

INSURGÊNCIAS QUILOMBOLAS NO SERTÃO: TIJUAÇU E CARIACÁ, ENTRELAÇARES IDENTITÁRIOS

QUILOMBOL INSURGENCES IN THE HINTERLAND: TIJUAÇU AND CARIACÁ, IDENTITY INTERLACES

Resumo

Este artigo reúne notas de experiências etnográficas desenvolvidas em comunidades quilombolas localizadas na porção norte do sertão da Bahia. O objetivo principal é demonstrar como essas comunidades vêm ressurgindo, subsidiadas pelo movimento “Barulho do Quilombo”, pensado como um agente político e educador capaz de articular interações e promover vivências, estimulando a redescoberta da etnicidade assim como a construção identitária. O estudo foi realizado nas comunidades de Tijuaçu e Cariacá, historicamente entrelaçadas por laços de parentesco, compadrio e vizinhança, e envolveu interlocução com sujeitos mais velhos e lideranças locais, tais como os participantes da mesa-diretora das associações, os brincantes das atividades culturais e os praticantes de expressões religiosas. O ressurgimento contínuo dessas comunidades quilombolas tem possibilitado repensar os sertões e interiores da Bahia como espaços guardadores, multiplicadores de legados africanos e repositório de memórias ancestrais.

Palavras-chave: Comunidades quilombolas. Sertão. Tijuaçu. Cariacá. Identidades.

Abstract

This article presents notes from ethnographic experiences developed in quilombola communities, located in the northern portion of the sertões of the state of Bahia, Brazil. The main objective is to demonstrate how these insurgencies have been happening, subsidized by the “Barulho do Quilombo” movement, thought as a political agent and educator, capable of articulating interactions and promoting experiences, stimulating the rediscovery of ethnicity and the construction of identity. The study was conducted in the communities of Tijuaçu and Cariacá, historically intertwined by ties of kinship and neighborhood. He kept the interlocution of the older subjects and local leaders, from those who participate in the director table of the associations, those playing cultural activities and practicing religious expressions. The continuous appearance of these quilombola commu-

¹ Doutora em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA). E-mail: Paulaodilonz6@gmail.com.

nities makes it possible to rethink the sertões of the state of Bahia, as guarding spaces, multipliers of African legacies and repository of ancestral memories.

Keywords: Quilombola communities. Sertão. Tijuacu. Cariacá. Identities.

INTRODUÇÃO

O aparecimento contínuo de quilombos sertanejos tem corrigido a considerada história oficial que durante muito tempo ignorou a existência dessas populações, ao mesmo tempo em que demonstra a intensidade do povoamento, assim como das construções simbólicas, políticas, econômicas, sociais e culturais performadas por atores sociais negros(as) que, devido à indústria da escravidão, foram levados, por motivos diversos, a migrar para essa parte do país, ali permanecendo, durante muito tempo, despercebidos ou deliberadamente ignorados. Não obstante, a partir do ano de 1994, estimulados pelos desdobramentos do Primeiro Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais, eles começaram a protagonizar um processo de ressurgência, similar ao que se tem verificado entre muitas etnias indígenas do Nordeste.

O citado processo tem promovido entre esses agentes o despertar da consciência no que se refere à sua condição de grupo tradicional, até então pouco visualizada talvez por estar metamorfoseada em uma situação camponesa. Foi desencadeado, assim, um movimento que vem sendo denominado, por alguns grupos localizados na região norte da Bahia,² de “Barulho do Quilombo”.

O convite para comparecer ao referido encontro chegou a essas comunidades por meio do trabalho de divulgação e incentivo realizado pelas igrejas católicas locais, mais precisamente por intermédio de setores ligados à Comissão Pastoral da Terra (CPT) e, em casos específicos, a disseminação dessa informação foi feita por padres que atuavam em paróquias, onde sabiam existir comunidades visualizadas como eminentemente negras.

De acordo com as narrativas oferecidas pelas vozes do lugar, o primeiro desafio a ser enfrentado, em alguns desses grupos que não estavam acostumados a esse tipo de discussão, foi conseguir representantes que se dispusessem a participar do evento; muitas dessas pessoas não tinham o hábito de sair de suas comunidades para realizar esse tipo de atividade, o que suscitou uma espécie de estranhamento em relação ao que estava sendo proposto. Ademais, o fato de que muitos(as) nunca haviam ido à capital do estado provavelmente causou receio

2 De acordo com dados informados pela Fundação Cultural Palmares (FCP) – Portaria nº 36 de 21/02/2020 –, a Bahia tem 817 comunidades autodeclaradas e 666 comunidades certificadas como remanescentes de quilombo.

do desconhecido. É oportuno observar que a condição de ator social negro naquele contexto até então se encontrava associada sobretudo ao preconceito e a atitudes de discriminação, muitas das quais sem qualquer tipo de reparação e punição. O convite recebido representou, assim, para esses sujeitos, a possibilidade de se autoperceberem, certamente pela primeira vez, de forma positiva em função de sua ancestralidade e estimulou o movimento de emergência dessas comunidades.

Os ecos produzidos pelo “Barulho do Quilombo” demonstram as diversas formas mediante as quais esses grupos agenciaram (e agenciam) seus modos de vida, transformando os espaços ocupados e estabelecendo diálogos nos quais sobressaem os atributos que elegeram para reescrever suas vivências e amparar suas existências. São princípios ancorados no que herdaram de seus ancestrais, pautados nas ressignificações que estabeleceram à luz de peculiaridades individuais, coletivas e geracionais capazes de imprimir, nesses espaços sertanejos pouco divisados como guardadores e multiplicadores de legados africanos, as marcas de suas etnicidades, que atualmente transparecem e são manejadas como sinais comunicantes de suas insurgências, labutas e resistências.

O movimento de transmutação das comunidades negras rurais em comunidades quilombolas tem se tornado uma realidade cada vez mais frequente na atualidade e confirma a presença de africanos(as) em diversos espaços sertanejos. É o reaparecimento da negritude sertaneja! Seriam atributos característicos dessa negritude: a) os saberes ancestrais, outrora tidos como inferiorizantes pelo olhar aprisionado da ciência hegemônica e eurocentrada – a partir da tomada de consciência da pertença quilombola, esses saberes migram da condição de subalternizados para saberes da resistência; b) as estratégias utilizadas para se movimentar e permanecer nos espaços que elegeram para residir e que, em sua maioria, formam contínuos étnicos; c) os usos e cuidados com a terra vista como território sagrado e legado dos seus ancestrais; d) a encenação das atividades culturais que constituem canais de comunicação com a sociedade envolvente; e) as práticas espirituais adotadas que articulam elementos da umbanda sertaneja e do catolicismo popular.

As antigas comunidades negras rurais, antes disseminadas entre a população camponesa local, têm se insurgido contra tal situação de ocultação e marginalização para se colocar diante do Estado-nação³ como grupos diferenciados e que reivindicam sua cidadania, apelando para uma condição étnica e cultural da qual se declaram herdeiros. A ancestralidade africana que os sujei-

3 O Brasil, sendo um país constituído por povos diversos e possuidor de variação étnica, demográfica e cultural, pode ser percebido como multiétnico sob a égide de um Estado centralizador.

tos quilombolas reclamam tem encontrado, na atualidade, um terreno propício para se manifestar; no passado, em função de uma situação histórica de opressão, essa reivindicação permaneceu oculta, em estado latente.

É cabível relatar que os sertões⁴ da Bahia se notabilizam como palco de diversos silenciamentos, alicerçados na impunidade que sempre favoreceu a prepotência e a arbitrariedade das ações dos segmentos sociais considerados poderosos. Os sujeitos negros, cujo fenótipo era geralmente associado a uma inferioridade econômico-social, eram discriminados e tinham acesso restringido a empregos, educação, saúde e outros serviços sociais. A desconsideração da humanidade e da cidadania das comunidades negras do norte baiano, antes das mobilizações ensejadas pelo “Barulho do Quilombo”, era um fato naturalizado. Uma extensão da escravidão do corpo negro permaneceu durante muito tempo entre as populações do sertão; tratava-se da servidão simbólica, que fere e maltrata de maneira meticulosa, compelindo o sujeito à qual se destina a um estado frequente de subalternidade.

