

ESPAÇO NEGRO DE MEMÓRIA E ALTERIDADE NO CAMAMUZINHO – BA

Cristiane Batista da Silva Santos*

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão sobre a crença religiosa, a relação com o Outro, memória, história e alteridade na comunidade de Camamuzinho, pequeno distrito do sul da Bahia. De maioria negra e acentuada práticas religiosas afro-brasileiras e sua relação como o outro, através da história oral.

Palavras-chave: História Oral, Identidade, Alteridade, espacialidade, e memória.

Abstract: This article presents a reflection on the religious belief, in relation to other, memory and identity in community of Camamuzinho in south of Bahia. Of majority black and with eminence practice afro-brazilian in relation to other, through oral history.

Key words: Oral History, Identity, Alterity, spatiality, and memory.

A proposta deste artigo se encaminha a partir da afirmação já consensual de que existe uma intrínseca relação entre *memória*, tempo, e espaço e a construção de *identidades*. É indissociável estudar a alteridade sem relacioná-la a identidade e ao modo como se dão essas construções na esfera social. Os espaços onde a alteridade acontece são relacionais, intergrupais e dinâmicos e se dão por via do reconhecimento ou do estranhamento.

As noções pelas quais essa discussão se assenta partem de princípios norteadores como a apropriação do espaço, a identidade que é gestada nele, que é social e se refere ao grupo e a inter-relação destes com o Outro.

Foi a memória dos depoentes que lidou com o tempo, com o espaço de diversas maneiras, a forma como esses sujeitos o vêem, o usam e dele lembram, relembram e nele produzem culturas, crenças. É o que Thomson¹ no plano simbólico discute os espaços de

* Aluna do Mestrado Multidisciplinar em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional da UNEB, campus V. tianebat@hotmail.com

¹ THOMSON, Alistar. **Recompondo a memória**: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. in *Ética e História Oral*. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo, vol. 15, 1997

sociabilidades nitidamente específicos para a memória desse grupo. Quanto aos físicos, as referências palpáveis e simbólicas: o Cristal, a cachoeira, a igreja, o terreiro mais antigo, a primeira rua, a ponte que “impõe” os limites geográficos, é como nos lembra Nora², “os lugares da memória”.

Os limites territoriais não delimitam apenas fronteiras físicas, em alguns contextos significam barreiras simbólicas, culturais, econômicas, étnicas e religiosas. Tanto pode ser a linha que demarca o que é idêntico, limitando um conjunto de valores e crenças no caso deste grupo é a identidade, e também é o lugar instável de transição para o diferente, para o olhar externo, a alteridade.

A possibilidade deste estudo nasceu em contato com as fontes, cujo amparo metodológico se deu pela História Oral. Foram os relatos, as narrativas que se encaminharam por desvelar a identidade, a alteridade, a religiosidade. Nas interfaces da memória: individual, coletiva e social; na noção de um espaço apropriado físico e simbólico é que outros elementos puderam ser imbricados a essa discussão. Desse modo, o recorte temporal, a delimitação temática, a noção de “espaços”, se delinearão e se impuseram naturalmente nos testemunhos orais, na lembrança inclusive dos velhos, numa alusão às considerações de Bosi³ que a “memória é dividida por marcos, pontos onde a significação da vida se concentra...”.

Este artigo se divide em duas seções que buscam discutir os espaços da alteridade naquilo que Delgado⁴ enfatiza: “tempo, memória, espaço e história caminham juntos”. Num primeiro momento a comunidade é apresentada como o campo relacional, composto por espaços apropriados na acepção de Certeau⁵, com recortes temporais, como fruto de experiências, assim como os sujeitos dinâmicos, heterogêneos por trás da aparente homogeneidade de pertencimentos grupais.

Num segundo momento amarro a discussão em torno da alteridade e a bidimensionalidade (eu x outro) da identidade social a partir da tônica que práticas culturais, nesse caso específico *a dupla pertença religiosa*, conferiu ao grupo, constituiu o “ser do Camamuzinho”. Na pluralidade que Williams⁶ afirma que é preciso “falar de”

² NORA, Pierre. *Os Lugares da Memória*. História e Cultura. Projeto História, n.10, Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História-PUC/SP. São Paulo: Educ, 1998

³ Bosi, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos/Ecléa Bosi – 3 ed. – SP: Cia das Letras, 1994. p. 415.

⁴ DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História Oral e Narrativa: tempo, memória e identidades. ABHO, 2003, p.10

⁵ CERTEAU, Michel. A Invenção do Cotidiano: 1 artes de fazer. Petrópolis, Vozes, 1994

⁶ 1979:23)

culturas”, e não de “cultura”, levando-se em conta a variabilidade das forças que lhe davam forma, e a aproximam da produção da existência.

Quem nos apresenta a comunidade, os sujeitos, sua trajetória história e os “espaços” é um grupo composto de oito depoentes que foram ouvidos abarcando diferentes segmentos, e apenas uma como fonte escrita que publicou um livro de memórias, e de outro dois tanto os ouvi, como recebi, textos, uma espécie de carta-memória.

