

PATRIMÔNIO CULTURAL QUILOMBOLA EM CACHOEIRA, BAHIA: VULNERABILIDADE E POLÍTICAS DE AUTENTICIDADE¹

Carlos Caroso, Fátima Tavares e Francesca Bassi

INTRODUÇÃO

A proposta deste capítulo é de buscar compreender o que é concebido como patrimônio cultural pelas comunidades quilombolas do Vale e Bacia do Iguape, no município de Cachoeira-BA, bem como suas consequências, uma vez que a narrativa política sobre sua condição étnica inclui aquele conceito com algo diferenciador e fundamental para a reafirmação dessa mesma condição. Inicialmente, buscamos caracterizar a percepção dos membros daquelas comunidades sobre a vulnerabilidade em que se encontra esse patrimônio. Em seguida, apontamos que se encontra em curso um processo

¹ Este capítulo é uma versão condensada e atualizada de dois artigos publicados pelos autores (Caroso; Tavares; Bassi, 2018; Tavares; Caroso; Bassi, 2020).

de florescimento cultural – no sentido em que é apresentado por Sahlins (1997) – ativado pelo trabalho da memória e sua transformação em patrimônio cultural se quisermos, com isso, evocar as poderosas transformações que vêm redesenhando a autopercepção identitária de parcela expressiva dos habitantes dessa região.

Essas duas questões complementares se mostraram de significativa importância ao longo do trabalho de campo e parcerias realizadas nesses quilombos desde 2014. Mais especificamente, as relações entre patrimônio, vulnerabilidades e “florescimento cultural” são aqui problematizadas a partir de três “produtos” demandados pelas comunidades:

- a) o primeiro sendo a realização do relatório antropológico de três comunidades, que resultou em um diagnóstico do patrimônio material e imaterial quilombola, indicando como essas dimensões se encontram imbricadas;
- b) o segundo representado pelo estudo das festas e comemorações que fazem parte do calendário anual daquelas comunidades (Tavares *et al.*, 2019a); e
- c) terceiro, o dossiê sobre saberes e fazeres terapêuticos transformado, posteriormente, em livro (Tavares *et al.*, 2019b).

Para uma parcela das comunidades envolvidas nesse processo, a cultura afro-religiosa tem especial destaque no florescimento cultural. Ela é ativada no fortalecimento e valorização da cultura quilombola por meio de iniciativas que vão ao encontro de tendências mais amplas de inclusão gradual dos bens culturais das populações minoritárias, ampliando o escopo do que se considerava como “bens culturais” que até então estavam centrados no patrimônio católico barroco (Capone; Moraes, 2015, p. 8). São iniciativas que retomam práticas religiosas tradicionais, tais como a festa de São Roque e os peditórios da Esmola Cantada realizados durante o mês de janeiro, como preparação a esse festejo; a implantação do turismo étnico de base comunitária na denominada Rota da Liberdade; a revalorização das terapêuticas tradicionais; e a mobilização político-cultural afro-religiosa da Festa da Ostra, como *loci* de visibilização de símbolos e experiências dessas comunidades.

O florescimento cultural, no entanto, convive com os desafios representados pelas estratégias de valorização dos bens culturais e de práticas e conhecimentos que se encontram em situação de alta vulnerabilidade socioambiental, em razão das tensões políticas e mudanças sociais e ambientais que ocorrem em toda a área do complexo de baías, formado pela Baía de Todos os Santos e Baía de Iguape – região onde se encontram essas comunidades – e que se prolonga pelo vale do Rio Paraguaçu (Caroso; Tavares; Teles, 2015).

COMUNIDADES QUILOMBOLAS E O ESTUDO COLABORATIVO²

As comunidades quilombolas são constituídas de cerca de 1,4 mil famílias distribuídas em 18 comunidades nas localidades de São Francisco do Paraguaçu, Santiago do Iguape, Kaimbongo Velho, Kaonge, Kalemhá, Kalolé, Dendê, Imbiara, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Tombo, Tabuleiro da Vitória, Brejo da Guaíba, Engenho da Vitória, Engenho Novo, Engenho da Cruz, Mutecho/Acutinga, e Terra Vermelha – não certificada.

Os ancestrais dos atuais membros das comunidades ocupam a região desde os tempos do Brasil Colônia, sendo aqueles negros escravizados que fugiram ou foram libertados das fazendas da região, o que na atualidade as habilita a serem legalmente reconhecidas como territórios quilombolas certificados pela Fundação Cultural Palmares. As tradições culturais ancestrais – festivas, religiosas, estéticas, artesanais, culinárias, organizativas e produtivas – articulam-se com iniciativas educativas que valorizam o fortalecimento da cidadania na luta por políticas públicas inclusivas. Nesses territórios quilombolas, praticam-se a economia solidária – por meio de vários núcleos produtivos e do Banco Comunitário Quilombola, que opera com o uso de uma moeda social denominada “sururu” –, ao tempo em que buscam realizar suas atividades sob princípios de sustentabilidade socioambiental – especialmente no contexto da Resex do Iguape.

2 Para maior discussão do quilombo como categoria antropológica, ver, entre outros, Leite (2000). Essa autora considera que a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo, na atualidade, é evidência de que o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira. Não é a terra o elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do direito, mas, sim, seu modo de vida.

A produção agrícola e extrativista se realiza sem uso de agrotóxicos e de forma artesanal e solidária – produção de mel, ostras, pescados e mariscos, farinha de mandioca, azeite de dendê. A economia das comunidades conta também como a criação de gado e de pequenos animais.

No ano de 2013, nós demos início a estudos na área das comunidades quilombolas, reunidas no âmbito do Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape³. A demanda pela realização de Relatórios Antropológicos⁴ fez com que fosse firmada parceria neste sentido, o que levou a equipe a se colocar na posição de parceiros em várias atividades. O trabalho de campo deste relatório, realizado ao longo de mais de quatro anos, permitiu constituir

3 Enquanto pesquisadores do Núcleo de Pesquisa ObservaBaía/UFBA (Observatório de Riscos e Vulnerabilidades Socioambientais da Baía de Todos os Santos). Desde 2005, a maior parte das comunidades da área encontram-se reunidas no Conselho Quilombola. Essa organização civil sem fins lucrativos tem como principais finalidades a defesa dos direitos comunitários, a luta pela garantia do acesso à terra, a preservação dos bens materiais, imateriais e dos ecossistemas de que dependem para seu desenvolvimento com de maneira harmoniosa com os recursos disponíveis e sob os princípios da sustentabilidade socioambiental. Os representantes (“conselheiros”) das comunidades participantes compõem um fórum que se reúne mensalmente (cada vez numa comunidade diferente), ocasião em que são tomadas as decisões coletivas sobre questões que envolvem desde o cotidiano das comunidades até os projetos de desenvolvimento de longo prazo. A organização do Conselho Quilombola também tem propiciado o fortalecimento das escolas nas comunidades, com educadores locais que buscam integrar a arte, a cultura e a religião negras em seus currículos.

4 Relatório Antropológico das comunidades da Imbiara, Kalolé e Tombo/Palmeira, cuja feitura nos foi solicitada como parte do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), etapa que orienta a titulação fundiária. A realização de diagnósticos e posterior problematização das relações entre cultura e patrimônio tem se dado numa relação de mão dupla, representada por demandas das comunidades em relação à regularização de seu território e preservação de seu modo de vida diferenciado das demais populações rurais da área, exigindo que sejam compreendidas quais são as dimensões “patrimonializáveis” da cultura quilombola, e, especificamente daqueles que integram as comunidades quilombolas aqui referidas, tanto em seus aspectos materiais quanto imateriais.

Os estudos realizados permitiram que fossem explicitadas tanto a situação de alta vulnerabilidade do patrimônio material, como a diversidade e riqueza: vestígios das estruturas de antigos engenhos de cana de açúcar e moradias, locais de pesca e apertamento, templos religiosos, apropriação e ressignificação da natureza etc.; e imaterial: formas de sociabilidades e religiosidades, festas e comemorações, saberes em saúde, saberes e fazeres terapêuticos etc. O compromisso com a realização do Relatório Antropológico foi feito em 2014 e vários pesquisadores do ObservaBaía envolveram-se na investigação inicial. Posteriormente, um membro da equipe, beneficiário de bolsa de pós-doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) (PNPD nº. 275212011), Serge Pechiné, veio a assumir integralmente as tarefas dessa empreitada, contudo, em dezembro daquele mesmo ano, ele veio a falecer de forma repentina. O relatório antropológico foi continuado pela equipe do ObservaBaía, sob a coordenação de Fátima Tavares, e finalizado no ano de 2017.

um significativo *corpus* de dados sobre as características e condições de vida daquelas comunidades, cuja análise constitui a próxima seção deste capítulo.

LUGARES, MEMÓRIAS E DEMANDA POR PATRIMONIALIZAÇÃO

As crescentes demandas de parte de comunidades negras rurais e urbanas por reconhecimento de sua identidade quilombola se espalha por vários aspectos de suas experiências como grupos diferenciados, que encontra na memória do patrimônio cultural um forte elemento de reafirmação e construção identitária (Beltrão; Caroso, 2007). Certamente, o trato dessa questão encontra várias nuances, entre estas, a separação, muitas vezes artificial e meramente operacional, do que se considera patrimônio matéria/tangível e imaterial/intangível. Essa discussão pode ser encontrada em vários estudos que tratam de questões referente ao patrimônio cultural, a exemplo de Nora (1984), Arantes (1984), Gonçalves (1988, 1991, 1996, 2005), entre outros. Particularmente, o último autor citado considera que, de certo modo, a noção de imaterialidade e intangibilidade expressa uma das recentes concepções antropológica de cultura, cuja ênfase se faz sobre as relações sociais, ou nas relações simbólicas, ao invés de enfatizar os objetos materiais e as técnicas (Gonçalves, 2005).

Por motivos inteiramente operacionais, os dois aspectos são tomados em separado, contudo, mantemos a perspectiva de que o substrato/base material e o sentido/significado constituem dimensões que se “[...] cruzam nas tramas do habitar que transgridem os limites fluídos e borrados entre o material e o imaterial” (Tavares *et al.*, 2019a, p. 14). Esta é uma questão que deverá ser oportunamente retomada, uma vez que implica uma ampla discussão sobre as definições e compreensões correntes do que seja patrimônio cultural e suas implicações teóricas e práticas.