Esse tipo de silenciamento em um contexto constituído, historicamente, por grupos misturados, mas que sempre se perceberam e desejaram ser brancos, contribuiu para a invisibilização da negritude sertaneja. Entendida como uma região de refúgio para escravizados, amocambados e indígenas que fugiam do litoral em decorrência de perseguições dos colonizadores, a fronteira sertaneja inaugurou um novo espaço no país, ocupado por grupos socialmente minoritários, tais como quilombolas, indígenas, ribeirinhos, comunidades de fundo e fecho de pasto, e não negros empobrecidos, que, por necessidade de sobrevivência e aceitação social, se tornaram invisíveis.

Ao conjecturar sobre o destino dos quilombos brasileiros após 1888, Gomes (2015) afirma que esses núcleos continuaram a existir e a se multiplicar como microcomunidades camponesas constituídas, em sua maioria, por pessoas negras e afrodescendentes. Não foram extintos! As categorias escravizados e

4 O sertão não é focalizado de forma homogênea e estática, ao contrário, as regiões sertanejas da Bahia atuam como um caleidoscópio produtor de vivências, saberes e culturas, que se ressignificam geracionalmente. A palavra “sertão” passou a ser utilizada para se referir às regiões norte e nordeste do estado ainda durante a colonização portuguesa. As diferenças notadas no relevo, fauna, flora e clima nessa parte específica da Bahia, que começava a ser invadida e usurpada, fizeram que essa região fosse inicialmente chamada de “desertão”, expressão que, aos poucos, a exemplo do que aconteceu em outros estados do Nordeste, foi sendo substituído por “sertão”. Os estudos clássicos a respeito do sertão foram agrupados em três marcos analíticos paradigmáticos, a saber: o geoclimático, o político e o culturalista. Abordagens apoiadas nos três séculos de povoamento inicial apresentam sociedades caracterizadas pelo pastoreio do gado, pela concentração fundiária oligárquica, exagerada dispersão espacial e organização familiar de base patriarcal. Proponho-me a pensar o sertão a partir do que é dito por Moreira (2018). A autora afirma que, na atualidade, o sertão nordestino equivale ao semiárido mais populoso do planeta, habitado por mais de 24 milhões de brasileiros(as), e que, nas últimas décadas, se transformou e imergiu nos avanços da globalização. Ela contesta, assim, o que revelam os dicionários, que permanecem cristalizados, apresentando definições que fixam o sertão como sinônimo de distância, vazio e atraso.

fugitivos é que foram substituídas por outras, tal como a de sertanejo. Essas microcomunidades camponesas persistiram em seus lugares de origem. Na concepção de Gomes (2015), esses agentes permaneceram migrando, reproduzindo-se em meio ao conjunto das diversas comunidades camponesas espalhadas de norte a sul do país.

Os grupamentos negros rurais resistiram porque sempre souberam administrar, a seu favor, a identidade que constituíram para preservar sua existência e reprodução biológica e sociocultural. Conforme afirma Schwartz (1996), os quilombos que se espalhavam pela zona rural serviam de farol e refúgio para os escravizados(as) dos engenhos, sendo, portanto, de suma importância tanto para os que lá se encontravam quanto para aqueles(as) que percebiam nesse ato de fuga e deslocamento a possibilidade de assegurar sua liberdade. Migrando, muitas vezes, de sua região de origem e adotando novas identidades, eles se integraram à população sertaneja, possivelmente se adequando a designações comuns atribuídas aos agentes sociais residentes nessa parte do país, tornando-se, portanto, camponês, caiçara, roceiro, caipira, do mato e, no máximo, caboclo, identidades que melhor se aproximam dos ideais de branqueamento nutridos nessas regiões, em especial por parte das camadas governantes e socialmente abastadas. Estimulados a perder o vínculo com sua negritude – principalmente com os valores africanos que foram ressignificados na diáspora – e procurando se incorporar à chamada população rural brasileira, os grupamentos negros rurais, sejam aqueles constituídos na época da escravidão ou no chamado período do pós-abolição, têm uma história apoiada não apenas na luta, como também na capacidade demonstrada para reinventar vivências e estilos de vida ancorados nos valores que professam, assim como no território que ocupam: os sertões e interiores, concebidos como repositórios de vivências ancestrais.

Essa capacidade histórica de se metamorfosear possibilitou que esses grupos se apresentassem na atualidade, demonstrando habilidade de se articular para reivindicar do Estado-nação direitos que deles foram suprimidos e cuja usurpação serviu para mantê-los em uma situação de inferioridade perante outras categorias sociais. A necessidade de preservar suas vidas, suas liberdades individuais e coletivas, certamente estimulou os inúmeros homens e mulheres negras que buscaram o sertão a abdicar, cada vez mais, de suas identidades africanas, bem como de qualquer outro vínculo que remetesse à situação servil a que foram confinados, e a aderir a uma “sertanidade”⁵ que passou a orientar

5 Compreendo “sertanidade” como o conjunto de estilos de vida e formas de organização, verificados nos âmbitos político, econômico, social e cultural, adotados pelos agentes que residem em diversos interiores baianos, designados “sertão”.

as suas formas de vida. Nesses espaços agenciados, a etnicidade permaneceu submersa no interior dos grupos negros por ser considerada um elemento denunciador de sua origem subalterna. A negritude sertaneja passou, então, a se reconfigurar, camuflada nessas comunidades, de modo a assegurar seu convívio na sociedade regional. Memórias foram sufocadas, atividades culturais reprimidas e religiosidades reinventadas por esses grupos, que reescreveram outras narrativas históricas.

Ao se fazerem, finalmente, ouvir, são descortinadas narrativas sobre o caminhar de sujeitos que, ao atravessarem e participarem desse processo de emergência, que acontece como um fluxo, reorientam suas vidas, assim como os percursos trilhados por suas comunidades, encontrando em sua “negritude”⁶ outros contornos para reescrever suas trajetórias, migrando de posições subalternas para a construção de suas identidades e autorias. Eles atravessam um rito simbólico de passagem, que conforme propõe Bartolomé (2006), propicia que “velhos atores” passem a desempenhar “novos papéis” por meio de um processo de “etnogênese” constante. Essa conversão simbólica é por mim pensada de acordo com os seguintes critérios:

a) A ressemantização da condição de comunidade negra rural para transformá-la em comunidade tradicional possibilitou a esses agentes tecer representações positivas sobre si e estender esses significados aos grupos que integram. Esse movimento de ressemantização ocorreu tanto em perspectiva individual quanto coletiva, isto é, no âmbito do próprio grupo, o que implicou no ato de transmutação da condição de consciências ingênuas⁷ para a construção de uma consciência crítica e interventiva, capaz de promover modificações internas passíveis de beneficiar o próprio coletivo e estabelecer negociações com a sociedade inclusiva.

b) A luta pela posse e reaquisição de suas terras, quase sempre expropriadas no passado sob condições que violentam a dignidade humana. É pertinente relatar que, além de terem tido suas terras usurpadas, os quilombolas ainda são apontados como invasores de terras que em tempos pretéritos foram suas ou, de propriedade de seus parentes; circunstância essa que, além de ser um desrespeito, é vista como uma contradição da

6 De acordo com autores como Munanga (1988) e Bernd (1988), a negritude, enquanto movimento, se constitui em uma reação de legítima defesa, funcionando como uma resposta negra a uma agressão histórica branca de mesmo teor. A Negritude permite ao sujeito negro, intelectualizado ou não, perceber que uma possível solução para desconstruir sua situação de opressão reside na retomada de si próprio, na negação do embranquecimento e na aceitação de sua herança sociocultural que deixa de ser concebida como inferior.

