



Barulho do Quilombo no Sertão: Saberes, fazeres e espiritualidades tecidas nas cosmovisões entrelaçadas pelas comunidades quilombolas Cariacá e Lajedo

*Noise of Quilombo in the Sertão:
Knowledge, practices and spiritualities woven in the cosmovisions intertwined by the
quilombola communities Cariacá and Lajedo*

*Ruido del Quilombo en el Sertão:
Saberes, prácticas y espiritualidades entretejidas en las cosmovisiones entrelazadas por las
comunidades quilombolas Cariacá y Lajedo*

Paula Odilon dos Santos¹
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

RESUMO

Esse artigo emerge do material etnográfico produzido no primeiro capítulo de minha tese de doutorado e tem como objetivo focalizar o Barulho do Quilombo no Sertão; movimento político e pedagógico, agenciado pela ressurgência das comunidades quilombolas localizadas na porção do Piemonte Norte do Itapicuru e Piemonte da Diamantina. Esses grupos, ao reaparecerem, instrumentalizam suas etnicidades, apresentadas pela perspectiva da Negritude Sertaneja, que subsiste secularmente e se ressignifica em seus saberes, dizeres, práticas e espiritualidades. O fluxo tecido nessas cosmovisões ancestrais produz saberes da resistência (s), manipulados de forma geracional e capazes de articular a “sabedoria do povo do mato”, “traçada” e entrelaçada nas comunidades Cariacá e Lajedo.

Palavras-chave: Barulho do Quilombo; Negritude Sertaneja; Cariacá; Lajedo.

ABSTRACT

This article emerges from the ethnographic material produced in the first chapter of my doctoral thesis and aims to focus on the Barulho do Quilombo in the Sertão; political and pedagogical movement, promoted by the resurgence of quilombola communities located in the Piemonte Norte portion of Itapicuru and Piemonte da Diamantina. These groups, when reappearing, instrumentalize their ethnicities, presented by the perspective of Negritude Sertaneja, which subsists for centuries and is redefined in their knowledge, sayings, practices and spiritualities. The flow woven into these ancestral cosmovisions produces knowledge of resistance(s), manipulated in a generational way and capable of articulating the “wisdom of the people of the forest”, “drawn” and intertwined in the Cariacá and Lajedo communities.

Keywords: Quilombo Noise; Negritude Sertaneja; Cariacá; Lajedo.

RESUMEN

Este artículo surge del material etnográfico producido en el primer capítulo de mi tesis doctoral y tiene como objetivo centrarse en el Barulho do Quilombo en el Sertão; movimiento político y pedagógico, provocado por el resurgimiento de las comunidades quilombolas ubicadas en la porción Piemonte Norte de Itapicuru y Piemonte

¹Doutora em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA), Mestra em Estudos Étnicos e Africanos (UFBA), Especialista em Psicopedagogia pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB, graduada em Pedagogia pela UNEB e professora da Educação Básica na rede municipal da cidade de Ponto Novo – Ba. <https://orcid.org/0000-0002-9645-1644> Endereço eletrônico: paulaodilon26@gmail.com



da Diamantina. Estos grupos, al reaparecer, utilizan sus etnias, presentadas desde la perspectiva de la negritud Sertaneja, que existe desde hace siglos y se redefine en sus conocimientos, dichos, prácticas y espiritualidades. El fluir entretelado en estas cosmovisiones ancestrales produce saberes de resistencia (s), manipulados de manera generacional y capaces de articular la “sabiduría de la gente de la selva”, “dibujada” y entrelazada en las comunidades de Cariacá y Lajedo.

Palabras-clave: Ruido de Quilombo; Negrura Sertaneja; Cariacá; Lajedo.

Primeiras Considerações

As comunidades quilombolas que ressurgem na porção norte do sertão² baiano, ao reaparecerem, substituem o ethos do silêncio projetado estruturalmente para os povos tradicionais, pelos ecos de suas vozes e passam a dizer sua palavra³. Agrupados em pequenas, médias e grandes comunidades, organizadas desde o período escravocrata e ou no pós-abolição, formam contínuos étnicos, entrelaçados historicamente por laços de parentesco, compadrio e vizinhança. Elas protagonizam sua ressurgência, subsidiada pelo movimento Barulho do Quilombo.

A redescoberta da ancestralidade e instrumentalização da etnicidade entre esses agentes tem início a partir de 1994, após o primeiro Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais. O convite para a participação nesse seminário chegou até essas populações através do trabalho desenvolvido pela Comissão Pastoral da Terra - CPT - em alguns casos, a disseminação dessa informação e estímulo para o comparecimento nessa atividade, aconteceu

² O sertão não é percebido como uma região 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 com que essa região fosse inicialmente chamada de “desertão”, expressão que, aos poucos, a exemplo do que aconteceu em outros estados do Nordeste, foi sendo alterada para “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.

Me proponho a pensar o sertão a partir do que é dito por Moreira (2018, p. 31). A citada autora afirma que na atualidade o sertão nordestino equivale ao semiárido mais populoso do planeta, habitado por mais de vinte e quatro milhões de brasileiros (as), o qual 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, ausências, vazios (ermo) e atraso.

³ Construído desenvolvido por Paulo Freire, presente na “Pedagogia do Oprimido”, “Cartas a Guiné Bissau” e “Cartas à Cristina”, títulos que compõem o acervo de obras do autor.



diretamente por meio de alguns clérigos que sabiam da existência de grupos negros rurais em suas paróquias. A primeira etapa desse evento ocorreu na cidade de Bom Jesus da Lapa com destaque para o pioneirismo da comunidade Rio das Rãs, que à época, vivia um conflito fundiário; a segunda fase sediada em Salvador, contou com um número maior de participantes. Esses (as), ao voltarem para suas comunidades de origem, atuaram como multiplicadores das problematizações sobre a pertença quilombola, contribuindo para ocasionar uma efervescência em torno da negritude.