MEMÓRIA E PATRIMÔNIO MATERIAL/TANGÍVEL

O Relatório Antropológico nas comunidades da Imbiara, Kalolé, Tombo/ Palmeira pôs em relevo a situação de vulnerabilidades a que se encontra o

patrimônio material no território. A pouca atenção e cuidado com os sinais e pistas sobre passado, tanto da vida dos negros escravizados quanto das elites brancas, pode ser constatado por meio de prospecção visual pelo território em companhia daqueles que conhecem e reconhecem seus lugares de memória: os traçados e as estruturas das antigas fazendas, engenhos, residências e alguns monumentos que gradativamente se tornam parques vestígios de difícil identificação em consequência da deterioração, o que os leva a correr o risco de total desaparecimento na paisagem arqueológica da região (Alcock, 2002; Moraes, 2000). À presença de vestígios materiais como parte integrante daquelas paisagens, agregam-se as memórias sobre as tradições⁵ de muitos, que são atualizadas pelas histórias contadas, recontadas, reinterpretadas e reinventadas pelos mais velhos e seus sucessores ao longo das gerações.

Em mapeamento arqueológico dos engenhos de Cachoeira e São Felix, Fernandes (2010) identifica os vestígios arquitetônicos do Engenho da Imbiara, que à época de sua visita se encontravam em melhor estado de preservação do que atualmente, já que se apresentam em condição bem mais avançada de deterioração, conforme registra:

Trata-se de mais um engenho de grandes dimensões com várias estruturas e ruínas ainda notáveis, dentre elas a casa grande, a capela, a fábrica, o cais, o berço da roda e uma parte do canal de condução. Não são, necessariamente, todos eles de mesmo período, mas conformam um conjunto e dão uma boa noção do que foi aquele engenho. Destaque para a abertura de encaixe da roda no seu berço. Nos outros engenhos, quando ela resiste, tem a forma de um pequeno portal em arco pleno. Nesse sítio é um círculo perfeito, o que cria problemas de imobilização do eixo rotativo, o que induz a se pensar em um outro tipo de encaixe. Outro elemento notável é a ampla escadaria poligonal que pertence às ruínas da casa grande. Seu porte e número de degraus parcialmente visíveis por entre os arbustos que os cobrem permite imaginar a imponência do edifício residencial desse engenho. No deságue da roda e ao longo do cais uma grande quantidade de fragmentos de fôrmas de pão de açúcar e de faiança fina cobrem

5 Tradição vista como invenção, tal como tratado por Hobsbawn e Ranger (1984), mas também criação nos termos de Wagner (2010).

o solo. Além desses testemunhos, restos de máquinas como roçadeiras mecânicas e reboques com tanques pipa mostram o uso até bem recente do local (Fernandes, 2010, p. 33-34).

A decadência econômica que se verificou na área com a crise da economia açucareira a partir da segunda metade do século XVIII, seguido de seu colapso, resultou no crescente abandono das fazendas por parte de seus antigos proprietários e na destruição do patrimônio erigido. Essa situação pode ser exemplificada pela fazenda Imbiara, na região do atual porto da localidade, onde é possível identificar, por entre as árvores frondosas, os vestígios do antigo sobrado do engenho. Partindo-se deste em direção ao antigo porto, avista-se vestígios da antiga capela do engenho, e, no porto da Imbiara a construção do antigo cais e vestígios do engenho propriamente dito, com algumas paredes que ainda se encontram de pé formando um corredor inundável, que é identificado como “tronco”, local em que se mantinha presas e submetia as pessoas escravizadas a castigos. Um moradora da Imbiara de baixo, ao visitar a área do porto, reconstrói a narrativa mnemônica de seu avô sobre o “tempo da escravidão” dizendo que nos vestígios da senzala: “ele [seu avô] contava que aqui que prendia os escravos. Quando fazia alguma coisa errada botava aqui pra bater. Quando vinha de navio também desembarcava aqui e aqui mesmo ficava preso”. Já uma residente do Kalolé de baixo explicita a antiguidade do lugar e sua continuidade da memória sobre o tempo da escravidão, ao afirmar que:

Tudo a base do tempo dos escravos que aqui tem lugar ainda que tem sobrado velho. Tem aquele resto de sobrado. Tem ainda muitas coisa, que nem ali na comunidade da Imbiara mesmo que é bem próximo aqui. Ainda tem aquela... aonde os negro ia pro tronco... é tão bonito... tem um sobrado. É bonito, mas a gente não queria tá nele não (Morador do Kalolé de Baixo, 2017).

Além dos vestígios arquitetônicos do Engenho Imbiara, a memória dos mais velhos evidencia a antiguidade do Kalolé de baixo, conforme destacado por um dos interlocutores de pesquisa, que menciona a existência de sinais do antigo sobrado do Kalolé, o “Sobrado das Brancas”, passando a reproduzir a narrativa local sobre este, revelando como aquele bem de

valor históricos se encontra em situação de alta vulnerabilidade e risco de desaparecimento pelo abandono:

Nós temos aqui um lugar de um sobrado que era tipo quase um engenho. Que eles chamavam de Sobrado das Brancas. Que era realmente as pessoas que eram antigamente os donos daqui. Então hoje ainda tem aqui, a gente indo aqui pra Imbiara ainda tá lá os lugar onde foi feito o sobrado [...]. Até hoje tem gente que ainda vai lá pra arrancar pedra, que as pedras são daquelas antigas mesmo (Morador do Kalolé de Baixo, 2017).

Os vestígios materiais das antigas construções de engenhos, casas grandes, algumas assobradadas, senzalas, capelas, barramentos de vales (para formação de reservatórios de água), aquedutos e rodas d'água (para suprirem as demandas motrizes e de água para produção de açucareira), dessedentação humana e animal, e de outras intervenções construtivas, complementa a paisagem arqueológica dos vestígios de antigos sítios de empréstimo de materiais para construção, tais como areia do leito de rios e extração de pedras. Agregam-se, ainda, às paisagens a presença de plantas exóticas de grande porte, que foram cultivadas não apenas pelas qualidades estéticas e/ou alimentares, que permanecem na paisagem, como sítios que demarcam a uma presença e opulência pregressa de uma elite que cultivava práticas alheias às condições de vida na área, transplantando e recriando no novo mundo os gostos e a estética europeia, que contrastava profundamente com a vida daqueles povos escravizados que lutavam para conseguir maneiras de dar continuidade e recriar seus próprios valores, costumes, gostos e maneiras de viver.

MEMÓRIA E PATRIMÔNIO IMATERIAL/INTANGÍVEL

No que se refere aos aspectos imateriais/intangíveis do patrimônio cultural, as memórias relacionadas às festas⁶ e outras comemorações religiosas e laicas são elementos de crescente atenção por parte das comunidades em

6 Algumas ideias e dados empíricos apresentados já foram objeto de publicação em periódico especializado. Para maiores detalhes, ver: Bassi e Tavares (2017).

geral (não apenas as do relatório), dada a importância que assumem no processo de florescimento cultural e reafirmação identitária quilombola, tanto por meio de antigas tradições quanto novas tradições inventadas que fazem parte do atual cenário de valorização e autovalorização das culturas locais.

Diversas manifestações festivas expressam não apenas momentos de sociabilidade, são também mecanismos de transmissão de expressivo patrimônio de valor religioso, estético-artístico e musical. Merecem destaque as várias celebrações dedicadas aos santos católicos que, geralmente, incluem terços e novenas, missas solenes e procissões, além de momentos de sociabilidade profana, concentrados em torno de atrações musicais variadas.

Outras manifestações de tradição católico-popular compõem o Ciclo Natalino: entre aquelas vale lembrar, além das novenas que acompanham as exposições de presépios, o Terno dos Reis no mês de janeiro. Em fevereiro, algumas comunidades organizam festejos carnavalescos, com blocos, afoxés, mascarados e caretas.

A importância das religiões de matriz africana nos quilombos é visível nos rituais de “presentes” dedicados aos orixás Iemanjá e Oxum (em fevereiro) e nas festas de terreiro (candomblé e umbanda, em datas diversas). As celebrações associadas à devoção à Santa Barbara (dezembro) e a São Roque (fevereiro) apresentam, por sua vez, acentuadas características sincréticas afrocatólicas.

Associada à devoção a Cosme e Damião, os relatos mnemônicos sobre as festas e comemorações, parte das religiosidades de matriz afro-brasileira, compreendem a preparação de uma das iguarias que integram o patrimônio étnico diferenciador da própria baianidade, conhecido como caruru. No caruru, podem ser identificados duas dimensões complementares. A primeira, de ser a comida ritual propiciatória aos ibejis, divindades gêmeas infantis cultuadas no candomblé e na umbanda e sincretizadas com os santos católicos Cosme e Damião, que é oferecido como dádiva às entidades sagradas preferencialmente no mês de setembro, sendo o dia 27 como data maior – mas que se estende pelos meses de outubro, dezembro e janeiro. A segunda dimensão é aquela da participação das pessoas na celebração na qual caruru tem um prato principal cuidadosamente elaborado à base de quiabos e outros componentes que integram a receita.

Os festejos, além da preparação da comida ritual, preveem música e cânticos propiciatórios, dança (samba de roda) e intensa participação infantil, já que se trata de “santos meninos”, “santos gêmeos”, “irmãos mabaços” que tem nas brincadeiras e desordem sua forma de expressão ritual e relacional. A celebração anual, além de favorecer a transmissão de habilidades culinárias e artísticas, é um importante momento de reafirmação e preservação de tradições, tanto que se relacionam ao patrimônio material culinário representado pelas comidas que são servidas e consumidas, quanto imaterial, sob a forma de regras (preceitos) para “dar o caruru”, que implica também sua organização e feitura, que evidenciam formas específicas de socialidade entre as comunidades quilombolas. Como evidencia Iyanaga (2022, 2023), mais do que sincretismo, a devoção aos santos gêmeos parece emergir no final do século XIX como criação do mundo negro, compondo uma devoção afrocatólica embalada pela alegria festiva do samba nos espaços familiares, tradição intensamente presente nas comunidades quilombolas.

Além do caruru, comida e festa, são mencionadas outras festas que no passado aconteciam depois da celebração das missas católicas. Esses rituais que assumem a forma de festas, comemorações e celebrações desempenham um papel agregador entre os membros da comunidade, como sugere um interlocutor da Imbiara de baixo, que relata como, na sua juventude, há cerca de 30 anos, as “brincadeiras” eram frequentes, aproveitando-se, sobretudo, dos momentos comunitários propiciados pela missa: “não tinha data certa pra fazer a missa, aí fazia aquela missa e depois juntava todo mundo e fazia uma brincadeira pra dançar. Depois da missa tinha muita gente, aí ia dançar”. A festa Nossa Senhora da Conceição é lembrada como uma ocasião em que “vinha muita gente de fora, vinha orquestra, aí dizia a missa e depois começava a festa e na segunda-feira tinha procissão”, sendo realizados batizados nessas ocasiões. O mesmo relato destaca a perda da importância que estas comemorações têm na atualidade, fato que se reflete na perda desse patrimônio material, uma igreja que, em consequência de problemas estruturais decorrentes da falta de manutenção, algumas paredes ruíram, e por ocasião de sua reconstrução, há cerca de 15 anos, o tamanho foi reduzido. Atualmente, a comunidade está organizada para dar manutenção à igreja. O mesmo relato conclui com a lamentação que há bastante tempo não se faz mais as grandes festas de outrora.

