

## DE UMA BEIRADA PARA OUTRA: ESPAÇO, RELIGIOSIDADE E ALTERIDADE NO CAMAMUZINHO - BA.

Cristiane Batista da Silva Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** *Numa tentativa de compreender a religiosidade no Camamuzinho como elemento conformador da identidade social e cultural deste grupo é que este artigo se insere. Em torno das reflexões possíveis entre cultura e espaço considerando nessa abordagem a apropriação do espaço como elemento físico e simbólico que propiciou uma dupla pertença religiosa assentada em condições histórico-espaciais. Assim, uma memória religiosa da beirada de Camamu resiste e rememora-se às margens do Rio de Contas num espaço como lugar apropriado, rico de sociabilidades. Em contrapartida, o limite territorial transfigurou-se em cultural numa relação de alteridade entre a comunidade e o Outro, o olhar de fora.*

**Palavras-chave:** Religiosidade; Espaço; Memória; Alteridade.

### INTRODUÇÃO

Cultura e Espaço, noções que abrem espaço para a apreensão de um saber ou estudo sobre um povo, lugar, ou uma *comum unidade* e deve partir de um conhecimento que hoje está mais holístico, e se propõe a romper as fronteiras positivistas do saber compartimentado. Estudar as características culturais de um povo implica num repensar sobre o conceito de cultura ou ir mais além, das culturas numa pluralidade como a que concebe Williams (1979:23) ao afirmar que é preciso “falar de culturas”, e não de “cultura”, levando-se em conta a variabilidade das forças que lhe davam forma. Ele sinaliza para uma aproximação da cultura em geral como produção da existência e esta, nem no Camamuzinho nem em nenhum outro lugar pode ser singular. O cunho marxista que predominava nas pesquisas no início do século XX perdeu sua infabilidade ante ao surgimento de novos problemas, temas, conceitos que, abarcados pela cultura, desfizeram as compreensões ortodoxas estruturais que se equivocavam por não ver as pessoas, os sujeitos, em seus contextos, na sua pluralidade.

A pesquisa teve como objeto de estudo a religiosidade no distrito de Camamuzinho e procurou estabelecer relações entre a religiosidade sem deixar de articulá-la ao espaço em que esta foi gestada, na maneira como uma dupla pertença religiosa foi possível na comunidade em virtude das condições histórico-espaciais, campo onde se deram as elaborações sócio-culturais. O estudo considera aquilo que Certeau (1995:193) afirma “toda exposição relativa aos problemas culturais caminha sobre um solo de palavras instáveis”.

Apesar da região sul da Bahia, e mais precisamente a região cacauera, ter sido imortalizada nos estudos amadianos com a epopéia dos grandes coronéis do cacau, numa alusão ao eldorado dos frutos de ouro, existe uma lacuna no que tange aos pequenos municípios com suas culturas e religiosidades; suas riquezas além do eixo Ilhéus - Itabuna e das pesquisas acadêmicas que desde a década de 90 vêm tematizando a região do cacau. Só recentemente um núcleo de estudos (Kawé) tem estudado a religiosidade afro-brasileira na região, mapeando terreiros e comunidades que ganharam projeção em virtude da religiosidade. Esta, no entanto, permanece invisibilizada na historiografia regional e só a partir da história oral tem sido possível

---

<sup>1</sup> Mestranda em Memória Cultural e Desenvolvimento Regional - Universidade do Estado da Bahia – UNEB. E-mail: [tianebat@hotmail.com](mailto:tianebat@hotmail.com).

sistematizar essas informações que, embora escritas no espaço físico, traduziram-se em palavras pela ajuda da memória coletiva.

O estudo da religiosidade no Camamuzinho, ou melhor, da dupla pertença religiosa traduz-se como tentativa de tentar entender os conflitos identitários, pois os ubatenses, moradores da cidade vizinha separada geograficamente apenas por uma ponte, lhes dão uma identidade negativa que se contrasta com o que estes possuem de si mesmos, entendidos como: tradição, herança, identidade étnica que veio de uma beirada (que inclui a região de Valença e Camamu) e foi lembrada em outra: às margens do Rio de Contas, no antigo povoado de Cristal, distrito de Camamu e que deu origem à comunidade de Camamuzinho em homenagem.

A constituição de uma comunidade de maioria negra, na interface do rural e urbano, com dupla pertença religiosa legitimada pelo encontro do migrante “beiradeiro” com o católico constituiu-se, assim, no elemento fundamental para o estudo da identidade cultural. Para entender essa trajetória foi preciso usar a história oral, além da observação participante em diferentes momentos na vida social da comunidade.

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. Maluf (1995:31) dialoga com Bosi (1994) 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” é que se justificou a importância não só da história oral, como do entrecruzamento entre a memória coletiva e individual a fim de ser possível entender o modo como a *religiosidade* não só conformou, 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. E que o olhar externo, do outro, é que suscitou discriminações e separações mais que espaciais: religiosas, étnicas, econômicas e culturais.