7 Faço uso desse conceito de maneira análoga como foi pensado pelo professor Paulo Freire (1975), haja vista que se trata de um conceito mencionado em quase todas as obras do autor, de forma particular na *Pedagogia do Oprimido*.

narrativa da memória nacional,⁸ de maneira particular quando a situação de expropriação ocorre no contexto dos sertões – região caracterizada até a contemporaneidade pela presença de “minifeudos de coronéis”, classe que mantinha (e mantém) a seu favor o protecionismo do Estado, e cujos descendentes têm conseguido reproduzir, em tempos presentes, talvez com menor intensidade e maior discricção, os mecanismos de dominação e impunidade capazes de assegurar o status quo. Assim, visibilidade conquistada pelas comunidades quilombolas tem sido percebida como ameaçadora, incomodando sobremaneira as hierarquias do poder local e subtraindo certos privilégios de vigência também secular.⁹

c) A participação e as transformações decorrentes do exercício de atividades políticas, até então praticamente inexistentes ou distintamente direcionadas, tendo em vista que as populações do campo sempre desenvolveram articulações fundamentadas em suas necessidades e labutas diárias. A partir do estímulo à tomada de consciência no que tange à ancestralidade quilombola, essas lutas passaram a conhecer pautas específicas e favoráveis ao fomento entre esses agentes, do desenvolvimento do sentimento de pertença associado à aceitação da categoria social quilombola, cujo significado produzido a partir da constituição de 1988 pelo Estado atende e respeita as características observadas em cada grupo que declara sua filiação tradicional. Passando a haver, a contar daí, não apenas a adesão a uma identidade, mas a compreensão de fatores que antes desconheciam ou sabiam de forma restrita, aos quais os ecos produzidos pelo “Barulho do Quilombo” foram capazes de lançar luz. A construção simbólica em torno do “ser quilombola” passa a influenciar as vivências desses sujeitos, auxiliando-os também a encontrar seu(s) lugar(es) de participação na estrutura social.

Esse comportamento adquire importância fundamental quando adotado em contextos caracterizados pela ausência de discussões e distanciamento geográfico do Movimento Negro nacional, que se formou no âmbito urbano, mas que é crescentemente transformado pelas modificações agora introduzidas pelo Movimento Quilombola, adquirindo cada vez mais expressão no âmbito rural e sertanejo. O ressurgimento desses grupos tem possibilitado conhecer e articular deliberações específicas compatíveis com os desejos e necessidades, nutridos por sujeitos que tecem outras interpretações e transformam o anonimato projetado para sua categoria, em instrumento de luta e busca de equidade social.

8 Conforme denominação utilizada por Benedict Anderson (1989), para mencionar os critérios a partir dos quais estrutura-se a narrativa da memória de um Estado-nação.

9 Não desconheço ter havido algumas mudanças, sobretudo no que concerne aos dispositivos legais, apenas entendo-as como tardias, rasas e pouco eficientes em sua concretude.

O movimento político e pedagógico “Barulho do Quilombo” tem início entre os grupos da porção norte da Bahia, por meio das movimentações dos membros de Tijuáçu,¹⁰ alargando-se para outras comunidades daquele contínuo étnico, bem como para regiões próximas, a exemplo das comunidades de Cariacá, Cruzeiro, Umburana, Passagem Velha, Conceição, Barreiras, Cabeça da Vaca, Cachimbo, Papagaio, Bananeira dos Pretos, Jiboia, Fumaça, Represa, Grota das Oliveiras, Alto Capim, Laje do Antônio, Lajedo, Coqueiro, Palmeira, Dionísia, Santa Cruz do Coqueiro, entre outras que, por meio das articulações produzidas, redescobrem sua etnicidade, haja vista que a comunicação e o intercâmbio entre esses grupos têm se mostrado fundamentais para o crescimento do número de comunidades que se autodeclaram quilombolas.

O “Barulho do Quilombo” é, pois, um processo interno de natureza dialética que mantém lideranças de comunidades distintas em constante interação com as lideranças de Tijuáçu, desde as primeiras movimentações, para aprender os caminhos que precisariam atravessar até a certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP). No presente, essas relações foram intensificadas em especial por ocasião das celebrações e problematizações do Novembro Negro, quando as associações quilombolas da região organizam comitativas para prestigiar o evento, onde quer que ele esteja sendo realizado. Além do apoio moral e representativo que esse intercâmbio viabiliza, desde novembro de 2016 tem havido um interesse crescente de promover interações mais focadas nas atividades culturais. Esses eventos têm se tornado um espaço privilegiado não apenas para confraternizar, mas também para estimular reflexões sobre a autoafirmação e as percepções em torno do “ser quilombola”. Há, inclusive, uma comunicação prévia entre as associações para organizar um calendário de eventos que celebrem o Novembro Negro em datas alternadas nas diversas comunidades, divulgadas com antecedência por intermédio de convites impressos, possibilitando confraternização e fomento à conscientização, até então ausentes em muitos espaços da porção norte do sertão baiano. Portanto crescentemente tem sido possível a construção de um sentimento de irmandade, ao estabelecimento de relações entre as comunidades quilombolas e sua visibilização pela sociedade envolvente, que passa a ter o seu cenário alterado pela emergência dessas populações. Daí porque presumo ser possível compreender o “Barulho do Quilombo” como um

¹⁰ Primeira comunidade certificada neste contexto. Tijuáçu foi certificada em 28/02/2000. A trajetória empreendida por esse grupo permanece como referência para outras comunidades negras do entorno que buscam a certificação quilombola. Em muitas comunidades do norte baiano, as mobilizações e interações políticas começam a partir do contato estabelecido com lideranças de Tijuáçu, em função de sua experiência pretérita. O senhor Valmir dos Santos – presidente da Associação Agropastoril Quilombola de Tijuáçu e Adjacências (AAQTA) e membro do Conselho Estadual das Comunidades e Associações Quilombolas do Estado da Bahia (CEAQ/BA) – costuma ser muito solicitado para mediar esse rito de passagem.

movimento de abrangência política e educativa que produz transformações no interior dessas comunidades, assim como no contexto social mais amplo nos quais elas se encontram inseridas.

Elejo duas comunidades nas quais desenvolvi (e desenvolvo) pesquisas para dialogar com o leitor (a) sobre as insurgências estimuladas pelo “Barulho do Quilombo”, assim como as representações construídas em torno do “ser quilombola” no sertão.

DE LAGARTO À TIJUAÇU

“Choveu no Lagarto”? “No Lagarto choveu”? Estas perguntas aparentemente inocentes escondem o conteúdo preconceituoso e a atitude discriminatória que as resguarda. Durante muito tempo e ainda no momento atual, mas agora em menor proporção, os motoristas que trafegam pela rodovia Lomanto Júnior (BR 407)¹¹ e que são moradores de cidades da região – Senhor do Bonfim, Filadélfia, Pindobaçu, Ponto Novo, Jaguarari, entre outras –, faziam esses questionamentos quando passavam por Tijuacu e encontravam algum morador(a) que estivesse às margens da rodovia e na entrada da comunidade comercializando seus produtos: milho, melancia, ouricuri e acarajé.¹² Segundo as vozes do lugar, o sentido real dessas perguntas é o seguinte: se choveu no Lagarto, por que os negros não ficaram brancos? O não dito contido nessas indagações evidencia como os moradores de Tijuacu sempre foram percebidos na região de forma diferenciada, e essa diferença estava associada, em um primeiro momento, à cor de sua epiderme e, de forma secundária, às suas atividades culturais, especialmente a realização do samba de lata,¹³ cujo valor simbólico está totalmente relacionado à história desse grupo e às dificuldades da seca, constantemente enfrentadas no sertão.

11 A BR 407, também chamada de Rodovia Federal Lomanto Júnior, é assim denominada em função do fato de ter sido construída na década de 1960, ainda no período de gestão do então governador do estado Lomanto Júnior. A construção dessa rodovia desencadeou impactos positivos e negativos para a comunidade quilombola de Tijuacu, principalmente no setor econômico, visto que favoreceu a instalação de comerciantes na Vila-Centro e facilitou o acesso à cidade de Senhor do Bonfim.

12 Na atualidade o acarajé representa a principal fonte de renda de muitas famílias da comunidade, que comercializam a iguaria em cidades circunvizinhas.

13 Constitui a principal atividade cultural praticada pelo grupo. Segundo os(as) interlocutores(as), o samba de lata é desenvolvido de maneira secular e se solidificou em 1932, em decorrência da seca, quando as mulheres de Tijuacu empreendiam longas caminhadas em busca de água potável e para amenizar as dificuldades ora experimentadas, utilizavam as latas que levavam vazias para “batucar” e promover “um samba”. O espetáculo das latas costumava despertar a atenção de alguns motoristas que paravam para observar e por vezes premiavam as brincantes com algumas moedas, regamente utilizadas para comprar gêneros alimentícios. Ao final da estiagem, o samba continuou reaparecendo, agora em ocasiões festivas como casamentos, batizados e encontros familiares diversos. Nas concepções externadas pelas vozes do lugar, o Samba de Lata expressa a transformação de uma necessidade em cultura.