Lavagens de igrejas e de outros locais acontecem seguindo datas diversas no calendário de festas, geralmente no verão, constituindo oportunidades para as bandas musicais se apresentarem (charangas, grupos de samba de roda etc.). Manifestações lúdicas associadas ao contexto marítimo – puxadas de rede, bordejos de canoa, regatas, procissões marítimas – podem entrar em diversas festividades ou compor eventos específicos.

Nos quilombos, as comemorações da Semana Santa podem variar, incluindo realizações da Via Sacra nas moradias, a tradicional Queima de Judas (um boneco com dimensões e uma pessoa adulta é surrado e depois queimado), jogos (corrida de saco, pau de sebo e quebra-pote), consumo de peixe, mariscos e pratos que integram a diversidade gastronômica de origem afro-brasileira, além de shows musicais. Outro importante período festivo é o São João, que é também caracterizado pelas comidas típicas elaboradas com produtos da colheita de fim de outono/início do inverno, fogueiras e pelos fogos de artifício.

As festas nos quilombos dizem respeito a um patrimônio artístico, festivo e lúdico enraizado nas dimensões comumente identificadas como folclóricas das manifestações culturais populares. No passado, as redes comunitárias se delineavam por meio das festividades, que garantiam a transmissão do saber e preservação do patrimônio imaterial. A maior parte dessas festas eram relacionadas à religião católica, sendo citada a redução da presença católicos como uma das razões para o desaparecimento de algumas delas. São citados dois exemplos, representados pelos quilombos Kalolé e Imbiara, nos quais se constata forte diminuição de pessoas de fé católica, ao tempo em que cresce a presença de evangélicos que tem sua própria sociabilidade ligada às igrejas evangélicas presentes no local, como pode ser constatado no fragmento de narrativa a seguir:

As festas daqui é quando tem um aniversário [...] porque antigamente tinha [...] tinha as devoções, mas hoje a nossa comunidade aqui, se a gente for separar os católicos e os evangélicos eu acho que tem mais evangélico. Então isso enfraqueceu as festas. Mas tá bom. [...]. Eu não sou evangélico, mas minha família quase toda é. Então, a não ser assim, quando tem a missa sempre tem a festinha, por exemplo, quando tem ali na Ponte, que tem festa da ostra... E pelo São João já sabe: é licor, milho e amendoim (Morador, Kalolé de Baixo, 2017).

Nas comunidades em que as festas são menos frequentes, muitos moradores se deslocam para as festas católicas realizadas em Cachoeira ou em Santiago do Iguape. A homenagem a São Pedro, em Santiago do Iguape, com suas atrações musicais ao longo de três dias, ganha bastante importância e atrai a população quilombola em geral. Como comenta um morador do Kalolé de baixo: *“todo mundo vai pra lá [...], na hora até os evangélicos dão vontade de ir pra lá. Pode até não ir, mas dá vontade”*.

Com exceção da festa de Nossa Senhora do Bom Parto (com a capela recentemente ampliada), realizada nos dias 2 e 3 de janeiro, no Engenho da Cruz (com batizados, procissão e programação musical, mobilizando intensamente a comunidade), a decadência das celebrações católicas nas comunidades quilombolas pode ser atestada pelo abandono em que se encontram as igrejas, que no passado tinham importante papel na organização dos eventos. A falta de manutenção das edificações, de seu mobiliário, imagens e outros elementos e ornamentos que integram a vida ritual que em muitas quase desapareceu é um testemunho eloquente do mencionado declínio. Pode-se dizer que, em acordo com as narrativas coletadas nas diversas comunidades, um passado mais festivo contrasta com as mais recentes mudanças demográficas e confessionais.

Nas homenagens aos santos, ocorria a “Esmola Cantada”, evento festivo que os devotos realizam para arrecadar recursos para a realização do festejo: geralmente os esmoleiros efetuam percursos na comunidade e em localidades vizinhas, pedindo licença nas casas dos moradores para entoar benditos (cantos religiosos) ao santo homenageado, tocar e dançar samba de roda. Como descrito por um dos interlocutores, no passado, a esmola cantada acontecia um mês antes da festa de São Roque, para arrecadar dinheiro para os gastos com sua realização.

A esmola cantada saía de casa em casa frequentando as casas, as pessoas davam o dinheiro. Ia de casa em casa em todas comunidades. Na Ponte ainda tem. Ia pra Guaíba, ia pro Kalolé, era da Guaíba ao Kalolé. Ia no Tabuleiro, cada domingo ia pra um lugar. Era de pé, cantando. Tinha, pandeiro, violão, cavaquinho, tamborim. Mas hoje poucos sabem cantar, somente na Ponte (Morador, Imbiara de Baixo, 2017).

Não obstante o quadro negativo anteriormente apresentado, a recente construção de uma cultura quilombola estimulando o ressurgimento de antigas festas, a exemplo da festa de São Roque. Tradicionalmente realizada na comunidade do Engenho da Ponte, aquela festa volta a mobilizar vivências comunitárias enraizadas em modos específicos de transmissão oral de saberes artísticos e religiosos – cantigas, toques musicais, danças, rezas. Entre os anos de 1990 e 2008, a festa de São Roque não aconteceu, vindo a ser realizada em 2009 por iniciativa dos moradores do local, estimulados pela então nascente organização do Conselho Quilombola. Seu resgate atual vem provocando reflexões por parte de pessoas nas várias comunidades em relação ao patrimônio imaterial quilombola e às particularidades pedagógicas da transmissão oral da memória, naquilo que se refere ao comprometimento dos momentos festivos comunitários. As lideranças e os mais velhos ressaltam que a festa de São Roque não pode ser dissociada da tradição da história contada, isto é, do costume dos mais velhos de narrar as histórias sobre os acontecimentos milagrosos associados aos atos de devoção dirigidos ao santo.

Para uma parcela das comunidades envolvidas nesse processo, a cultura afro-religiosa tem especial destaque. Ela é ativada no fortalecimento e valorização da cultura quilombola por meio de iniciativas que vão ao encontro de tendências mais amplas de inclusão gradual dos bens culturais das populações minoritárias, ampliando o escopo do que se considerava como “bens culturais”, que até então estavam centrados no patrimônio católico barroco (Capone; Moraes, 2015, p. 8). São iniciativas que retomam práticas religiosas tradicionais: além da festa de São Roque e da Esmola Cantada, temos a implantação do turismo étnico de base comunitária na denominada Rota da Liberdade; a revalorização das terapêuticas tradicionais; e a mobilização político-cultural afro-religiosa da Festa da Ostra, como *loci* de visibilização de símbolos e experiências dessas comunidades.

Articulado a esse movimento, é preciso considerar que embora todas as comunidades participem na luta por reconhecimento e direitos, aquelas o fazem de formas variadas. A seguir, deter-nos-emos naquelas que mobilizam as conexões entre religiões afro-brasileiras e cultura quilombola como elementos diacríticos da cultura: a umbanda e a religiosidade afrocatólica fundamentando as identidades do Kaonge, Dendê, Kalembá, Engenho

da Ponte e Engenho da Praia, diferenciando-as de outras comunidades próximas, como a Imbiara e o Kalolé. Poderíamos falar, então, de uma “política de autenticidade” nos termos de Meyer (2019), que não exclui outros referentes de autenticidade da cultura quilombola dessa região – comunidades com marcada presença evangélica, por exemplo, não são considerados menos “autênticas” –, mas que certamente intensifica conexões entre estética, mídia e patrimonialização étnica.

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E A PERSPECTIVA “ETNOLÓGICA”

O envolvimento das comunidades quilombolas em ações de fortalecimento da cultura comunitária nos remete a um “ponto de vista etnológico” (Chastel, 1997 *apud* Adell *et al.*, 2016) sobre patrimônio que, como foi argumentado por Adell e demais autores (2016), comporta uma substituição da lógica do Tempo para uma lógica do Espaço. Trata-se, como escreve esse autor, de um novo marco, que corresponde, também, a um “giro espacial” e a uma virada pragmática, já que agora as situações, as ações, os contextos de enunciação, os processos de recepção e a interpretação pelos indivíduos podem “fazer” patrimônio. Os textos da *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*, de 2003, enfatizam o lugar reservado aos atores, assim como a consequente reflexividade sobre a cultura, que cria “uma nova perspectiva ética do Patrimônio Cultural Imaterial e, de forma mais geral, do patrimônio ‘novo estilo’ como um todo” (Adell *et al.*, 2016, p. 27).

Sobre esse estilo, deve-se entender uma moral aberta (Poulot, 2001 *apud* Adell *et al.*, 2016), menos presa aos cânones estéticos e éticos estabelecidos (os que fazem parte das instituições museais, por exemplo), e mais qualificável como movimento incorporado pelos indivíduos e comunidades. Todavia, paradoxalmente, a lógica patrimonialista pode, num segundo impulso, reconduzir o movimento aberto a um fechamento, consequentemente à necessidade de acomodar condutas, gestos (associado a alguma técnica, algum ofício etc.) à uma certa formalização. Assim parece sugerir Adell, que lembra, todavia, como a própria convenção tenta ponderações, descartando, entre outras, as exigências de autenticidade e acessibilidade

(por exemplo, nos casos de atividades secretas etc.) que não solidarizam com a abertura auspçada.

Finalmente, o novo marco é protagonizado, como bem sugerem Adell e demais autores (2016, p. 31), “pela participação, em todos os níveis, das comunidades. Elas deixam de ser apenas detentoras e produtoras do seu patrimônio para ocupar também as funções de gestor, promotor e mediador”. As comunidades quilombolas, sem dúvida, vivenciam essas funções, assim como produzem um patrimônio “vivido”. Com efeito, elas respondem mais ao patrimônio enquanto transformação de culturas – sem aspas – em “culturas” – com aspas – (Cunha, 2009), a serem valorizadas e vivenciadas, e menos a um patrimônio como ferramenta no qual se “depositam valores” já catalogados como “bons” para serem apreciados (Adell *et al.*, 2016, p. 31).

Nessa abertura transformadora, elementos da religiosidade afro-brasileira podem ser muito valiosos para definir os contornos da etnicidade quilombola, já que correspondem a vivências locais e, ao mesmo tempo, a uma linguagem simbólica que pode ser captada para construir uma identidade coletiva feita também pela memória dos tempos sombrios vivenciados pela população negra da região durante o regime escravocrata. Parés (2006) nos conduz, ao longo dos séculos XVIII e XIX, à descoberta de como, no Recôncavo Baiano, africanos e crioulos criaram, por meio de participação a irmandades, folias, calundus⁷ e candomblés, possibilidades de identidades múltiplas, costuradas segundo exigências situacionais e estratégias de resistência e inclusão. A própria ideia de “nação” no candomblé (nação angola, nagô, jeje etc.) corresponde, segundo Parés (2006), mais a um processo de construção de uma identidade étnica e menos a uma consciência de uma procedência geográfica bem definida e comum⁸.