A Negritude Sertaneja⁴ até então atravessava um longo período de dormência e silenciamento! O termo Negritude Sertaneja designa grupos negros do sertão invisibilizados pela história oficial, marginalizados pela sociedade envolvente e que afirmam uma tradicionalidade quilombola. Diviso como atributos inerentes à Negritude Sertaneja, os saberes ancestrais, espiritualidades, vivências e interações que esses grupos estabelecem em suas atividades políticas, qualificadas pela emergência não exatamente de uma categoria criada pelo Estado – o quilombola - e sim de um conceito, que constroem com criatividade particular e com base no qual negociam as suas identidades.

A etapa final do seminário se passou em Brasília e o somatório desses encontros e discussões, foi responsável por promover entre os (as) participantes, à conscientização no que abrange sua condição de sujeito político e direito constituído, assegurado pela Constituição Federal de 1988. A partir daí, essas comunidades anteriormente estigmatizadas e discriminadas pela sociedade envolvente, submetidas durante longo período de tempo a um isolamento no que se refere à educação escolar, assistência médica e hospitalar, ausência de transportes, comunicação e outras políticas públicas. Essas comunidades começaram a despertar para a compreensão de sua tradicionalidade e engajamento nas atividades políticas proporcionadas pelo Barulho do Quilombo.

O Barulho do Quilombo é um processo interno de natureza dialética, um movimento que mantém os membros das comunidades quilombolas que emergem no sertão baiano, em

⁴ Para pensar a Negritude Sertaneja, me apoiei largamente no pensamento de Kabengelê Munanga (1988). De acordo com o pensamento de 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 sendo inferior.

constante interação. Fato que ocorre desde as primeiras movimentações para entender sua condição tradicional, até os caminhos que precisam atravessar para a certificação pela Fundação Cultural Palmares – FCP. A dinâmica tecida pelo Barulho do Quilombo permite que a ausência de interação conceda lugar à construção de um sentimento de irmandade, ao estabelecimento de relações entre as comunidades quilombolas e a sua visibilização pela sociedade dita inclusiva, que passa a ter o seu cenário alterado pelo ressurgir desses povos. O Barulho do Quilombo pode ser compreendido como um movimento de abrangência política e educativa, um lugar compartilhado para discussões sobre existências, insurgências e resistências, de recuperação da história e dos saberes ancestrais das comunidades. Um espaço onde esses sujeitos sociais se encontram, se pensam, atentam para o valor das tradições, ressignificam simbologias e reivindicam autorias enquanto netos (as) e bisnetos (as) de mocambeiros, que se descobriram quilombolas. A participação no Barulho do Quilombo proporciona que essas populações façam seu rito simbólico de passagem, acrescido de um processo de conversão constante. Migrando da situação de comunidade negra rural relegada ao descaso e exposta à discriminação para a construção do significado social de “ser quilombola”⁵. Essa etnogênese permite que conforme argumenta (BARTOLOMÉ, 2006), “velhos atores” passem a exercer “novos papéis”, trilhando, portanto, uma caminhada ativista, por mim pensada mediante as seguintes etapas:

- a) A ressemantização da condição de comunidade negra rural, preterida ao silenciamento, exposta ao racismo e à exclusão social para a construção do significado de comunidade tradicional, fato que possibilitou a esses agentes tecer representações positivas sobre si e estender esses significados ao grupo 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 ingênuas⁶ para a construção de uma consciência crítica e

⁵ Expressão pronunciada de maneira recorrente, entre grupos quilombolas que emergem no Piemonte Norte do Itapicuru.

⁶ Faço uso desse conceito de maneira análoga como o mesmo 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.



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, ou 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 e, ou, de propriedade de seus parentes; circunstância essa que além de se constituir em um desrespeito, é vista, como uma contradição presente na narrativa da memória nacional⁷. De maneira particular quando a situação de expropriação ocorre no contexto dos sertões - região caracterizada desde os tempos antigos até a contemporaneidade pela presença de “mine-feudos de coronéis”, classe que mantinha (e mantém) a seu favor o protecionismo do Estado, cujos descendentes têm conseguido reproduzir, em tempos presentes, talvez com menor intensidade e maior discrição, os mecanismos de dominação e impunidade capazes de assegurar o *status quo* -. A visibilidade conquistada pelas comunidades quilombolas têm sido, assim, percebida como ameaçadora, incomodando sobremaneira as hierarquias do poder local, e subtraído certos privilégios de vigência também secular⁸.
- c) A participação e as transformações decorrentes do exercício desenvolvido nas atividades políticas, até então praticamente inexistentes ou direcionadas para uma orientação diferente, 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. 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

⁷ Denominação utilizada por Benedict Anderson (1989), para mencionar os critérios a partir dos quais se estrutura a narrativa da memória de um Estado-nação.

⁸ Esclareço que 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.

de lançar luz. A construção simbólica em torno do “ser quilombola” passa a influenciar as vivências desses sujeitos, auxiliando-os também a encontrar seu lugar (es) de participação na estrutura social.

Conjecturo que esse comportamento adquire importância fundamental quando adotado em espaços 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 e que adquire 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 arquitetado para sua categoria, em instrumento de luta e busca de equidade social.

1. Conversando com os trançados da Negritude Sertaneja

A construção simbólica do “ser quilombola” acontece ancorada nas vivências, saberes, dizeres e fazeres produzidos de maneira ancestral pela Negritude Sertaneja. Essas cosmovisões quando entrelaçadas constituem as epistemologias da resistência, também denominadas em algumas comunidades pesquisadas de “sabedoria do povo do mato”⁹.

O silenciamento no que se refere à presença das diversas comunidades negras rurais que, de forma secular, estão estabelecidas em regiões sertanejas, emergindo, crescentemente, de uma situação de invisibilidade histórica, passa a dar espaço a discussões sobre o povoamento de grupos negros nos sertões e a historiografia produzida por esses atores sociais, analisada, sobretudo, da perspectiva das diferenças que utilizam para construir as suas identidades, e não apoiada em uma ótica homogênea. Embora possuam traços comuns construídos ao longo de suas trajetórias coletivas, esses grupos tradicionais redirecionaram suas existências mediante particularidades ressemantizadas por mais de uma geração, atendendo às necessidades requeridas em cada contexto.

⁹ Escutei essa expressão entre os sujeitos das comunidades: Cariacá, Lajedo e Grota das Oliveiras.