Antes de seus moradores serem considerados na região como quilombolas, sobretudo na cidade de Senhor do Bonfim, da qual Tijuaçu é distrito, o local sempre foi apontado como “comunidade de negros”, as terras dos “pretos do Lagarto”, como eram e ainda são denominadas. Todavia, antes do reconhecimento do grupo como comunidade tradicional pela FCP, a expressão “pretos do Lagarto” tinha conotação pejorativa para aqueles(as) que a pronunciavam e caráter de inferiorização para quem a recebia, no caso os atores sociais negros de Tijuaçu.

O quilombo contemporâneo de Tijuaçu situa-se, em sua maior parte, no município baiano de Senhor do Bonfim, do qual dista 23 km, além de parte de suas terras estar entre os municípios de Filadélfia e Antônio Gonçalves, localizados na região norte do estado. O perímetro quilombola de Tijuaçu é composto por catorze comunidades que se mantêm interligadas, podendo-se citar: Alto Bonito (localidade onde a comunidade se originou), Quebra Facão, Água Branca, Olaria, Lajinha, Capim/Canafista, Barreira, Macaco I, Macaco II, Conceição, Queimada Grande, Patos, Anacleto e Lagoa do Coxo, local também denominada de Recoxo.

As principais atividades econômicas desenvolvidas por esses quilombolas sertanejos são a agricultura de subsistência, destacando-se os cultivos de feijão, milho, mamona, mandioca e melancia. Por vezes, alguns desses produtos costumam ser comercializados na feira livre da cidade de Senhor do Bonfim, principalmente a melancia e o milho, este último também vendido pelas mulheres na cidade de Ponto Novo. Os produtos cultivados em Tijuaçu atualmente são muito bem aceitos na feira livre de Senhor do Bonfim. No passado, houve represália por parte das autoridades políticas bonfinenses contra os quilombolas que saíam da comunidade para negociar suas mercadorias, procurando, assim, aumentar sua fonte de renda. De acordo com as narrativas orais, aconteceram até mesmo casos de prisão no intuito de intimidá-los e desencorajá-los a vender na feira. As atividades agrícolas desenvolvidas na comunidade estão, predominantemente, voltadas para o consumo interno das próprias famílias.

Outra fonte de renda é a atividade extrativa do ouricuri,¹⁴ cujo fruto, além de ser vendido na região, é utilizado, juntamente com a palha, como alimento para o gado, especialmente durante os períodos mais severos de estiagem. A palha do ouricuri é também aproveitada na produção de algumas peças do artesanato local, como esteiras, chapéus e vassouras. Alguns moradores são

14 De acordo com o dicionário Aurélio (1986), a palavra ouricuri provém da língua tupi e significa urukum, planta da família das palmeiras (cocos/coronata) de drupas comestíveis, cuja medula fornece fécula, e a semente fornece óleo alimentar. Na linguagem popular sertaneja, é mais conhecida sob a denominação de licuri e costuma ser utilizada na alimentação humana e animal.

servidores contratados e/ou concursados pela Prefeitura Municipal de Senhor do Bonfim, mas exercem atividades em Tijuacu como professoras(es), merendeiras, zeladores(as), porteiros de escola e varredores(as) de rua. Uma atividade praticada na comunidade e comum em quase todo o sertão da Bahia é a pecuária de corte e leiteira em pequena escala. Não há terras suficientes para a criação de gado.

A ocupação das terras de Tijuacu por fazendeiros “brancos” é um dos capítulos mais importantes de sua história, cujos impactos são sentidos pelo grupo até os dias atuais. A perda e venda das terras pelos quilombolas não foi um ato de vontade própria: eles foram constrangidos a abdicar das terras dos pais e avós em troca das próprias vidas.

As terras da comunidade de Quebra-Facão e da comunidade de Água Branca foram as primeiras a serem invadidas pela Fazenda Fojo, e o primeiro fazendeiro a se apossar das terras dessas comunidades, segundo os relatos dos quilombolas, foi o chamado coronel Antônio Félix, por volta de 1910. Ele cercou essas áreas e formou as dependências do que atualmente constitui a Fazenda Fojo, tendo sido seguido, em sua atitude de invasão, pelo fazendeiro referido como coronel Zeca Jatobá, que, em 1927, invadiu as terras pertencentes à dona Anísia Rodrigues¹⁵ e ao senhor. Idelfonso Maurício Santana. Segundo relataram os(as) interlocutores (as), nesse conflito, o coronel aprisionou muitos homens de Tijuacu, que não se intimidaram e revidaram à invasão e apropriação das terras da comunidade. O coronel Zeca Jatobá, descendente de uma família renomada e detentora de grande prestígio social em Senhor do Bonfim, ordenou a seus trabalhadores, a quem os quilombolas se referem como “capangas”, que derrubassem as casas e as cercas das roças, lançando seu gado ali dentro. As terras ocupadas pela atual fazenda Fojo funcionaram, no passado, também como local de extrativismo para os habitantes do “tronco velho do Lagarto”. Conforme as narrativas dos mais velhos, o fazendeiro Antônio Félix e sua esposa Adelina Xisto Martins, muito citada na comunidade como Adelina Félix e tida como mais “perversa” que o coronel, apenas facilitavam a entrada dos moradores de Tijuacu em suas terras para apanhar água, lenha, ouricuri e ariri,¹⁶ mediante um sistema

15 Dona Anísia Rodrigues é a moradora mais velha da comunidade, com 103 anos e conserva-se lúcida. É bisneta da senhora Mariinha Rodrigues, a ancestral fundadora do grupo, e do senhor Austaciano Rodrigues, oriundo da comunidade de Cariacá.

16 De acordo com o dicionário Aurélio (1986), o vocábulo Ariri procede da língua tupi (Ari'ri), planta da família das palmeiras (*Diplothemium Campestre*) de fruto dupráceo amarelo, cuja parte carnosa tem propriedades febrífugas e de folhas forrageiras empregadas no fabrico de vassouras e trabalhos trançados. Nas localidades sertanejas, esse material costuma também ser utilizado como alimentação humana e para o gado.

de trocas por dia de serviço, havendo até mesmo registros de troca de água por porções de terra.

Embora o primeiro fazendeiro a se instalar na comunidade o tenha feito por volta de 1910, foi no período de 1920 e 1930 que os membros que permaneceram no território, assistiram à invasão e usurpação de suas terras. O fato determinante foi a seca. No intuito de continuar garantindo sua sobrevivência, muitas famílias quilombolas migraram para o sul da Bahia em busca de cidades como Ilhéus, Itabuna, Ubaitaba e Buerarema, sobre as quais se escutava serem localidades onde as pessoas “eram boas”, “gostavam de ajudar os retirantes” e tinham muitas “frentes de serviço”. Para realizar as viagens, os quilombolas deixaram suas terras como garantia nas mãos dos fazendeiros que já haviam se instalado na comunidade e desejavam aumentar a extensão de suas propriedades, firmando, assim, uma espécie de contrato denominado nas localidades rurais de arrendamento,¹⁷ e que são frequentes até os nossos dias. É importante salientar que, em vez do dinheiro pelo aluguel de suas propriedades, as famílias de Tijuaçu receberam dos fazendeiros alguns víveres, a exemplo de farinha e rapadura para consumo durante o trajeto até as novas paragens.