Considerando as estratégias associadas aos processos identitários evocados por Parés, é legítimo se perguntar se, *mutatis mutandis*, as dimensões patrimoniais afro-brasileiras dos quilombos poderiam ser pensadas

7 Cultos de matriz africana típicos do Brasil Colônia. Não tinham ainda templos propriamente ditos, mas locais consagrados às suas práticas espirituais.

8 De fato, as “nações” correspondem aos termos genéricos, meta-étnicos, cunhados durante o tráfico para nomear escravos de diversas áreas geográfica que, todavia, apresentavam uma pluralidade de especificidades étnicas.

como resistências contemporâneas que demandam também novas estratégias nas costuras das identidades. Dito de outra forma, se, como escrevem ainda Adell e demais autores (2016, p. 38), o “espírito do patrimônio” é, hoje, tornar visíveis as identidades, como os quilombos de Cachoeira assumem tal exigência fazendo sua etnicidade via patrimônio?

Para responder a essa questão, as contribuições de Meyer (2019) para as relações entre religiões e patrimônio também devem ser consideradas. Por meio do alargamento do conceito de mídia – ao invés de mídia e religião, mídia é religião – e do colapso das distinções entre formas e significados religiosos, a autora redefine novos programas de pesquisa sobre o papel das religiões nas transformações políticas e midiáticas em curso na modernidade. Se a religião é mediação, então precisamos compreender como se processam as relações entre velhas e novas maneiras de veiculação das experiências religiosas. Meyer lança mão do conceito de “formas sensoriais”, chamando a atenção para o fato de que os conteúdos, normas e valores religiosos não são independentes dos processos de veiculação e de recepção. As “formas sensoriais” seriam a ambiência, as condições de possibilidade por meio das quais se processam os vínculos religiosos entre as pessoas (corporificadas), os objetos, e não humanos. A partir dessas ideias, Meyer (2019) argumenta acerca da necessidade de prestarmos atenção aos processos pelos quais as religiões estão envolvidas nas discussões sobre patrimônio, mediando as produções do que é considerando “autêntico”.

Assim, todo processo de resistência cultural implica, evidentemente, criatividade, como no caso de elementos das religiões afro-brasileiras, associados à ancestralidade, que vão qualificar, para além do espaço do terreiro, um campo étnico-quilombola que se estende pelo território (Marinho, 2016). Nas discussões que seguem, veremos como se inicia essa conexão entre religião e cultura quilombola, assim como ocorrem seus desdobramentos mais recentes nas iniciativas de patrimonialização.

UM TERREIRO NO QUILOMBO

Nesses territórios quilombolas, a liderança religiosa afro-brasileira concentra-se, sobretudo, nas mãos de Juvani Nery Viana Jovelino, conhecida como

Juvani, mãe de santo do terreiro de umbanda 21 Aldeias de Mar e Terra, no quilombo Kaonge. Juvani conduz sua liderança religiosa influenciada pelas práticas candomblecistas e umbandistas do próprio pai, cujo carisma se encontra fortemente representado em sua narrativa. Ela foi, e continua sendo, mulher de múltiplas funções. Além de ser mãe de dez filhos, de ter criado outros tantos e de zelar pelo terreiro, Juvani é politicamente engajada e ativa no conselho quilombola, liderado por seu irmão Ananias Viana. Ela também foi a primeira professora e diretora da local Escola São Cosme e Damião, formando no ensino fundamental muitas crianças da região e mantendo, após a aposentadoria, um papel pedagógico na “formação” da cultura local, atuando como Mestra Griô⁹.

Sua atuação como Mestra Griô apresenta marcadas características patrimonializantes, podendo ser vista como adesão a uma política da “cultura popular” que se autopromove, impulsionada pelo Plano Setorial para as Culturas Populares, parte integrante do Plano Nacional de Cultura, sancionado pelo presidente Lula da Silva, em 2 de dezembro de 2010. Nessa prática, muitas são as narrativas de cunho religioso que Juvani costuma apresentar para os jovens quilombolas, mas também para as visitas do turismo étnico, a “religião” dos orixás como herança familiar e comunitária. De fato, o seu terreiro de umbanda é um baluarte da identidade religiosa afro-brasileira para a população de diversos quilombos de Cachoeira. Sobre essa identidade, se lê no Relatório Antropológico do Kaonge e comunidades próximas:

A religiosidade de matriz africana está muito presente nas comunidades quilombolas de Caonge, Dendê, Calembá, Engenho da Praia e Engenho da Ponte. A ‘religião’, assim denominada pelos moradores das comunidades, dá significado às práticas cotidianas ligadas ao trabalho e festas. Também

9 Como se lê em *site*, a expressão Griô, que passou a ser difundida no Brasil a partir da criação da Ação Griô, dentro do Programa Cultura Viva é um termo que “[...] surge como uma metáfora da memória e ancestralidade do povo brasileiro, memória viva de povos que não se calaram e mantiveram vivas suas tradições e identidades em comunidades de re-existência” (Grãos de Luz e Griô, [200-]). Como escreve Silva, enfatizando a mediação cultural promovida pelos griôs, “O termo Griô é uma adaptação para a língua portuguesa do termo francês Griot, que designa os agentes culturais da tradição oral africana que atuam como cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação, responsáveis pela transmissão dos saberes para os membros de suas comunidades” (Silva, 2012, p. 60).

presente nas relações familiares, políticas e sociais que ganham sentido quando associadas a determinados espaços e locais que marcam a trajetória social destes grupos (Silva; Fernandes; Reis, 2014, p. 39).

No mesmo relatório, esclarece-se que a “religião” não pode ser dissociada do sincretismo entre umbanda, candomblé e alguns traços do cristianismo. Também se enfatiza a dimensão territorial da “religião”, já que uma aliança entre o pai de Juvani e o orixá Xangô e outras “revelações” são evocadas como índices de uma relação identitária com o lugar – uma topofilia:

Falar da comunidade quilombola do Caonge, é contar a história de Zezé Viana, pai de D. Geovanda (Juvani) Viana, atual líder espiritual, matriarca e moradora desta comunidade. Contou D. Geovanda, que a terra onde vive foi ‘dada por Xangô’ a seu pai. Terras estas que marcam épocas distintas da trajetória das comunidades, e são lembradas como o lugar onde acreditava-se que viviam os ex-escravos da antiga Fazenda Campina, um dos locais entendidos como a origem das famílias negras na região e onde a ‘espiritualidade se revela’. Segundo D. Geovanda, ‘tudo que se encontra fincado no solo da comunidade do Caonge possui um cuidador espiritual’, o que desperta entre os outros moradores o respeito a esse Orixá, que também representa a justiça entre os homens (Silva; Fernandes; Reis, 2014, p. 41).

Os eventos da vida de José Viana, muitos dos quais aconteceram quando Juvani não tinha ainda nascido¹⁰, são apresentados pela filha, enfatizando as suas qualidades mediúnicas e a forte ligação entre território, prática religiosa e identidade quilombola. Vale a pena apresentar alguns dos trechos da narrativa de Juvani¹¹, tanto para considerar aspectos da religiosidade de matriz africana no território, quanto para destacar sua ativação na memória local. Ela enfatiza como os orixás foram coagentes da implantação do terreiro, já que eles obrigaram José Viana a cuidar de coisas de santo lá no quilombo:

Meu pai já morava ali em Acupe [localidade no município de Santo Amaro, atualmente um quilombo]. Chega com 22 anos, o que acontece com 22 anos? Tá na hora

¹⁰ Essa época, antes do nascimento de Juvani, corresponde aos anos da década de 1940.

¹¹ Em entrevista realizada em 10 de março de 2017.

deles pegarem mesmo, o lugar que chegava pegava, aí ele tinha que aceitar, se tivesse gente precisando de ajuda ele ia lá e tinha que fazer porque eles botava ele pra ir. Era uma mediunidade muito forte! Era uma coisa muito séria!

A história do pai remete, ainda, à perseguição policial, à proteção de Xangô, ao um sonho que lhe fez ganhar dinheiro e à compra de um barco:

Lá no Acupe. O que ele fazia? Ele trabalhava na roça, comprava siri, comprava marisco, levava nos barcos para vender em Salvador, no mercado São Joaquim. Ele tinha muito conhecimento por lá em São Joaquim, você tá entendendo? Então o que que acontece ... Um dia foi fazer uma festa para pai Obaluaê, que tem no mês de São Roque, aí fez umas pipocas, começou bater, a cantar, então chega a polícia. Naquela época chega a polícia aí mandou parar a festa. Ele pediu a Xangô, o orixá da cabeça Xangô, e Iemanjá, que desse a ele um dinheiro para ele comprar um barco, ninguém mais ia aborrecer a ele, porque o barco dele ia ser a aldeia dele, a casa de morada. Ele teve um sonho e aí ele jogou no bicho, ganhou um dinheiro e comprou um barco... o nome desse barco ele botou Nova Aldeia.

Finalmente o pai de Juvani se enraizou com a família no quilombo Kaonge¹², construindo, assim, uma memória religiosa, familiar e comunitária. A mediunidade “muito forte”, a valentia contra a polícia e a eficácia terapêutica das ações rituais do pai são rememoradas com gosto por anedota. A reflexividade sobre diversas maneiras de conduzir a “religião” também se fez presente na fala de Juvani, que enfatizou como ela teve que “aprender muito” após a morte do pai, quando era ainda adolescente. Juvani, de fato, tinha resistido por um tempo a assumir a mediunidade herdada do pai, o que lhe provocou muitos transtornos. Finalmente, junto com uma mãe de santo de Salvador, ela conseguiu se situar na “religião”, seguindo o conselho de construir sua própria casa, com seus próprios fundamentos:

Ela jogou pra mim, aí ela me disse: ‘olha aqui não é igual à casa do seu pai, o Xangô daqui, o Ogum... não é igual, não trabalha como seu pai trabalha não, mas vou

12 Chamado de “macumbeiro” pelo sogro, José Viana transitou também pelo kardecismo, a adesão a este último condicionando a alteração do nome do terreiro de umbanda, por um tempo. Sobre o nome do terreiro, Juvani explica: “21 Aldeias de Mar e Terra e depois ele botou Casa de Oração 21 Aldeias de Mar e Terra. Porque é assim, ele começou com umbanda, entendeu? Na umbanda arrumava confusão e depois ele achou que tinha que ser kardecista [...]”.

dar uma ajuda a vocês’. E aí pronto! Ela me explicava como é que fazia as coisas, minha mãe dava o caruru e eu dei continuidade, que ela disse que tinha que fazer esse caruru... o santo pediu que eu saísse depois de sete anos da casa que meu pai tinha deixado, que eu tinha que construir era a minha casa, mas era com as telhas que ele deixou, agora, o local, eu tinha que sair [...].