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. As antigas comunidades negras rurais, antes disseminadas entre a população camponesa local, têm se insurgido contra uma situação de ocultação e marginalização para se colocar diante do Estado-nação como grupos diferenciados e que reivindicam sua cidadania com esteio em uma condição étnica e cultural da qual se declaram herdeiros.

A ancestralidade africana que os atores sociais 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 sertões da Bahia, se notabilizam como palco de diversos silenciamentos, alicerçados na impunidade que sempre favoreceu a prepotência e a arbitrariedade das ações dos segmentos da população detentores de títulos considerados poderosos.

Esse tipo de silenciamento, adotado em um contexto constituído historicamente por povos misturados, mas que por uma questão de manipulação das classes dirigentes, sempre se perceberam e desejaram ser brancos, é divisado, como um dos contributos para a continuada 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, famílias ciganas e não negros empobrecidos, que, por necessidade de sobrevivência e aceitação social se tornaram invisíveis.

Em sua pesquisa sobre o quilombo contemporâneo de Mocambo, localizado na região sertaneja de Porto da Folha, em Sergipe, (ARRUTI, 2006), fornece alguns aportes teóricos para se repensar a situação de desconhecimento projetada para os grupos negros sertanejos. Na concepção de Arruti (2006, p. 172), são as regiões interiores, os chamados sertões, espaços onde não são encontrados, com a mesma facilidade, registros de existência de grupos fugidos ou forros, as localidades que melhores condições ofereciam para a instalação de grupos sociais marginalizados e para sua organização em unidades territoriais dotadas de alguma estabilidade. Quando esses grupos se afastavam da zona canavieira, ou se

reproduziam mediante outras formas de subsistência, distintamente dos assaltos às estradas e engenhos, saíam do raio de atenção das autoridades e passavam a ser confundidos com a população camponesa local.

Arruti (2006) problematiza uma discussão realizada anteriormente por Clóvis Moura (1972), que argumentou em prol da presença e colaboração dos atores sociais negros na produção econômica e cultural da região do São Francisco, no oeste e no norte baiano. Moura (1972) enfatiza que esses sujeitos teriam sido conduzidos a esse espaço e distribuídos por fazendas, na condição de escravizados, ou ainda adentrado às matas, morros e caatingas como fugitivos, na condição de quilombolas.

A existência dos quilombos sertanejos entre os séculos XVIII e XIX foram também relatadas por Stewart (1996, p. 382), em seus estudos sobre a rebelião dos Haussás, em 1814. Ele menciona a diversidade de quilombos que se espalhavam pelo sertão da Bahia, localizando-os entre as Águas Verdes e Côncavo, na bacia do Jacuípe, Orobó e Andaraí, localizados na Chapada Diamantina.

Em um mapeamento realizado pela Prefeitura Municipal de Salvador, Pedro Tomás Pedreira (1973), registrou a presença de populações negras no sertão e de escravizados (as) nas longínquas vilas de Nossa Senhora do Livramento no Rio de Contas e nos sertões da Jacobina. Ainda sobre essa presença africana no sertão de Jacobina e de Rio de Contas, o pesquisador Flávio dos Santos Gomes (2015), relata que havia denúncias sobre mocambos de negros que se comunicavam com grupos indígenas considerados arredios, enfatizando que para fugir das expedições que tentavam escravizá-los, os índios Mongoiós se aliaram aos quilombolas de Jeremoabo.

A discussão sobre a contribuição dos sujeitos sociais negros durante o povoamento dos sertões foi também revisitada pelo pesquisador Valdélino Silva (2010), em sua tese de Doutorado sobre a comunidade quilombola de Rio das Rãs. O autor faz referência à grande quantidade de africanos (as) e afrodescendentes que, por ocasião da abolição da escravatura, acorreram ao Santuário do Bom Jesus da Lapa para comemorar a alforria. Em seu estudo, (SILVA, 2010), ressalta os obstáculos superados pelos africanos (as) e afrodescendentes para participar da manifestação pública diante da Gruta, que se prolongou por oito dias. Os ex-



escravizados (as) celebraram em uma grande festa pública, cantando, tocando pandeiros e maracaxás, dando vivas ao Senhor Bom Jesus da Lapa, que saudavam e conheciam pela denominação de “Lenimbé Furáme”. Essa celebração, interpretada como um ato político demonstra que desde o período escravocrata existiu, entre os negros rurais, uma capacidade de articulação que passou despercebida por seus senhores, talvez por desconsiderarem suas habilidades de organizar mobilizações devido ao fato de não estarem em um ambiente urbano. A concentração de grande número de ex-escravizados (as) no Templo do Bom Jesus da Lapa pode também ser percebida como mais um exemplo para desautorizar o mito do isolamento atribuído às comunidades negras rurais (GOMES, 2015), e estendido às comunidades quilombolas, sobretudo por parte de setores da sociedade pouco envolvidos com essa temática.

Ao conjecturar sobre o destino dos quilombos brasileiros após 1888, Gomes (Ib, p. 120), afirma que esses núcleos continuaram a existir e se multiplicar como micro comunidades camponesas constituídas em sua maioria por sujeitos negros e afrodescendentes. Não foram extintos! As categorias de escravizados e fugitivos é que foram substituídas por outras classificações, como a de sertanejo. Essas micro comunidades camponesas se perpetuaram em seus lugares de origem. Na concepção de Gomes (Ib.), esses agentes permaneceram migrando, desaparecendo e se reproduzindo em meio ao emaranhado das diversas comunidades camponesas espalhadas de norte a sul do país.

Os grupamentos negros rurais resistiram porque sempre souberam administrar ao seu favor a identidade que precisaram constituir para preservar a sua existência e reprodução sociocultural. Conforme afirma Schwartz (1996, p. 376), 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 migração a possibilidade de assegurar a sua liberdade, migrando de sua região de origem e adotando uma nova identidade. Eles se integraram à população sertaneja, possivelmente se adequando a designações comuns atribuídas aos agentes sociais residentes nessa parte do país, se tornaram, portanto, camponês, caiçara, da roça, 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 epidérmica, 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 repositório de vivências ancestrais.