A maior parte das terras que compõem o perímetro de Tijuaçu e que se estão em posse de fazendeiros “brancos” foi trocada por alimentos, roupas e até mesmo por água. Os quilombolas raramente recebiam dinheiro pelo arrendamento de suas roças e, quando recebiam, a quantia não era equivalente à dimensão da propriedade. Um exemplo muito difundido entre os moradores da comunidade é o do senhor Adetrude Rodrigues, já falecido, cuja desventura é narrada por seus filhos(as) e netos(as). Em 1932, Adetrude foi constrangido a trocar sua área de terra por uma “banda de bode”, sendo esse acordo oral realizado com o senhor Genário (ex-vaqueiro) do já citado fazendeiro Zeca Jatobá e que, segundo os(as) interlocutores(as), havia enriquecido mediante apropriação das terras pertencentes aos “negros do Lagarto”, figurando agora na condição de proprietário. Mediante os trâmites do acordo, Genário utilizaria as terras de Adetrude como pasto para seu gado e, quando Adetrude retornasse do sul da Bahia, devolveria a “banda de bode” e resgataria suas terras. Adetrude e família, ao regressarem a Tijuaçu, ao término da estiagem, encontraram sua área de cultivo agrícola cercada, tomada pelas pastagens de gado de Genário e registradas em cartório. Por volta de 1960, segundo as vozes do lugar, com a implantação da BR 407, um número maior de fazendas se estabeleceu na região do território

17 Define-se como um aluguel ou contrato pelo qual alguém cede a outrem, por certo tempo e preço, o uso e gozo de coisas não fungíveis. Nas comunidades rurais este comportamento é muito comum em relação ao uso da terra.

quilombola em decorrência da valorização das “terras do Lagarto”. As terras reivindicadas, presentemente, pelos moradores de Tijuacu são as que compõem as dependências das fazendas Fojo, Picada, Mastruz, Lagoa do Coxo e Tamanduá.

Essas memórias, outrora sufocadas, começaram a ser compartilhadas após o movimento “Barulho do Quilombo”. Antes do reconhecimento da ancestralidade quilombola, os silenciamentos imperavam, sedimentados pelo medo, pela desonra que o descortinar de tais histórias suscitavam em função da violência psicológica e física que evocavam e, ainda, porque a sociedade envolvente se recusava a escutá-las, assim como a conceder a essas lembranças qualquer credibilidade. Além de legitimar essas memórias individuais e coletivas, o “Barulho do Quilombo” tem favorecido a conscientização e estimulado, entre esses agentes, uma caminhada caracterizada pelo ativismo político em meio a suas labutas, insurgências e resistências cotidianas. Comportamento que acontece de maneira mais organizada e com o auxílio de recursos que antes desconheciam ou eram impedidos de acessar em seu benefício, por estarem praticamente alheios à vigência da burocracia estatal.

Os sujeitos de Tijuacu oferecem testemunhos de como eram suas vidas na comunidade, antes do “Barulho do Quilombo”:

Tijuacu, antes, era o Lagarto, e as pessoas chamavam assim com desprezo, com deboche, e a gente se sentia muito mal com isso. Hoje nós somos reconhecidos e valorizados. Temos muitas conquistas! Eu mesmo deixei de ser aceito em emprego por causa do meu cabelo e da minha roupa. Queriam que eu cortasse o cabelo e colocasse um terno no concurso do fórum. No dia da entrevista, eu coloquei uma tiara e soltei o cabelo. Vesti uma bata porque eu me sinto desta forma. Nós temos informação e, com a informação, a gente vai atrás de tudo que precisa, e a gente consegue. (Vanildo dos Santos, 30 anos)

Outra interlocutora, a senhora Valdelice, mais bem conhecida na comunidade como Detinha, ao ser questionada sobre as transformações que ocorreram em Tijuacu, após o ativismo político, informou:

Mudou depois que passou a ser comunidade quilombola. Melhorou demais! Melhorou nossa rua, nosso canto. Nossas ruas era tudo esburacada, e agora nós já temos nossas ruas algumas calçadas. Já temos rede de esgoto em algumas ruas. Nossa! Melhorou 100%! Melhorou mesmo! Recebemos bastantes visitas, já sabemos nossa origem mesmo. O respeito aumentou. Agora ninguém fica discriminando a gente como discriminava, mas ainda tem discriminação, ainda. Mas agora as pessoas considera a gente quase igual, sabia? Todo mundo, quase igual. Antigamente, o povo passava, dizia: “Lagarto choveu?”. Quando chamava de Lagarto, que agora é Tijuacu. Aí, o povo dizia aqueles palavrão com o pessoal. Hoje o povo: “Lagarto

choveu?”, e ninguém diz nada. Olhe, aquele não é do Lagarto não, que não tá dizendo nada! Não responde. Mas ainda porque nós já mudemos nosso jeito de falar. Não tem aquela agressão. Os jovens era meio mundo de confusão, quando vinha pra aqui. E hoje nós já recebe todo mundo bem. Não caça mais confusão. Antigamente, quando o povo vinha da Filadélfia ou de algum lugar, quando namorava com uma quilombola, minha filha! Nossa! Era uma confusão medonha! Mas agora, melhoraram muito. Graças a Deus! (Valdelice da Silva, 55 anos)

São transformações que interferem positivamente na autoestima do grupo, na alteração qualitativa de suas vivências diárias e nas interações mantidas com a sociedade regional. Todas essas modificações são reputadas à descoberta da tradicionalidade quilombola e à certificação da comunidade.

Isso pra gente foi muito importante. Por que foi um reconhecimento a mais entre a gente, e aí mudou dentro da gente. Trouxe um orgulho muito forte de se engajar cada dia mais na luta pra conquistar aquilo que os nossos ancestrais não tiveram oportunidade no passado. A gente sabe que o sistema racista em nosso país opera até hoje. Não deu oportunidade para o nosso povo conquistar muita coisa que era de direito e, com o reconhecimento, houve uma abertura muito forte. Trouxe força pra gente lutar, e aí, a gente conhecendo os direitos na Constituição, isso deu força pra gente tá correndo atrás. Agora, uma coisa interessante que nos trouxe também foi a responsabilidade pela organização, porque a gente sabe também, pra que a gente possa alcançar algumas coisas, algumas coisas que estejam em secretarias, ministérios, as políticas públicas. É preciso derrubar muitas burocracias, porque a estrutura do governo é tão perversa que parece que foi tudo arquitetado para que a gente não tivesse, não conseguisse, principalmente a população negra e o povo quilombola. Para que eles estejam o tempo todo dizendo que a gente não tem capacidade, que a gente não vai chegar lá e que a gente não tem projetos. Eles estruturam secretarias de forma tão perversa, a chegar a um ponto de uma associação não dar conta de tanta documentação para acessar aquela política pública. Às vezes documento que nem existe, mas tá lá, e isso nos causa uma certa dificuldade. Mas o reconhecimento nos chamou a atenção para a organização, por que não bastava só o reconhecimento, era preciso organização para que outras pessoas também soubessem, por que Tijuacu é uma comunidade muito grande e que precisava saber seus direitos de comunidade quilombola. (Valmir dos Santos, 40 anos)

Ah! Mudou muita coisa, minha filha! Antigamente, quando nós não sabia o que era o quilombola, nós não se achava assim, negro. Chamava assim. Quando as pessoas falava em negro, a gente ficava meia nervosa. Hoje já não fica, porque a gente sabe, assim, o que é a origem negra. Quando havia alguma pesquisa, alguma coisa que o povo perguntava a cor da gente, a gente dizia assim que era moreno. A gente não dizia assim que era negro, e hoje a gente diz que é negro. Mas por que que a gente dizia que a gente não era negro? Porque era muito discriminado. Quando falava no nome “tu é negra”, a gente já pensava coisas feias, assim, que negro era o cão. Já botava isso na mente. Mas, agora que a gente já se considera quilombola e a gente sabe o que é o quilombo, a gente diz: “qual é a sua cor?”; “é negro!”. Nós não diz mais

que é moreninha. Quando a gente ia pra Bonfim, a gente não entrava naquelas lojas chiques, nos shoppings. Quem é que entrava? Que a gente é negro. O pessoal ficava olhando. Na nossa mente achava que aquele povo dizia que a gente ia roubar, não atendia a gente bem. Agora eu entro em qualquer loja, em qualquer shopping com a minha cabeça erguida. Converso com qualquer pessoa. (Valdelice da Silva, 55 anos)

A redescoberta da etnicidade, a valorização do legado dos ancestrais, a reafirmação do sentimento de pertença, a reinvenção das religiosidades e práticas culturais constituem comportamentos que passaram a ser agenciados entre os membros de Tijuacu, sob o estímulo das atitudes políticas e educativas propiciadas por meio do movimento “Barulho do Quilombo”.