Como abordagem interdisciplinar, o espaço foi campo de vivências até então só restritas às oralidades. Hoggart em *Utilizações da Cultura* (1973, p.39) 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, assim como para este grupo cotidianamente.

Esse é o retrato da comunidade do Camamuzinho, a personalidade como espaço de vivências e experiências nos lugares em que estas acontecem. Elementos aparentemente comuns nesse espaço se singularizam face às especificidades.

## UMA HISTÓRIA DE MOVIMENTOS: O ESPAÇO

A Baía de Camamu foi conformada pela diáspora africana na Bahia. E por muito tempo sua constituição quilombola espalhou e perpetuou as heranças negras nas diferentes regiões baianas. Valença e Camamu eram a origem comum dos fundadores da comunidade do Cristal, primeiro povoado que originou o Camamuzinho. Passos (1996), num levantamento sobre a trajetória dessas populações negras na região, mapeia essas formações de um contingente específico, que se apropria de um espaço e o transforma em lugar (Certeau 1994:203). Assim, o espaço gênese da comunidade, o Cristal, foi receptor direto das tradições de comunidades de remanescentes de quilombos de Camamu: *Burudanga, Orojó; e de Valença: Orobó, Serra Grande*, num tempo em que toda essa região pertencia distritalmente a Camamu.

O Cristal não se constituiu numa comunidade de remanescentes, a origem comum dos fundadores, da beirada litorânea e da beirada enquanto proximidade a este universo étnico, aqui não foi ruptura, mas propiciou permanências e recriações identitárias numa nova beirada, às margens do Rio de Contas.

A região cacauera da Bahia, e mais precisamente o Sul, começou a receber uma onda migratória em fins do século XIX, originária primariamente da região seca do nordeste brasileiro, oriunda de diferentes áreas, principalmente do próprio Estado. Como verdadeiros construtores da chamada região cacauera da Bahia, fortaleceram aqui laços seletivos de memórias, crenças, hábitos e modos de viver semelhantes num novo espaço, menos seco, mas árduo.

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’, Santana (1998: 107) enfatiza a seca como responsável pelas migrações nordestinas e considera o tripé: seca-exploração-migração. Isso na voz dos entrevistados se corporifica. O Sr. Pedro Menezes 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 trânsito entre as regiões, bem como as especificidades apareceram nas falas, na memória. E a narrativa revela também os inúmeros desfechos, a frustração num contexto em que tudo girava em torno do cacau, que a relação entre terra, poder e política já havia estabelecido uma teia social de relações verticalizadas. O migrante então vira trabalhador: meeiro, alugado.

É essa a espacialização que dá não só o ponto de partida, mas um sentido específico a este estudo, traduzindo a maneira de pensar e viver da comunidade que ganhou aqui feições ligadas ao cacau, às margens do Rio de Contas, a formação do Cristal como um distrito de Camamu e como aqui a sociabilidade forjou novas configurações do espaço físico. Cultura, espaço, história e poder constituem-se numa pluralidade de elementos-chave no estudo de um grupo em outros aspectos como religiosidade, cultura e identidade.

Os relatos dos fundadores da comunidade fizeram a descrição de um espaço moldado pelas condições geográficas, sociais, econômicas e que se metamorfoseia no tempo em virtude de uma dinâmica de sociabilidades e necessidades. Assim, cidade e campo, Camamuzinho e cidades vizinhas, para estes sujeitos, usualmente têm novas denominações: a roça ou a rua, cá em baixo ou lá em cima, assim como melhorar de vida e se mudar, seria morar na cidade vizinha, o maior (território) identificado como melhor (social). No olhar desses sujeitos e na riqueza desses relatos, os termos ganharam maiores significações, relações alteritárias de identidade, que apontam para o que afirma Certeau (1994:203), organizam também os jogos das relações mutáveis que uns mantêm com os outros.

No início do século XX, para a comunidade do Cristal em formação, o trabalho no cacau e todas as relações comerciais em volta dele projetavam sobre a comunidade um ar de esperança num futuro promissor, a partir de um presente de árduo trabalho e sacrifícios.

A localização escolhida para a construção da usina foi o lugar onde existia uma comunidade ribeirinha, o povoado do Cristal, que contava com quase mil habitantes, casas comerciais e um “projeto” de progresso entendido, como o cerne de uma formação urbana de viver. Essa era a concepção dos antigos ribeirinhos, em seus relatos.

A localização era estratégica para os seus moradores, impelidos pela necessidade de sobrevivência. O Rio de Contas possibilitava-lhes meios diversos para que se apropriassem do espaço e estabelecessem aqui diversas relações com o meio físico: transporte, escoamento do cacau, ocupações como: pescador, lavadeiras de ganho e até as questões mais básicas de saneamento. A comunidade que se constituía nesse período era formada principalmente por

migrantes de Camamu, de maioria negros e que aqui ficaram conhecidos como “beiradeiros”, uma familiaridade cultivada e orgulhosamente recriada que ficou como uma identificação social dos indivíduos, “os beiradeiros”. A noção de pertencimento aparece nas entrevistas de um modo muito saudosista.