Como abordagem interdisciplinar, o espaço foi campo de vivências até então só restritas as oralidades. Hoggart⁷ salienta como a tradição oral serve como suporte que sustenta práticas comuns numa comunidade e que esta só se modifica segundo as necessidades. O autor ao descrever a casa, a rua, o bairro, o lar, a vizinhança, bem como a figura da mãe e do pai, no universo de um proletariado onde as necessidades e as coisas mais simples imbricam-se e ganham sentidos próprios. Fala dos meus sujeitos. Esse é o retrato da comunidade do Camamuzinho, a pessoalidade como espaço de vivências e experiências nos lugares em que estas acontecem. Elementos aparentemente comuns nesse espaço se singularizam face às especificidades.

O Camamuzinho⁸ é um pequeno distrito do sul da Bahia que tem como sede a cidade de Ibirapitanga⁹ a uma distância de 15 km, tem em média 4 mil habitantes e fica localizado às margens da Br 330 de um lado, e de outro o Rio de Contas; é separado do município de Ubatã¹⁰ apenas por uma ponte que precisa os limites territoriais. O que configura uma proximidade de universos culturais e ao mesmo tempo projeta uma distância simbólica, valorativa. Sua origem remonta ao primeiro decênio do século passado, por volta de 1909 quando essa região que pertencia distritalmente a Camamu¹¹, também no baixo Sul baiano, recebeu um fluxo migratório num período em que o trânsito entre as regiões estava em curso.

No espaço idealizado do sonho do cacau, acreditava-se vencer o pesadelo da seca e mais, a crença num futuro próspero. Ao discutir que ‘migrar é viver’, Santana¹² enfatiza a seca como responsável pelas migrações nordestinas e considera o tripé: seca-exploração-migração. Isso na voz dos entrevistados se corporifica. O Senhor Pedro

⁷ em *Utilizações da Cultura* (1973, p.39)

⁸ Nome dado em homenagem a Camamu ao novo povoado depois da destruição do Cristal.

⁹ Cidade sede do distrito localizada a 15 km

¹⁰ Cidade limítrofe com o distrito, separada por uma ponte sobre o Ribeirão Dois Irmãos.

¹¹ Cidade do Baixo Sul baiano, ao qual essa região pertencia como distrito.

¹² (1998: 107)

Menezes¹³ narra sua vinda para a comunidade, um dos primeiros moradores e enfatiza as condições da viagem: “marinete era luxo para uns poucos, eu mesmo vim pra qui quando soube que por essas bandas o cacau tava dando dinheiro. Vim no pau-de-arara, clandestino...”.

O espaço gênese do Camamuzinho foi um antigo povoado que até hoje é sobre valorizado na memória do grupo. Assim me escreveu o Senhor Eroltildes Souza¹⁴, quando o questioneei sobre a origem do distrito. O texto de próprio punho descreve em detalhes a primeira formação da “comunidade”, enfatiza o “poder” do nome Cristal, de uma cachoeira que atraía turistas, dava dinheiro, que o povoado na época chegou a contar com aproximadamente mil habitantes, no primeiro decênio do século XX.

A valorização é muito ligada ao aspecto econômico, como nos relata o senhor Domingos André¹⁵ cuja família era dona da Fazenda Mucambo vizinha ao Cristal:

A estrada para fazenda mucambo se dava pelo meio do Cristal aquele era o ponto estratégico da região. Ubatã, Ubaitaba, fazendas. No lombo de mula, de panacum... O cacau vinha para o depósito do cristal, depois ia pelo Rio até Ubaitaba que embarcava no trem de ferro ou mandava para Ilhéus. No Cristal era feito todo o negócio com o cacau.

A localização geográfica estratégica para os seus fundadores, possibilitava-lhes meios diversos para que se apropriassem do espaço e estabelecessem aqui diversas relações com o meio físico: transporte e escoamento do cacau, ocupações como: pescador, lavadeiras de ganho, vendedor de areia, transporte de canoa de uma fazenda para outra.

Assim, ao ouvir as fontes, seus relatos bem como seus silêncios, estes trataram por encaminhar a uma longa discussão sobre o antigo povoado do Cristal e o que este ainda hoje representa na memória do grupo, para estes sujeitos representa aqui que afirma Estrela¹⁶ “O deslocamento compulsório sempre resulta na perda de importantes referenciais espaciais, sociais e culturais dos atingidos” e suscita na atualidade lembranças valorativas que não se perderam no tempo. Como nesse relato, o senhor Domingos¹⁷ afirma: “o dinheiro da indenização era muito pouco e a maioria saiu se

¹³ Entrevista cedida em janeiro de 2007

¹⁴ Ex-morador e negociante no Cristal, tem 7..anos e é o empresário local no Camamuzinho na metalurgia

¹⁵ Entrevista cedida em maio de 2007

¹⁶ ESTRELA, Ely. Um Caso de deslocamento compulsório: O Projeto Especial de Colonização Serra do Ramalho – Bahia, p.09.

¹⁷ Idem, 2007

queixando, mas o que fazer se foi o governo que mandou? Se elas ficassem lá no cristal ganhariam bem mais, se lá rolava dinheiro!”

