 31 de dezembro nas praias, ostenta seus fartos seios numa demonstração de querer saciar seus filhos e filhas. A sua celebração nos remete a uma mãe bondosa que tem o poder de dissolver na água tudo que é indesejado e mal.

recebia a visita da dor ou do sofrimento e todos os meios possíveis no qual a pessoa se ancorava, se esgotava, procurava uma benzedeira.

Outra doença que apareceu com frequência nas narrativas dos moradores, e que segundo eles era tratada tanto pelas benzedeiros quanto pelos raizeiros, era o acidente vascular cerebral, popularmente conhecido por derrame. O acidente vascular cerebral⁹², tem como uma das suas consequências a paralisção facial e/ou dos membros superiores e inferiores. No depoimento abaixo, dona Anália afirma que:

Vinha gente do Riacho do Morro com a boca atrás da orelha, do derrame, ela rezava duas, três vezes e a pessoa saia daqui boa. E não cobrava um centavo a ninguém. Tanto as pessoas vinham aqui para o Maracujá, como mandava chamar minha mãe. Ela ia, ia pra o Riacho do Morro, ia pra Matinha. Ela receitava banho, chá. Ela não era raizeira não, só era rezadeira. Mas, ela ensinava (SOUZA, Anália)⁹³.

Nesta fala verificam-se que dona Antônia de Juliana era procurada por pessoas de diferentes lugares para cuidar do acidente vascular cerebral, isso evidencia a importância das benzedeiros no cenário rural baiano, em meados do século XX. O derrame é uma doença bastante grave e pode levar a pessoa a morte. Em se tratando das práticas das benzedeiros, o tratamento consistia em muitas rezas, defumadores e infusões. As benzedeiros atribuíam ao ar-do-vento como a principal causa do “derrame”. Segundo as benzedeiros da comunidade, o “ar” produzido pelo ambiente natural poderia está carregado de maus fluídos, o que elas chamavam de “coisa negativa”. Ao analisar as causas do derrame na perspectiva das benzedeiros do Recôncavo, Denilson Lessa dos Santos (2005, p.179), sinalizou que “segundo a benzedeira Menininha, o ar-do-vento “pega as pessoas”, principalmente pela manhã. Portanto, a pessoa ao acordar, deveria abrir portas e janelas da casa se colocando atrás das mesmas, pois, dessa forma, o vento passaria e não atingiria o indivíduo”. Segundo a crença local, o ar-do-vento poderia atingir aquela pessoa que após um banho quente queira “sair no vento frio, no sereno.

Quando dona Anália afirma que vinha pessoas com a boca atrás da orelha, pode-se deduzir que os pacientes chegavam em um estágio avançado da doença e segundo a depoente, as pessoas saíam da casa de Antônia, supostamente curadas. Nota-se nesta fala que além das rezas ou benzeduras realizadas por Antônia, ela também passava infusões e banhos para auxiliar na recuperação dos enfermos. Antônia de Juliana, também foi acometida pela doença

⁹² Segundo Alaíze dos Santos Conceição (2011) “nas ciências médicas o AVC é entendido como resultado da falta de irrigação sanguínea no cérebro, causando lesão celular e danos nas funções neurológicas. A doença é responsável por altos índices de óbitos no mundo e para que haja a recuperação dos enfermos, a depender da gravidade da manifestação da doença, faz-se necessário acompanhamento médico intenso que por diversas vezes não conseguem reverter à situação por completo”.

⁹³ SOUZA, Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

e foi tratada por Pequeno Curador como será abordado mais a frente. Nota-se assim, que tanto os raizeiros quanto as benzedeadas tratavam desta enfermidade através de infusões, garrafadas, defumadores e orações.

A busca por benzedeadas/dores e raizeiros/os para tratar desta enfermidade, o derrame, também foi relatada por Conceição (2011, p.66). Segundo a autora, “outra enfermidade bastante recorrente na fala dos depoentes foi o “Ar do Vento”, que segundo as fontes orais, hoje, é conhecida como derrame ou Acidente Vascular Cerebral – AVC”. Muitas benzedeadas afirmam terem sido solicitadas inúmeras vezes, em décadas anteriores, para dar conta da difícil empreitada de livrar os enfermos desse mal tão grave. De acordo com Conceição (2011, p.66), “O *ar do vento* é compreendido no rol das mazelas que envolvem questões de ordem natural, nesse sentido somente a natureza e os receituários advindos dela poderia reverter o quadro de doença”.

Na comunidade do Maracujá, os termos benzedeadas e rezadeiras são usados como sinônimos. Para dona Anália (2020) “rezadeira e benzedeadas são as mesmas pessoas, elas rezam e benzem sem invocar os caboclos. Já os raizeiros e foieiros, são pessoas cujo trabalho é feito com o auxílio dos caboclos, eles se chamam de curador, né, são raizeiros fortes”. Na concepção da depoente, as benzedeadas e as rezadeiras da comunidade têm o dom da cura, mas não tem ligação com os caboclos, diferente do que foi identificado por Denilson Lessa dos Santos no Recôncavo baiano. Em sua dissertação de mestrado, Santos (2005) discutiu a atuação dos Caboclos em algumas cidades do Recôncavo, ressaltando sua influência no processo de cura entre os indivíduos, a exemplo daqueles que tinham como guia o caboclo Boiadeiro. Apesar do pesquisador ter realizado seus estudos na região do Recôncavo baiano, suas considerações são importantes para perceber a diversidade das práticas religiosas afro-brasileiras na Bahia.

Quanto aos curandeiros, raizeiros e foieiros dona Anália aponta a relação destes com o Candomblé de Caboclo. Para os moradores do Maracujá, os termos curandeiro, foieiro, raizeiro, e pais de santos são usados como sinônimos. Para dona Anália, esses sacerdotes atuavam receitando infusões feitas com raízes, folhas, medicamentos de farmácia, defumadores e outros elementos da natureza. Além disso, eram capazes de invocar os caboclos, lançarem feitiços, expulsar encostos, fazer ebós e outros rituais. Segue a fala de dona Anália explicando a diferença entre o que eles entendem por benzedeadas e curandeiro.

Raizeiro é o macumbeiro. É porque é assim oh. O macumbeiro, fazedor de macumba é o feiticeiro, o raizeiro, o foieiro. O foieiro é o mesmo raizeiro, foieiro é quem ensina as folhas do banho. O raizeiro é a mesma coisa, ensina a raiz do pau, o que é bom

pra chá, pra isso, pra aquilo. O rezador não. O raizeiro trabalha com o caboclo, com o candomblé, o rezador não (SOUZA, Anália)⁹⁴.

Nesta narrativa dona Anália esclarece que, diferente das benzedadeiras, os curandeiros, os raizeiros e foieiros são aqueles cujas práticas estão relacionadas ao Candomblé de Caboclo. Segundo ela, as benzedadeiras trabalhavam com as benzeduras, com as ervas e com orações aos santos católicos, a exemplo da Virgem Maria, presentes nas benzeduras contra mau-olhado e quebranto citado no início deste capítulo. A diversidade de atendimentos realizados pelas benzedadeiras e a aproximação destas ao catolicismo também foi sinalizado Santos (2005, p.16), quando ele afirma que “quanto às rezadeiras, benzedadeiras e parteiras – embora algumas também fossem ligadas aos cultos domésticos de caboclos e orixás – uma parte estava envolvida com o catolicismo, sobretudo de cunho rural e menos “ortodoxo”. É importante destacar que assim como relatado por Santos (2005), no Maracujá também há evidências e relatos que sugerem uma ligação entre as práticas de benzedura e o culto aos caboclos, evidenciando que estas práticas não são homogêneas.

Segundo dona Ilana, a sua mãe Gertudes Maia de Jesus, casada com Cosme Maia também dava caruru de Cosme e Damião, e era benzedeira na comunidade. “Ela era rezadeira e fazia samba de caboclo. Quem gostava de caboclo dançava. O caboclo pegava muita gente no samba dela. Era um, era outro” (MAIA, Ilana, 2020)⁹⁵. Observa-se neste depoimento que dona Gertrudes Maia também fez história no Maracujá através do seu dom de cura, aqui fica claro a ligação entre a prática da rezadeira e o culto aos encantados, uma vez que o caboclo boiadeiro aparece no relato dos moradores como guia da benzedeira. Assim, as práticas religiosas “contribuem para a manipulação simbólica das aspirações que tende a assegurar o ajustamento das esperanças vividas às oportunidades objetivas” (BOURDIEU, 1987, p. 46).

Ressalta-se que as benzedadeiras deste território quilombola, a exemplo de dona Antônia de Juliana e dona Joana, dona Gertrudes e outras, independentemente de estarem ligadas ao culto aos caboclos, ou aos santos católicos, tinham um papel imprescindível na comunidade: equilibrar o mundo doente através de suas orações aprendidas e com a força da energia herdada pela herança cultural.

Aguiar (2012, p.132), contribui com esta discussão ao afirmar que “o poder religioso da mulher negra pode ser distinguido a partir de dois aspectos, o poder religioso da mulher no candomblé, com a incorporação dos orixás, e o exercício do poder religioso da mulher negra como benzedadeiras nas comunidades Quilombolas”. O autor acrescenta que ambos podem ser

⁹⁴ SOUZA, Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

⁹⁵ MAIA, Ilana de Oliveira. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

incluídos no conjunto dos costumes afro-brasileiros e no caso específico da benzedura, com elementos das práticas indígenas. Quando questionada sobre quais instrumentos eram usados por sua mãe, Antônia, para realizar as benzeduras, dona Anália afirma que:

Minha mãe Antônia, rezadeira das boas, usava o ramo, a vassourinha, a quarana, e qualquer uma folha. Chegou alguém, não encontrou vassourinha, pega qualquer uma folha pra rezar. Minha mãe morreu com 84 anos vítima do derrame.⁹⁶

As plantas conhecidas por vassourinha e arruda são bastante conhecidas no cenário das benzeduras, mas dona Anália não descarta a possibilidade da benzedura, ou da reza ser realizada com os ramos de outras plantas, a exemplo do mastruz⁹⁷. As benzedoras afirmavam que quando os ramos das plantas ficavam murchos, após o ritual, era um sinal de que o paciente tinha sido acometido de mau-olhado e mofina. Desta forma, após a benzedura, os ramos recebiam a energia negativa que estava no corpo do paciente e este se reestabelecia.

Apesar do prestígio e estima que estas senhoras tinham na comunidade, as benzedoras, assim como os raizeiros sofriam com o preconceito de algumas pessoas e algumas vezes eram chamados de charlatões, trapaceiros e outros termos pejorativos, como pode-se verificar na narrativa a seguir:

Muita gente que ela rezou, se dava bem, era criança que ela rezava. Ela era uma pessoa verdadeira, ela era sabida se ela fosse rezar um menino e ela chegasse lá e visse que não escapava, ela falava. **Um dia, ela tomou o nome de descarada**, que uma mãe chamou. Mãe foi rezar o menino, o menino já tava quase morto, ela conheceu que o menino não escapava e ela falou, o menino não deu três dias vivo. Ta entendendo? Nesse tempo eu era menina. Eu lembro desse caso. Mandaram chamar ela em casa pra rezar o menino, ela foi rezou de vento e rezou de olhado. Ai agora ela mandou buscar minha mãe para rezar o filho dela. Logo quando minha mãe rezou o filho dela, ela falou assim; oh minha filha seu filho não dá 3 dias vivo. E não deu 3 dias vivo mesmo minha filha. A criança tinha cerca de 9 meses, 10 meses de idade, nem ano tinha, (SOUZA, Anália, 2021⁹⁸)

“Um dia ela tomou o nome de descarada”. Este episódio ficou marcado na memória de dona Anália. Segundo ela, sua mãe teria ficado arrasada com este xingamento. Ao analisar o contexto histórico em que o fato aconteceu, o leitor deve lembrar que na primeira metade do século XX estas práticas foram bastante atacadas pela imprensa, o que contribuiu para a construção da imagem negativa dos praticantes da benzedura e do curandeirismo. Outro fator que pode ter contribuído para reação da mãe da criança pode está relacionada a racialização das relações na primeira metade do século XX, um reflexo do regime escravista que se projetou para o pós-abolição. O termo racialização usado nesta fala coaduna com a

⁹⁶ SOUZA, Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

⁹⁷ Mastruz ou mastruço. *Lepidium sativum* L. O mastruço, nos cultos afro-brasileiros, é utilizado em sacudimentos e "banhos de descarrego do pescoço para baixo", pois, po ser atribuído a Egum, "não é aconselhável lavar a cabeça com esta planta." Seu nome africano é EWÉ ISINISINI. (BARROS, 1999)

⁹⁸ SOUZA, Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

perspectiva de Cristiane Batista Santos (2015), que o concebe como explicativa para as questões em que se tentava naturalizar as relações de dominação e classificação hierárquica do negro em qualquer via, desde o tratamento cotidiano dado pelos jornais, as relações de trabalho, às acusações de crime.

Ao chamar a benzedeira de descarada, a mãe da criança demonstra um comportamento de desrespeito e desqualificação ao dom da benzedeira. Esta mãe não aceitou o diagnóstico de dona Antônia de Juliana, de que seu filho não teria mais de três dias de vida. O diagnóstico se confirmou e segundo dona Anália, a criança de fato não resistiu a moléstia e veio a falecer.

Destarte, a procura por rezadeiras e/ou benzedeiros era bastante comum entre a população mais pobre no interior da Bahia nas primeiras décadas do século XX, e, principalmente pelos moradores das zonas rurais. As rezas populares são um exemplo, por ser um campo do saber que apresenta um arcabouço histórico e antropológico religioso, se constituindo numa prática social que apresenta ensinamentos e domínios específicos, além de ter uma importante função em comunidades tradicionais. As rezadeiras populares são representantes do patrimônio cultural brasileiro, por estarem presentes na vida da população rural e também de algumas comunidades em todo o país, mais especificamente, no cotidiano dos maracujaenses, por meio de seu grande conhecimento religioso e simbólico.

É curioso perceber que todas as benzedeiros do Sertão, a exemplo de todas as cidadãs neste estudo e tantas outras, benzem contra mau olhado, quebranto, vento caído⁹⁹. O ritual da reza da “passagem do ramo” segue um curso com movimentos do ramo em torno do corpo da pessoa enquanto a benzedeira reza. Um itinerário corpóreo que percorre da cabeça ao peito, de ombro a ombro, na frente e nas costas, formando o sinal da cruz. As benzedeiros locais acreditavam residir nesse centro, o comando da vida e o alvo do ataque do “feitiço”, ou do mau-lhado, contra os seres humanos. E concluíam que, para cada mal que afeta o corpo e a alma, havia sempre uma reza que o derrubasse. Dona Ilana traz outro relato de uma pessoa que foi curada do mau-olhado. Desta vez por meio da benzedura de dona Ana de Quintino.