Nesses espaços agenciados, a etnicidade funcionou como o sinal diacrítico que permaneceu submerso no interior dos grupamentos negros, por ser considerada um elemento denunciador de sua origem. A Negritude Sertaneja passou, então, a se reconfigurar, camuflada nessas comunidades, de modo a assegurar seu convívio na sociedade regional; daí por que memórias foram sufocadas, atividades culturais reprimidas e religiosidades reinventadas por esses povos que ali se encontravam, e que reescreveram outras narrativas históricas. Pretendo enfocar alguns caracteres observados nos saberes, práticas e espiritualidades dos habitantes das comunidades quilombolas Cariacá¹⁰ e Lajedo¹¹, que se estruturam no universo de signos do que venho chamando de Negritude Sertaneja.

2. O Respeito pelas “Horas Mortas”, a Obediência e o Zelo da Proteção

Não se sai de casa à meia-noite, pois se acredita que este é o momento de “dominação do invisível”¹², ou o tempo das “horas mortas”. Os espíritos dos que dormem estão a passear e é preciso ter preparo para caminhar nesses horários que não pertencem aos vivos. Seu

¹⁰ A comunidade se encontra localizada no município de Senhor do Bonfim, do qual dista sete quilômetros. Tem a população estimada em 2.109 habitantes. O território encontra-se assim constituído: Cariacá de Cima – Vila-Centro – Morrinhos e Cariacá de Baixo; as outras localidades que formam o perímetro são: Limões, Teiú e Cruzeiro.

¹¹ Comunidade que possui suas terras entre as cidades de Saúde e Mirangaba. Durante minha pesquisa, encontrava-se habitada por 41 famílias, cujos membros mantêm laços de parentesco, compadrio e vizinhança. Eles são identificados como os “pretos do Quitero”, assim chamados por se afirmarem como descendentes do senhor Paulo Quitero, apontado como ancestral fundador do grupo. Lajedo é uma das comunidades que compõe o contínuo étnico, identificado pelas pessoas do lugar como Grota Quilombola.

¹² Expressão pronunciada com frequência em Cariacá.



Fernando do Monte, 75 anos, narrou que em certa ocasião, em Cariacá, ao sair para tirar leite das vacas, por volta das 03h30min da madrugada, avistou um homem vestido de branco à sua frente. Como ele estava distante, não o reconheceu e decidiu aumentar o passo, disposto a alcançá-lo e assim ter companhia. Quanto mais apressava o passo, mais o desconhecido se distanciava passando a aparecer e desaparecer simultaneamente. Seu Fernando constatou então que o vulto vestido de branco “não se tratava de gente desse mundo, mas de uma visagem”. Para evitar esses avistamentos e outras circunstâncias adversas, as pessoas da comunidade evitam sair durante as “horas mortas”. Elas compreendem o período que vai da meia-noite às 04 horas da madrugada; são horas consideradas longas e misteriosas, portanto, regidas pelo “universo invisível” que atua no silêncio do “mundo dos vivos”, para exercer a vontade do mundo “daqueles que dormem”, isto é, daqueles que não se encontram “mais nesse mundo”. O meio-dia, por outro lado, é considerado como um “tempo suspenso”, como relatou D. Maria José: “o horário do silêncio, quando o tempo para; os bichos se deita e o tempo silencia. Os mais velho dizia, que meio-dia é horário de preceito, por que não nasce ninguém nem morre ninguém”.

Ao indagar sobre os “invisíveis” e as suas representações no imaginário da comunidade, me foi explicado com reservas que os invisíveis ou são bons ou aparecem com o propósito de assombrar e ou atormentar suas vítimas. Nem todos (as) conseguem enxergá-los, apenas aqueles (as) que, como afirmou D. Luci, receberam de Deus a permissão para vê-los. A “visão” está condicionada ao comportamento, ou seja, uma pessoa que pratica bons atos não será punida com o aparecimento dos “invisíveis maus”, pois a presença deles revela a necessidade de punição e ou advertência na “teia da vida”. Em Cariacá, os “invisíveis maus” são a caipora¹³, o zumbi, a cachorra Lindaura, e o lobisomem – embora os dois últimos já tenham sido avistados por muitos moradores (as) da comunidade, são classificados como invisíveis. Os “invisíveis bons” são parentes já falecidos que permanecem próximos e se preocupam com o destino dos seus entes queridos. Alguns moradores (as) de Lajedo mencionaram a existência da caipora, mas não se sentiram à vontade para falar sobre essas

¹³ Conforme o dicionário Aurélio (1986), do tupi Kaa’ porá, morador do mato. Espírito que costuma habitar as matas pouco povoadas e encantar os seus invasores. No universo dos saberes nativos, a caipora é o “guardador do mato”, responsável pela sua proteção, motivo pelo qual se compraz em encantar o invasor (a) arrogante, que não a respeita e desafia sua existência, ultrapassando, sem pedir licença, os seus domínios.

“visagens do mato”. Todavia, observei que quando os membros da comunidade vão para as roças ou para “o mato” com o propósito de caçar ou extrair o coco babaçu, geralmente levam fumo de corda ou cigarros comuns e os depositam nos “tocos de pau” para agradecer à caipora e evitar “as suas brincadeiras”. Não reuni muitos elementos em campo sobre essa “visagem do mato”, pois, os (as) moradores (as) de Lajedo se esquivavam sempre que eu abordava o tema. Me limitei, portanto, a observar como se precavam contra “as artes” da temida e respeitada caipora.

As conversas sobre a caipora se desenvolvem com naturalidade em Cariacá. Presumo que isso esteja associado à ascendência afro-indígena da comunidade e ao fato de que em Cariacá o “mato” fechado, morada desse “invisível”, foi substituído pelas casas dos moradores. Eles também demonstram tranquilidade para falar sobre locais antes tidos como mal assombrados, a exemplo da linha do trem e o antigo lajedo, ocupado atualmente por uma empresa extratora de britas e produtora de material de construção – Grupo Irmãos Pelegrini -. Esses espaços, transformados, já não provocam tantos receios na população. Contudo, notei a existência de um preceito que é acionado, sobretudo nas horas descritas como “sagradas”, ou “mortas”, propensas ao domínio dos “invisíveis”, isto é, se necessitam sair nesses horários, traçam o sinal da cruz e fazem uso de amuletos. A influência das forças caracterizadas como “invisíveis” é tão forte em Cariacá que as circunstâncias adversas, não explicadas, são consideradas malefícios dos “invisíveis” e é habitual, os interlocutores (as) repetirem: “isso é perseguição invisível”.