Diante desse apego da comunidade ao Cristal ainda hoje, as descrições e relatos saudosistas de um povo que ainda se diz “deslocado”, relaciono a Bosí¹⁸ afirma que “não há dúvida de que, nos traumas sociais e nas migrações forçadas, os sujeitos da cultura popular sofrem abalos materiais e espirituais graves.”E por meio da referência a uma localização física e imaginária, figura-se como “lugar de memória” como afirma Nora¹⁹.

Este texto tem como objeto a discussão em torno da identidade social deste grupo e a relação com os ubatenses na medida em que a relação alteritária se dá por meio da identidade social do grupo. E quanto a esta, a comunidade de Camamuzinho teve gestada na espacialidade que lhes deu características singulares; e na religiosidade popular que lhes deu projeção grupal. O senhor Francisco José dos Santos²⁰, ou “seu Chico’ como todos o conhece”. 57 anos de camamuzinho, vindo de Valença também atraído pela promessa de enriquecer com o cacau em 1949, morou no Cristal entre 1951 e 1959 e em seu relato associa a religiosidade à identidade étnica do grupo:

Camamu é uma região muito antiga e quem trabalhava lá era o africano então era por isso que quando esse povo veio para cá e aqui tem muito preto, gostavam de candomblé, misturou com os daqui da igreja, aí aqui virou costume, ir pros dois. De vez em quando eu ia. Quem não ia?

A visão de mesmos, a dupla pertença religiosa aqui é entendida como: tradição, herança, identidade étnica que veio de uma beirada (que inclui a região de Valença e Camamu) e foi rememorada em outra: às margens do Rio de Contas.

Este artigo tem como viés a apreensão da cultura inserida na vida como negociação ativa e, portanto passível de inter-relações com o espaço, com as crenças e as dinâmicas entre grupos e sujeitos. Maluf²¹ dialoga com Bosí²² e afirma que o trabalho da lembrança não é um afastar-se para reviver o passado tal como ele se deu (...) “e o trabalho do historiador é o de reconstruir significações pretéritas a partir de seus condicionantes presentes”. Isso justifica a importância não só da história oral, como do entrecruzamento entre a memória coletiva e individual a fim de ser possível entender o

¹⁸ (1992:51)

¹⁹ Idem, 1998

²⁰ Entrevista cedida em janeiro de 2007

²¹ MALUF, Marina. Ruídos de memória. São Paulo, Siciliano, 1995, p.31.

²² BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

modo como a *religiosidade* não só conformou a identidade social deste grupo, mas serviu como elemento de coesão, reforçou laços de solidariedade e como a apropriação do espaço permitiu que neste lugar, de modo muito particular, uma dupla pertença religiosa servisse como identidade, via de mão dupla da alteridade. E que o olhar externo, do outro é que suscitou discriminações e separações mais que espaciais: religiosas, étnicas, econômicas e culturais.

O recorte temporal foi definido em contato com as fontes e em como os depoimentos se encaminharam por naturalmente precisar fases, isso me remete à concepção da Pollak (1992) na qual a “maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis” e desse modo apontar fatos que se tornaram marcos neste quase um século de história. A memória que os depoentes têm desse lugar, do cotidiano compartilhado está no caminho daquilo que Santos²³ concebe “lugar compartilhado pelas mais diversas pessoas, onde cooperação e conflito são à base da vida em comum” São três as fases: A primeira foi o Cristal entre 1909 e 1959, que começou com a chegada dos “beiradeiros”²⁴ e termina com o deslocamento para a construção da Barragem do Funil em 1959; a segunda e uma das mais difíceis foi a década de 1960 como um período de (“re”) -organização,- assentamento,- memoração deste sujeitos num novo espaço. Uma professora da comunidade que acompanhou todo esse movimento e sempre foi militante quando o assunto era protestar, Zuleide Maria Santos²⁵ escreveu um texto sobre a comunidade. Ela o chama de “Minhas memórias do Camamuzinho” e sonha em um dia escrever um livro. Num dos textos escritos para trabalho em sala de aula que a década de 60 foi um período de lutas na comunidade ela escreve:

O povo começou a se manifestar por causa da energia a motor, ora se a Usina oferece energia a lugares mais distantes por que Camamuzinho teria que continuar com energia a motor? Depois disso chegou a tão sonhada energia elétrica e duas casas comerciais de compra e vendas de cacau se instalam, pois o cacau estava com o preço em alta.