A citada importância do caruru vai se refletir na culinária e nos rituais da Festa da Ostra, como veremos adiante. De fato, o caruru e outras devoções que mobilizam entidades das religiões afro-brasileiras de forma mais ou menos sincrética existem e se expandem para além do terreiro de Juvani. Todavia, este permanece em um lugar capaz tanto de ativar a memória comunitária inerente à relação do território com uma “ancestralidade”, como de promover e fortalecer ações patrimoniais.

Parece haver uma “marcação de autoridade” (Gow, 2014) na narração de Juvani, já que ela é a filha e testemunha dos fatos protagonizado pelo pai, que foi pessoa de grande importância na “religião” e no quilombo. Acontece, também, que histórias e mitos contados pelos mais velhos – saberes hoje patrimonializados como mestranças griô – determinam maneiras hierárquicas de se relacionar com o saber. Gow (2014) considera, em relação à narração de mitos e histórias “dos antigos”, que, em ambientes tradicionais, os mais jovens geralmente escutam e não se colocam ativamente nas histórias contadas, esperando a idade para se sentir autorizados a falar. De fato, somente quem tem uma idade mais avançada sente-se à vontade de falar sobre ancestralidade, os mais novos afirmando que os velhos sabem mais e melhor. No contexto atual, percebemos que filhas e irmãs mais novas de Juvani sempre mostraram um grande respeito pela narrativa da matriarca, cujas conversas sobre o pai, a ancestralidade, a “religião” e a vida antiga no quilombo geralmente não são interrompidas, ela mantendo a palavra de forma quase exclusiva.

Diferentemente de situações nas quais ações patrimoniais acarretam queixas de “perda de autenticidade”, em virtude de uma exposição considerada indevida de elementos culturais de valor religioso – assim se pode falar, por exemplo, no contexto patrimonial, de um ritual secreto ou iniciático –¹³, os casos quilombolas parecem ir no sentido contrário para visibilizar

¹³ Sobre essa questão, ver: Adell (2016).

exponencialmente o quilombo segundo modalidades de resgate de festas e criações culturais. Como destaca Gonçalves (2012), nesses movimentos, observa-se uma transformação nos regimes de autenticidade no patrimônio cultural contemporâneo: da relação com o passado para a transitoriedade da reprodução dos bens culturais.

As manifestações religiosas e festivas dos quilombos permitem sair da invisibilidade e, ao mesmo tempo, renovam e reinventam modalidades da cultura quilombola, “fazendo” patrimônio (Bassi; Tavares, 2017). A festa de São Roque/Omolu, reeditada depois de anos de ausência, torna-se momento de renovada mitopoiese (com a atuação dos mestres griôs); embora estruturada como moderno festival gastronômico, a Festa da Ostra (atualmente “Festival Cultural e Gastronômico da Ostra”) tem como apelo o caruru votivo tradicional; as técnicas terapêuticas (xaropes, notadamente), e se fundamentam na sabedoria ancestral e no conhecimento auxiliado pelos caboclos, mas também se recriam como variedades adaptadas ao crescente turismo étnico. Agora, o patrimônio é na ação possível, como aponta Varine (2012), um recurso que se encontra em toda parte e que basta procurar para encontrá-lo. Detalhamos, a seguir, cada uma dessas iniciativas.

A FESTA DE SÃO ROQUE COMO “PONTO DE CULTURA”

Realizada no quilombo do Engenho da Ponte, a festa de São Roque de 2019 e 2024 apresentou uma programação mais extensa do que em outras edições. Com duração de três dias – em outros anos, a festa concentrou-se no final de semana -, a programação teve início numa sexta-feira de fevereiro, com uma “roda de saberes” (pela manhã, em 2019 e à tarde, em 2024). Um público de pessoas mais velhas rememorava histórias da infância sobre a devoção ao santo e experiências com “o Velho” – uma das formas de referência a São Roque no legado religioso católico, e ao orixá Omolu ou Obaluayê na memória afro-brasileira, que no imaginário local pode assumir a forma humana, sendo visto e ouvido como parte de uma experiência compartilhada. A certa altura da conversa na roda de 2019, Marinalva (que integra o grupo mais dedicado à festa) resume essa confluência com a afirmação (literal, não “simbólica”) de que “o São Roque daqui é vivo”. Em 2019, esse

clima de devoção contemplativa se estendeu à programação vespertina que realizou o plantio de um baobá (*Adansonia digitata*), árvore¹⁴ de origem africana, que simboliza a ancestralidade. Todas as atividades que ali acontecem são cercadas de reflexividade. As falas, as disposições e os procedimentos cristalizavam a “autenticidade” da experiência religiosa afrocatólica na ancestralidade da família que pertencia àquele território vivido, transmutando-a em patrimônio da cultura local.

Embora com uma ambiência mais afim a de um “seminário” do que propriamente uma festa religiosa popular, a programação da sexta-feira é investida de forte sentido, já que a festa havia sido recentemente agraciada com uma premiação do governo federal. No ano de 2018, o grupo responsável pela organização da festa resolveu concorrer a um edital do Ministério da Cultura para obtenção de apoio financeiro¹⁵. A iniciativa foi classificada em 3º lugar na categoria “cultura popular” entre aquelas que concorreram no Nordeste, além de ser declarada “ponto de cultura”. O “coletivo cultural” – grupo envolvido com a festa – teve sua iniciativa “Devoção Quilombola a São Roque: Esmola Cantada, Procissão e Festa” reconhecida como importante elemento para o fortalecimento da cultura local, articulando a promoção de direitos, cidadania e diversidade cultural. Essa iniciativa de concorrer ao edital contou com o nosso apoio enquanto pesquisadores-parceiros dessas comunidades, já que o processo de inscrição requeria esforços variados:

- a) a formulação do projeto que, no caso, fundamentava a conexão da festa com o fortalecimento da cultura local (com o qual estivemos mais envolvidos);
- b) o recolhimento de assinaturas; e,
- c) a “comprovação” da existência da festa, recolhendo, fotos, vídeos e outros documentos, como o artigo sobre a festa (Bassi; Tavares, 2017).

O reconhecimento da nossa colaboração se deu ao final da “Roda” de 2019, na manhã de sexta-feira, quando Selma e Bárbara, mãe e filha,

14 Muda do baobá foi gentilmente doada pelo professor Cláudio Orlando, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), que vem se dedicando a realizar a produção de mudas e seu plantio em locais de memória afrobrasileira.

15 Edital de Seleção Pública nº 01, de 26 de abril de 2018. Culturas Populares: Edição Selma do Coco.

nos presentearam com uma lembrança de São Roque, delicadeza que foi distribuída apenas para os poucos reconhecidamente envolvidos com a devoção local.

O Engenho da Ponte é um dos quilombos que integram o Conselho Quilombola. A festa de São Roque compreende um conjunto de atividades que se iniciam no mês de janeiro com a esmola cantada, período preparatório da festa, sempre aos domingos. A festa propriamente dita ocorre num final de semana de fevereiro¹⁶, em data móvel, sempre coincidente com os finais de semana.

A confluência de uma história (“factual”) e de uma experiência religiosa afrocatólica se expressa na própria origem da festa, remetendo a acontecimentos que marcaram profundamente a comunidade do Engenho da Ponte, decorrente de atos de devoção relacionados a surtos de varíola, sarampo e catapora, ainda no início do século XX. Nessa comunidade, existe uma árvore, gameleira (*Ficus adhatodifolia*), e um poço de água curativa, local conhecido pelo nome de “Pé do Velho”, em torno do qual os negros escravizados se reuniam para fazer suas orações, oferendas e outras obrigações rituais do candomblé. Muitas festas, narrativas e histórias de São Roque sincretizam os arquétipos do santo católico com o orixá Omolu ou Obaluayê, associado à terra, às epidemias e doenças da pele. A devoção ao São Roque é imiscuída com a devoção ao “Velho”, como o chamam, em sintonia não apenas (ou não exatamente) com a cosmologia sincrética que associa os santos aos orixás, marcando a religiosidade afrocatólica nas experiências da devoção popular. Pode-se dizer que essa identificação é vivida não como referente cosmológico, generalizado e abstrato, mas como experiência corporificada *sui generis* (afinal, a presença do Velho é testemunhada por reiterados relatos), marcada pela ancestralidade – física e espiritual – e estendida aos viventes daquela comunidade e de outras próximas.

A festa de São Roque justifica-se a partir de um evento histórico das primeiras décadas do século passado – as mortes de crianças e adultos provocada pelas epidemias na região –, determinando tanto o ato de narrar “histórias dos antigos” – uma mitopoiese, como define Gow (2014) –, quanto

¹⁶ Vale notar que essa antecipação da data comemorativa que regularmente ocorre no mês de agosto se deve às condições de acesso do padre ao local naquela época chuvosa, o que levou à redefinição da temporalidade da comemoração.

uma ação devocional, isto é, uma “promessa”. Existe uma “história dos antigos”, contada pelos moradores do Engenho da Ponte, que diz respeito ao mês de agosto (mês de Omolu/Obaluayê), momento em que aparecia no quilombo um velho descalço andando lentamente pela comunidade com um saco de linhagem, uma cabaça na costa e uma cuia na mão pedindo esmola nas casas. A grande mortandade devida às epidemias fez com que as pessoas reconhecessem naquele velho um sinal do próprio Velho, isto é, o orixá Omolu/Obaluayê, na forma de experiência devocional corporificada. Os moradores do quilombo daquela época se reuniram, então, no local identificado como “Pé do Velho”, ocasião em que decidiram realizar uma promessa à São Roque, pedindo o fim da mortandade e prometendo a realização da festa em seu louvor.

A narração sobre o Velho andando descalço pelo quilombo diz menos respeito à constituição simbólica da “religião” e mais enquanto gatilho para ação social. Pensamos aqui na narração dos mitos e das histórias dos antigos como “mundo vivido”, mobilizador de ações (Gow, 2014, p. 187). Em geral, para além do seu conteúdo simbólico, as narrações se conectam com as motivações para ouvi-las e contá-las (Gow, 2014). Se, na época das epidemias, o “mito de velho descalço” foi mobilizador de ação (a promessa e a implementação da festa), contemporaneamente, a conexão da festa de São Roque com Omolu/Obaluayê e as relativas narrações confirmam o envolvimento “na religião”. Mas, sobretudo, permanece e resgata-se com os griôs o interesse pelas histórias contadas enquanto momento de identificação com a própria origem, uma vez que foram os mais antigos que as contaram para os mais novos, a narração fazendo recuar no tempo e nas gerações e estabelecendo o elo parental e comunitário.