CARIRI CARIACÁ

“Fica-te aí, Cariacá de areia, por que de areia você não passará...”¹⁸ Essas palavras, pouco gentis, segundo dona Maria José do Nascimento, são o “espraguejamento”, o modo como alguns padres e monges católicos se referiam à comunidade em um passado distante. Esse “espraguejamento” ficou conservado na memória do grupo, sendo lembrado com certo temor em períodos de adversidade. A crença de que viviam em uma comunidade que havia sido amaldiçoada e que por isso não prosperava incomodou sobremaneira os moradores de Cariacá até 2004. Essa percepção foi alterada durante um encontro promovido pela Secretaria de Cultura do município de Senhor do Bonfim, quando foram confrontados com os “brincantes” de Tijuacu, cujas atividades culturais também seriam encenadas durante o evento. Muitos membros de Cariacá já estavam cientes da certificação de Tijuacu por meio do que fora dito por seus parentes e tentavam se aproximar da associação dessa comunidade vizinha, pois acreditavam ser também quilombolas. Eles relataram que, nesse período, “entendiam pouco sobre o quilombo” e desejavam alargar sua compreensão, conquanto também se percebiam (e se percebem) como negros (as), pobres economicamente e discriminados pelo contexto social.

Ubirajara de Jesus, 51 anos, conhecido como “Bira”, encerrou o mandato de vice-presidente da Associação Quilombola de Cariacá e Adjacências (AQCA)¹⁹ em 2017. Natural de Salvador, Bira foi criado em Cariacá e é funcionário

18 Segundo dona Maria José, certa feita houve um desentendimento entre religiosos que estavam desenvolvendo um trabalho de evangelização e algumas pessoas da comunidade. Em decorrência, os clérigos foram embora e, antes de se retirarem, “espraguejaram” o local.

19 A AQCA foi fundada em 3 de junho de 2007.

municipal vinculado ao setor de limpeza da Prefeitura de Senhor do Bonfim. Ao saber da certificação de Tijuáçu, escreveu uma carta para Valmir dos Santos, mas não obteve resposta.²⁰

A aproximação entre Cariacá e Tijuáçu se estreitou quando da visita do senhor Valmir dos Santos.²¹ Valmir foi a Cariacá para relatar a história e a ancestralidade de Tijuáçu. A visita foi realizada após ele assistir à apresentação de uma quadrilha do “povoado de Cariacá”, durante um festival de quadrilha junina promovido pela Secretaria de Cultura de Senhor do Bonfim. Valmir mencionou que o detalhe capaz de chamar sua atenção na apresentação dos “brincantes” foi o fato de serem todos(as) negros(as). Ele contatou um professor que lecionava em Cariacá, já falecido, para obter mais informações sobre a comunidade. Suponho que o “Barulho do Quilombo” ensejou essa comunicação, e a presença de Valmir na comunidade despertou as memórias da população de Cariacá, até então espalhadas em suas ruas arentas e esquecidas pelo poder público. Assim, quando o entendimento dos(as) moradores(as) mais jovens começou a se manifestar, auxiliado pelos relatos dos(as) mais velhos(as), uma comunidade adormecida reorientou os rumos da sua história. Os(as) interlocutores(as) reiteraram, durante a pesquisa de campo, que Cariacá foi esquecida em Senhor do Bonfim. Mesmo durante as campanhas de vacinação, os lotes destinados à comunidade traziam os nomes dos povoados vizinhos. É voz corrente que “somente quando souberam que o Cariacá é quilombola” foi que passaram a receber um tratamento respeitoso, mas ainda insatisfatório por parte do poder público da cidade de Senhor do Bonfim.

Na primeira visita de Valmir dos Santos,²² os(as) moradores(as) de Cariacá estavam “desprevenidos”. Valmir foi à comunidade sem aviso prévio! Ele conversou inicialmente com dona Elvira Gomes Damasceno,²³ de 80 anos. Indagada sobre a história da comunidade, a anciã relatou o que sabia e apresentou o visitante, há muito tempo esperado, a outros membros idosos do grupo. Eles resgataram episódios significativos de suas memórias ancestrais. O próxi-

20 Muito tempo depois, senhor Bira soube que a carta endereçada nunca chegou até o destinatário. Além de senhor Ubirajara, outras pessoas de Cariacá procuraram se comunicar com o senhor Valmir dos Santos, por intermédio de cartas e bilhetes.

21 Os(as) interlocutores(as) não conseguiram identificar o dia e o mês em que aconteceu a primeira visita da liderança quilombola de Tijuáçu, em sua comunidade, mas afirmaram ter sido no ano de 2004.

22 Na mesorregião de Senhor do Bonfim, o processo de reconhecimento de diversas comunidades teve como marco inicial uma visita de Valmir dos Santos.

23 Esse encontro não foi programado, mesmo a senhora Elvira tendo, entre seus parentes, pessoas que pertencem ao núcleo familiar dos Damasceno na comunidade de Tijuáçu. A razão da conversa com a interlocutora está relacionada ao fato de que ela era a única pessoa que, na oportunidade, se encontrava em frente à sua residência, visto não ser um hábito da população de Cariacá permanecer fora de suas casas, sobretudo no período diurno.

mo passo foi convocar uma reunião, realizada na sede da antiga Associação dos Moradores de Cariacá, para discutir a tradicionalidade do grupo. Nas reuniões subsequentes, predominou uma atmosfera de expectativa e de curiosidade: a parcela da população negra, de maneira especial aqueles(as) que se declaram Congos,²⁴ nutriu o desejo de se autodeclarar quilombola, ao passo que os demais moradores, descendentes das famílias Muricy e Tobodi, e que se autoapreendem como não negros, compareceram para compreender o que estava se passando no território. As primeiras rupturas internas eclodiram quando a mesa-diretora da Associação dos Moradores passou a se sentir ameaçada ante a possibilidade de se constituir uma nova associação e a provável dissolução da entidade que há anos administravam, monopolizando a representação política tanto no âmbito da Associação dos Moradores quanto na direção da única escola da comunidade. Os ânimos ficaram exaltados no grupo e os dirigentes da antiga associação afirmaram, abertamente, que “não dariam poder a preto” e, ainda, que “não dariam poder a Congo”. Todavia os sujeitos que se percebiam (e se percebem) como membros da Família Congo, em especial as senhoras Anaíde Anária do Nascimento e Rosângela Gomes de Oliveira, afirmaram a ascendência quilombola e se mobilizaram em prol da certificação da comunidade. Apesar das tensões internas geradas pelo protagonismo dos(as) moradores(as) antes oprimidos na comunidade, os Congos assumiram a liderança da luta pela certificação, ocorrida em 20 de outubro de 2005.²⁵

As primeiras gerações da Família Congo habitaram o Morro dos Congos e aos poucos foram se espalhando, livremente, pelo território. Após a chegada da família Muricy, que reivindicou a propriedade das terras da fazenda Cariacá, se iniciou um período conturbado de conflitos e disputas motivadas por

24 A compreensão de “ser Congo” se manifesta entre esses agentes em perspectiva individual e também coletiva. A expressão “Família Congo” se refere a uma designação reivindicada por todos os atores sociais que se declaram quilombolas. Congo não é sobrenome, mas a denominação de um grupo familiar extenso. Os membros da Família Congo, além de tradicionalmente identificados como de ancestralidade africana, eram alvos de estereótipos racistas, considerados inferiores e excluídos. Atualmente, os Congos reivindicam a identidade quilombola. Ser Congo é ser negro e membro de um grupo familiar específico. Para os habitantes de Cariacá, “ser Congo” condensa as noções de parentesco, negritude e identidade. Os Congos se fortaleceram na luta quilombola. Seus membros ressignificaram a condição marginal à qual haviam sido relegados, passando de uma condição subalterna a líderes Congo, negro(a) e quilombola.