E a terceira fase compreende a partir da década de 1970 cujos marcos referem-se ao “período áureo da comunidade”: crescimento, dinâmica social, as festividades e a religiosidade que projetou o nome da comunidade e evidenciou a

²³ SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo: Razão e Emoção. São Paulo, HUCITEC, 1996, p 258

²⁴ Termo utilizado em referência aos migrantes oriundos da beirada litorânea de Camamu e Valença

²⁵ Entrevista cedida em fevereiro de 2007.

relação destes com os ubatenses. Mas a dependência econômica também foi acentuada. Remete ao discurso de Williams²⁶ sobre a economia como determinante e determinista que vai interferir no modo de existência em qualquer lugar. Os diferentes relatos dão a mesma versão: “não tínhamos estudos”²⁷, o saber ler e escrever era muito restrito e eles a concebem como a pré-condição para melhores possibilidades, semelhante ao que Roche²⁸ discute ao pensar a leitura num cruzamento com a dimensão do espaço, como o sinônimo de poder. Outros acontecimentos desse período são citados no texto da professora Zuleide²⁹. Ela continua descrevendo outras conquistas: a feira livre em 72, uma escola em 75, um posto médico, a água encanada, o calçamento, a conclusão da BR 330 em 79. A descrição dessa “memorialista” busca fazer a cronologia do lugar e termina por problematizar o “nascimento” da tomada de consciência pelo menos em parte, de uma condição, *a de eleitores*. Entre o final dos anos 70 e o início da década de 80, muitos moradores do Camamuzinho fizeram o título de eleitor em Ubatã, devido à proximidade, a falta de recursos para ir à sede, Ibirapitanga. Segundo os depoentes isso despertou o interesse dos ubatenses pelos eleitores do Camamuzinho. O que levou a tentativa de anexação por parte desta prefeitura.

Assim, comunidade se dividiu. Para uns, legitimação e valorização do território, facilidade e acessos aos serviços básicos. Para outros, descaracterização de suas origens, dominação, anulação. Grupos armados de facção, numa grande passeata presenciada pela TV Santa Cruz³⁰, assistiam a uma manifestação que escondia insatisfações maiores. E como sempre ocorrera, terminou em tiroteio. O processo foi encerrado legalmente, o distrito não foi anexado a Ubatã, mas a reflexão em torno da comunidade ganhou corpo, as discussões se materializaram em protestos e greves, pressões frente à prefeitura municipal de Ibirapitanga, sede do distrito. O Senhor Pedro³¹ me explicou com detalhes:

Havia dois grupos: os que queria pertencer a Ubatã e os que não queria. Camamuzinho ficou dividido no meio certinho. Eu fui do grupo que queria. Não agüentava mais ver nosso distrito como ponta de rua, casa desvalorizada, o povo é desvalorizado quando chega lá em cima. Diz que a gente pertence a Ibirapitanga, mas a gente faz tudo lá em Ubatã e não recebe nada dessa prefeitura daqui.

²⁶ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

²⁷ Fala de Mãe Rosa, na entrevista cedida em janeiro de 2007.

²⁸ ROCHE, Daniel. *As práticas de escrita nas cidades francesas do século XVIII*. In CHARTIER, Roger (org.) *Práticas de leitura*. São Paulo, Estação Liberdade, 1996 (1996:1777)

²⁹ Idem, 2007

³⁰ Emissora de TV localizada em Itabuna que cobre a região sul baiana, afiliada a Rede Globo

³¹ Idem, 2007

É nessa fase entre 1970 e 1990 que esta pesquisa centra sua discussão. Certeau³² afirma que “toda exposição relativa aos problemas culturais caminha sobre um solo de palavras instáveis”. Não deixo de considerar isso ao ouvir os relatos de que nessa época, ir a Camamuzinho para festejar ou rezar com o povo de santo, era a prática que amenizava a hostilidade e as tensões, que legitimava a entrada do “outro”, do ubatense e cercanias. Nesse momento a relação conflituosa era amenizada face ao “sagrado” na interface com o profano, em nome do Santo, Antônio, ou dos santos, orixás, que aqui se imbricavam. E foi, portanto, nos aspectos sócio-culturais que a comunidade se fez notar, na medida em que a religiosidade afro-brasileira despontou e construiu um novo sentido, como uma identidade local, a diversidade.

Certeau³³ afirma que o espaço é um lugar praticado, diverso, plural. Esse é um dos eixos vertebradores desse estudo, uma vez que essas práticas culturais e religiosas aqui são concebidas e apontam para uma cultura que nunca é única, mas polissêmica. E segundo Chauí³⁴ seu sentido depende do campo de práticas que a constituem e onde se insere, ou seja, é o que Certeau³⁵ chama de ” fenomenologia “do existir no mundo”.

Esse espaço relacional como campo de vivências e enfrentamentos, foi onde a alteridade se deu diante das múltiplas identidades e inter-relações, como enfoca Hall³⁶.

Ao pensar nos espaços em que a alteridade acontece num grupo, a discussão está em volta da identidade. Esta se constitui como construção cultural que seleciona elementos que caracterizam simultaneamente o eu e o nós: lugares, costumes, gêneros de vida, crenças, como também sistemas de relações institucionalizadas, do indivíduo e do grupo. Dentre tantos traços que podem caracterizar esse grupo como: negro, rural e outros fatores, a parte retida para definir a identidade se deu na projeção da dupla pertença religiosa. O que significa que, a partir desta mesma via, outras conceitualizações foram possíveis. E estas podem ser analisadas como discurso que o próprio grupo, desvela nas falas tem de si mesmos, sobre os ubatenses e a existência de seu cotidiano ligado às feições religiosas ganhou sentido, valores da coletividade. E estes referentes na visão do outro, externa, é que possibilitou a alteridade.