Nessa época da feitura da promessa ao Santo, a dona da fazenda era católica, muito devota de Nossa Senhora da Conceição, que promovia os festejos à santa no dia 8 de dezembro, na capela da localidade. Ela entregou à comunidade uma imagem de São Roque, no intuito de promover sua devoção entre os membros da comunidade. No passado, em decorrência das dificuldades de realização da festa no mês de agosto (época chuvosa e o solo de massapê dificultava a locomoção), esta passou a ser realizada no mês de fevereiro, com a “anuência” de São Roque. A imagem do santo católico é, em várias casas dos moradores, homenageada em altares domésticos com

oferendas de pipoca, o que, em definitivo, nos faz passar de uma iconografia católica aos artefatos (oferendas associadas à culinária, contas etc.) da religiosidade afro-brasileira, indicando também seu existir e resistir.

Embora seja a festa mais antiga das comunidades quilombolas dessa região, durante os anos de 1990 e 2000, deixou de acontecer, vindo a ser retomada em 2009 por iniciativa dos moradores do Engenho da Ponte, estimulados pela então nascente organização do Conselho Quilombola. Foi durante um Encontro de Mestres e Aprendizes Griôs do “Projeto Bagagem”, realizado em Lençóis-BA, em 2008, que a própria Juvani determinou, a partir de um sonho que ela teve, a importância de uma revitalização da festa de São Roque por meio da esmola cantada. A retomada da devoção a São Roque e a sua implícita patrimonialização se apresentam, assim, como induzidas pela reflexão sobre a importância da “religião”, das devoções e da história contada, esta última apresentando detalhes que espelham as ações atuais da festa com a narração mítica – a própria esmola está contemplada na história do Velho descalço. Outrora os negros escravizados conseguiam, graças às histórias contadas, promover uma vida comunitária relacionada com a origem em comum. Hoje em dia, a patrimonialização da oralidade por meio dos “griôs” resgata vivências da “religião” e da cultura quilombola, promovendo também o fortalecimento da identidade étnica.

A festa de São Roque é importante não apenas para o Engenho da Ponte, mas também para as outras comunidades próximas, pois a esmola cantada circula pelo amplo território quilombola do Iguape, distrito de Cachoeira. Assim, durante os domingos de janeiro, diferentes comunidades participam do peditório, tendo sempre a participação e liderança do grupo do Engenho da Ponte que percorre grandes distâncias no sol escaldante do verão, a pé ou de ônibus, pelas estradas de barro e de asfalto que cortam a região.

Na esmola cantada, o grupo precursor é constituído pelos musicistas e cantadores de ambos os sexos, com pandeiros, cavaquinhos e tambores. Esse grupo inicia sua jornada bem cedo pela manhã, sempre saindo da casa do(a) dono(a) da “bandeira de São Roque” – o(a) responsável –, no Engenho da Ponte. Uma parada em cada casa no caminho os espera por todo o dia, seja qual for a comunidade escalada para a visita. No primeiro domingo da esmola cantada, o trajeto é pelo Engenho da Ponte, que compreende necessariamente uma primeira parada do grupo no Pé do Velho, onde

são entoados os cantos devocionais que integram o patrimônio cultural local, sendo mantido pela memória de pessoas que são reconhecidas como guardiãs daqueles cantos liderados por João Abade e os membros majoritariamente seus familiares – na edição de 2024, os jovens lideraram a esmola cantada, que contou parcialmente com a presença de João Abade.

Depois dos vários domingos de esmola cantada, a festa acontece num final de semana do mês de fevereiro. No sábado à noite, dá-se início aos festejos com a apresentação de vários grupos musicais (de samba de roda, entre outros estilos musicais), danças, comercialização de comidas típicas. No intervalo das apresentações, pode-se também participar do leilão que é realizado para arrecadação de fundos. No domingo pela manhã, tem lugar a missa solene, com o padre especialmente convidado para a ocasião. Após a missa, segue o grande almoço oferecido a todos os participantes, atualmente conta com cerca de 300 pessoas provenientes de várias comunidades, incluindo algumas que residem em outros municípios e comparecem regularmente na ocasião. Merece ser ressaltada a importância do trabalho cooperativo da parte da rede de solidariedade, que se materializa no preparo, na arrumação e decoração da igreja, no receptivo para a refeição e na organização e condução da procissão em seguida ao almoço.

À tarde, é a vez de sair da igreja em procissão, quando as imagens de Nossa Senhora da Conceição e de São Roque são levadas em seus andores pelo percurso tradicional que atravessa toda a extensão da comunidade. As rezadeiras da procissão vão à frente do cortejo puxando as rezas próprias dessa celebração. Muitas delas costumam cobrir a cabeça com o torço, que constitui um indicador visível de uma adesão à “religião”. É importante enfatizar que o patrimônio imaterial constituído pelos cantos, sonoridades, ritmos e orações constitui parte fundamental desses momentos solenes que compõem essa formação sensorial, como apontado por Meyer (2019).

ROTA DA LIBERDADE: TERRITÓRIO, PATRIMÔNIO E TURISMO ÉTNICO

A exemplo de outras iniciativas voltadas para a visibilização e promoção comercial do patrimônio étnico-cultural por meio do acolhimento de visitantes como fator gerador de renda, a denominada Rota da Liberdade

constitui uma destacada iniciativa da parte das comunidades quilombolas do Iguape, que organizam visitas para compartilhamento de experiências.

Para melhor compreender esta e outras iniciativas semelhantes, é importante considerar a visão dos cientistas sociais, antropólogos em especial, que têm se dedicado ao estudo do turismo e seus impactos e efeitos, tanto positivos quanto negativos, sobre pequenas comunidades e, particularmente, daqueles que decorrem das relações entre nativos e visitantes (Caroso; Rodrigues, 1998; Greenwood, 1972, 1976; Grünewald, 2003; Oliver-Smith; Arrones; Arcal, 1989; Smith, 2012). Estes reconhecem que as interferências sobre as culturas e, muitas vezes, a perda de autenticidade das culturas locais é um fantasma que ronda as iniciativas de turismo junto às populações tradicionais. Nas últimas décadas, os esforços têm se mobilizado em torno do chamado turismo étnico, em suas modalidades de “nicho” de mercado, contudo, os pesquisadores chamam a atenção para os limites desse turismo étnico, que fomentam a espetacularização e exotização dos símbolos religiosos (Carvalho; Avila, 2012; Vatin, 2008).

Outro caminho tem sido o do turismo de base comunitária, marcado por maior autonomia (Bartholo; Sansolo; Bursztyn, 2009), sendo essa a inspiração para o turismo étnico da Rota da Liberdade, organizado pelas comunidades do Kaonge, Dendê, Kalembá, Engenho da Ponte e Santiago do Iguape. Assim, a busca por modalidades alternativas de turismo evidencia as ambiguidades da relação entre bens inalienáveis e mercado nas experiências contemporâneas do patrimônio cultural (Gonçalves, 2007).

Desde o início dos anos de 2000, essas comunidades envolveram-se em atividades de mobilização cultural, especialmente projetos de dança, fundando o Centro de Educação e Cultura Vale do Iguape (CECVI), em 2002, organização local que vem se mostrando de fundamental importância na viabilização do movimento quilombola¹⁷. Em 2005, com a organização do Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape, as formas de organização das comunidades expandiram-se por meio dos núcleos de produção, buscando garantir a permanência das famílias no território num regime

17 A fundação do CECVI foi iniciativa da Companhia de Dança Quilombola do Vale do Iguape, no intuito de ter uma organização registrada juridicamente para promoção de suas atividades.

de economia solidária. O turismo étnico veio a surgir nesse contexto, como um núcleo de etnodesenvolvimento (Borba, 2018).

Embora tenha sido implementado a partir de 2005, a inspiração inicial da Rota da Liberdade é anterior à formação do Conselho Quilombola, decorrendo da participação das comunidades no edital Cultura Viva – de Pontos de Cultura – do governo federal (novamente a participação de Editais de fomento na produção de cultura), que possibilitou a seleção de 20 jovens para realizar um mapeamento do potencial do território para implantação de projetos (Borba, 2018). Essa experiência resultou num “redescobrimento” da história da comunidade, pelos jovens, produzindo novas nervuras num espaço altamente significativo para essas comunidades (Santos, 1994), num contexto social e político de intensa ressemantização da condição quilombola (Arruti, 2008). A ativação da cultura como patrimônio promovida pela Rota da Liberdade contrabalança e tensiona as vulnerabilidades do patrimônio quilombola, um passado que também se quer esquecer.

A Rota da Liberdade faz circular o patrimônio cultural das comunidades, tanto para dentro do território, por meio dos pacotes de visitação, e de percursos pelas comunidades como a Caminhada Ancestrais – que rememora os antigos percursos para vender os produtos locais em outras localidades; quanto para fora, em feiras e exposições em Salvador e outras cidades. Aos visitantes que chegam, são oferecidos produtos combinados às experiências. Assim, pode-se adquirir farinha de mandioca, azeite de dendê orgânico (um produto diferenciado, acrescido de ervas aromáticas), mel, peças de artesanato e o famoso “xarope de Vardé”. Combinando-se aos produtos, temos as experiências da degustação de ostra (pode-se apreciá-la em pratos variados no restaurante É d'Oxum, no Kaonge), das rezas oferecidas por Juvani, Vardé ou Pina (conforme a disponibilidade das mulheres e o tamanho do grupo de visitantes), das histórias dos antepassados contadas por Juvani, da visita ao quintal das ervas medicinais de Vardé e a observação de fragmentos do processo de feitura do xarope. Os processos de feitura artesanal do azeite de dendê e da farinha também são apresentados aos visitantes. Além dessas atividades que têm lugar no Kaonge, pode-se conhecer o núcleo de ostreicultura, na comunidade do Dendê; visitar belíssimos sítios arquitetônicos (capelas, igrejas e o Convento de São Francisco do Paraguaçu) e arqueológicos (vestígios dos antigos engenhos).

Enfim, produtos, pacotes de visitação, experiências, vestimentas e performances que resultam dos esforços daqueles envolvidos na Rota da Liberdade, mas também de agências não humanas, como a entidade indígena (Cabocla) de Vardé – da família espiritual do Terreiro de Umbanda 21 Aldeias de Mar e Terra, sob a liderança de Juvani –, que ofereceu a receita do xarope especialmente para fortalecer essa iniciativa. A produção do xarope surge como uma “receita de resistência” (Silvera; Tavares, 2021; Sztutman, 2018).

De fato, como vimos anteriormente, o território é perpassado pela religiosidade afro-brasileira, já que os orixás se conectam com vivências dos ancestrais, heranças de santo e fundamentos religiosos territorializados. No caso dos quilombos, trata-se de uma territorialização menos evidente em comparação àquela dos candomblés tradicionais da região, todavia, esta reproduz formas do “mundo vivido”, caras à maneira quilombola de fazer comunidade a partir de ontologias próprias. As ervas medicinais e as agências interespecíficas a estas associadas são importantes conectores dessas ontologias afro-religiosas que se espalham no território e que também estiveram implicadas nos esforços mais recentes de “colecionamento” (Gonçalves, 2003), para sua transformação em “patrimônio terapêutico”, como veremos a seguir.