Chegou uma moça aqui, era branca, pra Ana de Quintino rezar. Era uma moça da cidade. já tinha ido nos médicos, e não melhorava. A moça parecia que estava morta. Ela tava morrendo de olhado. Não tinha ânimo, a cabeça baixa. Todo mundo pensou que ela ia morrer e aí Ana meteu a vassourinha pra cima e começou a benzer. Não

⁹⁹ Para Levi Strauss (2008) Portanto, não há como duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois a do doente de que ele trata ou da vítima que persegue, no poder do próprio feiticeiro; e por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual, se situam as relações entre feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça, (LEVI-STRAUSS, 2008, p. 182).

deu detardezinha e a moça já tava melhor. Os ramos da vassourinha levantaram a moça (MAIA Ilana, 2020)¹⁰⁰.

Neste relato, tem-se muita coisa para analisar. Primeiro, a presença de pessoas brancas e da cidade em busca de auxílio espiritual das benzedoras da comunidade é uma evidência de que os serviços prestados por estas mulheres, tinha um alcance que ia além das fronteiras da comunidade. Segundo dona Ilana afirma que a moça já tinha procurado os médicos e não tinha obtido êxito, isto evidencia a crença de que para cuidar do mau-olhado, os médicos são ineficazes e o tratamento por meio da benzedura é o mais apropriado. Vale ressaltar que a busca para o tratamento do mau-olhado foi o mais constante nas narrativas dos moradores do Maracujá. Segundo Francisco Vitor dos Santos:

O olhado é uma doença que vai debilitando o indivíduo, aos poucos, até leva-lo a morte se a pessoa não procurar alguém para rezar. De acordo com a concepção de saúde e doença das rezadeiras o olhado só é curado através de reza e portanto, enfatizam que o médico não ajuda ou soluciona esse mal. É proveniente de um fascínio(admiração) que uma determinada pessoa tem sobre qualquer aspecto do ser humano: beleza, forma física e corporal, inteligência, etc, ou qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como em animais, (SANTOS, 2012, p. 5).

Ao explicar as causas do mau-olhado, Santos sinaliza que a doença é espiritual, provocada pela admiração ou inveja que outras pessoas possam ter por outra pessoa e, portanto, só pode ser curado por meio das palavras da benzedura. A explicação de Francisco Vitor dos Santos sobre o mau-olhado é parecida com o que foi colocado por Cipriano. Para dona Anália as palavras da benzeduras são bençãos e são ensinadas por meio da transmissão oral e tem grande eficácia no tratamento deste mal. Portanto, a transmissão oral foi o meio pelo qual dona Antônia de Juliana, dona Loisa de Souza, dona Ana de Quintino e tantas outras benzedoras e rezadeiras aprenderam o ofício, pois para dona Anália, a pessoa já nasce com o dom, mas precisa aprender como usar este dom. Para Ortiz:

A transmissão oral tem significação iniciática do ponto de vista prático e místico, porque ela carrega consigo axé e implica a incorporação de um conhecimento pela relação dinâmica entre a pessoa que recebe este conhecimento e a outra que transmite o conhecimento. [...] O conhecimento se transmite de boca a ouvido, não pelo raciocínio lógico escrito o qual se colocaria no nível da consciência e da inteligência; a palavra proferida carrega certas modulações e uma carga emotiva, (ORTIZ, 1999, p.17).

Na concepção de Ortiz, assim como na perspectiva de Hampatê Ba, as palavras são carregadas de sabedoria e de poder. A palavra adquire esta força através da confiança das pessoas que buscam se equilibrar recebendo a oração pronunciada. Segundo Hampaté Ba (2010, p.168), “os antepassados não morreram, continuam vivos pelo que ensinaram e

¹⁰⁰ MAIA, Ilana de Oliveira. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

continuam vivos pelas palavras que permanecem sendo verbalizadas”. As benzedeadas citadas nesta dissertação e aquelas que vieram antes destas, permanecem na memória dos moradores por meio das práticas e costumes que elas ensinaram para os que aqui estão e por meio das palavras usadas nas benzeduras e nos ensinamentos do cotidiano.

As palavras proferidas pelas benzedeadas do Maracujá eram para muitos, um aconchego no momento de dor e sofrimento e tinham mais valor que a palavras frias dos médicos da cidade. Segundo Hampaté Bá (2010, p. 168), “nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte, o homem está ligado a palavra que profere”.

Ainda no aspecto espiritual não se pode negar que a presença das benzedeadas na realidade do nosso país e na comunidade do Maracujá é bastante antiga¹⁰¹. A função exercida pelas mulheres neste campo não se resume apenas as mulheres negras, todavia, estas têm uma representatividade muito grande no cenário das benzeduras. Portanto, muitas delas ficaram conhecidas por seus dons de oração e de cura no cuidado com a vida enfraquecida pela enfermidade. No campo das crenças religiosas pode-se verificar costumes comuns que envolvem as populações rurais negras e tradicionais em todo o sertão baiano. Os costumes herdados dos antepassados vinculam o tempo ao lugar, constituindo-se em uma das bases da vida cotidiana. Foram citados aqui a crença em mau-olhado, nas rezas, nos despachos, e outros, numa mistura de elementos do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e também indígenas. São estes costumes que dão identidade a comunidade estudada.

3.2 Vivências e experiências de curandeiros(as) e raizeiros(as) no Maracujá.

O curandeirismo embora não fosse criminalizado com uma normatização específica no Império, passaria a ser mencionado nos artigos 156, 157 e 158 do Código criminal Republicano de 1890. No Império, os crimes de curandeirismo geralmente eram caracterizados como contravenção no artigo 264, por falta de artigos específicos, ou ainda podiam ser punidos como infrações dos Códigos de Posturas Municipais disseminados pelas localidades do país. O código de Postura de Conceição de Coité, criado em 1891, no artigo de

¹⁰¹ O neurocientista, Sérgio Felipe de Oliveira, especialista em medicina e espiritualidade, fala sobre o assunto. “Hoje a Organização Mundial da Saúde (OMS) já admite a questão espiritual e existe muito estudo sobre espiritualidade na prática clínica. Quando a medicina oficial, o SUS (Sistema Único de Saúde), resolve dialogar com as benzedeadas, encontra-se um ponto que permite o integrativo e esse ponto beneficia o paciente. A força da fé é tremenda, mas precisa haver afeto e amor. Uma relação fria não abre caminhos. Uma relação de afeto e amor soluciona milhões de problemas”. **Sabedoria antiga dos benzedores une plantas medicinais, orações e fé.** Disponível em: <http://g1.globo.com/economia/agronegocios/globo-rural/noticia/2017/11/sabedoria-antiga-dos-benedores-une-plantas-medicinais-oracoes-e-fe.html>

número 46, proibia o curandeirismo neste território (BARRETO, 2007, p.126). Todavia, o que se percebe é que estas práticas eram frequentes em seus limites. Os depoimentos dos moradores do Maracujá evidenciam que os artifícios das curas mágicas e das feitiçarias ocorreram intensamente no território estudado até a primeira metade do século XX. Os depoimentos revelam aspectos das práticas de cura disseminadas na comunidade, mostrando quais eram seus métodos, seus saberes e sua inserção nos diversos grupos sociais da época. Durante as entrevistas, os nomes de Pequeno Curador, Anestina, Roque Curador e João Lopes apareceram como os principais curandeiros deste território¹⁰². Segundo dona Anália:

No caso de Pequeno ele era curador, raizeiro forte. Além dele tinha Zefa que era esposa dele. Também tinha o Roque do Coité, já morreram tudo. O povo procurava eles pra dar chá, pra fazer o feitiço, pra descasar, pra casar, pra cegar, pra melhorar, pra fazer limpeza, pra tudo. Eles faziam ritual de sacrifício para os caboclos dele. Fazia de tudo (SOUZA, Anália, 2020)¹⁰³.

Verifica-se na narrativa acima, os poderes atribuídos aos curandeiros e curandeiras, Roque, Pequeno e Zefa, de Conceição do Coité. Os moradores do Maracujá também se referem a estes sujeitos como raizeiros e feiticeiros. Segundo dona Anália, Zefa, Pequeno e Roque tinham o poder de curar, de trazer a pessoa amada, de separar os casais e até cegar ou matar uma pessoa. Ao falar que Pequeno Curador era raizeiro forte, dona Anália se refere a diversidade e ao êxito dos trabalhos realizados por ele. Entre os trabalhos realizados por Pequeno Curador, os mais procurados pelos moradores do Maracujá era para tratar de doenças e enfermidades. Todavia, o que se pode notar é que além de curandeiro, Pequeno também era descrito pelos moradores como feitiçeiro, capaz de retirar ou de colocar o feitiço em alguém. Neste caso, os poderes de Pequeno se diferem dos poderes das benzedadeiras visto que estas não colocavam ou retiravam feitiços e nem podiam expulsar encostos, por exemplo.

Embora os narradores citem sobre ervas, garrafadas, remédios, o que poderia levar a crer que o expediente do uso das plantas medicinais fosse preponderante, o que se pode concluir é que o relacionamento dos curandeiros com o dito feitiço era corriqueiro. Os fechamentos de corpos, os rituais de cura mágicos, as adivinhações, as benzeções, os feitiços de amor e outras feitiçarias foram evidenciados no decorrer das conversas. Vale ressaltar que as práticas encontradas no território do Maracujá apresentavam suas especificidades e termos próprios para designar determinados fenômenos, a exemplo do termo “foieiro” usado por dona Anália para se referir aos curandeiros que receitavam folhas a seus pacientes. Dona Anália usa também o termo raizeiro para se referir aos curandeiros que usavam as raízes das

¹⁰² O leitor vai perceber que ao longo da narrativa, uso o termo curandeiro/a ou curador/ora, pois foi assim que os depoentes se referiam a estes sujeitos, contudo, para o Maracujá, os termos são usados como sinônimos.

¹⁰³ SOUZA Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, em janeiro de 2021.

plantas para prepararem infusões. Para a realidade do Maracujá, os curandeiros são descritos como sacerdotes do Candomblé, ainda que essa não seja uma regra para as práticas do curandeirismo.

Verificou-se que os curandeiros também realizavam trabalhos espirituais que não estavam no campo da cura. As mulheres procuravam pelos serviços de Pequeno para “amarrar” um homem ou fazê-lo separar de outra mulher. Os estudos de Jaqueline de Andrade Pereira(1998), analisa o universo mágico e as práticas de cura popular na Bahia entre 1890 - 1940 e apontam que:

A sociedade brasileira, desde a Colônia, esteve sempre ligada aos aspectos sobrenaturais da vida, uma tradição originada nas crenças dos europeus, africanos e indígenas em divindades, poderes e entidades espirituais ou sobrenaturais. O cotidiano da população estava repleto de experiências dessa ordem e as aflições, os conflitos, os amores e as doenças eram tratados através das práticas mágicas de adivinhação, das rezas e benzeduras, das beberagens, dos chazinhos, mesinhas, defumações, feitiços, despachos, banhos, etc.(PEREIRA, 1998, p.40)

Nesta fala a autora registra a ligação da sociedade brasileira aos aspectos sobrenaturais da vida, tanto no que se refere as práticas de cura, quanto na resolução de problemas do cotidiano, a exemplo de amarrar um homem, ou fazê-lo separar da mulher como citado pelos depoentes. A presença de curandeiros que curavam doenças, curandeiros que curavam feitiços e promotores de feitiços marcaram o cenário brasileiro no início da República e adentrou o século XX, com grande intensidade, principalmente no interior da Bahia como sinalizou Pereira (1998). Os aparelhos repressivos homogeneizaram estas atividades, ignorando as possíveis diferenças entre elas, o que pode justificar o fato destes termos serem usados como sinônimos pelos moradores do Maracujá e de outras regiões do país.

É importante ressaltar também que apesar das diferenciações entre curandeiros e feiticeiros, nada pode impedir que os curandeiros pudessem exercer estas várias funções ao mesmo tempo: curar de males e moléstias, praticar feitiçarias, a fim de se causar males e por fim anular os feitiços lançados por outros. De acordo com Pereira (1998, p.45-46), “na República, os curandeiros, feiticeiros, rezadeiras e parteiras práticas prestavam um papel social, pois preenchiam lacunas deixadas pelas instituições de poder na cura da grande parcela dos despossuídos, que não tinham a mínima chance de recorrer aos especialistas das áreas medicas”. Os curandeiros e feiticeiros surgiram nas narrativas tentando manipular o destino de seus consulentes em ações que visavam curar e provocar amor e desamor, mudando o rumo dos relacionamentos.

De acordo com a moradora Nadine¹⁰⁴, para fazer o trabalho de amarração, o curandeiro solicitava itens como pedaço de unha, uma peça de roupa usada, pelo ou cabelo de quem se desejava “amarrar”. Estes itens deveriam ser colocados em um tecido e amarrado as pontas (feito uma trouxa) e em seguida deveria ser enterrado em um local onde a pessoa desejada passasse com frequência. Além disso, o curandeiro fazia suas orações e oferendas para que o trabalho tivesse eficácia. Nota-se que no feitiço de amarração, que é aquele cuja intenção é fazer o homem ou mulher se apaixonar por aquele que busca o serviço do curandeiro envolve o uso de partes do corpo das pessoas desejadas: cabelo, unha do pé e o suor que supostamente estaria na peça de roupa usada. A unha e o pelo/cabelo têm significados específicos dentro das práticas do candomblé e estão carregados de simbologia. Geertz (1989, p. 67-68), percebe a definição do conceito de símbolo como “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo”. Mas, esta afirmação clara e simples na qual o símbolo é diferenciado de, mas conectado à concepção, é posteriormente suplementada por outras que não são inteiramente consistentes com ela, pois o símbolo não é um objeto que serve como veículo para uma concepção: ele é a própria concepção.

Para as pessoas que procuravam por estes serviços, e realizavam estes rituais repletos de símbolos, a tentativa de dominar os sentimentos, amorosos ou raivosos, perpassavam pelo universo dos feiticeiros, adivinhos e curandeiros.

É interessante notar que na comunidade houve a presença de curandeiros tanto do sexo masculino quanto do sexo feminino, o que leva a pensar no papel social das mulheres nas práticas de cura. Nos depoimentos dos moradores não se percebe distinção ou desvalorização dos feitos realizados por dona Anestina e dona Zefa em relação aos trabalhos realizados pelos curandeiros do sexo masculino. Isso acontece porque estas senhoras desempenharam um papel social e religioso de auxílio aos necessitados, tão importante quanto Pequeno Curador e outros curandeiros do território.