³² CERTEAU, Michel. *A Cultura no Plural*. Campinas, Papirus, 1995, p.193

³³ CERTEAU, Michel *Relatos de Espaço* (1994:202)

³⁴ CERTEAU, Michel. *A Invenção do Cotidiano: 1 artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, 1994, p.123

³⁵ Idem p.202

³⁶ HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A 2002

A característica identitária é construída sobre quatro pilares da experiência humana: o tempo, o espaço, a cultura e os sistemas de crença e este artigo associa objetivamente os problemas do território e a questão da identidade uma vez que estão indissociavelmente ligados: espaço humanizado pelas crenças.

A origem comum, o destino também comum transformou migrantes em trabalhadores, moradores em comunidade. Fortaleceu o sentimento de pertença a um grupo “na festa e na lida, permitiu que a religiosidade afro-brasileira, bem como o catolicismo convivesse paralelamente, propiciou uma dupla pertença religiosa”, assim esclarece Carlos Martins.³⁷

As décadas de 70 e 80 projetaram a comunidade pelo aspecto religioso em suas diversas e complexas manifestações. Quem a conhece por esse legado e hoje compartilha do preconceito, bem como de atitudes discriminatórias de cunho religioso, cultural e nesse caso “espacial”, desconhece suas reminiscências, riquezas e valores.

O trabalhador rural e o quase urbano; o católico e o candomblecista; o migrante e o nativo imbricavam-se em ralações que aos poucos foi invisibilizando fronteiras *internas* e materializando conjuntamente um elemento pela ótica *externa*: o “ser do Camamuzinho” numa encruzilhada de lutas e saberes e crenças. Chauí³⁸ assinala a ambigüidade dos objetos da percepção e da cultura, sendo elas também ambíguas. Isso vem ao encontro do que a comunidade vivencia como experiência religiosa. De modo crucial nos apresenta um catolicismo tão dicotômico quanto a cultura popular, e a existência de um catolicismo oficial-urbano em contraste com outro popular-rural, mais próximo do que ocorre na comunidade. Nesse jogo de contrastes, as crenças também se multifaceiam. Dessas brechas, uma dupla pertença religiosa na comunidade está vinculada tanto às condições sociais de existência como, às interfaces do rural e urbano que permeiam um catolicismo dito rural. Proximidades ou distâncias daquele “oficial” acabam por moldar novas feições religiosas. Nessa comunidade não foi diferente e assim, uma duplicidade de olhares: distância e aproximação, os saberes, as crenças aqui batizadas de populares é para os que vêm a comunidade de fora. “Encarado ora como ignorância, ora como saber autêntico; ora como atraso, ora como fonte de emancipação” como afirma Chauí³⁹.

³⁷ Entrevista cedida em 11/05/07

³⁸ CHAUÍ, Marilena. Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil, São Paulo, Brasiliense, 1994 ,p.123.

³⁹idem.p 124

O povo de santo e o povo “santo” estabeleceram laços de solidariedade em torno das festas, dotando-as de sacralidade sejam elas do terreiro, da igreja, das casas de devotos, das praças. Ganharam notoriedade, acolheram “os de fora”, fortaleceu os de dentro. Ao contrário de outras comunidades circunvizinhas que as práticas eram verdadeiras oposições entre as classes como assinala Chauí⁴⁰, aqui serviu de elemento de coesão. E mais,

“fez surgir os”companheiros do fundo”,entes sobrenaturais que pertencem a uma esfera ilegítima,recusada pela “Igreja do Padre” e temida pela gente de primeira,como se a dinâmica da prática do curador introduzisse a desordem no meio da ordem,ameaçando-a com uma ruptura nascida de seu interior”.

Os orixás aqui ligados ao cotidiano eram essas esferas recusadas, os de primeira aqui se subentende os católicos de fora que viam a comunidade como “impura” e o curador aqui ganha dimensões do pai de santo, das rezadeiras, das curandeiras, da própria parteira.

No que concerne especificamente às práticas religiosas e que motivou essa pesquisa a priori por seu caráter de destaque, foi não só a identificação desse grupo, mas a generalização através da “opinião dos fiéis sobre a qualidade dos “trabalhos” Chauí⁴¹. É preciso salientar que o candomblé, a umbanda, as rezadeiras e as festas foram os elementos visíveis de identificação cultural. A credibilidade que estas práticas deu ao grupo assentou-se em saberes produzidos coletivamente: o papel da mulher negra moradora da comunidade,que atraía fiéis em busca de seus serviços; o cotidiano ligado às proteções dos orixás: nascer com a parteira que recebe Nanã,festejar com Santo Antônio e Ogum; num lugar onde inexistiam os limites entre sagrado e profano nas festividades,a sacralidade prevalecia.

Bosi⁴² dialoga muito bem com Chauí⁴³ ao se referir à cultura popular num emaranhado de dimensões, fronteiras que possibilitam ambigüidades, primando mais por uma circularidade cultural. É difícil precisar num estudo de religiosidade de um grupo e suas manifestações culturais os limites entre as festas, o sagrado, o profano, o povo “santo” e o povo de santo. No Camamuzinho essa circularidade envolvia diversas dimensões: gênero, etnia, o religioso e o profano.