MAPEAMENTO DOS PRATICANTES TERAPÊUTICOS

Apesar do processo de territorialização da biomedicina promovida pela Estratégia de Saúde da Família (ESF) – política de atenção básica do governo federal –, despontam movimentos que buscam revitalizar as tradições terapêuticas de referências afro-religiosas, entre outras – como redes intersticiais (Bonet; Tavares, 2006). No Kaonge, presenciamos, nos últimos anos, uma revitalização do aprendizado em ação (pessoas tornando-se rezadores). Ao longo de nossas pesquisas nas comunidades, observamos processos ambíguos: se por um lado, existe de fato a preocupação com a perda dos conhecimentos das ervas; por outro, as práticas continuam presentes no cotidiano e contam com iniciativas para sua valorização (ervas, chás, xaropes, remédios e rezas) como patrimônio terapêutico quilombola.

Assim, a preocupação com a vulnerabilidade dessas formas de cuidado, compreendidas como “cultura” dos antepassados, desencadeou a realização de um mapeamento dos saberes e práticas terapêuticas, que inicialmente compreendeu uma parceria entre pesquisadores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e a Organização Não Governamental (ONG) italiana COSPE, com Vanderson dos Santos e Rosângela Jovelino, moradores do Kaonge, e com a inclusão do nosso grupo de pesquisa (ObservaBaía/UFBA) na coordenação dessa iniciativa.

O objetivo inicial do mapeamento era de localizar as pessoas socialmente reconhecidas nesse ofício, tarefa que se mostrou mais complexa do que pensávamos. Por um lado, identificávamos poucas rezadeiras, raizeiros e outros “especialistas”. Por outro lado, muitos pareciam ser bem familiarizados com esses cuidados em suas vidas cotidianas. Essas “diferenças” nos levaram a compreender essas formas de circulação descentralizada por meio do conceito de “praticantes terapêuticos”, afastando-se, assim, do *bias* de demarcações precisas evocadas na noção de “especialistas”. Com essa compreensão “afrouxada”, fomos seguindo as pistas indicadas por aqueles que havíamos entrevistado, vindo a resultar na identificação de 63 pessoas diretamente apontadas como “praticantes”, sendo que visitamos e entrevistamos 42 delas¹⁸.

Em dezembro de 2017, quando ainda estávamos realizando as entrevistas, ocorreu uma reunião dos pesquisadores com os representantes do Conselho Quilombola, no quilombo Engenho da Ponte, para avaliação das parcerias em curso e, mais especificamente, do mapeamento. Nossa conceituação dos praticantes terapêuticos foi apresentada, não gerando controvérsias. O ponto de maior interesse das lideranças referia-se às formas de publicização dos resultados, que era desejada em sua integralidade. O foco seriam os praticantes terapêuticos, sem anonimato, nem informações selecionadas: o pleito quilombola combinava intenções de registro, resgate, reconhecimento e acesso para as comunidades. Assim, a primeira edição do mapeamento foi um pequeno livro que priorizou a apresentação dos praticantes terapêuticos em imagens e fragmentos de suas histórias

¹⁸ O mapeamento foi estendido a todas as comunidades da região, incluindo, portanto, duas comunidades não participantes do conselho.

de vida, combinada à relação das plantas medicinais mais utilizadas nas comunidades, com imagem e desenho. Associada à publicação, seria disponibilizado, em edição eletrônica, o dossiê completo da pesquisa, iniciativa que foi substituída pela realização de uma segunda edição, acrescentada do conteúdo do dossiê e da relação completa das plantas medicinais e outros elementos utilizados nas formas de cuidado quilombolas.

Buscamos, no livro *Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas, Cachoeira, Bahia* (2019), apresentar a diversidade dos praticantes terapêuticos, das ervas, rezas e outros elementos não em termos do reconhecimento das qualidades fitoterápicas, garantidas pelos princípios ativos das plantas, como visibilizadas nas abordagens das etnociências. Seguindo as observações de Oliveira (2012, p. 19), a compreensão dos conhecimentos tradicionais não pode ser feita tendo como “fundo silencioso” as classificações etnobotânicas, que surgem como um parâmetro para a classificação dos praticantes terapêuticos quilombolas. Afinal, sempre haverá algum ônus nas “passagens” de um sistema a outro, mas as “ausências” de correspondência de ervas e taxonomias científicas ou as diferenças nos usos terapêuticos não podem ser relegadas à vala comum das “crenças populares”.

As ervas e outros elementos estão implicados nas “palavras”, nas rezas, que podem afastar ou atrair energias, fechar corpos. É preciso ter cuidado com as palavras, que combinam observância e inventividade: pode-se rezar baixinho, para que ninguém ouça, ou falar em voz alta as palavras aprendidas; pode-se deixar vir do coração pequenas diferenças nas palavras, ou até novas palavras e novas rezas. Em todas as possibilidades, são as palavras das rezas e das lembranças e esquecimentos que precisam ser cuidadas em sua potência num mundo que, como sugere Sauma (2016, p. 150), “[...] as palavras já são coisas que adentram a carne, o corpo, a pessoa, transformando-na”.

Constata-se, de fato, que nas ontologias religiosas afrocatólicas dos quilombos, mobilizadas por Vardé, Juvani e muitas rezadoras e rezadores apresentados nesse mapeamento, cuja vocação terapêutica é incisiva, materiais diversos se misturam com rezas, preces, evocações de poderes especiais dos santos católicos ou entidades de matriz africana etc. Assim, não é fácil, nem oportuno, registrar os limites dos efeitos terapêuticos de chás, banhos, xaropes, garrafadas etc. e o início da eficácia da “fé”. A eficácia de

ordem simbólica (Tavares; Bassi, 2013), mobilizada pelo ritualismo inerente às curas religiosas, parece operar uma mediação entre processos vitais e processos técnicos. Etnografias diversas apontam para a relevância da ação técnica e dos artefatos em geral – que podem assumir valores simbólicos – na compreensão da complexidade da vida, em que os próprios artefatos, os símbolos implícitos e os processos naturais seriam pensados mutuamente (Pitrou, 2016). Nesse sentido, a patrimonialização das terapêuticas tradicionais pode ser pensada como patrimonialização de uma “etnoteoria” abrangente. Apresentamos a seguir, a Festa da Ostra, tempo e espaço em que todas essas criações parecem confluir.

FESTA DA OSTRÁ: INVENTIVIDADE ESTÉTICA DO PATRIMÔNIO QUILOMBOLA

Em 2009, teve lugar a primeira edição da Festa da Ostra, que desde então se tornou um evento anual ininterrupto no quilombo Kaonge, com a venda de produtos, rodas de conversa, samba de roda e culinária, fazendo circular e visibilizando a cultura quilombolas dessas comunidades. Novas atividades são introduzidas a cada edição da festa: os núcleos de produção¹⁹ têm participado da festa na forma de “oficinas” abertas aos visitantes (artesanato, Rota da Liberdade, azeite de dendê, ostreicultura e apicultura, culinária/gastronomia, entre outras). Desde 2015, temos presenciado a abertura do evento, que conta com uma performance político-festiva em que são apresentadas às autoridades presentes as demandas por direitos expressos na “carta quilombola” – iniciativa da qual nós participamos desde sua primeira ocorrência²⁰.

19 Nos territórios quilombolas articulam-se núcleos de produção comunitária (cultivo de ostras, farinha de mandioca, apicultura, artesanato), economia (Banco Solidário Quilombola do Iguape, com a moeda social denominada “Sururu”), de sustentabilidade socioambiental, tradições culturais (samba de roda, danças afro etc.), festivais e iniciativas educativas (conduzidas pelo CEVCI-Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape), além de projetos e parcerias com ONGs, universidades e organizações várias, buscando o fortalecimento da cidadania na luta por políticas públicas inclusivas.

20 Ver Tavares e Caroso (2023) para detalhes da confecção e apresentação da carta na Festa da Ostra.

A festa é também marcada por celebrações de cunho ritualístico e devocional: são homenageados os orixás com cantigas e ocorre a preparação do tradicional caruru. O caruru, iguaria preparada com quiabos, é ofertado aos santos Cosme de Damião, sincretizados com os orixás Ibejis. Para além da dimensão moderna do festival de gastronomia, a festa é uma maneira de patrimonializar um *ajeum*. Nas palavras de Juvani: “Ajeum é o termo iorubá destinado às refeições. Sua tradução mais literal é ‘banquete’ e constitui o ato de comer e dar de comer às entidades pelos seguidores dos cultos afro-brasileiros” (Depoimento disponível no site do CECVI).

Nas edições da Festa da Ostra de 2019, o tema da festa, “Guerreiros quilombolas em sonho de liberdade”, foi apresentado pelas lideranças do Kaonge, enfatizando a importância da arte para a cultura quilombola local, assinalando que foi por meio da arte que tudo começou. Assim, antes da fala de convidados (autoridades políticas, gestores acadêmicos, entre outros), assistimos a uma performance (com quase cerca de uma hora de duração) que mesclava danças de inspiração *afroreggae* com tambores, marcações corporais e indumentária, em que se desencadeava uma batalha entre forças da vida e da morte, pontuadas pela ação de um *medicine man*/terapeuta tradicional, que, usando recursos naturais e manipulação simbólica de corpos, devolvia a vida aos guerreiros abatidos. Estava em curso novas experimentações estéticas (Meyer, 2019) das reconhecidas conexões entre religião, arte, política e etnicidade, marcas da Festa da Ostra. Assim, mais do que “expressar” ou “representar” a cultura, a Festa da Ostra propicia a inventividade estética dos modos de fazer e viver quilombolas.

NOTAS DE CONCLUSÃO

A crescente demanda por reconhecimento das identidades quilombolas passa necessariamente pela valorização dos seus ativos culturais, representados pelas memórias dos lugares, objetos, saberes e fazeres tradicionais e suas diversas interpretações, assim como pelas iniciativas de valorização daqueles ativos por meio da valorização e disponibilização para acesso público, ganhos sociais e geração de renda para as comunidades envolvidas.

O fortalecimento das formas de organização como o Conselho Quilombola certamente possibilitou esse florescimento cultural, mas, como já alertava Gonçalves (2003), as ambiguidades em torno do conceito de patrimônio colocam em movimento diferentes concepções nativas de lideranças políticas, religiosas, dos leigos e moradores das comunidades em geral, dos gestores e especialistas. Iniciativas gestadas entre nossos interlocutores não parecem amenizar os desdobramentos e controvérsias dessas criações, já que, num sentido muito preciso, mais que sinais diacríticos, a patrimonialização evoca formas de autoconsciência cultural (Gonçalves, 2003, p. 32).