As mulheres curandeiras, a exemplo de Anestina e Zefa, usavam ervas, preces e instrumentos para recuperarem a saúde das pessoas. Além disso, estas mulheres recebiam auxílio espiritual das entidades para realizarem outras funções que nem sempre estavam relacionadas a cura do corpo, como os despachos e tratamentos, prescrição e uso de remédios naturais, capacidade de retirar espíritos, além da competência para livrar pessoas do uso de bebidas alcoólicas, ou seja, além da cura física, estas senhoras, com o auxílio dos encantados

¹⁰⁴ A moradora pediu para não ser identificada, por isso, preservamos o nome da depoente, usando um nome fictício.

também realizavam serviços de feitiçaria para a cura do espírito. Muitas tinham ainda a função de parteiras, de conselheira em situações de família ou contendas entre vizinhos. Assim como os curandeiros do Maracujá, as curandeiras também foram chamadas de raizeiras e feiticeiras. Segundo dona Anália, Anestina era uma raizeira famosa, que socorreu e amparou muita gente neste perímetro quilombola.

Tinha outra raizeira aqui, muito famosa que trabalhava no Cansanção, chamada Anestina. Ela dava samba de caboclo, fazia reza, dava caruru. Se fosse um lá, ela dava chá, dava remédio, passava banho. Era parteira, pegava criança. Quando eu tinha 15 anos, ela já era mulher de seus 70 anos. Hoje eu tenho 70. Á tem mais de 40 anos que ela faleceu (SOUZA, Anália, 2021)¹⁰⁵.

Muita gente se tratava com Anestina. Os remédios passados por ela aos doentes, consistiam em garrafadas, purgantes, banhos de folhas, defumadores e outras beberagens. Realizava ainda o ritual de cura destinado a “limpar” ou “fechar” o corpo, com o auxílio dos encantados. Ao afirmar que dona Anestina dava samba de caboclo verifica-se o estabelecimento entre as práticas de cura e o Candomblé de caboclo realizado por ela. Dona Anestina também era parteira e segundo seu Anízio ela era sua mãe de “pegação” ou mãe de “umbigo”. Era comum as pessoas do interior se referirem as parteiras como mães de pegação. Dona Anália conta que procurou pelos serviços de dona Anestina quando ela ainda era muito nova. Analisando a idade de dona Anália e a idade que dona Anestina tinha quando dona Anália frequentou a sua casa em busca de auxílio, supõe-se que a raizeira tenha iniciado seus trabalhos ainda no início do século XX. Isso porque se dona Anália foi na casa de Anestina quando tinha 15 anos de idade, significa que já se passaram 55 anos deste encontro. E segundo a depoente, a esta altura, Anestina já tinha cerca de 70 anos de idade. Provavelmente dona Anestina tenha iniciado seus trabalhos na idade entre 20 e 25 anos, como a maioria dos curandeiros da região.

As receitas caseiras passadas por dona Anestina, a exemplo dos banhos e das infusões e garrafadas são indícios destes “lastros de continuidade” com as práticas de cura dos curadores que atuaram na primeira metade do século XIX e que permaneceram na comunidade com a chegada do século XX. Representam tradições de cura que, transmitidas oralmente, sofreram transformações em seus modos de uso, ou então sobre os próprios conhecimentos empíricos das plantas, no Maracujá estão atreladas as crenças religiosas, com elementos do candomblé, do catolicismo e de ritos indígenas, como já falamos anteriormente. É relevante ressaltar que as tradições não são aqui entendidas como legados culturais intactos do passado, mas como costumes sujeitos a mudanças. Contudo, apesar das diferenciações

¹⁰⁵ SOUZA Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, em janeiro de 2021.

sofridas, é possível encontrar elementos históricos que as identifiquem ao seu passado histórico.

Outro relato importante para este estudo, é o caso de Raimundo dos Santos, pai de José dos Santos. O senhor José contou que no início da década de 40 do século XX seu pai teve um sério problema de saúde e procurou tratamento com Pequeno Curador. Segundo o sr. José, o tratamento de seu pai durou algumas semanas e durante esse período seu pai visitava frequentemente a casa de Pequeno. Segue o relato do depoente:

Meu pai começou apresentar umas moléstias no corpo, tinha febre, não conseguia trabalhar. Estava na beira da morte. Levaram ele pra os doutor, mas não adiantava. O que ele tinha não era coisa pra os doutor da cidade. Ai João Pequeno passou um tratamento para ele, uns banho, umas infusão e umas rezas e ele ficou bom. Ele sempre fazia questão de contar essa história(SANTOS, José, 2020)¹⁰⁶.

Segundo José dos Santos, o pai só conseguiu curar a enfermidade graças aos dons de cura de Pequeno. A situação após a manifestação da doença, seguida da “ineficácia” dos médicos que ele se referiu como doutor da cidade, contribuiu ainda mais para a certeza de que a cura veio devido ao tratamento realizado por Pequeno. A fala conta ainda com a suspeita de que a doença não era algo natural e sim do campo da espiritualidade, por isso, os médicos não conseguiram curar. Dona Anália também exalta os feitos de Pequeno ao narrar que:

Pequeno, era bom. Ele era bom pra dar remédio. Ele passou remédio pra minha mãe, Antônia de Juliana. Ela deu derrame, ficou muito mal, mal pra morrer, ele passou banho, passou difumador, passou folha, passou raiz e ela melhorou, passou 10 anos viva, (SOUZA, Anália, 2021)¹⁰⁷.

Nesta fala observa-se que dona Anália atribui a melhora de sua mãe que padeceu com o acidente vascular cerebral, chamado por ela de derrame, aos feitos de Pequeno. De acordo com dona Anália, sua mãe morreu há mais de 20 anos, aos 84 anos de idade. Isso leva a crer que dona Antônia de Juliana teria nascido na década de 20, do século XX. Segundo ela, Pequeno Curador tinha uma idade aproximada a da sua mãe. Desta forma, especula-se que Pequeno também tenha nascido na primeira ou segunda década do século supracitado. Para dona Anália, o tratamento do derrame foi bastante prolongado e sua mãe ficou aproximadamente dez anos sendo assistida pelos cuidados do curandeiro. O tratamento passado por Pequeno para tratar dos pacientes acometidos pelo derrame era o defumador feito com folhas e outros elementos da natureza que eram queimados para o paciente inalar, além de chás, banhos, garrafadas e *puxações* com pimenta.

Seguir as pistas dos narradores em busca dos descendentes de Pequeno Curador, se mostrou de extrema importância para compreender a trajetória e as vivências deste, que

¹⁰⁶ SANTOS, José. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz, outubro de 2020.

¹⁰⁷ SOUZA Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, em janeiro de 2021.

segundo os moradores do Maracujá, foi um dos melhores curandeiros da região. Pelos relatos destes sujeitos, Pequeno Curador era contemporâneo da curandeira Anestina e da benzedeira Antônia de Juliana, portanto, atuava na região também nas primeiras décadas do século XX. Desta busca, foi possível encontrar o filho caçula de Pequeno, Raimundo da Silva Santos, conhecido por Caribé. De acordo com Caribé, o nome de Pequeno era José Máximo dos Santos, casado com dona Rufina da Silva Santos. Segundo ele:

Pequeno curador residia na fazenda Tanque de Terras, filho de gente quilombola que veio, neto de escravo. Na época quando ele passava, as pessoas chamavam ele de curador, né. Ele sempre dizia a gente que aquilo foi um dom né? Um dom que herdou dos avós, das bisavós que eram africanos, neto de escravos... Sabe daqueles países em diante, que veio os escravos? Eles se defendiam mais com, de fazer remédio, ritual aos deuses que eles cultuavam, então aquilo foi passando de geração a geração, (SANTOS, Raimundo, 2021)¹⁰⁸.
(além de mencionar os aprendizados da oralidade e da família evidencia a memória da escravidão e da África)

Segundo Caribé, filho de Pequeno, o pai morava na zona rural de Conceição do Coité, próximo ao Maracujá. Na fala, Caribé menciona a experiência do cativo dos ancestrais de Pequeno, evidenciando os aprendizados por meio da oralidade e da família e a memória da escravidão e da África. Segundo o filho, o pai teria herdado o dom da cura e aprendido os rituais do Candomblé com seus antepassados africanos. No depoimento fica evidente a aproximação do curandeiro com as práticas do Candomblé, quando ele menciona os deuses que os seus antepassados cultuavam, se referindo aos orixás e aos caboclos presente nos rituais do Candomblé de caboclo. Caribé não “soube” falar quem eram os guias de Pequeno, apenas sinalizou que estes faziam parte dos rituais realizados pelo pai. Como evidenciado nos depoimentos dos moradores, Pequeno era procurado para inúmeros trabalhos que eram realizados em sua casa e também nas casas dos pacientes, uma vez que o curandeiro costumava passar uma temporada realizando trabalhos na comunidade que hoje é o Maracujá. Caribé enfatiza o dom do pai ao afirmar que:

Então, sempre ele falava assim, isso veio, é dom de família, dos antepassados... os irmãos deles era benzedor, rezador, fazia chá, ensinava os remédios, como hoje, até hoje o povo ensina estes remédios de raiz, de ervas, como tem remédio que eles fazem para derrame, pra dor de cabeça, pra bucite, sinusite, aquela herança que vem de família mesmo. Que já vem passando um para o outro (SANTOS, Raimundo, 2021)¹⁰⁹.

Além de Pequeno, outros irmãos também tinham o dom de benzer e de rezar, mas apenas Pequeno atuava como raizeiro ou curandeiro. “Várias pessoas chegavam lá e ele passava os remédios, vários remédios e as pessoas curavam. Muitas pessoas, muitas. Não foi

¹⁰⁸ SANTOS, Raimundo da Silva. Entrevista Concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, em janeiro de 2021.

¹⁰⁹ SANTOS, Raimundo da Silva. Entrevista Concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, em janeiro de 2021.

poucas não. Teve pessoas que ele já mandou sair do hospital, ele deu remédio e a pessoa curou” (CARIBÉ, 2021). Tanto o depoimento do filho Caribé, quanto os dos moradores do Maracujá demonstram respeito e admiração pelos trabalhos de Pequeno Curador. Este curandeiro teve muita importância em diferentes situações e vivências que permearam a sociedade coiteense e principalmente a comunidade do Maracujá, numa época que ainda guardava os resquícios da escravidão. Iris Verena Oliveira também registra a importância destes sacerdotes em Salvador e no interior do estado. Segundo a autora, “a documentação analisada indicou que na capital e no interior, feiticeiros e sacerdotes faziam parte do cotidiano da população, por isso, através de suas crenças é possível acessar aspectos importantes do dia a dia desses sujeitos” (OLIVEIRA, 2014 p.19). Ao recordar as vivências religiosas dos moradores do Maracujá encontra-se uma diversidade de práticas que iam desde a expulsão de encostos, curas, retirada de cachaça, sacrifícios, rezas, sambas de caboclo e outras.

Segundo Caribé nenhum dos filhos de Pequeno Curador herdou o dom de cura do pai. Hoje os filhos seguem outros caminhos, alguns são católicos, outros evangélicos. Para Caribé, o que fez com que as práticas de Candomblé diminuíssem na região foi o preconceito das pessoas. “As pessoas julgavam e tinham preconceito por causa da pobreza, da cor e da religião. O meu pai era um homem tão bom, mas pra certas pessoas, por causa da religião, ele não prestava” (CARIBÉ, 2021). Destarte, apesar do preconceito sofrido por Pequeno devido ao dom que possuía, a cor da pele e a condição social do raizeiro, Pequeno era procurado por políticos e autoridades locais, devido aos êxitos de seus trabalhos e a fama que se espalhou por toda a região. Oliveira (2014 p.27), argumenta “que os adeptos do candomblé são sujeitos do processo histórico que vivenciaram, e por isso atuaram de maneira fundamental na constituição do seu campo religioso” e assim usaram de diferentes estratégias para circularem nos diversos setores da sociedade.

Na fala de Caribé, nota-se essa intrincada rede de sociabilidade articulada por Pequeno e que se estendia para fora dos limites do município. Para Oliveira (2014 p.27), “o estabelecimento de teias de relações com figuras da política, meio acadêmico e polícia evidencia sua capacidade de articulação”, ou seja, a capacidade dos adeptos do Candomblé resistirem ao sistema opressor. Segue abaixo um trecho do depoimento de Caribé:

O meu pai atendia vários políticos da região, vários. Atendia muitas pessoas do Maracujá, fazia caruru, fazia samba. Dava remédio as pessoas lá quando estavam doentes. Muita gente do Maracujá procurava ele. E ele ia muito lá, e nem só no Maracujá, toda região sisaleira. As vezes quando tinha festa de candomblé lá em casa era três dias de festa. Então, vinha gente do Maracujá, vinha gente do Jitáí,

vinha gente de Pedra Alta, Santa Luz, Valente, a região toda¹¹⁰, entendeu? (SANTOS, Raimundo, 2021)¹¹¹.

No depoimento de Caribé, ele menciona os políticos, assíduos frequentadores da casa de Pequeno. O que leva a se pensar na ausência de registros de conflitos entre a polícia e os praticantes de curandeirismo e dos rituais do Candomblé no município de Conceição do Coité. A presença de políticos e de pessoas famosas nas casas dos curandeiros, como mencionado por Caribé, não era exclusivo deste município. Em Itabuna, Oliveira (2014, p.252) também relata que, “no caso de Maria Gertrudes uma das testemunhas sugere a presença de poderosos na casa, o que pode explicar os rumos tomados pelo processo”. Receber políticos e pessoas influentes em seu espaço de culto, revela que Pequeno tinha um grande prestígio no município e uma teia articulada que permitia a sua circulação entre os diferentes segmentos da sociedade. Todavia, a falta de registros nos jornais não significa que não houve conflitos envolvendo as práticas de cura. A exemplo do conflito que ocorreu entre a benzedeira Antônia de Juliana e a mãe da criança que não aceitou a morte do filho.

Além de Pequeno e de dona Anestina, outro curandeiro que também aparece nas memórias dos moradores é João Lopes. João Lopes era morador do Maracujá e foi descrito como raizeiro e curandeiro pelos seus conterrâneos. Dona Ilana de Oliveira Maia relata que:

Na casa de João Lopes, o bembé corria solto. As muié recebia o caboclo e caia. E no samba dele o tambor zuava alto. Ele fazia de tudo, era defumador, passava banho, remédio, chá e tirava a cachaça do povo. Minha mãe contava que veio um homem do Cansação pra se tratar com ele porque tinha um encosto nele. Era um espírito que vivia neste homem e a família trazia para João curar. Passou muito tempo vindo e João cuidou dele. Fazia muito defumador e dava surra de urtiga para afastar o espírito. Mas, isso já tem muito tempo¹¹².