D. Antônia de Freitas Silva, 76 anos, refuta a existência desse universo invisível tão enfatizado por seus parentes. Ela não acredita na existência da caipora, todavia reconhece já ter sido “encantada” por esse invisível quando quebrava lenha no “mato”, do lado oposto ao rio. Na ocasião, D. Antônia estava em companhia de uma amiga, Claudia, e de seu cachorro Brinquedo, quando percebeu que ela e sua amiga estavam “ariadas”¹⁴. Compreendendo o que havia ocorrido, D. Antônia chamou pelo cachorro que as conduziu para casa, pondo fim ao

¹⁴ De acordo com os interlocutores (as), se encontra “ariada”, a pessoa que passa horas andando em círculos sem conseguir se dar conta desse fato. Esse estado de espírito é atribuído às artes da caipora, que costuma encantar aqueles (as) que não tem bom coração, entrem no “mato” sem respeito – sem pedir licença – ou ainda que façam pouco caso de sua existência. O encanto da caipora sempre tem a função de legar um ensinamento ao sujeito.



encanto¹⁵. Ela sentiu como se estivesse em transe e o mesmo ocorreu com a sua amiga. Seguiram o cachorro sem ter noção exata do caminho percorrido. Ela só conseguiu entender o que houve quando avistou a sua casa, percebeu o “adiantado da hora” e a preocupação da família.

D. Luci assegura que a caipora tanto encanta no “mato” quanto na cidade. Certa feita, ela ficou “ariada” em Senhor do Bonfim durante uma viagem para comprar “mistura”¹⁶, e permaneceu o dia inteiro perambulando pelas ruas. Apenas quando se sentiu cansada o suficiente para continuar caminhando, se recordou de um ensinamento do pai, que a advertia várias vezes durante a infância sobre as artes da caipora:

Meu pai dizia o seguinte, que quando a gente fosse tirar licuri no mato, tinha que levar uma capa de fumo, colocar a capa de fumo em um oco de pau, que isso era para a caipora.

Aí, se você já tivesse ariado, tinha que trocar o chinelo.
(Luciana de Freitas Silva, 75 anos)

A expressão “trocar o chinelo”, utilizada por Dona Luci, se refere ao ato de trocar o pé esquerdo da sandália pelo pé direito, como forma de anular o efeito do encanto e recobrar a lucidez dos sentidos. Nesse dia, vivenciado em Senhor do Bonfim, ela só conseguiu chegar a casa à noite. O seu esposo estava angustiado e já de saída para procurá-la. O episódio deixou D. Luci “equivocada” por alguns dias, pois ela não conseguia compreender o fato, cuja lembrança ainda é capaz de suscitar certo entristecimento. Para D. Luci, a caipora “é uma entidade que pega a gente e a gente fica sem saber como é que faz”.

Para as comunidades em foco, o “encanto” ou “brincadeira” da caipora e de qualquer outra entidade que habite o plano invisível, não ocorre desprovido de um ou mais motivos. Cabe à “vítima” entender o que motivou o ataque. Quando isso não ocorre e a pessoa permanece se comportando de modo repreensível, o “encanto” pode se repetir com intensidade ainda maior. Geralmente, o temor de um novo ataque da caipora estimula as pessoas a se comportarem de modo conveniente.

¹⁵ Os interlocutores (as), explicaram que o encantamento produzido pela caipora, apenas finaliza quando aparece uma outra pessoa a sua frente despertando aquele (a) que antes se encontrava “ariado” para a realidade, ou ainda através da presença de um animal como o cachorro ou o cavalo, capazes de conduzir em segurança para casa o indivíduo que se encontra nesse estado de transe momentâneo.

¹⁶ Os quilombolas emprestam a essa palavra o sentido de aquisição do alimento, especialmente a carne.

Outra entidade muito temida em Cariacá é o zumbi, que costuma surpreender aos desavisados com o seu assovio. Os pescadores e caçadores voltam para casa assombrados sempre que se deparam com esse ser, que afirmam não ver, apenas escutam o seu assovio agudo e ensurdecedor. Quando isso ocorre, eles permanecem entorpecidos por alguns instantes. Escutar o assovio do zumbi é interpretado como um aviso para que retornem às suas casas e não cacem ou pesquem nesse dia ou noite. Nunca se sabe se esse aviso vem para o bem ou para o mal. Muitas mulheres da comunidade evitam sair durante as “horas mortas” porque temem a reprimenda do zumbi. As crianças são informadas e prevenidas sobre a existência dessa visagem que perturba suas vítimas ao meio-dia e a partir da meia-noite. Dona Maria José relatou que já foi surpreendida pelo assovio do zumbi quando estava com algumas amigas “catando” lenha no mato. Elas também escutaram gemidos, o que as levou a cogitar que se tratava de alguém que pudesse estar ferido e necessitando de ajuda. Contudo, não encontraram ninguém a quem pudessem atribuir os gemidos, e então concluíram não se tratar de gente “do mundo dos vivos”. Segundo D. Maria José, quando isso ocorre é necessário insultar a visagem para que ela fique amedrontada e vá embora. Enquanto os (as) mais velhos (as) teciam narrativas sobre as peripécias do zumbi, observei que os (as) mais jovens permaneciam incomodados (as). Para esses (as) últimos (as), a palavra Zumbi se reveste de outro significado; é o herói que representa o povo negro e afrodescendente.

Entre os moradores de Lajedo, o zumbi é identificado pela denominação de “os assobeios do mato”, não sendo utilizada a palavra zumbi ou qualquer nomenclatura específica. Quando escutam esses “assobeios”, os quilombolas não interrompem suas atividades, tampouco retornam para casa, porém “se benzem”¹⁷ para espantar o que “não é da parte de Deus”. Associam os “assobeios” a “coisa ruim”, e se resguardam de falar a respeito; dizem apenas que ficam arrepiados e com os cabelos levantados do “casco da cabeça”. Por isso se protegem antes de sair, advertindo que “no mato tem muita coisa que pega gente mal ouvido”¹⁸. Em um estudo realizado na comunidade de Itá, situada na região do Baixo Amazonas, Eduardo Galvão (1955) catalogou diversas entidades que permeiam o universo místico-religioso daquela comunidade, como os “bichos visagentos”.