As iniciativas de um pequeno grupo de comunidades espraiam seus efeitos por toda a região da Bacia e Vale do Iguape, a despeito de importantes diferenças, entre as comunidades, das condições de vida (demografia, acesso à terra, água, transporte, saúde etc.) e de sociabilidade (especialmente o avanço das igrejas pentecostais que vem transformando costumes, práticas festivas e de lazer, formas de cuidado etc.). O patrimônio afrorreligioso mobilizado pelas comunidades do Kaonge, Kalembá, Dendê, Engenho da Ponte e Engenho da Praia, por meio das iniciativas apresentadas, vem “formatando” uma nova estética e, paralelamente, a cultura das comunidades vinculadas ao Conselho Quilombola. Existem terreiros de candomblé em comunidades mais distantes vinculadas a esse movimento (Engenho da Vitória, Mutecho-Acutinga, Terra Vermelha), compreendendo um patrimônio comum, reconhecido pelos quilombolas da região, mas configuram experiências localizadas, não visibilizadas como cultura quilombola no mesmo “estilo” que a do grupo articulado em torno do Kaonge.

Por outro lado, parece-nos que o processo, bem-sucedido, de dinamização estética, midiática e patrimonializada da cultura quilombola, se deve à conexão entre vínculos religiosos afrocatólicos (a família do terreiro liderado por Juvani, que se estende às comunidades referidas), de parentesco (os moradores do Kaonge constituem uma família extensa) e de território (compartilhamento do mesmo projeto político-cultural nessas comunidades).

Vimos que o processo de etnicização da cultura, transformado por iniciativas e demandas de patrimonialização da cultura afrorreligiosa se espraia

em muitas direções²¹, contornando vulnerabilidades e produzindo conexões entre dimensões oníricas, de não humanos e de trabalho comunitário na revitalização da Festa de São Roque (da agência do Velho), na Rota da Liberdade (na receita do xarope de Vardé), no patrimônio terapêutico, nas performances que integram e constituem a Festa da Ostra. Se a identidade quilombola e a luta por novos direitos não são circunscritos exclusivamente às experiências políticas da etnicidade (Mello, 2012), é preciso levar a sério essas conexões que nos ajudam a entender a radicalidade do projeto contracolônizador, conforme destacado por Antonio Bispo dos Santos (2015, p. 97), ativista quilombola, em sua capacidade de ressignificar a vida em “[...] territórios retalhados, descaracterizados e degradados”.

REFERÊNCIAS

ADELL, Nicolas *et al.* (ed.). *Between Imagined Communities of Practice: Participation, territory and the making of heritage*. Göttingen: Göttingen University Press, 2016.

ALCOCK, S. E. *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ARANTES, Antonio Augusto. *Produzindo o passado*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: SANSONE, Lívio; PINHO, Osmundo (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA: Edufba, 2008. p. 315-350.

BARTHOLO, Roberto; SANSOLO, Davis G.; BURSZTYN, Ivan (org.). *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

BASSI, Francesca Maria Nicoletta; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). *ACENO: revista de antropologia do Centro-Oeste, Cuiabá*, v. 4, n. 7, p. 15-32, jan./jul. 2017.

21 Como mais uma evidência da capacidade de reivindicação de seus direitos e reafirmação de seus pontos de vistas, assim como valorização da memória quilombola e reversão da perda do patrimônio cultural, encontra-se em andamento a parceria do Conselho Quilombola e do Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) na proposta de tombamento do território, viabilizada por meio da Portaria de Tombamento dos Quilombos, assinada em 20 de novembro de 2023.

BELTRÃO, Jane; CAROSO, Carlos. Patrimônio, linguagens e memória social: problemas, estudos e visões no campo da antropologia. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-56.

BONET, Octavio; TAVARES, Fátima. Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araújo de (org.). *Gestão em redes: práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: CEPESQ, 2006. p. 385-399.

BORBA, Mirela. *Rota da liberdade: turismo étnico nos quilombos da Bacia e Vale do Iguaçu, Cachoeira, Bahia*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana R. de. De la négation à l'affirmation: le processus d'institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana R. de. (ed.). *Afro-patrimoines culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. [S. l.]: Lahic / DPRPS-Direction des patrimoines, 2015. p. 6-24. (Les Carnets Du Lahic, n. 11).

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia. Nativos, veranistas e turistas: identidade, mudança e deslocamento sociocultural no Litoral Norte da Bahia. *Turismo em Análise*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 61-75, maio 1998.

CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Paisagens, memória e identidade: vulnerabilidade socioambiental do patrimônio cultural quilombola. *Acesso Livre*, Maceió, v. 9, p. 41-62, 2018.

CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; TELES, Carlos. The Socio-Environmental Vulnerability of Traditional Peoples and Poor Populations in Brazil. In: REUTER, Thomas (ed.). *Averting a Global Environmental Collapse: The Role of Anthropology and Local Knowledge*. Cambridge: Scholars Publishing Editors, 2015. p. 23-42.

CARVALHO, Renata Coppieters Oliveira; AVILA, Marco Aurélio. O Turismo Étnico e seus reflexos nos Terreiros de Candomblé Angola em Salvador – Bahia. *Políticas Culturais em Revista*, Salvador, v. 5, n. 1, p. 58-89, 2012.

CHASTEL, André. La notion de patrimoine. In: NORA, P. (dir.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1997, v. 1, p. 1433-1469.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FERNANDES, L. A. *Mapeamento arqueológico Recôncavo Baiano*. Salvador: LADA/CAHL/UFRB, 2010.

GONÇALVES, José Reginaldo. Autenticidade, memória e ideologias nacionais. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264-275, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo. O jogo da autenticidade: nação e patrimônio cultural no Brasil. In: ABREU, Regina. *Ideólogos do patrimônio cultural*. Rio de Janeiro: IBPC, 1991. p. 63-76. (Caderno de debate, 1).

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: TAMASO, Izabela Maria; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília, DF: ABA, 2012. p. 59-73.

GONÇALVES, José Reginaldo. *Retórica da perda*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *O patrimônio como categoria de pensamento*: In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21-29.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Os limites do patrimônio. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane (org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 239-248.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, p. 15-36, 2005.

GOW, Peter. Mito e mitopoiese. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 23, p. 187-210, 2014.

GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. *Termo Griô: conceito, história, tradição e reinvenção*. Lençóis, BA, [200-]. Disponível em: <http://graosdeluzegrio.org.br/acao-griio-nacional/o-que-e-griio/>. Acesso em: 26 fev. 2024.

GREENWOOD, Davyd. Tourism as an agent of change: A Spanish Basque case. *Ethnology*, [s. l.], v. 11, n. 1, p. 80-91, 1972.

GREENWOOD, Davyd J. *Unrewarding wealth: the commercialization and collapse of agriculture in a Spanish Basque town*. Cambridge University Press, 1976.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-159, out. 2003.

HOBSBAWN, Eric J.; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz & Terra, 1984.

IYANAGA, Michael. Alegria é devoção. Sambas, santos, e novenas numa tradição afro-diaspórica da Bahia. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2022.

IYANAGA, Michael. “Os santos de uma devoção que não morre”: as festividades dos santos Cosme e Damião na Bahia, 1864-1955. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 68, p. 406-453, 2023.

- LEITE, Ilka. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.
- MARINHO, Thais. As nuances do reconhecimento mussuca: entre a folclorização e a etnicização. In: DUMAS, Alexandra G.; BRITTO, Clóvis C. (org.). *Corpo negro: Nadir de Mussuca, Cenas e Cenários de uma mulher quilombola*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2016. p. 153-177.
- MELLO, Marcelo. *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- MEYER, Birgit. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Organização Emerson Giumbelli, João Rickli, Rodrigo Toniol. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.
- MORAIS, José Luiz. Tópicos de arqueologia da paisagem. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 10, p. 3-30, 2000.
- NORA, P. *Mémoire et histoire: la problématique des lieux*. Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1984.
- OLIVEIRA, Joaba Cabral de. *Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- OLIVER-SMITH, Anthony; ARRONES, Francisco Jurdao; ARCAL, José Lisón. Tourist development and the struggle for local resource control. *Human Organization*, Oklahoma City, v. 48, n. 4, p. 345-351, Winter 1989.
- PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.
- PITROU, Perig. Ação ritual, mito, figuração: imbricação de processos vitais e técnicos na Mesoamérica e nas terras baixas da América do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 1, p. 6-32, abr. 2016.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3 n. 1, p. 41-73, 1997.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília, DF: INCTI, UnB, 2015.
- SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- SAUMA, Julia Frajtag. Palavras carnaís: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 150-173, 2016.

SILVA, Doris Regina Barros da. Os contos e os pontos: o lugar do saber e os saberes que tem lugar nas rodas da pedagogia griô. *Revista Fórum Identidades*, [s. l.], ano 6, v. 11, p. 56-69, jan./jun. 2012.

SILVA, Breno; FERNANDES, Mariana; REIS, Poliana. *Relatório antropológico de caracterização histórica geográfica do território das comunidades remanescentes de quilombo Caonge, Calembá, Dendê, Engenho da Ponte e Engenho da Praia, município de Cahoeira, BA*. Salvador: INCRA, 2014.

SILVERA, Iacy; TAVARES, Fátima. O xarope de Dona Vardé e outras receitas de resistência no quilombo Kaonge, Bahia. *ACENO: revista de antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 8, n. 17, p. 331-344, 2021.

SMITH, Valene L. (ed.). *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, v. 69, p. 338-360, abr. 2018.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. Efeitos, símbolos e crenças. Considerações para um começo de conversa. In: TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca (org.). *Para além da eficácia simbólica*. Estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: Edufba, 2013. p. 17-28.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos. Contracolonialismo, etnopolítica e políticas públicas: cartas e etnogovernança quilombola. *Antropolítica*, Niterói, v. 55, n. 3, set./dez. 2023.

TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos; BASSI, Francesca. Patrimônio festivo, étnico e terapêutico: religiões afro-brasileiras e cultura quilombola. *Vivência*, Natal, v. 1, p. 52-77, 2020.

TAVARES, Fátima et al. *Inventário de festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: Edufba, 2019a.

TAVARES, Fátima et al. *Saberes e fazeres terapêuticos quilombolas, Cachoeira, Bahia*. Salvador: Edufba, 2019b.

VARINE, Hugues de. *Reflexões sobre um museu de território*. [2012]. Disponível em: <http://museudodouro.pt/tpls/mu/files/encontros/pdf/hugues.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2024.

VATIN, Xavier. *O desenvolvimento do “Turismo Étnico” na Bahia: o caso da cidade de Cachoeira*. 2008. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro, Bahia.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.