Neste depoimento fica evidente que na casa de João Lopes era realizado samba de caboclo e também alguns rituais do Candomblé, no qual o curandeiro receitava remédios, chás, defumadores, rituais de descarrego e outros tratamentos. A fala de dona Ilana revela que o curandeiro também podia expulsar os encostos/espíritos que se apossavam de um paciente. Na concepção de dona Ilana, o bembê é a dança ao som dos atabaques, no qual os caboclos se apossam dos participantes. Para ela não há diferença entre bembê e o Candomblé de caboclo.

Muitas pessoas buscavam auxílio espiritual de Pequeno e de João Lopes para retirar o encosto do corpo de um parente, como sinalizado por dona Ilana. A presença dos encostos também foi abordada por Oliveira (2014, p.281), quando ela identifica que, “em diversas

¹¹⁰ Segundo Caribé, seu pai, João Pequeno recebia pessoas de outros municípios, e alguns destes municípios ficam distante de Conceição do Coité, a exemplo de Santa Luz, isso só reforça a suspeita de que Pequeno tinha um prestígio significativo na região.

¹¹¹ SANTOS, Raimundo da Silva. Entrevista Concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, em janeiro de 2021.

¹¹² MAIA, Ilana de Oliveira. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

situações os sujeitos consideravam que estavam possuídos por seres inferiores - *encostos* – cuja função era prejudicar a vida e a saúde”. Nestes casos, os curandeiros ou raizeiros usavam diferentes técnicas para afastar a entidade indesejada, e quase sempre o corpo do possuído sofria com os efeitos dessas ações. Ao descrever um ritual de expulsão no jarê, também considerado um Candomblé de caboclo, Paulo Cesar Alves e Mirian Cristina Rabelo descreve que:

O trabalho constitui de fato uma etapa bem delimitada do ritual do jarê. É apenas depois de celebrada a descida de toda uma série de caboclos, que vêm da aldeia sagrada de Aruanda para vadiar no terreiro, apossando-se temporariamente do curador e dos seus filhos de santo, que se iniciam as atividades de cura propriamente ditas. [...] O trabalho se inicia com cantos a Exu para que conceda licença a atividade de cura e comprometa-se a guardar as encruzilhadas, porteiras e cancelas que conduzem ao terreiro. [...] Ao final do ritual o círculo de pólvora é queimado e os restos são varridos para fora da casa. O círculo delimita, durante o ritual, um campo onde forças perigosas circulam antes de serem definitivamente expulsas do corpo, constituindo uma arena de mediação que deve ser dissolvida na conclusão do trabalho (ALVES; RABELO, 2009).

Como descrito por Alves e Rabelo (2009), o rito de expulsão de encostos era um processo demorado e envolvia o uso de elementos da natureza, como a pólvora e também a invocação de encantados para auxiliar o curandeiro neste processo. Nas festividades em homenagem aos caboclos estão usualmente presentes, além de adultos, crianças e jovens. Os procedimentos rituais são, de uma maneira geral, conhecidos por grandes segmentos da população.

Os relatos dos moradores a respeito das práticas realizadas pelos curandeiros e curandeiras que atuaram no Maracujá na primeira metade do século XX estabelecem uma ligação entre as práticas de cura e o Candomblé de Caboclo. O que se verifica é que estes sujeitos tinham uma forma própria de cultuar os santos, orixás e caboclos, misturando práticas do catolicismo e do Candomblé em suas relações cotidianas.

3.3 O caruru e o Samba de Caboclo.

“o samba de caboclo é dentro de casa não é homenagem a santo, é do candomblé, é o cliente, o carnal... o povo vinha, enchia as casas, vinha curador pra retirar o batuque e o samba corria solto até amanhecer o dia”¹¹³.

As festas têm o poder de evidenciar as características das celebrações festivas, os elementos marcantes dos modos de vida de homens e mulheres que participam dos eventos e também as características do momento histórico em que se celebra uma expressão de fé e de

¹¹³ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, setembro, 2020.

diversão. Demonstram fortes laços com a tradição religiosa, em que as ações ou as práticas dos fiéis da religião ou da religiosidade popular, integradas, asseguram a cura dos males, o descanso do árduo trabalho, uma quebra de rotina diária e a manutenção do elo entre as pessoas, numa caracterização de que ali é parte da sua própria vida, já que elas são carregadas de suas histórias vividas por longas épocas, caracterizando uma tradição local. Ao se referir aos momentos de festa ainda no período escravista, Santos (2015, p.83), afirma que “no extremo sul, os escravizados de fazendas vizinhas encontravam, nas festas e batuques, momentos ímpares de fortalecimento de laços, de confabulações, bebedeiras, namoro e cenas de desregramento necessário”. Ainda que se tratando de regiões distintas, a fala de Santos (2015) é importante para se pensar no significado das festas para a população negra, como espaços de devoção e sociabilidades. Os carurus e os sambas do Maracujá praticados no pós-abolição podem ser pensados nesta perspectiva.

Ainda há poucos estudos sobre as práticas do Candomblé em Conceição do Coité, principalmente estudos sobre o período por ora analisado. Para preencher esta lacuna, tomou-se como referência alguns estudos da região do Recôncavo e do Sul da Bahia, assim como de Feira de Santana para tentar comparar com aquilo que foi descoberto por meio das entrevistas, no Maracujá. Usou-se os estudos sobre o Sul e o Recôncavo, uma vez que os sujeitos da pesquisa relataram inúmeras vezes a migração de seus ancestrais para estas regiões da Bahia e também mencionaram que seus ancestrais procuravam auxílio espiritual nos terreiros do Recôncavo, demonstrando vínculos com essa região da Bahia. Nota-se neste compasso, que as práticas da comunidade no período estudado tinham algumas similaridades com o que se pode verificar nas regiões citadas. Todavia, é preciso esclarecer que algumas particularidades são próprias deste perímetro quilombola.

Sobre o Candomblé de Caboclo em Conceição do Coité, o que se nota é que existem alguns terreiros espalhados no território e que remontam a primeira metade do século XX evidenciando que o Candomblé é bem antigo nas terras dos Tocós. Além dos terreiros, o que os depoentes mais relataram durante as entrevistas era a existência de “casas de curandeiros”, localizadas principalmente nos arrabaldes da cidade. Essas casas de curandeiros eram usadas para os tratamentos das doenças e também para os tratamentos espirituais, despachos e outros serviços realizados pelos curandeiros, fazendo as vezes de um terreiro de Candomblé tradicional.

Vale lembrar que o Candomblé de Caboclo é o mais praticado em terras sertanejas. Assim, o culto aos caboclos pode ser estudado como uma modalidade ritual cuja incorporação de outros elementos ao templo dos deuses afro-brasileiro se dá em um processo de adaptação:

a necessidade de se cultivar os donos da terra, que, sendo ligados aos territórios originais, não puderam ser transferidos da África para o Brasil, portanto houve a inserção dos índios brasileiros nas práticas do Candomblé. O caboclo é então, tido e cultuado como o dono da terra e as religiões de matrizes africana no Brasil, com a sua consciência territorial, são tributárias dos caboclos. Vanuza Souza conta um pouco sobre a presença e a trajetória do Candomblé de Caboclo na comunidade:

O candomblé daqui pelo que eu entendo era o de caboclo, entendeu? era de caboclo, porque tinha os caruru, sempre era o caruru, depois do caruru, se tirava ali aquela mesa da sala, quando se fazia dos sete meninos, na verdade se fazia de catorze, catorze menino, depois se tirava aquela mesa, colocava a mesa, chamava mesa de Santa Bárbara, que é só as sete mocinhas, ne, e depois liberava ne o pessoal, uns iam para a cozinha comer e aquelas que gostavam da coisa ia pra o samba né, onde muitas se vestiam para sambar o bembé, como diz a história, e aí era caboclo mesmo, caboclo brabo mesmo, (VANUZA SOUZA, 2020).

No Maracujá da primeira metade do século XX, as festas estavam estreitamente relacionadas à religião¹¹⁴. Os principais festejos eram as rezas aos santos de devoção, o caruru, cujos rituais estavam relacionados à prática do Candomblé e a apresentação do samba de caboclo. O samba de caboclo e as práticas religiosas da comunidade praticadas no período analisado podem ser entendidas como formas de resistência, uma vez que conseguiram sobreviver a perseguição historicamente imposta a cultura afro-brasileira. Apesar de não terem sido encontrados registros de batidas policiais e nem notícias nos jornais sobre prisões por conta dos sambas de caboclo no Maracujá, vale lembrar que havia uma lei que proibia estas práticas no município de Conceição do Coité.

A devoção aos orixás, entidades africanas, e aos caboclos, entidades genuinamente brasileiras, estão diretamente associadas as religiões afro-brasileiras. Segundo dona Edite, a maior festa em homenagem a estas entidades ocorria na comunidade nos dias de samba de caboclo que é precedida pelo caruru em homenagem a Cosme e Damião e a Santa Bárbara. Segundo os moradores, o caruru servido por seus ancestrais era uma espécie de “obrigação” ou “pagamento” aos santos católicos e também aos caboclos e orixás, por terem alcançado ou para alcançar determinado objetivo. Antes de servir o caruru, os participantes da festa rezavam para os santos, caboclos e os orixás, a exemplo de Cosme e Damião e Santa Bárbara (santos), boiadeiro e sete flechas (caboclos), Iansã e Xangô (orixás). “A reza baseia-se num

¹¹⁴ Estudando o campo religioso brasileiro contemporâneo a antropóloga Leila Amaral (2003), aponta para a relação entre a modernidade e novas formas de expressão religiosa, a qual denominou de “cultura religiosa descentralizada e errante”. Nesse sentido, para Amaral a religiosidade não se encontra circunscrita em um único lugar, o sagrado não tem fronteiras e por isso está em todo lugar. Ou seja, o sujeito não precisa está vinculado a uma instituição religiosa para exercer sua religiosidade.

“contrato divino” entre um devoto – um rezador ou rezadeira – e o santo, firmado através de uma promessa ou obrigação. O devoto promete sua devoção ao santo e recebe em troca proteção espiritual”, (YANAGA, 2010). Além das orações verbalizadas, o próprio ato de sambar representava uma oferenda as entidades e demonstração de devoção. “É a partir do que o devoto é, ou do que ele gostaria de ser, ou do que o santo foi, ou do tipo de característica que até hoje lhe é atribuída que se restaura uma relação de devoção” (MENEZES, 2005, pg. 236). Segundo Rosalvo Libânio de Souza, nascido em 1936, neto de José Libânio de Souza e dona Joana de Souza, muitas pessoas serviam o caruru no mês de setembro. Segundo ele:

Ana de Quintino dava caruru no mês de setembro. Ana era esposa de Quintino Maia mãe de dona Aurelina Maia. Ela dava caruru de Cosme e Damião. Ela dava como devoção aos santos, mas não tinha filhos babaços não. A casa dela enchia de gente no dia do caruru. Dona Aurelina costumava contar do caruru de Ana¹¹⁵.

Segundo seu Rosalvo, não era apenas os pais de filhos gêmeos, chamados por ele de babaço, que davam o caruru. As pessoas também o faziam por outros motivos. Segundo sr. Rosalvo quando algumas pessoas buscavam auxílio espiritual aos curandeiros, estes orientavam os devotos a dar o caruru como uma obrigação por alguma benção alcançada, pela cura de um membro da família ou prosperidade financeira. Não se sabe os motivos que levaram dona Ana a servir o caruru em homenagem aos santos Cosme e Damião, mas, segundo dona Ilana, esposa de seu Rosalvo, Ana não teve filhos gêmeos, o que leva a crer que ela o fazia como uma “obrigação”. Não se deve desconsiderar a possibilidade de dona Ana oferecer o caruru apenas como um costume local.

Dona Ana Maria de Jesus - Ana de Quintino-, era filha de Luíza Francisca de Jesus e José Estanislau de Lima, aquele Estanislau irmão de Martinha, cuja história foi contada no primeiro capítulo desta dissertação. O leitor deve ter notado que alguns descendentes de Estanislau foram apresentados nesta narrativa, a exemplo de dona Ana Maria de Jesus, Aurelina Maia, Gertrude Maia, Ilana Maia, Cosme Maia, Quintino Maia, entre outros. É de extrema importância acrescentar os descendentes deste personagem à esta história uma vez que os casamentos dos descendentes de José de Souza e Estanislau José de Lima possibilitaram a constituição da “família” do Maracujá.

Outro personagem que também dava o caruru na comunidade era José Calixto de Souza. Ilana conta que José Calixto era conhecido por seus carurus seguidos de samba de caboclo. Acredita-se que este Calixto citado por dona Ilana, seja José Antônio Calixto, filho

¹¹⁵ MAIA, Ilana de Oliveira. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

de Calixto José de Souza e neto do citado José de Souza. José Antônio Calixto era casado com Marcelina Maria de Jesus, filha de seu tio José Libânio de Souza. Nota-se que nas primeiras décadas do século XX, muitos moradores do Maracujá ofereciam o caruru e faziam o samba em homenagem aos encantados. O caruru servido em muitas casas da comunidade tinha ligação com as práticas do Candomblé, uma vez que durante os carurus eram servidas as carnes dos animais usados nos rituais de oferenda para os encantados.

Os próprios moradores ajudam a entender a relação entre o samba de caboclo e o caruru, e as práticas do Candomblé de caboclo, neste território. Segundo sr. Anízio, “o samba de caboclo é do Candomblé, é do carnal, é o momento que os encantados são homenageados. Eles recebem o caruru como oferenda”¹¹⁶. Ainda segundo ele, na comunidade também havia o samba de roda, o qual ele afirma que, “o samba de roda é cristão, não tem caboclo, mas também é precedido pelo caruru, tal qual no samba de caboclo”¹¹⁷. Seu Anízio estabelece uma diferença entre o samba de caboclo, que segundo ele é do Candomblé e o samba de roda, que é cristão. Dona Anália também contribui com o esclarecimento desta questão. Segundo ela o samba brasileiro é o samba onde as músicas tocadas exaltam os santos católicos e neste evento não há oferenda aos encantados e nem a presença do curador. Quanto ao samba de caboclo, é o momento em que os caboclos são homenageados nas letras das músicas, há oferenda aos encantados, os participantes “invocam” os caboclos e a presença do curador é indispensável.

Os moradores do Maracujá entendem como Candomblé as práticas que envolvem os caboclos e os orixás, independentes de serem realizadas em um terreiro, espaço público ou nos espaços domésticos, com a presença de um sacerdote ou não. A exemplo das práticas de cura com auxílio dos caboclos, os despachos, os sacrifícios, os feitiços, as retiradas dos encostos, os sambas enquanto homenagem aos caboclos e tantas outras práticas realizadas por seus ancestrais.