25 A primeira certidão foi emitida em nome da Associação dos Moradores de Cariacá, pois a princípio esses atores sociais tentaram evitar que as divergências locais já existentes se agravassem. No entanto, como os Congos continuaram sofrendo discriminações específicas, sendo chamados pejorativamente de “pretos que não valem nada” e escutando que nunca teriam oportunidade dentro da comunidade. Os Congos resolveram fundar a AQCA e contestar a certidão anterior que fora expedida, motivo pelo qual a atual carta de certificação veio com retificação. Segundo os interlocutores (as), não apenas o documento oficial foi retificado, mas também o direcionamento de sua história, que passou a conhecer outros contornos, sobretudo, o da busca pela valorização de sua ancestralidade negra e quilombola. Atualmente participam da AQCA, os membros da Família Congo e algumas pessoas da família Tobodi. Os indivíduos da família Muricy, não frequentam as reuniões da associação nem se percebem como quilombolas.

questões étnicas e territoriais. Os membros da família Muricy são considerados antagonistas pelos quilombolas. Em tempos pretéritos, Congos e Muricys não habitavam os mesmos espaços, predominando sectarismo interno instituído pela segunda família. De acordo com as memórias orais, os Muricys se valeram da proteção de jagunços armados para delimitar os espaços que ainda são conhecidos como o Cariacá de Cima e o Cariacá de Baixo. Eles residiam em Cariacá de Cima, enquanto os Congos eram confinados no Cariacá de Baixo.

As transformações ocasionadas pelo “Barulho do Quilombo” têm sido apoiadas pela AQCA. Essa entidade tem valorizado o pequeno povoado, antes abandonado e marginalizado política e socialmente. A identidade quilombola de Cariacá vem sendo tecida de modo intercambiável e em diálogo permanente com os quereres e fazeres da comunidade. Esses quilombolas sertanejos relataram que, antes da associação, não se reuniam para conversar com os parentes, mas apenas para escutar pessoas “de fora”, geralmente políticos ou representantes da prefeitura que os procuravam para pedir votos. A criação da AQCA enfatizou o valor de cada membro da comunidade. Jéssica Saldanha, que à época da pesquisa era vice-presidente da associação, afirmou que “uma liderança tem um valor maior que um político, porque ela luta pela gente, ela sabe a nossa voz; já o político não”. “Saber a nossa voz” significa compreender os anseios do grupo e reivindicá-los. Rosângela comentou que, ao escolherem o símbolo da associação, cuidaram para que cada elemento fosse posicionado de modo a retratar a trajetória do grupo, pois entendiam que precisavam de uma bandeira de luta capaz de expressar suas expectativas. Esse entendimento adveio, em grande medida, do período em que frequentaram as reuniões da AAQTA que havia constituído uma bandeira para expressar sua luta. A bandeira da AQCA é constituída pela imagem do casarão mais antigo da comunidade, onde outrora eram acorrentados(as) os(as) escravizados(as), e pelos trilhos da estrada férrea que simbolizam a luta da comunidade. A criança rabiscando a palavra “congo” simboliza a identidade quilombola e “afroindígena” em construção. Como pano de fundo, figuram as cores de países africanos. A composição da bandeira evidencia a autopercepção da comunidade e demarca sua especificidade étnica.

Em um curso de Formação para Lideranças Quilombolas, que ministrei na comunidade a pedido dos interlocutores (as), foram constituídas quatro equipes para elaborar cartazes com as principais conquistas logradas com o suporte da associação, pontuando as transformações ensejadas em suas vidas pessoais e da comunidade. Dentre os elementos mais relevantes para a reorien-

tação do grupo, tiveram destaque a distribuição das cestas básicas, principalmente para as famílias cuja principal fonte de renda era o Bolsa Família, e para os idosos, que subsistem da aposentadoria; a construção de casas no âmbito do projeto Minha Casa, Minha Vida, por intermédio do programa Brasil Quilombola; a instalação de energia elétrica e de água encanada para algumas famílias da Vila-Centro; a aquisição de máquinas de costura industrial e de máquinas de lapidação de pedras;²⁶ a construção de um telecentro com dez computadores que facilitaram a rotina dos estudantes da comunidade, e, finalmente, a implantação de uma cozinha comunitária.

A sede da AQCA foi motivo de orgulho para seus membros, pois é considerada uma das construções mais bem estruturadas de Cariacá e das demais comunidades da região norte da Bahia. Como relatou dona Tânia:

Uma das primeiras conquistas que a gente alcançou foi o terreno pra sede. Aí, depois, junto do governo federal, a gente conseguiu a verba para construir essa sede. Que foi uma luta, grande vitória pra nós. Porque, em todo esse território que tem a cobertura quilombola, a nossa associação é um dos melhores núcleos em espaço e tudo. Só existem dois, e aqui tá em primeiro lugar. Aí, essa foi uma das conquistas maior que a gente teve. Depois, a gente conseguiu quatro computadores com a verba adquirida pelo fundo de arrecadação da associação. Nós compramos as mesinhas, passado o tempo, o Valmir conseguiu mais dez computadores desse modelo novo, que você já viu lá, né? Consegui doze máquinas de costura, a cozinha comunitária e cada vez mais a gente tá tentando conseguir mais coisas pra trazer pra comunidade. Tem também a sede da lapidação de pedra, que a gente já conseguiu as máquinas, só tá faltando as instalações pra desenvolver o trabalho; é bijuteria, esses enfeitinhos de pedra, brinco, colar, essas coisas assim, pulseiras e os artesanato que é como biscuit. É isso que a gente vai construir lá. (Tânia Maria da Silva Dias, 54 anos)

A respeito das transformações ocorridas após o contato estabelecido com o movimento “Barulho do Quilombo” e o engajamento da comunidade no ativismo político, Rosângela Gomes observou:

Muitas coisas né? Que a gente não tem oportunidade de mostrar, muitas coisas assim, sobre o direito que o negro tem, que a gente não sabia. Antes, as pessoas xingava, maltratava a gente, e a gente ficava assim, naquela que é. A gente dizia: “é, a gente é isso mesmo, a gente é preto”. Aí ficava quieto, mas agora não. A gente já tem o conhecimento. Ele fez a gente entender. Que a lei aqui, pra nós, foi o Valmir. Ele fez a gente entender quem somos. Que a gente não pode andar de cabeça baixa, é cabeça erguida, e ensinou um bocado de coisas. Ele foi um professor. Por que tinha

26 Em novembro de 2017, a comunidade realizou um curso de artesanato mineral com vinte participantes, dezenove mulheres e um homem. O curso foi realizado em um galpão de propriedade do senhor Valmir dos Santos, situado ao lado da residência de sua esposa, a senhora Anaíde.

uma família aqui que dizia: “unh! Unh! Essa raça de Congo! Essa raça de nego!”, e a gente ficava quieto. Agora tinha uns que não ficava quieto, não. Sempre xingava, brigava, mas a gente não tinha o conhecimento que a gente tem agora. Essa família era a família Muricy, ainda tem muitos deles aqui, mas tem mais do Congo. Eles foram pra Senhor do Bonfim, Serrinha, Alagoinhas, uns moram pros lados da Picada. Aqui sempre prevaleceu mais a Família do Congo. Mas ainda tem deles aqui. Só que a gente aprendeu a se defender. É falar e a gente botar pra calar! (Rosângela Gomes, 48 anos)

As conquistas têm colaborado para assegurar a autonomia da comunidade, sendo indicativos palpáveis de que os atores sociais se tornaram protagonistas de suas existências. A AQCA foi, indubitavelmente, a entidade que mais contribuiu para a constituição identitária do grupo.

UMA COMUNIDADE QUE TECE UM FLUXO AFROINDÍGENA?²⁷

Durante os trabalhos de campo desenvolvidos em Tijuaçu, escutei sobre a existência de um “parentesco” dos moradores com os indígenas que ali habitaram. Muitas famílias declararam que alguns parentes têm “sangue de índio”, principalmente os idosos. Eles relataram que, no passado, havia uma pequena aldeia indígena composta por casas de palha, cujos habitantes eram muito restritos em sua comunicação.

Quando visitei Cariacá pela primeira vez, em 6 de janeiro de 2014, esperava ouvir mais informações sobre as etnias indígenas, pois havia escutado histórias sobre a possível origem indígena dessa comunidade. À medida que minha presença ali se tornou mais constante, indaguei sobre a questão, visto que, no passado, na região classificada como sertão de caatinga alta, que abrange tanto Cariacá quanto o distrito de Missão do Sahy,²⁸ há registros de povoados indígenas da família Kariri, os denominados Karirizeiros.