¹⁷ Gesto de traçar o sinal da cruz.

¹⁸ Essa expressão é utilizada no sentido de “desobediência”.



Os membros de Cariacá afirmam que caso haja necessidade de sair durante as “horas mortas”, é imperativo adotar certos cuidados, como se benzer nas encruzilhadas – habitat de “invisíveis ruínas” – e ao “passar nas cercas”¹⁹. Esses atos, se praticados de maneira distraída podem acarretar problemas para quem possui “corpo aberto”²⁰. No conjunto de regras que compõe a chamada “sabedoria do povo do mato”, não é prudente sair de casa de “corpo aberto”, além do costume da persignação é preciso tomar um gole de café do dia. A prática desses dois ritos é considerada potencialmente capaz de evitar problemas descritos como simples, a exemplo de inveja, “mal desejo” e “olho ruim”, no entanto para as consequências mais sérias, é preciso recorrer a alguém de experiência para fechar o corpo²¹.

Tanto em Cariacá quanto em Lajedo, me habituei a escutar as mães advertirem às crianças e adolescentes que por qualquer motivo esqueciam de “fazer sua obrigação”, deixando de fechar o corpo e “zelar por sua defesa”; são cuidados que devem ser adotados antes de sair de casa e “conviver com o mundo lá de fora”, descrito como suscetível de aborrecimentos e dificuldades que podem ser atenuados com a adoção de alguns cuidados. Fazer a obrigação nesse caso é rezar antes de se levantar, ou apenas fazer o sinal da cruz. É igualmente relevante o “preceito” de não permitir que o “sol passe por cima”²² das crianças e jovens. Saber reverenciar as horas sagradas, assim como as “horas mortas”, e realizar com respeito as suas obrigações, constituem condições para ter os caminhos abertos e encontrar a boa sorte na vida. As pessoas que “cortam” os seus caminhos se tornam desprezadas e não servem de exemplo para as demais. Além disso, quase sempre são punidas por suas más ações.

Em Lajedo, próximo ao local aonde funcionou o antigo garimpo existem duas pedras que chamam a atenção por suas dimensões. São conhecidas como “duas comadres”. Seu Gilberto Inocêncio dos Santos, 47 anos, explicou que as duas comadres foram mulheres que,

¹⁹ Cuidado mantido em função da crença que possuem de que “tudo o que é ruim” para nas cercas e nas “porteiras de curral”, espreitando alguém desprevenido para ser prejudicado.

²⁰ Estado de espírito atribuído a pessoas tidas como fracas e fáceis de serem prejudicadas por atitudes próprias ou por fatos atribuídos a outrem. Os grupos quilombolas pesquisados, acreditam que a fraqueza de espírito é facilmente associada ao hábito de não rezar, pronunciar palavras tidas como ruins e ainda devido ao fato de não zelar por sua proteção.

²¹ As pessoas consideradas fracas costumam procurar ou serem levadas até a presença de um rezador (a) ou curador (a), que realizará os ritos necessários para fechar o corpo.

²² Essa é uma expressão recorrente, tanto em Cariacá quanto em Lajedo. Nessas comunidades, é sinônimo de imprudência levantar-se quando o sol já se encontra alto no céu. Quem assim procede é reputado como preguiçoso ou de má índole.

contrariando “a guarda dos dias sagrados”, iniciaram uma briga na Sexta-feira da Paixão e, como castigo, se transformaram em pedras, permanecendo naquele local. Escutei por mais de uma vez as mulheres da comunidade chamarem à atenção das crianças quando se conduziam “mal”²³, e adverti-las que poderiam ter o mesmo destino das duas comadres.

Os dias sagrados são reverenciados, como a Semana Santa e os dias em louvor aos santos padroeiros. Nesses dias os preceitos são redobrados pelos mais velhos (as), que combatem com maior rigor as atitudes de invigilância dos mais jovens. Durante a Semana Santa, são evitados xingamentos, desobediências e permanências longas no “mato”, principalmente a partir do meio-dia da “quarta-feira maior”²⁴, pois os (as) moradores (as) de Lajedo temem encontrar o “aja-pau”. Esse “castigo da natureza”, na forma de um pássaro grande que possui uma cabeça humana, aparece apenas nos dias sagrados; seu canto é estridente e assustador. Ele é denominado aja-pau, porque quando aparece repete infinitamente essas duas palavras. O aja-pau era originalmente um filho desobediente que a mãe amaldiçoou em um dia de Sexta-feira da Paixão, razão pela qual aparece nesse período. Não se trata de um invisível; ele é descrito como uma visagem e ou visão que aparece para “quem precisa ver”, pois ainda que duas pessoas estejam juntas, pode ocorrer de apenas uma delas enxergar o aja-pau e escutar o seu lamento triste. Avistar o aja-pau é percebido como sinal de punição e de necessidade de promover mudanças. Por outro lado, o aja-pau também aparece para pessoas que possuem uma natureza piedosa e rezam por ele.

A Semana Santa é um período caracterizado por muitas prescrições nas comunidades quilombolas estudadas. Os habitantes de Cariacá referiram à existência da “cachorra Lindaura”. Trata-se, segundo relataram D. Ivone Gonçalves de Souza, Maria José, Antônia, Elvira e Luci²⁵, de Lindaura Lourenço, já falecida, que durante os dias sagrados, embora conservasse a forma humana, andava de quatro pés e agia como um cachorro. A “cachorra Lindaura”, que residia na localidade de Cariacá de Baixo, era uma filha muito ruim,

²³ As crianças que demonstram propensão para a desobediência são tidas como “má criadas”, e não são bem vistas na comunidade.

²⁴ Como é denominada localmente a quarta-feira da Semana Santa.