⁴⁰ Idem, p.127

⁴¹ Idem,p.132

⁴² BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo, Cia.das Letras, 1992:46

⁴³ Idem,1994.

Nas diversas entrevistas, o nome de Mãe Rosa⁴⁴, aos 81 anos é uma figura muito forte na comunidade, aparece suscitando essa negociação entre os olhares múltiplos: uma das mais antigas moradoras, parteira que ‘pegou’ e acompanhou mais de duas mil crianças, abarcava gerações de mães e filhas: prestava serviços médicos com remédios e práticas de benzeção; seu depoimento foi a própria narrativa religiosa da comunidade. Outros moradores são vistos com multiplicidade: o comerciante que já foi delegado, vereador, fotógrafo no antigo Cristal, depois administrador do distrito, também devoto a ponto de iniciar a construção da igrejinha local, como o senhor Francisco⁴⁵ há 57 anos na comunidade. Esses exemplos sinalizam não só uma pluralidade, mas a dificuldade em se instituir fronteiras entre os papéis exercidos pelos sujeitos sociais.

A dupla pertença aqui se deu por condições diversas, nesse espaço não significava rupturas, mas antes foi gestada na condição de resistência e respeito à diversidade. São resquícios de uma cultura naquilo que Bosi⁴⁶ chama de simbiose, ressalta o caráter mestiço e afirma: “foi prevalecendo em todos os campos da vida material e simbólica: na comida, na roupa, na casa, na fala, no canto, na reza, na festa...”

As práticas culturais que sintetizam uma religiosidade nesse contexto, puderam revelar-se através da história oral. Indiferente ao limites da prática escrita, a cultura material e espiritual desse grupo subsistiu, em expressões populares não só de fé, mas de identidade formulada e recriada numa singularidade inerente ao grupo advindas de uma memória diaspórica recriada na simplicidade dessas expressões conscientes de identidade étnica. As décadas de 70 e 90 projetaram aquilo que poderia ser dado a ver, o popular, o comum, mas que se tratava de símbolos cuja aparência escondia por via do *popular* algo extremamente complexo e diverso. É o que Chauí⁴⁷ (1992) afirma ao dizer que se conformando a cultura resiste e resistindo se conforma, na tentativa de se preservar se rebela. As tensões, rupturas se desfizeram ante as permanências de signos e valores de redes simbólicas de entendimento interno e grupal. Os limites entre sagrado e profano, católico e afro-brasileiro, tinham fronteiras de conhecimento do grupo, de tradição oral.

Esses sujeitos encaminharam-se por uma dialética na busca de intervir, fazer compreender-se e assegurar o seu não desaparecimento daquilo que para o grupo é

⁴⁴ Entrevista cedida em janeiro de 2007

⁴⁵ Entrevista cedida em fevereiro de 2007

⁴⁶ BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Cia. das Letras, 1992:46

⁴⁷ CHAUI, Marilena. *Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1994.

tradição. Nesse caso específico, no Camamuzinho, traduz-se pelas religiosidades. É o que Williams⁴⁸ se refere afirmando que:

O que temos, então, a dizer sobre qualquer tradição é que nesse sentido ela é um aspecto da organização social e cultural *contemporânea*, no interesse do domínio de uma classe específica. É uma versão do passado que se deve ligar ao presente e ratificá-lo. O que ela oferece na prática é um senso de *continuidade predisposta*.

Ao conceber a História como um campo de múltiplas possibilidades, Fenelon⁴⁹ dá à pesquisa histórica suas possibilidades de interfaces com a História Social, a Cultura popular e com a possibilidade ainda maior, a de um posicionamento político.

A crise de questionamentos que a modernidade tem suscitado bem como o da veracidade da relação passado x presente mistificado, traz ao pesquisador da cultura muitas dúvidas e uma certeza: a de conceituar o presente e o tempo histórico, a utilidade da História. Isso aqui se traduz como a finalidade ou responsabilidade da pesquisa. Diante da reflexão em tono da alteridade, um estudo como esse deve contemplar a história social como o espaço de discussão, embates e ressignificações.

A historiografia regional e local tem lacunas no que diz respeito a sujeitos sociais relegados pela historiografia positivista. A preocupação de Fenelon⁵⁰ em desvincular, ou melhor, quebrar a ortodoxia de uma história estritamente sindical, marxista, estreita. Mais que os ditames de uma história dita social, cultural ou marxista, é uma preocupação neste artigo sinalizar para a escrita de uma história em que saia do esquecimento sujeitos sociais em situação de discriminação religiosa, étnica e social. Ela enfatiza:

a preocupação de acompanhar as realizações apenas das lideranças e dos segmentos ativistas do proletariado, obscureceu o exame da vivência de outros homens, mulheres e crianças e negligenciou forças culturais importantes incluindo-se aí a vida em família, os hábitos, os costumes sociais dos diversos segmentos da população, a religiosidade e seu peso na formação das tradições, as festividades populares, as experiências enfim, do viver no campo e na cidade (...)