O dia de samba de caboclo era o momento destes sujeitos festejarem, adorarem os seus deuses e também estreitarem os vínculos com os seus e tecerem novas redes de sociabilidades. Segundo Santos (2015, p.28), “os egressos da escravidão não deixaram as sociabilidades festivas de lado. Entravam em cena as astúcias das astúcias, através das quais, os sujeitos reproduzem práticas culturais cotidianas”. Como evidenciado por Santos, essa reprodução cultural moldou o cenário de inúmeras comunidades negras no território brasileiro, a exemplo do Maracujá.

¹¹⁶ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a autora. Fevereiro, de 2021.

¹¹⁷ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a autora. Fevereiro, de 2021.

O caruru, prato tradicional das festas de Cosme e Damião, celebradas em setembro, está diretamente relacionado aos orixás Ibejis, também conhecidos como erês ou orixás crianças. Na comunidade, o culto aos santos Cosme e Damião foi mencionado inúmeras vezes nas narrativas dos sujeitos e se materializou nos altares dedicados aos santos que ainda se encontram no interior de muitas residências. O culto a Cosme e Damião na Bahia, especificamente, é configurado por uma série de ressignificações e [re]invenções que interconectam catolicismo popular e Candomblé doméstico. Os santos Cosme e Damião, eram irmãos, e médicos, faziam curas; Os Ibejis, eram orixás gêmeos, e no Brasil também passaram a ser ligados à cura. Os signos evidentes demonstram e ilustram as convergências no processo de diálogo que justificam o imbricamento entre santo católico e orixá africano no novo contexto. Aliás, o caruru não se resume a um prato, mas acumula ancestralidade e um contexto de celebrações. Vale lembrar que na comunidade também é servido o caruru em homenagem a Santa Bárbara. A origem do caruru de Santa Bárbara foi explicada por Vagner José Rocha Santos. De acordo com o autor:

Na Bahia, as homenagens à santa turca ganharam novos elementos desde que sua devoção chegou em Salvador. O encontro de culturas possibilitou que os africanos e crioulos associassem a figura de Bárbara com a do orixá iorubá Iansã. Com isso, as comidas à base de azeite de dendê foram incorporadas ao festejo. Não só na festa de Santa Bárbara como nas demais festas religiosas populares era possível degustar comidas como efó, acarajé, vatapá, caruru (SANTOS, 2019).

Nos terreiros de Candomblé, Iansã come acará. Mas por que Santa Bárbara é homenageada com um caruru nos territórios onde não há terreiros? Como essa comida tornou-se um símbolo da festa de 04 de dezembro? De acordo com Santos “a explicação pode ser encontrada numa antiga correspondência santo/orixá que envolvia a figura da padroeira do morgado. Além de Iansã, inicialmente, Bárbara foi também associada com o orixá Xangô” (SANTOS, 2019). A santa cristã se tornou tão popular entre os africanos e seus descendentes, que se tornou secundária a diferença de gênero entre a santa católica e o orixá de Oió. Essa associação de Santa Barbara ao orixá Xangô foi relatado por Nina Rodrigues (2014):

Assim, em todos os terreiros e para todos os negros que conhecem os santos africanos, Sango é equivalente de Santa Bárbara ou é a própria Santa Bárbara. Mas Sango sendo masculino e Santa Bárbara do sexo feminino era preciso que entre eles houvesse de comum um ponto de contacto tão capital que tornasse secundária a diferença de sexo. Sango é o deus do trovão e é representado por meteoritos, machados de pedra ou pedra de raio. Santa Bárbara é por sua vez a padroeira das tempestades e dos raios de que foi vítima. (RODRIGUES, 2014, p. 129).

De acordo com Nina Rodrigues, a diferença de gênero não interferiu na associação da santa ao orixá. Destarte, a escolha do caruru para homenagear Santa Bárbara deveu-se à sua identificação com o orixá Xangô. Essa associação está relacionada as habilidades de dominar

os fenômenos da natureza, que são atribuídas tanto a Xangô, quanto a Bárbara. Todos estes costumes chegaram ao território do Maracujá, onde os moradores ressignificaram as práticas, e hoje a santa é cultuada nos dias de caruru servidos em dezembro e também nos oratórios dedicados a Bárbara. No Maracujá, Santa Bárbara era tão homenageada quanto os santos Cosme e Damião. Dona Elísia contou que passou a servir o caruru em homenagem a santa depois que procurou os serviços de João Pequeno e ele orientou que ela passasse a servir o caruru. Segundo dona Elísia ela procurou os serviços de Pequeno, quando ela ainda era adolescente e vivia assombrada por um “velho do cachimbão”. Neste caso, a indicação de Pequeno para que ela servisse o caruru seria uma espécie de “obrigação” com a Santa para que ela intercedesse junto aos deuses, pelo restabelecimento da sua saúde.

Ferretti (1995), afirma que “a África não foi transferida para o Brasil, quando os africanos foram forçados a virem para cá”. Os saberes e fazeres que seguiram com seus detentores, assim como suas crenças, já sofriam influências e ressignificações antes mesmo de saírem de lá, quando esses africanos, povos diversos, se encontravam e se misturavam nos portos e navios negreiros para a viagem. Ao chegarem ao Brasil sofriam novas influências e novos sentidos e relações. Cosme, Damião, Santa Bárbara e outros santos e divindades foram simbolicamente batizados, num rito de iniciação especialmente propiciado pelo contexto. Não se deve esquecer que o estudo se refere a uma comunidade negra e a um período que o catolicismo ditava as leis e os costumes. Os costumes e práticas identificados na comunidade do Maracujá não devem ser lidos como transposições africanas, longe disso, as fontes indicam constantes “invenções de tradições” que livremente se articulam com traços africanos e também com outras matrizes, (HOBSBAWM, 2008). Por isso, as práticas e tradições da comunidade são pensadas na dimensão do conflito/embate e das negociações e estratégias.

O caruru dos Ibeji ou de São Cosme e São Damião e também o caruru de Santa Bárbara “seria, então, uma oferenda: o que na Bahia, o povo-de-santo chama de ‘obrigação’, que tem um preço e custa dinheiro. É como se desfazer de algo muito valioso”, (LIMA, 2005). Na comunidade do Maracujá a tradição de oferecer caruru não se restringe aos pais de gêmeos, ela também está associada ao pagamento de promessa por alguma benção alcançada pelo devoto, como verificado nos depoimentos dos moradores. Como pontuado por Marcel Mauss (2001), “a tríade “dar-receber-retribuir” constitui um fundamento da vida social nas relações de troca e, neste caso, forma uma rede de reciprocidade entre os comensais”. Nas palavras destes sujeitos, eles tinham que “oferecer” algo, neste caso o caruru, por aquilo que eles receberam. “A representação de oferecer comida aos santos nos terreiros de Candomblé visa estabelecer vínculos e selar comunicação entres os devotos, antepassados e a natureza”,

(CONCEIÇÃO, 2011). Ainda que os moradores não ofereçam o alimento no terreiro propriamente dito, eles o fazem durante o samba de caboclo, ou no que identificamos como culto domésticos aos caboclos.

As rezas seguidas de caruru e samba de caboclo reuniam muitos moradores do Maracujá e muita gente das comunidades vizinhas. Ao afirmarem que vinham muitas pessoas para o Maracujá nos dias de samba de caboclo, acredita-se que isso acontecia dada a importância desta tradição na região analisada. Segundo os maracujaenses, as pessoas vinham para demonstrar sua fé e também para se divertirem. A respeito da importância do samba para os egressos da escravidão e seus descendentes, Santos (2015) afirma que:

Sob o termo genérico de “batuque”, os sambas, candomblés e umbigadas constituíam-se nas principais festividades de senzalas, terreiros e quintais. Era mais que uma reunião de lazer pós-fadiga. Entravam como aporte simbólico a dança, o canto, as saudades da África, os planos compartilhados” (SANTOS, 2015, p.145).

Como sinalizado por Santos (2015), o que se verifica é que estas práticas se resignificaram e receberam novas influências, mas continuaram acontecendo nas comunidades negras, no pós-abolição, como pudemos verificar por meio dos relatos dos moradores do Maracujá. Ao relatar sobre o samba de caboclo na comunidade, Rosalvo Libânio de Souza afirma que:

“aqui tinha um João Lopes, raizeiro, que batia bembé. Batia bembé dentro de casa. Tirava canto de caboclo como o que. Ia todo mundo pra os sambas, dançar caboclo. As mulheres, cada uma tinha sua saia pra dançar o caboclo. Era muito caboclo que descia no samba”(LIBÂNEO, Rosalvo)¹¹⁸.

Na concepção de seu Rosalvo, assim como na concepção de dona Ilana, o bembé era sinônimo de Candomblé. Segundo os depoentes, o bembé acontecia nos dias de samba de caboclo e era sempre acompanhado pelo curador. No Recôncavo baiano o bembé é uma manifestação cultural e religiosa que acontece desde o final do século XIX quando um grupo de negros, reuniram-se em praça pública para comemorar a Abolição da Escravatura em 13 de maio de 1888, no município de Santo Amaro da Purificação. É conhecida como Bembé do Mercado, Festa de Preto ou Candomblé da Liberdade. Desde 1889, o Bembé vem sendo realizado, com a participação de vários terreiros de candomblé da região, que durante três dias realizam uma grande cerimônia de candomblé em praça pública e tem seu ápice com a entrega de presente à Mãe d'Água (IPHAN, 2019)¹¹⁹. É possível que a prática ou o termo bembé tenha chegado no Maracujá com as migrações que ocorreram no final do século XIX e início

¹¹⁸SOUZA, Rosalvo Libânio. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

¹¹⁹Bembé de mercado. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1958>. Acesso em janeiro de 2021.

do XX. Já foi citado neste estudo que os moradores do Maracujá migravam para o Recôncavo nos períodos de estiagem como foi narrado em vários depoimentos destes sujeitos. Além disso, no segundo capítulo da dissertação, levantou-se a possibilidade dos primeiros moradores terem vindo do Recôncavo da Bahia, o que pode justificar a presença do bembé na região. Segundo seu Anízio:

“o samba de caboclo chegou aqui com os quatro irmãos que fundaram o Maracujá; Zé de Souza, Calixto, Severino e Gregório. É muito antigo. Os avós da gente já participavam, nossos pais, e a gente continua com a tradição. Meu avô Crescêncio Souza contava que os terreiros das casas ficavam cheios de gente. E que eles também iam para o Recôncavo para participarem dos festejos em homenagem aos caboclos, (SOUZA, Anízio, 2020)¹²⁰.

Ainda sobre o Bembé, Vanuza e Dona Ilana afirmaram que as mulheres se vestiam para dançar o bembé e segundo elas, durante o bembé muitas invocavam os Caboclos. É interessante relatar que durante a revisão bibliográfica para este trabalho, não foram encontradas nas fontes levantadas, referência do bembé em terras sertanejas, talvez esteja aí algo que mereça mais atenção para estudos futuros. Durante o samba de caboclo, a presença do curador(ora) era indispensável, este/a era responsável para conduzir e entoar o samba. O curandeiro era responsável para retirar o batuque enquanto os participantes respondiam e dançavam ao som do pandeiro e dos tambores.

A presença do curandeiro na festa era indispensável uma vez que alguns caboclos resistiam a não deixar o corpo do “cavalo”. Nestes casos, o curandeiro precisava intervir para que o caboclo desocupasse o corpo do participante. Segundo dona Anália, muitos caboclos desciam nos dias de samba no Maracujá. De acordo com Prandi (2001, p.1), “a ‘origem’ dos candomblés de caboclo estaria no ritual de antigos negros de origem banto, que na África distante cultuavam os inquices, divindades africanas presas à terra, cuja mobilidade geográfica não faz sentido”. Portanto, aqui no Brasil foram forçados a encontrar um outro antepassado para substituir o inquice, neste caso, o caboclo. Na comunidade, os caboclos recebiam oferendas, eram cultuados e homenageados, evidenciando a importância destas entidades para estes sujeitos.

De acordo com seu Anízio o samba de caboclo chegou com os primeiros habitantes deste território. Inúmeras vezes os moradores se referiram as casas de curandeiros do Recôncavo, e as idas e vindas de seus ancestrais para esta região da Bahia, uma evidência de que estes sujeitos desenvolveram uma rede de sociabilidades que ultrapassavam os limites da então Vila de Nossa Senhora da Conceição do Coité. Além do depoimento de seu Anízio, a presença do bembé neste perímetro quilombola é importante para entender as trocas e

¹²⁰ SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020.

assimilações das práticas e costumes que ocorrem no contato com outros povos e outros territórios. Segundo Thompson (2005, p. 16-17), “longe de exibir a permanência sugerida pela palavra ‘tradição’, o costume era o campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes”. Foram identificados alguns rituais realizados no Maracujá semelhantes aos realizados na região do Recôncavo, a exemplo do bembé e outras expressões que são mais usadas por esta região da Bahia do que em terras sertanejas.

Ficou evidente na pesquisa levantada, que o samba de caboclo que ocorria na comunidade, estava diretamente associado as práticas do Candomblé de Caboclo. Apesar da inexistência de terreiros neste perímetro quilombola, identificou-se que aqui ocorria o culto doméstico aos caboclos e orixás de forma semelhante ao que acontecia no Recôncavo como apresentou Denilson Santos (2005). Nota-se nos depoimentos dos moradores que seus ancestrais tinham conhecimento sobre os fundamentos do Candomblé, mesmo que estes sujeitos tenham desenvolvido uma forma própria de realizar seus cultos e professar sua fé. Os termos usados neste trabalho priorizou aqueles usados pelos depoentes, ainda que estes tenham significados diferentes para outras regiões do país. Ao sinalizar o culto doméstico realizado no Recôncavo, Santos (2005, p.35) afirma que “também eram evocados santos católicos, caboclos e orixás (estes cultuados no âmbito do espaço doméstico) para intervir na solução de males tanto espirituais, sobrenaturais, como do corpo ou até mesmo de natureza econômica. O culto doméstico aos santos, orixás e caboclos se estabeleceu em todo o território baiano, principalmente nas comunidades rurais do Estado e se caracterizava pela ausência de uma hierarquia sacerdotal e por serem realizados na residência dos próprios devotos.

Alaíze Conceição identificou situação semelhante em Mangabeira ao analisar as práticas de cura das benzedadeiras, no primeiro quartel da segunda metade do século XX e a relação destas práticas com o que ela chamou de cultos domésticos. Ainda que os estudos de Alaíze tenha como recorte temporal a segunda metade do XX, enquanto a análise desta dissertação se reporta a primeira metade deste mesmo século, suas contribuições são muito importantes para avaliar a diversidade de práticas de cura nas diferentes regiões da Bahia. Segundo Conceição (2011, p.94), “acredito que a senhora Carmelita seja uma espécie de curandeira que incorporava o Caboclo e outras entidades ligadas ao culto doméstico”. Nesta fala Conceição deixa claro que o culto doméstico também era praticado na cidade de Mangabeira.