²⁵ A entrevista sobre as “prescrições” foi realizada em um final de manhã, quando muitas senhoras da comunidade estavam reunidas esperando a visita do médico que ocorre geralmente uma vez por mês, ou a cada quinze dias. Após a consulta, geralmente as mulheres se reúnem na casa de D. Luci para almoçar, ou para conversar sobre as “novidades”.



maltratava a mãe deficiente visual, lhe negando comida e outros cuidados. Todos estavam cientes, mas evitavam se envolver, pois consideravam Lindaura uma pessoa “maldita”. Quando a viram pela primeira vez agindo como um cachorro, durante uma Semana Santa, poucos se apiedaram, pois entenderam tratar-se de um castigo merecido. Durante a Semana Santa, as mães e avós protegem as crianças recém-nascidas, ainda “pagãs”, tanto da “aparição” da cachorra Lindaura, quanto do lobisomem. As mulheres de Cariacá argumentam que o lobisomem, além de investir contra as crianças e as “mulheres paridas”, ataca as “criações novas”. Uma forma de “proteção” frequentemente utilizada é pendurar uma réstia de alho do lado de fora da porta da cozinha, nas casas onde residem “mulheres paridas” e crianças recém-nascidas.

Outro “exemplo”²⁶ utilizado na educação das crianças com o objetivo de implantar a obediência e infundir o bom caráter nos pequenos, é a estória do corpo seco²⁷. Há um medo generalizado circundando o universo infantil que vai ao encontro de um pavor consciente esboçado pelos adultos no que se refere a esse “castigo da natureza”; embora em Cariacá, nunca tenha aparecido um corpo seco, esses sujeitos acreditam em sua existência. Essas narrativas que talvez se apresentem de forma ingênua à compreensão do olhar externo, no interior desse grupo, costumam ser realizadas em uma atmosfera de respeito e temor.

Em Lajedo, um cuidado realizado de maneira sutil e cautelosa é o “zelo da proteção”. Durante a segunda etapa da pesquisa de campo, conversei com Cristina dos Santos, de 17 anos, sobre a educação de seus dois filhos, um menino de um ano e quatro meses e uma recém-nascida de apenas um mês de vida. O diálogo fluía, animado, na cozinha da casa dos sogros de Cristina, que chegou recentemente à comunidade, originária do povoado de Genipapo²⁸. De repente, o sogro de Cristina, Seu Gilberto, que terminava de arrumar as cadeiras que seriam levadas para a sede da associação, começou a participar da conversa, afirmando que ia levar sua neta, a pequena Ana Júlia, para ser “benzida” em Coqueiros: “porque é preciso zelar a proteção da menina”. Após um suspiro saudoso, Seu Gilberto

²⁶ Ao relatar essas estórias, muitos sujeitos mais velhos costumam afirmar que esses fatos constituem exemplos e que devem ser tomados como advertência.

²⁷ Em Cariacá, se acredita que o corpo seco é um cadáver rejeitado pela terra e que ao invés de entrar em processo de decomposição, começa a secar. Afirmando que esse tipo de corpo pertenceu a um filho mau, tido como desobediente e que manteve uma relação de rebeldia junto aos pais. Por possuir “corpo, gênio e espírito” ruim, até a terra se recusa a recebê-lo.

²⁸ A moça estava vivendo com os sogros porque o seu esposo estava em Minas Gerais, trabalhando.

lamentou não mais existir curador (a) na comunidade e lembrou o trabalho do antigo curador, o seu falecido avô Inocêncio Jesus dos Santos, afirmando: “era um curador bom, que tinha Santo Antônio no corpo”, um homem sábio e muito respeitado na comunidade porque sabia rezar e “dar” remédio. Inocêncio foi um dos primeiros moradores do lugar. Seu Gilberto relatou que Inocêncio comprou a mesma área de terra duas vezes, pois, da primeira, não obteve um documento escrito. O comprovante da operação realizada foram fios de cabelo da barba do comprador e do vendedor. Segundo Seu Gilberto, seus avós paternos eram rezadores, “tinham ciência e sabiam das coisa”; Seu Inocêncio, na perspectiva do neto, se comportava de maneira diferente por que desde criança fora protegido por Santo Antônio, e por isso era um “homem entendido”:

Rapaz! Ele tinha o Santo Antônio no corpo! Diz ele que quando era pequeno colocaram nele, que era para ele ficar sabido. Se parasse um carro aí fora, só saía quando ele quisesse. Uma vez, um rapaz que vendia carne teve um desentendimento mais ele, aí meu avô disse: esse é o último pedaço de carne que você vai vender! Aí, o negócio dele desandou e o rapaz não foi mais pra lugar nenhum.

Ele tinha o Santo Antônio, quem botou ele não sabe; mas avisaram a ele pequenininho. Era na barriga, no lado da barriga. Eu cheguei a ver o cálculo, via, mas ele não dizia o que era. Quando os povo perguntava, ele dizia: aqui é espinho de erva benta, que me pegou na caatinga. É, mas não era não. Era esse santinho dele.

Aí, no dia que foi embora, estourou. Fez foi estourar para fora. Aí, foi à força dele que ele disse que tinha ido embora. O santinho foi embora! Aí, a sabedoria dele acabou. Fazia, mas não era a mesma coisa.

Ele tinha os dia de ter relação com mulher, os dias de tomar banho e pai também era assim. Pai, cansava de me dizer assim.

No mês de agosto, nem um dos dois, nem ele nem pai, moiava a cabeça não, por que dizia que morria, doitava ou enricava. Era essas três palavra. Eles era assim, cheio de ciência!

(Gilberto Inocêncio dos Santos, 47 anos)

Quando indaguei a Seu Gilberto se ele também tinha essa “ciência”, ele desconversou: “pai mais mãe, não ensinava nada a ninguém”. Sua avó paterna foi quem lhe ensinou a “reza de mulher quando vai despachar. Mas isso, eu não posso lhe falar não”. D. Mariene, que estava coando o café, aproveitou a pausa na conversa para esclarecer que quem fala “dessas coisa, perde sua força” e enfatizou que, por essa razão, o avô de seu esposo perdeu o “zelo da proteção”. Compreendi a importância que eles atribuem ao silêncio sobre os fatos que regem a vida pessoal e espiritual. Eles não se sentiam à vontade quando eu indagava sobre o tema, e só o retomavam algum tempo depois. Certa vez, D. Mariene confidenciou que o tio de seu



esposo, residente na comunidade de Coqueiros, herdou “as coisa do avô mais da avó”, mas ele mantinha reservas sobre o assunto: “essas coisa, minha fia, não se pode descobrir não; quem descobre fica sem”.