Percebe-se que a realidade é múltipla e diversa, e que uma discussão em torno da alteridade e das tensões advindas de um sentimento de pertença de uns e de rejeição por

⁴⁸ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p.119.

⁴⁹ FENELON, Dea Ribeiro. *Cultura e História Social: historiografia e pesquisa*. In Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC –SP, nº 10, 1993, pp.73-90.

⁵⁰ FENELON, Dea Ribeiro. *O Historiador e a Cultura Popular: História de classe ou História do povo?* In História & Perspectivas: Revista do Curso de História da Universidade Federal de Uberlândia, nº 06, 1992, p.12.

parte de outros oferece um vasto campo de possibilidades de análises. A apropriação do indefinido se deu quando foram ouvidas as pessoas e suas narrativas: deslocados, invasores, moradores, visitantes quem iam às festas ou os que recorriam aos serviços religiosos; às mulheres que na comunidade desempenham papel importante no tocante às festas e religiosidades. A fala dos entrevistados trouxe uma natural ênfase na questão do gênero e também da raça ao narrarem suas memórias sobre mulheres, fortes e religiosas: na comunidade e na memória estas têm nome, cor e reconhecimento.

Foi a partir da década de 70 que os estudos começaram a contemplar a política das identidades, incluindo aí discussões sobre comunidades e minorias de identidades particulares como étnicos, afros, religiosos, periféricos. Contrário ao contexto em que prevaleciam as identidades homogeneizadas: brancas, católicas, ricas oriundas dos “centros” ressurgem os pólos desvalorizados e dicotômicos.

Certeau⁵¹ enfatiza que um território tem registros nítidos de enfrentamentos e dores. A cidade, o distrito, o povoado é locus por excelência que engloba a cultura, o território de espaço e de memória. Assim, a casa, a praça, a Igreja, o terreiro, o local onde a festa ou a labuta acontecia, constituem-se patrimônios culturais para uma comunidade, o que pensado antropologicamente é a materialização da noção de pertencimento de um grupo. Certeau propõe o estudo e a investigação de pertença ao espaço, isso inclui vivências religiosas, cotidianos permeados por sacralidades múltiplas num tempo também diverso.

Para Arruda⁵² a construção da alteridade e se move ao compasso das conjunturas históricas. Para o outro se dava por via da contradição como princípio fundador da identidade e diferença. A pesquisa permitiu a apreensão de um imbricado jogo de negociação de identidades e sujeitos, num espaço relacional em dinâmicas sucessivas. Santos⁵³ corrobora ao discutir o lugar e o cotidiano, fica possível estabelecer nesse viés, uma relação entre espaço, práticas culturais religiosas e alteridade. Além de focar a ação humana sobre o meio (espaço) e, de outro, (eu), uma ação simbólica sobre o ser humano.

O estudo sobre esse aspecto da comunidade revelou as interações efetivas de dinâmicas sociais complexas que nesse caso não se separam. Os três elementos nas suas interfaces: espaço, religiosidade e alteridade, são passíveis de sentidos, lutas e

⁵¹ Idem, 1994.

⁵² ARRUDA, Ângela. Representando a alteridade. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

⁵³ SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo: Razão e Emoção. São Paulo, HUCITEC, 1996, p: 253.

enfrentamentos sociais no contexto que a pós-modernidade contempla: vinculação do tempo ao espaço como Soja⁵⁴ e Harvey⁵⁵ e nas estratégias de uma comunidade para conseguir sobreviver frente às adversidades. Santos⁵⁶ discute como “a arquitetura concreta do mundo atual dos atos realizados tem três momentos básicos: O Eu-para-mim mesmo; o outro-para-mim; o Eu-para-o-outro”. Aprender culturas em espaços cuja historicidade permitiu não só a dupla pertença religiosa, mas a dupla percepção de olhares da comunidade e do outro. Quando o espaço é utilizado como desculpa para inferiorizar o modo próprio de cada um ser e ver, a proximidade espacial transfigura-se em distância relaciona social. E mais, para Santos⁵⁷ “o mundo ganha sentido por ser esse objeto *comum*, alcançado através das relações de reciprocidade que, ao mesmo tempo, produzem a alteridade e a comunicação”. Como resultado mais abrangente, o campo da religiosidade possibilitou descobertas em maiores dimensões que as crenças, deu à historicidade do lugar novas abordagens que suscitam novos estudos, para antigos problemas. Há necessidade de discussão dessa problemática: o elemento físico, o território, utilizado para estabelecer fronteiras de poder, falso centro e alegações infundadas de superioridade por parte do outro, o de fora. Numa gênese que começou com a construção da barragem que trouxe para a comunidade uma reação em cadeia de transformações sociais desiguais.