Nos diálogos com os(as) mais jovens e, de modo especial, com os(as) anciãos(ãs), observei a persistência de uma memória indígena que não se manifesta com facilidade; são fragmentos transmitidos pelos ancestrais e que a ge-

27 Esclareço ao(à) leitor(a) que opto pela grafia “afroindígena”, sem o uso do hífen, como forma de procurar traduzir a maneira como essa expressão emerge em alguns discursos em Cariacá. Quando os(as) interlocutores(as), declararam: “parte de mim é de afro e a outra parte é indígena”, ou ainda: “parte de mim é de quilombo e a outra parte é de índio”, fazendo, dessa maneira, uma referência à junção dos termos para expressar sua identidade. Para interpretar o entrelaçamento afroindígena tecido em Cariacá, apoiei-me largamente no pensamento teórico de Marcio Goldman (2009, 2014, 2017).

28 A Missão do Sahy constitui um dos distritos do município de Senhor do Bonfim, referido, sobretudo após o Barulho do Quilombo, como uma região de influência indígena. Trata-se de um antigo aldeamento indígena fundado pelos frades capuchinhos em 1697. (SANTANA, 2005)

ração atual conserva não como um segredo, mas como um legado: “*aqui, nossa aldeia é de índio e também de negro*”. Em Cariacá, há uma localidade denominada “Aldeia”, interpretada como referência à presunção de se perceberem “*parecidos com os índios que já viveram na comunidade*”.

Segundo seus habitantes, Cariacá foi povoada por indígenas da etnia Kariri, também conhecidos, como já assinalado, como Karirizeiros. Eles habitavam “ranchos de palha” ou “debaixo de pés de pau” localizados rio abaixo²⁹, ou a localidade de Morrinhos. Eles costumavam se deslocar para a Passagem Velha,³⁰ seguindo o curso do rio da Prata.

O entorno social e, mais especificamente, a cidade de Senhor do Bonfim, corrobora essa memória ancestral e uma ascendência indígena em Cariacá. Segundo dona Luci, quando do reconhecimento oficial da comunidade, ela recebeu a visita do educador e ex-prefeito do município, Paulo Batista Machado. Ele indagou se em Cariacá as pessoas se percebiam como indígenas ou como quilombolas. Dona Luci respondeu: “parte de mim é indígena, a outra parte é de quilombola”.

Segundo relatos coletados entre anciãos de Cariacá, os indígenas “*aman-saram e foram para Salvador e para a Amazônia*”. Senhor José Pedro narrou ter escutado de seus pais e avós que os indígenas se dedicavam ao plantio de verduras e trabalhavam em um engenho situado na localidade de Cariacá de Baixo:

Isso aqui, essa beira de rio aqui, por aqui; as casas de onde era aqui, desses índio, de engenho, de plantarem cana aqui na beira desse rio, foi a terra dos índio. Agora, eu não sei pra onde eles foram, mas tem aí, o terror das casa deles, deixaram aí tanta coisa na beira do rio, tanta verdura, tanta fruta. Eles aqui, muitos me pergunta, eu digo, eu não conheci; mas a moradia deles, ainda vi muitos aí. (José Pedro dos Santos, 104 anos)

D. Luci também destacou a passagem dos indígenas por Cariacá:

Aqui, quando eu me entendi, já tinha esse nome. Eu ouvi falar que é por que aqui era uma descendência de índio. Então, aqui, os índios era Kariri. Aí, devido esse nome de Kariri, botaram o nome de Cariacá, porque meu pai e minha mãe eram descendentes de índio. Os avós deles foram tudo pegados a dente de cachorro no mato, porque eu nasci e me criei aqui, mas minha aldeia é de índio, porque meus pais vieram do Kariri. Ali nos Morrinhos, disseram que tinha uma aldeia de índio. As ocas deles, pois dizem que eles moravam lá; mas esses índios morreram, outros foram embora,

29 O rio Cariacá é conhecido mais amplamente como rio da Prata.

30 Comunidade quilombola também situada no município de Senhor do Bonfim.

não existe mais. Só a gente, as pontas de rama [risos]. Eu me considero as duas partes: indígena e quilombola. Porque o quilombola tem, assim, uma tendência de negros, índio e branco, também, né? Então, como minhas raízes é indígena, minha entidade é os dois: indígena e quilombola. (Luciana de Freitas Silva, 75 anos)

O relato de dona Luci aciona dois elementos constitutivos da sua identidade: “minha entidade é os dois: indígena e quilombola”. A origem do nome Cariacá se relaciona, por sua vez, à história do povoado. Na perspectiva dos(as) moradores(as), foram os “índios” que “batizaram” a localidade com a denominação de Cariri Cariacá.

Meus interlocutores em Cariacá mencionaram a existência da “*estrada dos indígenas*”³¹, que ligava Cariacá a Tijuaçu, e era utilizada pelos seus antepassados. Essa estrada evidencia que as interações entre Cariacá e Tijuaçu foram estabelecidas em um tempo pretérito. Outro marco territorial, segundo informaram anciãos de ambas as comunidades, é uma vereda³² aberta por moradores de ambos os locais para transportar dormentes de trem. Essa atividade agregou, durante algum tempo, uma renda adicional para as famílias. Suponho que a vereda, aberta coletivamente, represente o estreitamento dos laços de parentesco mediante casamentos, relações de compadrio e de vizinhança.

NOTAS FINAIS

As comunidades de Tijuaçu e Cariacá tiveram suas histórias entrelaçadas a partir da união matrimonial entre a senhora Mariinha Rodrigues, a ancestral fundadora de Tijuaçu, e o senhor Austaciano Rodrigues, descrito pela senhora Anísia Rodrigues, de 103 anos, como “*um Congo do Cariacá. Meu bisavô era um nego Congo de lá do Cariacá*”. Esse enlace matrimonial primevo se prolongou, historicamente, por intermédio dos descendentes. Na atualidade, essas relações foram expandidas por meio do ativismo na luta quilombola, ensejada pela participação no “Barulho do Quilombo”.

31 A “estrada dos indígenas” também foi mencionada pela população de Tijuaçu durante a pesquisa realizada. Ela foi retratada como local relevante tanto para o deslocamento das pessoas quanto para a prática do Samba de Lata.

32 Indica um caminho estreito aberto na mata para o trânsito de pessoas e de animais.

O “Barulho do Quilombo”, como vimos, logrou maior amplitude por volta de 2000, após a certificação da comunidade de Tijuaçu, assim como por meio das mobilizações articuladas por esses quilombolas sertanejos com o propósito de reorientar a trajetória do grupo, utilizando sua condição de comunidade tradicional para acessar políticas públicas capazes de promover a existência do grupo. O protagonismo de Tijuaçu tem inspirado o despertar de outras comunidades quilombolas que permaneciam adormecidas, de modo especial entre os municípios que fazem parte do Consórcio de Desenvolvimento Sustentável do Piemonte Norte do Itapicuru (CDS TIPNI).³³ A comunicação ali, entre as comunidades negras, prossegue impulsionada pelo movimento “Barulho do Quilombo”, agente articulador dessas insurgências quilombolas no sertão.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- BARTOLOMÉ, M. A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.
- BERND, Z. *O que é negritude?* São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- GOLDMAN, M. História, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, v. 44, n. 190, pp. 105-137, 2009.
- GOLDMAN, M. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 213-222, 2014.
- GOLDMAN, M. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem Estudos Etnográficos. *RAU*, São Carlos, v. 9, n. 2, p. 11-28, 2017.
- GOMES, F. S. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- MOREIRA, G. *Sertões contemporâneos: rupturas e continuidades no semiárido*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- SANTANA, C. E. C. *Processos educativos na formação de uma identidade em comunidades remanescentes de quilombos: um estudo sobre as comunidades de Barra/Bananal e Riacho*

³³ Nove municípios integram o Consórcio de Desenvolvimento Sustentável do Piemonte Norte do Itapicuru (CDS), Território de Identidade Piemonte Norte do Itapicuru (TIPNI). São eles: Andorinha, Antônio Gonçalves, Caldeirão Grande, Campo Formoso, Filadélfia, Jaguarari, Pindobaçu, Ponto Novo e Senhor do Bonfim.

das Pedras, no município de Rio de Contas-BA. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado da Bahia, 2005.

SCHWARTZ, S. B. Cantos e Quilombos numa conspiração de escravos Haussás: Bahia 1814. In: REIS, J.; GOMES, F. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.