Outra referência muito citada na comunidade como curador é João Geraldo Alves da Silva, já falecido. Sua filha, D. Maria Rosa dos Santos, 57 anos, herdou “as coisas do pai”; embora mantenha o hábito de rezar quem lhe procura, D. Maria de Chico, como é conhecida, desconversou quando abordei o assunto. Observei que quando solicitada, ela reza, porém não assume abertamente a missão, que pertenceu ao seu pai. D. Maria de Chico se mudou para a cidade de Saúde após ter enviuvado, mas mantém casa e terras em Lajedo, e está sempre na comunidade com o seu filho, cultivando roças de banana e de mandioca.

Em Cariacá, nunca ouvi qualquer indicativo feito ao “zelo da proteção”, o que costuma ser dito, de modo especial por D. Luci, que é a única rezadeira viva na comunidade, é que: “todo mundo tem que zelar pelos seus guias”, explicando que é preciso agradecer a Deus, a proteção recebida. A interlocutora faz a diferença entre santos e guias; os primeiros são referidos como as imagens católicas e os segundos, a mesma define como São Cosme e São Damião, aos quais esclarece que se deve agradar com algumas práticas específicas, a saber: oferecendo comida – fato que faz semanalmente – e acendendo velas que também são chamadas de luzes. Em uma manhã, enquanto fomos comprar um anel de madeira que havia me interessado devido ao design, D. Luci, segredou que quando se esquece de fazer a “obrigação” para São Cosme, o guia fica chateado e que já a castigou lhe derrubando na rua; no momento que caiu sem haver tropeçado em qualquer obstáculo, então, se recordou da falta cometida e procurou se corrigir. D. Luci, não oferece caruru, apenas “dá a comida do santo” e reza a qualquer pessoa que lhe procure; tive ocasião de presenciar em muitas circunstâncias pessoas da comunidade, solicitando a mesma que lhes rezasse ao que ela atendia sem qualquer ritualística que estivesse visível aos olhos, fazendo apenas a recomendação que afastasse as crianças do lugar e que quem tivesse “corpo aberto” saísse de perto.

A “proteção” e os “guias” são concebidos como seres sagrados, sejam santos católicos ou não. São bons, não fazem “brincadeiras” ou “encantos”, apenas cuidam sempre de seus protegidos, especialmente nas situações adversas. A proximidade com esses seres “sagrados” constitui um tipo de fé que dialoga com o dia-dia desses sujeitos, sem os fundamentalismos



das instituições externas. Tudo ocorre de modo intuitivo, entre “protegido e protetor”, “guia e guiado”.

Notas Finais

O ressurgimento das comunidades quilombolas impulsionado pelo Barulho do Quilombo, além de visibilizar a Negritude Sertaneja, tem possibilitado que as cosmovisões e modus de vida, produzidos por esses sujeitos (as), sejam redirecionados e observados pela perspectiva do respeito. Esses conhecimentos foram secularmente silenciados e observados pelo olhar de degenerescência que a branquitude imprimiu sobre essas populações. Essas cosmovisões passam a ser metamorfoseadas e repensadas entre esses agentes pela perspectiva das epistemologias construídas ancestralmente e vistas como saberes da resistência (s); repositório, que compõe o que é nomeado de “sabedoria do povo do mato”.

Os ecos produzidos pelo Barulho do Quilombo permitem que essas epistemologias outrora sufocadas, migrem da condição de saberes inferiorizantes, local onde foram historicamente situados e passem a ser percebidos como conhecimentos tradicionais. Ensinos e conhecimentos capazes de garantir as vivências dessas populações do ponto de vista do caucionamento da saúde, das práticas pedagógicas informais que, todavia, constituem a educação real, entrelaçada como conhecimentos cunhados para a vida e por meio da vida e ainda, as práticas espirituais que articulam elementos da Umbanda Sertaneja e do Catolicismo popular, “preceitos” sabiamente manipulado entre os de dentro e utilizado contra os de fora. As orações, “preceitos”, “experiências” e saberes que compõem a “sabedoria do povo do mato” nem sempre se revelam ao olhar externo, pois sua força reside parcialmente no segredo. Esses conhecimentos foram percebidos como subalternos e passíveis de reproches. Como argumentou Boaventura de Souza Santos (2002), a “ciência moderna,” promovida a “racionalizador” de primeira ordem da vida social, assume o extraordinário privilégio epistemológico de se apresentar como a única forma de conhecimento válido. Em muitos momentos, essa ciência é contestada pelos quilombolas sertanejos.

As epistemologias produzidas distintamente e com zonas de confluências em ambas as comunidades enfocadas, são interpretadas como processos educacionais. Na concepção da



pesquisadora Nilma Lino Gomes (2017, p. 91), na medida em que se afirmam como sujeitos da história, do conhecimento e da cultura, os (as) atores sociais negros (as) têm a oportunidade de afirmar e reafirmar modos alternativos de “humanidade” e de se perceber como sujeitos de direitos e de conhecimento, ainda não reconhecidos pelas concepções hegemônicas de cidadania e ciência.

Referências

- ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- ARRUTÍ, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. São Paulo: Edusc, 2006.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. *Mana* (online) 2006, vol. 12, n. 1, pp. 39-68.
- BERND, Zilé. **O que é Negritude?** São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: uma história do Campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2017.
- MOREIRA, Gislene. **Sertões Contemporâneos: rupturas e continuidades no semiárido**. Salvador: EDUFBA, 2018.
- MUNANGA, Kabengelê. **Negritude: usos e sentidos**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988.
- SANTOS, Boaventura Souza & MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Paula Odilon. **“Estuciando” o Barulho do Quilombo no Sertão: Cariacá e Lajedo, entrelaçares identitários, insurgências, lutas e resistências**. 2021. 355 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2021.
- SILVA, Valdélino Santos. **Rio das Rãs e Mangal Feitiçaria e Poder em Territórios Quilombolas do Médio São Francisco**. 2010. 354 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2010.



Dossiê



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 03 de novembro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 30 de novembro de 2021.