Projetados pela religiosidade e na interface do rural com o urbano, a comunidade, é vista numa duplicidade de olhares: ora o ícone de práticas religiosas afro-católicas ora como atrasada, rural, negra. Essas características convergem para a relação que os camamuzeiros têm com os ubatenses, numa dinâmica de negociação ativa de sujeitos e identidades, num tempo e num espaço singulares através da relação de alteridade cuja constituição do “eu” acontece em relação com o “outro” mediada pelos valores, pela história, cultura e religiosidade. Hall⁵⁸ concebe a identidade como um processo cultural, construída nos discursos sociais que circulam em uma dada sociedade, assim somos nós que definimos o outro. França⁵⁹ nos esclarece: Não se pode

⁵⁴ SOJA, Edward. Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

⁵⁵ HARVEY, David. Condição Pós-Moderna. São Paulo, Loyola, 1994.

⁵⁶ SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo, HUCITEC, 1996, p.254.

⁵⁷ Idem, p.254

⁵⁸ Idem, 2002

⁵⁹ FRANÇA, V. R. V. Discurso de Identidade, discurso de alteridade: o lugar do outro. In: FRANÇA, V.R V. (org.). Imagens do Brasil: modos de ver, modos de conviver. Belo Horizonte: Autêntica, 2002. pp.27-43.

falar sobre identidade sem falar em alteridade, porque é pela diferença que se constrói a identidade. Desse modo, o conceito de identidade implica estar em relação a? Porque não há nós sem o outro Ambos são pares indissociáveis.

Nesse ínterim respeitar a alteridade significa respeitar as singularidades que constituem elementos como crenças, modos de vida. A dupla pertença religiosa deu ao Camamuzinho uma cultura particularizada que representa uma identidade distinta, memória, consubstanciada com a identidade, isso me permitiu olhar o objeto de estudo por meio de uma ótica diferente, revelando novas categorias.

A diferença entre esses dois grupos sociais é fortemente marcada pelas relações que determinam a identidade e, conseqüentemente a alteridade. Ouvir esses sujeitos suscitou certezas e dúvidas, mas evidenciou as relações de dominação existentes no social. Delineou nitidamente os espaços da alteridade na relação com o outro, e que esta precisa encontrar a via do respeito pelas diferenças que os constituem.

Referências Bibliográficas

Orais.(Entrevistas realizadas entre janeiro e fevereiro de 2007)

Dona Rosa, 82 anos, parteira e moradora na comunidade.

Francisco José dos Santos, 74 anos, ex: delegado, administrador e vereador.

Pedro Barbosa Menezes, 74 anos, capoteiro aposentado.

Domingos André, 76 anos, fazendeiro, dono da Fazenda Mucambo

Carlos Martins, 35 anos, cozinheiro.

Zuleide Maria Santos, professora da comunidade há 25 anos

Eroltildes Souza, empresário local, comerciante na comunidade há 45 anos.

Bibliografia

ARRUDA, Ângela. **Representando a alteridade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembrança de Velhos**. São Paulo, Cia das Letras, 1994.

CERTEAU, Michel. **A Invenção do Cotidiano: 1 artes de fazer**. Petrópolis, Vozes, 1994.

_____. **A Cultura no Plural**. Campinas, Papyrus, 1995.

CHAUÏ, Marilena. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**, São Paulo, Brasiliense, 1994.

FENELON, Dea Ribeiro. **Cultura e História Social: historiografia e pesquisa**. In Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC –SP, nº 10, 1993, pp.73-90.

O Historiador e a Cultura Popular: História de classe ou História do povo?In História & Perspectivas: Revista do Curso de História da Universidade Federal de Uberlândia, nº 06, 1992, pp.5 – 23.

FRANÇA, V. R. V. **Discurso de Identidade, discurso de alteridade:** o lugar do outro. In: FRANÇA, V.R V. (org.). *Imagens do Brasil: modos de ver, modos de conviver.* Belo Horizonte: Autêntica, 2002. pp.27-43.

GEERTZ, Clifford. **O saber Local: novos ensaios de antropologia interpretativa.** Petrópolis, Vozes 2003.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro, DP&A, 2002

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna.**São Paulo, Loyola, 1994.

HOGGART, Richard. **Utilizações da Cultura 1:** aspectos da vida cultural da classe trabalhadora.Lisboa, Editorial Presença, 1973.

MALUF, Marina.**Ruídos de memória.**São Paulo, Siciliano, 1995.

PASSOS, Walter de Oliveira.**Bahia: terra de Quilombos.** 1º Edição, Salvador-BA, 1996.

ROCHE, Daniel.**As práticas de escrita nas cidades francesas do século XVIII.**In CHARTIER, Roger(org.)**Práticas de leitura.**São Paulo, Estação Liberdade, 1996.

SANTANA, Charles D'Almeida. **Fartura e Ventura camponesas: trabalho, cotidiano e migrações: Bahia 1950 – 1980.** São Paulo: Annablume, 1998.

SANTOS, Milton.**A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo: Razão e Emoção.**São Paulo, HUCITEC, 1996.

SOJA, Edward.**Geografias Pós-Modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica.**Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

THOMPSON, E.P. **Costumes em Comum: costumes sobre a cultura popular tradicional.**São Paulo, Cia.das Letras, 1998.

WILLIAMS, Raymond.**Marxismo e Literatura.**Rio de Janeiro, Zahar, 1979.