Ela chega a essa conclusão ao observar que no que concerne ao atendimento domiciliar comumente feito por Carmelita, personagem pesquisada por ela, “observa-se que ela tende a deixar de lado diversas práticas culturais presentes nos terreiros de Candomblé tradicionais, os quais possuem uma estrutura mais complexa, sobretudo em função dos diversos indivíduos presentes na hierarquia do terreiro” (CONCEIÇÃO, 2011, p.94). Na comunidade também não foram identificadas hierarquias nas práticas realizadas por estes sujeitos, além disso, os moradores se referiam aos locais onde recebiam os tratamentos ou realizavam os rituais como “casa do curador”, evidenciando que as práticas realizadas neste território, se aproximam do que Conceição e Lessa identificaram como “cultos domésticos”. Oliveira (2014, p.87), também identificou o culto doméstico na região de Itabuna quando ela sinaliza que “as práticas individuais, cultos de âmbito doméstico e congregações de pequeno e médio porte despontam das fontes analisadas, juntamente com histórias de vida, situações cotidianas e expectativas que nos aproximam dos sujeitos pesquisados”.

O culto doméstico de santos na Bahia liga-se às práticas do catolicismo popular e, posteriormente, ao culto doméstico do Candomblé. Até a década de 1930, aproximadamente, “as “obrigações” a orixás e caboclos, apesar da existência dos terreiros de Candomblé organizados em um corpo sacerdotal, um sistema hierárquico definido e uma comunidade de fiéis em torno dele, era recorrente a existência de manifestações domésticas que cultuavam divindades familiares” (NASCIMENTO, 2010). As famílias se reuniam em torno dos altares domésticos para ritualizarem as obrigações religiosas legados pelos seus antepassados. Cerimônias domésticas dedicadas às divindades africanas e ameríndias ainda sobrevivem de forma bastante sutil e tênue em algumas comunidades rurais espalhadas pelo país, a exemplo do Maracujá.

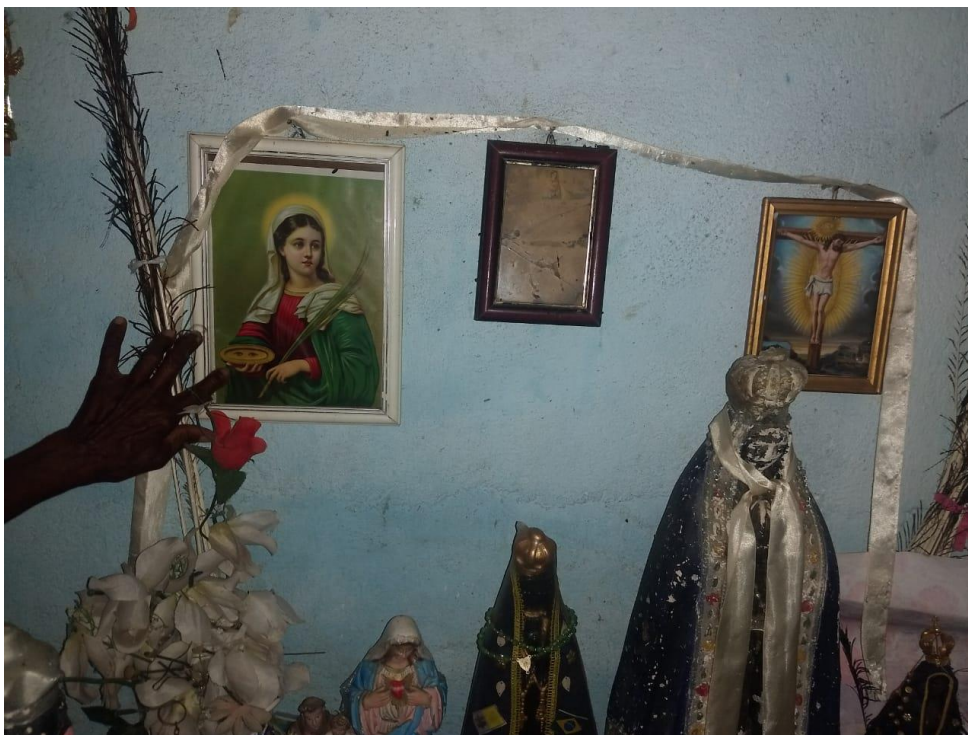
3.4 Devoção aos Santos, Caboclos e Orixás:

A devoção dos moradores da comunidade aos santos, caboclos e orixás na primeira metade do século XX se materializou nos altares que ainda estão presentes nas casas dos descendentes destes sujeitos. Era uma prática comum no interior do Estado, os pais nomearem os filhos como responsáveis para cuidar destes altares e das entidades cultuadas por eles, quando estes viessem a faltar. Ao analisar o cenário religioso de Mangabeira-Ba, Conceição (2011, p.88), informa que “o possível ato de repassar a imagem de São Cosme e Damião que, historicamente, pertencia à família da senhora Celina, sendo que o seu último dono, anterior a

posse da Rezadeira, foi seu pai, implicaria nas cobranças, inicialmente transpostas pelo pai e posteriormente, as sanções poderiam partir dos próprios santos”. Ao serem designados a cuidar dos santos e dos encantados, herdados dos ancestrais, os sujeitos do Maracujá se comprometiam também a cultivar e render homenagens as entidades.

Nas imagens abaixo, pode-se identificar um altar que, segundo a moradora, pertencia a sua mãe, que também era benzedeira. A proprietária deste altar tem setenta anos e herdou o patrimônio da sua mãe que segundo ela, nasceu entre 1910 e 1920. Portanto se trata de um oratório da primeira metade do século XX.

Figura 12: Fotografia do Altar Dedicado aos Santos, Caboclos e Orixás.



Acervo: Ana Claudia Cerdraz, 2020.

Figura 13: Fotografia do Altar Dedicado aos Santos, Caboclos e Orixás.



Acervo: Ana Cláudia Cedraz, 2020.

Neste oratório, estão presentes alguns santos católicos, a exemplo de santa Bárbara, exposta no quadro ao lado do quadro de Jesus pregado na cruz. Nossa Senhora Aparecida, no primeiro plano da foto, Cosme e Damião e Jesus e Nossa Senhora também no primeiro plano, mas em tamanho menor que o das imagens de Nossa Senhora. Em relação ao culto aos orixás encontra-se Iemanjá, representada por duas imagens da sereia (uma maior e uma menor) no canto esquerdo da fotografia. Além das entidades, o altar é adornado com flores, fitas e conchas do mar, evidenciando uma demonstração de zelo pelas entidades cultuadas. Além destes elementos, nota-se também dois pires com velas e dois copos com água. Vale ressaltar que Cosme, Damião e Santa Bárbara também estão presentes em alguns cultos afro-brasileiros. As fitas e os cordões pendurados na parede eram usados nos dias de samba de caboclo como parte da indumentária da dona do altar que também era uma exímia benzedeira. Esses espaços de culto às entidades estão repletos de símbolos e significados e, segundo Geertz (1989, p.74), “o homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura”. Dessa forma, os oratórios compõem uma dessas categorias que possibilitam a análise dos símbolos, como proposto por Geertz

Esses quadros, as esculturas, as flores, o alimento e a água servidos no altar, as velas e todos os itens presentes nestes espaços estão envoltos em um significado ritualístico. “No Candomblé, a imagem não fala por si só, os símbolos e significados são diversos, assim como a mitologia que faz parte da religião”, (SOUZA, 2015). Assim como no Candomblé, nestes oratórios domésticos, as imagens estão repletas de significados e simbologias, e o que para um leigo é apenas imagens e objetos dispostos aleatoriamente, para os devotos, tem seu significado próprio.

Segue a imagem de outro altar do início do século XX, encontrado na casa de outra moradora da comunidade.

Figura 14: Imagem do Altar dedicado a Santa Bárbara.



Fonte: Ana Cláudia Cedraz, 2020.

A maioria das casas deste perímetro quilombola tem um pequeno altar dedicado aos santos e caboclos e na maioria das vezes, datam do final do século XIX e/ou início do XX. Na imagem acima, verifica-se a presença de santos católicos como Santa Bárbara e São Jorge e os pratos que servem como alguidar para depositar o alimento dedicado aos encantados. Também existem copos com água e flores para adornar o altar. Segundo Santos (2015, p.101), “eram comuns, pelo menos, uma reza e algumas comidas e bebidas na capela ou diante dos oratórios. O santo católico não costumava ser esquecido conforme os preceitos cristãos”. No

caso específico deste altar, chamado pela proprietária de “Altar de Santa Bárbara”, a santa católica está associada a Iansã e segundo a moradora, ela servia caruru de Santa Bárbara como uma “obrigação”, orientada pelo curador Pequeno.

Além dos oratórios, a oferenda de animais realizados pelos moradores na primeira metade do século XX expõe as vivências e as práticas do Candomblé na comunidade durante o pós-abolição e que ainda faz parte do cotidiano de alguns moradores deste perímetro quilombola. Dona Elízia contou um pouco sobre os rituais de sacrifício que aconteciam na comunidade. Segundo ela, nos dias de samba de caboclo, aconteciam os sacrifícios de animais que tinham a carne servida durante o caruru, enquanto o sangue destes era misturado as bebidas servidas durante o samba de caboclo e também usado para sacralizar os instrumentos usados em rituais do Candomblé. Segundo Prandi (2001, p.5) “o caboclo do candomblé recebe sacrifício, sendo suas festas públicas precedidas de cerimônias de matança, com ofertas de aves, cabritos e bois”. Na comunidade eram sacrificados pombos, galinhas, bodes e carneiros, nos dias de samba de caboclo. “O sacrifício de animais constitui elemento fundamental nas *obrigações* religiosas do candomblé e seu modo de fazer diz muito das expectativas em relação ao rito,” (OLIVEIRA, 2014). Segundo os moradores, os responsáveis pelo sacrifício de animais na primeira metade do século XX eram os já citados curandeiros Roque e Pequeno, ambos de Conceição do Coité. Todavia, os moradores também mencionam outros pais de santo que vinham do Recôncavo e ficavam uma temporada na comunidade realizando trabalhos espirituais, evidenciando que havia uma troca permanente de saberes, crenças e costumes entre os sujeitos deste território e de outros espaços, principalmente do Recôncavo como já foi mencionado. Descrevendo o sacrifício de animais, nos terreiros de Candomblé tradicionais, Bastide afirma que:

Uma pessoa especializada no sacrifício, o *axogum*, que tem essa função na hierarquia sacerdotal, é quem o realiza ou, na sua falta, o babalorixá, sacerdote supremo. O objeto do sacrifício, que é sempre um animal, muda conforme o deus ao qual é oferecido: trata-se, conforme terminologia tradicional, ora de um “animal de duas patas”, ora de um “animal de quatro patas”, isto é, galinha, pombo, bode, carneiro etc. (BASTIDE, 2001, p. 31-2).

Bastide explica como são realizados os sacrifícios de animais nos terreiros de Candomblé. O sacrifício de animais para os caboclos e as divindades constitui etapa fundamental em diversas práticas desta religião e funciona como uma espécie de pagamento as entidades para alcançar algum benefício. No caso da comunidade do Maracujá, o sacrifício era realizado pelos curandeiros, pois não havia no território uma pessoa especializada, neste caso o axogum, para fazer o ritual como ocorre nos terreiros mais tradicionais. Acredita-se que isso acontecesse no Maracujá, pois nos cultos domésticos de Candomblé, não existe

hierarquia sacerdotal, cabendo ao curandeiro exercer diferentes funções como ficou evidente nas narrativas apresentadas.

O sacrifício de animais é um dos rituais mais importantes para os adeptos do Candomblé de Caboclo pois, se constitui em um momento de congregação entre encantados e homens. Para Leach (1966), “o ritual é um "aparelho comunicacional" que nos permite colocar em contato os valores, as crenças e os costumes dos sujeitos participantes em que ocorram processos de transmissão de saberes”. É a sua capacidade “multimídia”, em que a cultura tanto legitima/estabelece ordens sociais desestabilizadas como também apresenta suas fissuras e crises sociais da qual pode germinar mudanças. Aqui, o autor pondera que uma das principais funcionalidades do ritual é a de perpetuar o conhecimento necessário para a sobrevivência daquele grupo social, ou se preferirmos, de sua tradição cultural. Por isso, entende-se que o ritual do sacrifício possui uma simbologia enormemente condensada, em que “(...) uma grande variedade de significados alternativos é implícita nos mesmos grupos de categoria” (LEACH, 1966, p. 4).

As práticas religiosas atribuídas as religiões de terreiro, a exemplo do sacrifício de animais, devoção aos caboclos e orixás e a práticas das benzeduras e do curandeirismo conviveram com os próprios rituais católicos realizados na comunidade. Vale ressaltar que se está falando de uma comunidade negra, rural, fundada na segunda metade do século XIX e que preserva no seio familiar e comunitário uma herança cultural que eles atribuem aos ancestrais africanos. Segundo Prandi, “o candomblé para Bastide, recriava para o negro um mundo ao qual ele podia, com certa regularidade, se retirar da sociedade branca opressiva e dominadora, e recriar uma pequena África fora da sociedade” (PRANDI, 2006, p.06). Diante disso, o que se verifica é que, no início do século XX, as comunidades negras espalhadas pelo território brasileiro ainda mantinham fortes laços com as tradições africanas, a exemplo das crenças e práticas religiosas.

É válido salientar que todos estes rituais, comuns as religiões afro-brasileiras realizados na comunidade quilombola do Maracujá eram praticados por pessoas que também afirmavam ser católicas. Os registros eclesiásticos que constam os casamentos e os batizados destes moradores na igreja Católica é uma forte evidência de que estes sujeitos eram praticantes do catolicismo, sem, contudo, abandonar as práticas do Candomblé. Além disso, durante a conversa com os participantes da pesquisa, eles afirmaram que seus ancestrais eram católicos e que isso não era empecilho para realizarem os rituais do Candomblé de Caboclo.

O que se percebe na fala dos moradores do Maracujá é que não havia uma fronteira entre os rituais do Candomblé e as práticas do Catolicismo, o que na concepção de

Nascimento (2017) ocorre normalmente porque “os candomblecistas não se veem prioritariamente como pertencentes a uma religião, mas como praticantes de um modo de vida – que contém em seu interior práticas rituais de culto à ancestralidade e à natureza”.

Esta característica também era comum em outras comunidades negras, principalmente no interior do país. Todavia, o leitor deve lembrar que nenhuma religião praticada é pura, uma vez que as práticas religiosas se adaptam ao contexto histórico e ao espaço geográfico. Assim, é frequente que elementos de uma religião sejam adaptados ou inseridos a outras religiões. Foi assim com as religiões afro-brasileiras, com o catolicismo e com outras que para cá vieram ou aqui se originaram.

Nascimento não nega a existência do sincretismo religioso, contudo ele pontua que juntar santos e orixás, para driblar a perseguição durante o regime escravista, é mais uma estratégia de resistência do que um ato sincrético. Nesta perspectiva, os fiéis do Maracujá, através de suas vivências particulares, aderiram e se moldaram a uma espécie de religiosidade popular com elementos de outras religiões mesclando-se a elementos multifacetados, como as religiões de matrizes africanas, práticas indígenas e católicas. Mas, mesclar elementos das religiões afro-brasileiras as práticas católicas, apesar de costumeiro nem sempre foi visto com bons olhos pela sociedade escravista e muito menos no pós-abolição.

Como já foi falado neste estudo, em muitos lugares, os praticantes do Candomblé foram perseguidos pela imprensa, pela polícia e pela sociedade civil. No entanto, não foram encontrados nenhuma notícia sobre prisões feitas em Coité que tenham sido motivadas por prática de curandeirismo ou por participação em sambas e lundus na cidade ou seus arredores nas primeiras décadas do pós-abolição.

Uma nota no jornal Etc – BA de 1931 ao comunicar o provimento dos cargos administrativos em Conceição do Coité, registra o seguinte texto: “Aliando o desejo de bem servir a causa pública revolucionária, os mais belos sentimentos de tolerância e equanimidade, os novos dirigentes do Coité certo realizarão as aspirações gerais da respectiva praça”(ETC – BA de 1931)¹²¹. Seria essa nota uma evidência de que os administradores políticos respeitavam as práticas religiosas não católicas que aconteciam no município? A ausência de notícias nos jornais pode significar que não houve perseguição religiosa neste território? Segundo Caribé, filho de João Pequeno, os políticos da região eram assíduos frequentadores do Candomblé de Pequeno. Todavia, isso não é suficiente para se afirmar que as práticas do Candomblé eram

¹²¹ Etc – BA de 1931, ano 00158. Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: Outubro de 2020.

bem vistas pela sociedade coiteense no pós-abolição, contudo, são fortes evidências que estas práticas não sofreram perseguição policial neste território.¹²²

A situação é bem diferente quando a busca é por notícias sobre repressão ao Candomblé na capital baiana. São inúmeras as notícias que relatam perseguição aos terreiros de Candomblé em Salvador, diferente do Sertão da Bahia. Os jornais do final do século XIX e início do século XX estão recheados de notícias sobre perseguição aos terreiros e aos praticantes do Candomblé como se pode constatar a partir da análise da seguinte matéria publicada no Jornal “A notícia” Nosso Programa, Nossa Rota, Nosso Escopo, em 1914:

Já não é a primeira vez que a imprensa chama a atenção das autoridades competentes para a prática africana do candomblé que já se deveria ter proibido de uma vez...Apelando para o prestígio de sua autoridade temos toda confiança que o senhor Osório saberá reprimir com sua habitual energia, o maldito e ruidoso candomblé de que tanto se queixam os que alí residem¹²³.

A matéria acima é uma das inúmeras que se pode encontrar no acervo digital a respeito de repressões aos terreiros de Candomblé na capital baiana. Segundo o memorialista Orlando Barreto de Matos, em seus estudos sobre o pós-abolição em Conceição do Coité, ele não encontrou nenhum registro sobre repressões aos terreiros ou sambas de caboclo para este município. Ainda segundo ele, as autoridades de Coité sempre demonstraram um certo respeito aos sacerdotes do Candomblé, curandeiros e raizeiros da região. A fala de Barreto coaduna com a narrativa de Caribé, quando este afirma que os políticos do Coité procuravam pelos serviços de Pequeno Curador. Especula-se que este seja um dos motivos para a ausência de notícias sobre o tema nos jornais da época, ou mesmo em outros documentos. Além disso, segundo Pereira (1998, p. 35), “um dos maiores problemas nesses tempos era o da saúde, o acesso á medicina especializada era ainda restrito às classes mais abastadas, sendo que a grande maioria recorria à medicina informal de curandeiros de todos os tipos, parteiras e boticários”.É preciso lembrar que estes curadores muitas vezes desempenhavam algumas práticas que deveriam ser feita pelos médicos e por se tratar de um período e região onde o número de médicos era bastante reduzido, os curadores tinham grande papel social e era praticamente impossível para as autoridades combater esta prática.

Todas as experiências narradas pelos moradores do Maracujá, apontam para práticas plurais, carregadas de muitos signos e sentidos, ora semelhantes as práticas encontradas em

¹²² Estas respostas ficarão para estudos futuros, uma vez que não pudemos estender as pesquisas no CEDOC da UNEB, onde poderíamos encontrar algum documento sobre o assunto, tendo em vista o período pandêmico que enfrentamos durante a realização deste trabalho.

¹²³A NOTÍCIA; NOSSO PROGRAMA, NOSSA ROTA, NOSSO ESCOPO- ANO 2014, EDIÇÃO 00004 (1). Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

outras regiões da Bahia, ora com especificidades próprias da comunidade, fazendo do Maracujá um lugar único.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Muitos questionamentos foram levantados ao longo deste estudo, juntamos os retalhos da memória de homens, mulheres, jovens e os nossos próprios retalhos tentando tecer através dos fios da vida as histórias que se entrecruzaram nas estradas e travessias desta jornada. Além das memórias, recorremos a documentos eclesiásticos, cartas de alforrias, notas de compra e vendas de cativos, relatórios de Presidentes da Província, Hemeroteca digital e tantas outras fontes para registrar as histórias das lutas, dos enfrentamentos e das resistências travadas pelos escravizados, libertos e seus descendentes na comunidade quilombola do Maracujá e da Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité.

Tanto as etapas da pesquisa ou os encaminhamentos do trabalho quanto à escolha da abordagem qualitativa se fizeram pautadas na importância da memória enquanto um componente inerente para desvelar a ascendência histórica, a apropriação simbólica do território, os modos de vivência e as relações cotidianas destes sujeitos.

A realização deste trabalho só foi possível com a pesquisa de campo, a coleta das fontes orais e a metodologia de ligação nominativa nos documentos eclesiásticos, e o cruzamento das informações. O ouvir, entremeado pelo olhar, contribuiu para perceber as sutilezas dos silêncios, do significado das imprecisões, da elucidação dos referenciais frouxos, das tramas e os fios condutores que envolviam as relações sociais destes sujeitos. O cruzamento de fontes permitiu acompanhar a trajetória de vida de alguns personagens quando estes foram casar, testemunhar, comprar cativos ou terras. Foi por meio destas fontes que reconstruímos uma parte da história de homens e mulheres que viveram nas últimas décadas do regime escravista e na primeira metade do século XX.

Registramos muitas histórias “narradas” pelos moradores. Lidamos com práticas do cotidiano ancoradas nas formas de ser e viver dos sujeitos. Um cotidiano que é marcado pela luta e tarefas diárias de uma comunidade rural, que se dedicava ao pequeno pasto, a uma agricultura de autoconsumo, a produção de farinha, a lavoura de algodão e ao trabalho de ganho nas fazendas dos arredores. Abordamos as relações de parentesco e de trabalho na roça, os laços de solidariedade e sociabilidade engendrados por eles. Ouvimos e registramos o mito de origem da comunidade e as formas de apropriação do território pelos primeiros moradores e primeiros a traçarem estratégias de sobrevivência neste espaço. Nos estendemos até a primeira metade do século XX afim de acompanhar as experiências de vida da terceira geração de moradores do Maracujá, os netos do senhor José de Souza, patriarca da família Souza, apontado pelos moradores como um dos primeiros a se estabelecer neste território.

Identificamos as relações de trabalho, as estratégias de sobrevivência e as redes de sociabilidades articuladas por estes sujeitos para sobreviverem numa região onde as estiagens dificultavam ainda mais o cotidiano das roças.

Registramos também as práticas religiosas da comunidade, caracterizada pela devoção aos santos, caboclos e orixás e pelas práticas de cura das benzedeiras. Os saberes e práticas de cura dialogam com narrativas que fazem pensar sobre outra medicina que aborda a doença enquanto experiência, como campo de múltiplos atravessamentos, rompe múltiplas fendas, brechas por onde os saberes da comunidade vazam e os reconectam em diferentes lugares, como as águas que fluem por entre as pedras dos rios ou os galhos das árvores que desconhecem muros e limites. As festas em homenagem as entidades, a exemplo do caruru e do samba de caboclo ajudaram a manter a unidade do grupo. Esta unidade dinamizou a vida da população, reforçou os laços de solidariedade e ajudou a reinventar novas formas de sobrevivência numa sociedade pós-abolição.

É muito importante e necessário entender o empenho desses sujeitos na luta cotidiana, ouvir as histórias de seus descendentes e sentir como ultrapassaram as barreiras erguidas pelos que controlavam a sociedade, como conseguiram ultrapassá-las e impor novas relações na vida dentro e fora do grupo. Como construíram relações que se forjaram durante o processo e que se somaram nas pequenas conquistas.

Este trabalho não pretende encerrar as discussões sobre a temática aqui abordada. Sua finalidade foi acompanhar e registrar a trajetória de luta, resistência, vivências e experiências sociais e de família dos negros da comunidade quilombola do Maracujá, entre as últimas décadas que antecederam a abolição e a primeira metade do século XX, por entender que ao apresentar as histórias de vida destes homens, mulheres e crianças estaremos contribuindo com a visibilidade destes sujeitos e fazendo aquilo que a “história oficial” se negou a fazer durante muito tempo, dar vez e voz a estes sujeitos.

Todavia, a grande preocupação que permeou todo o trabalho foi o de analisar as memórias da escravidão e do pós abolição, envolvendo trabalho, resistências, redes de sociabilidades e religiosidade praticada nas últimas décadas da escravidão e nas primeiras do pós-abolição na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité-BA e na comunidade quilombola do Maracujá. A natureza destas relações, pautada pelas narrativas e memórias foram sinalizando os caminhos, me fazendo abandonar roteiros ou sinalizar outros recortes temporais e temáticos.

Desvelar também uma face negra de um município, quando se trata do cenário sertanejo, branco e católico, é desafiador. Rupturas, permanências e recriações, como as vistas

nas narrativas dos moradores, estão permeadas da cultura afro-brasileira, do catolicismo, da cultura popular, presentes nestes espaços, diluídos em vivências, nomeados de acordo com a cultura local e engendrando redes de sociabilidades formadas e transformadas, continuamente, em relação às formas pelas quais eram representados e no modo como escolhiam para viver, ou interpelados no modo como os outros viam suas práticas religiosas, nos sistemas culturais que os cercavam.

Finalizo estes registros, com a sensação de dever cumprido, de que o objetivo proposto foi atendido. As histórias dos moradores do Maracujá não se encerram por aqui, tampouco caberiam nestas linhas. Sem dúvida serão compartilhadas por outros sujeitos, sob outras perspectivas e em outros tempos.

REFERÊNCIAS:

AGUIAR, Gilberto Orácio. **Mulheres Negras da Montanha: a religiosidade das benzedadeiras de Rio das Contas.** (Tese de doutorado) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2012.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral: 3ª ed. Rio de Janeiro:** Fundação Getúlio, 2004.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALMEIDA. M. G. **Território quilombola, etnodesenvolvimento e turismo no nordeste de Goiás.** Raega, Curitiba, v.40, p. 130 -144, Ago /2017.

ALMEIDA, Katia Lorena Novais. **Alforrias em Rio de Contas – Bahia: século XIX.** Salvador: EDUFBA, 2012.

ALVES, Paulo Cesar; RABELO, Mirian Cristina. **O jarê - religião e terapia no candomblé de caboclo.** V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, Salvador-Bahia-Brasil. 2009.

APEB - Livro de Tombo da Freguesia de Conceição do Coite, p. 03.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola.** Edusc, 2005.

AZZI, Riolando. **O catolicismo Popular no Brasil. Aspectos Históricos. Petrópolis: Vozes,** 1978.

BÂ, Amadou Hampaté. A. **Tradição Viva In. História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO,** 2010.

BARRETO, Orlando Matos. **Conceição do Coité da colonização à emancipação 1730-1890. Conceição do Coité - BA: Nossa Editora Gráfica,** 2007.

_____. **Martinha: escrava, esposa, rainha. Conceição do Coité, BA: Clip Gráfica e Editora,** 2004.

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô.** Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz; revisão técnica Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOURDIEU, Pierre de. **A miséria do mundo.** Petrópolis, Vozes, 2001.

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

_____. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico.** São Paulo: Ed. da UNESP, 2004.

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

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Trad. Mariza Corrêa. 6. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

_____. (1971, 1991), “Genesis and structure of the religious field”. **Comparative Social Research**, 13, pp. 1-43

BRAGA, Júlio. **A cadeira de Ogã e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição através da religião**. In: SACHS, viola et al. Brasil e EUA. Religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

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

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

_____. **Elementos africanos na música e na dança brasileira**. Cadernos brasileiros. Ano IV, número 4, p.21-31, 1991.

_____. **O quilombo Palmares**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2000.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Difel, 2002, p.16/17.

CHAUÍ, Marilena. “**Raízes Teológicas do populismo no Brasil teocracia dos dominantes, messianismo dos dominados**”. In DAGNINO, Evelina. Os anos 90: Política e Sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense. 1994, p.21.

CIPRIANO, São. **O Bruxo**. 19. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santo. “O santo é quem nos vale, rapaz! Quem quiser acreditar, acredita!”: práticas culturais e religiosas no âmbito das benzeções. Governador Mangabeira – Recôncavo Sul da Bahia (1950-1970). (Dissertação de mestrado), Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2011. Salvador, 2011. 125 f

CORTÊS, Maria Inês. **O Liberto: o seu mundo e os outros** – Salvador, 1790-1890. Salvador: Corrupio, 1988.

COSTA, Alex Andrade. **Tramas e Contendas – Escravos, forros e livres constituindo economias e forjando liberdades na baía de Camamú, 1800-1850**. 2016. 214 f. (Tese de Doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, 2016.

COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à Colônia**. 5. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

COUTINHO, José Lafayete. **O Boi Barbatão e Outras Crônicas de Serrinha. Serrinha: Opção Gráfica Ltda.**

DEO PRIORI, Mary. **Histórias das crianças no Brasil**. 7ª edição. São Paulo: Contexto, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. vol. 1, Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

FARIAS, Rosilene Gomes. **Pai Manoel, o curandeiro africano, e a medicina no Pernambuco imperial**. Hist. Cienc e saúde-Manguinhos [online]. 2012, vol.19, suppl.1, pp.215-231.

FERREIRA, Jackson André da Silva. **Gurgalha: Um coronel e seus dependentes no sertão baiano – Morro do Chapéu, século XIX**. 2014. 278 f. (Tese de Doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. Salvador: UFBA, 2014.

FERRETTI, Sergio F. Trabalho apresentado no VII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões ABHR, Belo Horizonte, 2005. Publicado In: BATISTA, P A N.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo / São Luís: Edusp/FAPEMA, 1995.

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

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico; Rio de Janeiro, 1790-1850**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. p. 31.

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

_____. **Repensando a Abolição: uma entrevista com Walter Fraga Filho**. Revista de História, 1, 1, pp. 119-124. (2009).

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

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

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008

GINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Trad, de Frederico Carotti. São Paulo: Cia. das Letras 1989, p. 281.

_____. **O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico**. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989. p. 169-178.

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

_____. **Negros e política, 1888/1937**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GONÇALVES, Graciela Rodrigues. *As secas na bahia do século xix (sociedade e política)*. Dissertação apresentada ao Mestrado em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2000.

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

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: SILVA, Luis Augusto. ANPOCS, 1983

GORDIANO, Maria Araújo. **Família e economia em Conceição do Coité: um estudo a partir dos inventários post mortem (1872-1899)**. Monografia, Conceição do Coité: 2011.

GUEDES, Roberto. **Egressos do cativo: trabalho, família, aliança e mobilidade social. (Porto Feliz, São Paulo, c.1798 - c.1850)**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2008.

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

HOBSBAWN, Eric. **A Invenção das Tradições (Introdução)**. In: HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence (Org.). *A Invenção das Tradições*. – Tradução de Celina Cardim Cavalcante – 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

HORA, Raiza Cristina Canuta. *Sob os olhos do Bonfim: africanos em suas vivências matrimoniais, familiares e sociabilidades na cidade da Bahia, nos séculos XVIII e XVIII (1750 – 1810)*. 2015. 169 f. (Dissertação de mestrado) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, 2015.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*. Erstes Buch. Husserliana, Vol. III. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

IYANAGA, M. **O samba de caruru da Bahia: tradição pouco conhecida.** Ictus, Salvador: PPGMUS/UFBA, vol. 11, n. 2, p. 120-150, 2010.

LACERDA, Ana Paula Carvalho Trabuco. **Caminhos da Liberdade: a escravidão em Serrinha – Bahia (1868-1888).** Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade Federal da Bahia, 2008.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres.** 2ª ed rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LAPA, José Roberto Amaral. **O antigo sistema colonial.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

LEACH, Edmund R. Ritualization in man in relation to conceptual and social development. In: Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, n. 772, v. 251, 1966. p. 403 – 408.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada o voto - o município e o regime representativo no Brasil.** 5ª. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976. p.38.

LE Goff, Jacques. **História e Memória:** Campinas: ed Unicamp, 1990.

LEVI, Giovanni. **Sobre a micro-história.** In: BURKE, Peter (org). A escrita da História – Novas perspectivas. São Paulo. Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

LEITE, Ilka Boaventura. **Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.** Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, n. 1, p. 1-5, 2003.

LIMA, Valdir. **Cultos afro-paraianos: Jurema, Umbanda e Candomblé.** Rio de Janeiro, RJ. Editora Aruanda, 2020.

LIMA, Vivaldo da Costa. **“Os obás de Xangô”.** Afro-Ásia, Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, n 2-3, jun/dez 1996.

_____. **Cosme e Damião: o culto aos santos gêmeos no Brasil e na África.** Salvador: Corrupio, 2005. p.15.

_____. **“O candomblé da Bahia na década de 30.”** In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; (Orgs.) Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos. Salvador: Corrupio, Série Baianada, n. 5, 1987.

_____. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia.** 2 ed. Salvador. 1977.

MATTOS, Hebe Maria. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil, século XIX.** Rio de Janeiro, RJ: Arquivo Nacional, 1995.

_____. **Laços de família e direitos no final da escravidão.** In: ALENCASTRO, LuisFelipe (org). História da vida privada no Brasil Império. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 254.

MATTOS, Hebe Maria; RIOS, Ana Lugão. **Memórias do cativeiro: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2005.

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

_____. **Tipologia da família Baiana**. In: Bahia, século XIX: uma província no Império. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 1992.

_____. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo, SP: Brasiliense, 2003.

_____. **Bahia, século XIX: uma província no Império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

MENEZES, Renata de Castro. **A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. Vestígios recuperados: experiências da comunidade negra rural de Tijuacu – BA. / Carmélia Aparecida Silva Miranda. – São Paulo, 2006. 201 f.: il. Tese de doutorado em História Social, Pontifícia Universidade Católica.

MIRANDA, Cristian Barreto. Padroado no Sertão: Negociação e conflito entre Igreja e poder Político em Conceição do Coité entre 1889 e 1996. Monografia apresentada à Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Conceição do Coité, 2009.

MIRANDA, Rosângela Figueiredo. “Em Diligência De Se Libertar”: Alforria, Família Escrava E Tráfico Interprovincial No Alto Sertão Da Bahia - Termo De Monte Alto (1810 - 1888). Tese de doutorado apresentada a Universidade Federal da Bahia. Salvador - BA, 2018. 243 f.

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

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense. 1986.

MOURA Glória. “Os Quilombos Contemporâneos e a Educação”. In. Revista Humanidades, n. 47, novembro de 1999. Brasília: Editora UNB, 1999, p. 100.

NASCIMENTO, Ana Amélia Vieira. **Dez Freguesias da Cidade de Salvador: aspectos sociais e urbanos do século XIX**. Salvador. FCEBa /EGBa, 1986.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. **Bitedô: onde moram os nagôs: redes de sociabilidades africanas na formação do candomblé jeje-nagô no recôncavo baiano**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

NASCIMENTO, wanderson flor do. **Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade**. Revista Calundu - vol. 1, n.1, jan-jun 2017.

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

_____. **Posseiros, Rendeiros e Proprietários: Estrutura Fundiária e Dinâmica Agro-Mercantil no Alto Sertão da Bahia (1750-1850)**”. Recife[sn] 2003. 435 f. + apêndice:il.Tese (Doutorado em História), apresentada a Universidade Federal de Pernambuco, 2003.

_____. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio** (um estudo de História Regional e Local). Salvador/Feira de Santana: EDUFBA/Univ. Estadual de Feira de Santana, 2008.

OLIVEIRA, Iris Verena. **O feitiço da cura: histórias do povo de santo, feiticieras e curandeiros da Bahia (1930-1960)**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2014. 297 f.: il.

OLIVEIRA, Vanilson **Lopes de. Conceição do Coité e o Sertão dos Tocós**. Conceição do Coité, BA: Clip Serviços Gráficos, 2002.

_____. **Sisal, suor e poder: crônica de uma região. Conceição do Coité, BA: Editora Clip**, 2003.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiteiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes**. Petrópolis: Vozes, 1999.

PAIVA, Erika Luiza. **Narrativas De Histórias De Vida Como Formação De Si: Um Jogo Com Adolescentes Do Povoado Do Maracujá**, 2015. Tese de doutorado apresentada a Universidade Estadual da Bahia.

PARCERO, Lúcia Maria de Jesus. **Fazenda Maracujá: sua gente, sua língua, suas crenças / Lúcia Maria de Jesus Parcero**. Tese de doutorado apresentada a Universidade de Campinas, SP: [s.n.], 2007.

PEREIRA, Jaqueline de A. **Práticas Mágicas e Cura Popular na Bahia (1890-1940)**. Dissertação de Mestrado em História. UFBA: Salvador, 1998.

PIRES, Maria de Fátima Novaes Pires. **Fios da vida: tráfico interprovincial e alforrias nos Sertões de Sima – BA (1860-1920)**. São Paulo: Annablume, 2009.

PIVA, Élica Luiza. **Narrativas De Histórias De Vida Como Formação De Si: Um Jogo Com Adolescentes Do Povoado Do Maracujá**. Tese de doutorado apresentada a Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento Silêncio**. In: Revista Estudos Históricos N° 3. Sao Paulo: Revista dos Tribunais. 1989.

PONTES, Kátia Vinhático. **Mulatos, políticos e rebeldes baianos**. Dissertação (Mestrado em História): Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

PORTELLI, Alessandro. **A filosofia e os fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais**. In: Tempo. Rio de Janeiro, vol. 1, nº 2, 1996, p. 59-72.UFF.

_____. **O Massacre de Civitella Val de Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum.** In: AMADO, Janaína e FERREIRA Marieta Moraes (coord.). Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Cultural Getúlio Vargas, 1996.

_____. **Tentando aprender um pouquinho: Algumas reflexões sobre a ética na história oral.** In: Projeto História, São Paulo, n 15, abril, 1997, p. 13-49.

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

_____. Reginaldo.(Org.) **Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, Isabel Cristina Ferreira de. **A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850 – 1888.** Campinas – SP, 2007.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

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

_____. **Uma história de liberdade.** In: REIS, João José; GOMES, Flávio. Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

RIOS, Lara Nancy Araujo. Nossa Senhora Da Conceição Do Coité: Poder e Política No Século XIX. Dissertação apresentada ao Mestrado de História Social, na Linha de Pesquisa "Estado, Poder e Região", da Universidade Federal da Bahia, 2003.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução de Alain François [et al.]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil.** 7a. ed., São Paulo: Nacional; Brasília: EDUNB, 1988.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos.** 2 ed. Salvador: P55 Edições, 2014. 148p. _ (Coleção Auto-conhecimento Brasil).

RUSSEL-WOOD, A. J.R. **Escravos e libertos no Brasil colonial.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 250.

SANTANA, Napoliana Pereira. Família e Microeconomia escrava no sertão do São Francisco (Urubu/Ba, 1840-1880). 2012. 218 f. (Dissertação de Mestrado). Departamento de Ciências Humanas. Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2012.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. Entre o fim do império da farinha e início da república do cacau: negros em festas, sociabilidades e racialização no sul da Bahia (1870-1919). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, 2015.

SANTOS, Denílson Lessa dos. *Nas encruzilhadas da cura: crenças, saberes e diferentes práticas curativas*. Santo Antônio de Jesus, Recôncavo Sul - Bahia (1940-1980). Dissertação de Mestrado. Bahia. UFBA, 2005.

SANTOS, Erisvaldo P. dos. A educação e as religiões de matriz africana: motivos da intolerância. GT: Afro-Brasileiros e Educação/n.21. Disponível em: 28reuniao.anped.org.br/textos/gt21/gt21241int.doc. Acesso em 20 Mai 2018.

SANTOS, Irinéia M. Franco, Lá Mi Oxorongá: **As mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana**. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88730>. Acesso em:06/06/2020.

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

SANTOS, Joceneide Cunha. Entre Farinhadas, Procissões E Famílias: a vida de homens e mulheres escravos em Lagartos, província de Sergipe (1850-1888). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia-UFBA, 2004.

SANTOS, Paulo Henrique Duque. *Léngua tirana: sociedade e economia no alto sertão da Bahia*. Caetité, 1890 – 1930. Tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo (USP). 2014;

SANTOS, Vagner José Rocha. **Celebrando Santa Bárbara: festa e caruru no 04 de dezembro**. XV Enecult. Encontro de estudos multidisciplinares em cultura, Salvador-Bahia, 2019.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SENNA, Ronaldo. Jarê. **Uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina**. Feira de Santana: Editora da UEFS, 1998.

SILVA, Fábio Alex Ferreira da “Eu vou ali e volto já, daqui a pouco tô no mesmo lugar”: performances e agências sociorrituais no culto aos caboclos em Santo Amaro.ências Sociais: Cultura, Desigualdades e Desenvolvimento, Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2018.

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

_____. “O que Ruy Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão no século XIX”. Estudos Econômicos, vol. 13, jan./abr. de 1983.

_____. **Senhores e subalternos no Oeste paulista.** In: ALENCASTRO, Luís Felipe de. (Org.). História da vida privada no Brasil: Império - a corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Senhores e Subalternos no Oeste Paulista. História da Vida Privada no Brasil, v. 2.

SOUZA, Edimária Lima Oliveira. “Martinha: A história de uma ex-escravizada no Sertão de Coité (1870-1933)”. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Regional e Local da Universidade do Estado da Bahia – UNEB – Campus V. 128 f. 2016.

SOUZA, Edimária Lima Oliveira. Vestígios no tempo: escravidão e liberdade na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité. Monografia. Conceição do Coité, BA: UNEB, 2013.

SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STRAUSS, Levi. **Antropologia Estrutural.** Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Os diferentes caminhos para o resgate dos territórios quilombolas,** In Territórios Quilombolas. Reconhecimento e Titulação das Terras Boletim Informativo do NUER, vol. 2, n 2, 2005, p. 111-121.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. A gente da Felisberta: Consciência histórica, história e memória de uma família negra no litoral rio-grandense no pós-emancipação, c. 1847- tempo presente. 2013, 475 f. ; il. Tese (doutorado em História), Universidade Federal Fluminense.

VIANNA, Francisco Vicente. Memória sobre o Estado da Bahia. Salvador: Typographia e Encadernação do ‘Diário da Bahia’, 1893.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX. Tese apresentada a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

Sites:

Censo agropecuário, 1920. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=52870&view=detalhes>

Censo populacional de 1872. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes>

Documentário sobre o Maracujá: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w5h4sroTE2I>.

Falas dos presidentes da província da Bahia e outros: <http://ddsnext.crl.edu/titles?f%5B0%5D=collection%3ABrazilian%20Government%20Documents>

Family search. Disponível em: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939N-P7RR?wc=M7ZT-GTP%3A369856101%2C369566402%2C369935101&cc=2177272>

Hemerotecanacional: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=130605&pesq=&pagfis=1>

Mensagem do Governador da Bahia para Assembleia BA 1892-1933, p.98. Disponível em: <http://memoria.org.br/pub/meb000000360/recenseamento1920ba1/recenseamento1920ba1.pdf>

Entrevistas orais:

MAIA, Ilana de Oliveira. Entrevista concedida a Ana Cláudia do Carmo Cedraz, janeiro de 2021.

SANTOS, José. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020.

SANTOS, Raimundo da Silva. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2021.

SILVA, Hélio de Oliveira. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020.

SOUZA, Anízio. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020; 2021.

SOUZA, Anália. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020; 2021.

SOUZA, Edite. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020.

SOUZA, Elízia. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020.

SOUZA, Joselito. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020.

SOUZA, Rafael. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020.

SOUZA, Rosalvo Libâneo de. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2021.

SOUZA, Vanuza. Entrevista concedida a Ana Cláudia Cedraz. Conceição do Coité, outubro, 2020; 2021.