Circundada por fazendas de cacau, às margens do Rio de Contas, tinha feições estritamente rurais, com tradições vinculadas ao trabalho e à vida das fazendas de cacau em volta. Mas sinalizava para os moradores locais um modelo de formação “urbana”, o progresso.

Os relatos dão conta de muitos aspectos dessa comunidade gênese que anos depois foi destruída e recriada num outro espaço com o nome de Camamuzinho, em homenagem a Camamu. Estes depoentes reconstituem aqui, na memória, os aspectos: econômicos, sociais, culturais e religiosos, bem como as implicações da construção da barragem para a comunidade. Ganhos, perdas, aos poucos foram se delineando aspectos que só a História Oral seria capaz de trazer à tona.

Os impactos sociais ficaram silenciados por décadas, a pesquisa trouxe à tona relatos que revelam extrema insatisfação na forma como essa construção não só deslocou, mas desapropriou, e foi planejada desconsiderando o elemento mais importante: o povo. Bosi (1992:51) 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.”

Os atingidos apontam a gênese da diferenciação de classes, de como a comunidade foi “invadida” por trabalhadores que migraram para cá no intuito de ganhar dinheiro com a construção da barragem. Além de reconfigurar o espaço físico deslocando a comunidade do antigo Cristal para a Fazenda Conceição, onde hoje é a comunidade, diferenciou nitidamente as classes sociais e estes passaram a contar com “uns melhor de vida”, segundo termos que apareceram nas entrevistas e a existir internamente “um centro” com a construção de casas melhores para esse novo contingente, como também a oferta de serviços para atender a essa nova demanda. Esses novos elementos preferiam fixar residência ou hospedagem em Ubatã, considerada por eles como mais adequada para viver. Aos poucos o “preconceito físico” em relação a esse espaço nascia.

Paralelo a isso, os moradores de Camamuzinho se constituíram numa vasta mão-de-obra, ficando relegada, portanto, ao trabalho pesado e perdendo espaço para toda a concorrência externa dos ubatenses ou oriundos de outros municípios. Em relatos apontam que o que lhes restou era tentar por via do comércio informal ou pela via mais tradicional e a que mais deu certo: lavar, cozinhar ou limpar, só que agora para novos patrões. Os diferentes relatos dão a mesma versão: “não tínhamos estudos”, o saber ler e escrever era muito restrito e eles a concebem como a pré-condição para melhores possibilidades, semelhante ao que Roche (1996:1777) discute ao pensar a leitura num cruzamento com a dimensão do espaço, como o sinônimo de poder.

Uma das grandes queixas que permeiam até hoje a memória dos depoentes faz referência a um protesto por parte dos moradores pelo direito de ter luz elétrica. Depois de muito trabalho e vidas sacrificadas, a comunidade que praticamente sustentou a usina, ainda não contava com esta, vivia de gerador e de gerar luz para outras localidades. O paradoxo maior que escondia muitos outros, entre eles os sociais e a falta de uma projeto de beneficiamento para uma comunidade largamente atingida e explorada.

O protesto prosseguiu com a invasão de uma fazenda vizinha. Momento de tensão e conflito, que se explica mais pela necessidade de adaptação para um povo que tentava se readaptar depois do Cristal e mais, se adaptar face aos novos elementos agregados. O que cabia ao poder público, mas que a comunidade nem podia contar, então invadiram a fazenda para acomodar seus



moradores, empurrados pela usina de um lado e encurralados pela ponte que simbolizava o limite com Ubatã, do outro.

A forma como os moradores aos poucos se constituíram numa mão-de-obra farta e amplamente explorada, bem como o aspecto econômico que aqui serviu para dar conotações de inferioridade, e desqualificar um grupo perante outro, remete ao discurso de Williams (1979) sobre a economia como determinante e determinista que vai interferir no modo de existência em qualquer lugar. A proposta em tripartir esta discussão em: espaço, religiosidade e alteridade sobre a comunidade do Camamuzinho, consideram um recorte em quatro dimensões de uma mesma realidade, a saber: economia, sociedade, política e cultura, que imbricados dão a entender a Cultura desse grupo como alternativa de compreender esta realidade.

A relação que os moradores do Camamuzinho acabaram estabelecendo com os seus antigos patrões, fazendeiros, ubatenses e por fim os novos, o Estado e a Chesf, embora aponte para o viés econômico por excelência, permite uma compreensão ainda maior quando se prioriza a cultura como negociação ativa, como movimento de sujeitos sociais ativos num espaço, em detalhes de um processo histórico que uma análise puramente marxista de luta de classes, por exemplo, não daria.

Com uma compreensão dialética da realidade, Thompson (1998) amplia sua perspectiva materialista da História sem hermetismos ao econômico, mas transformando-o numa dimensão passível de se fazer um estudo. Ao sair do marxismo tradicional, *em Costumes em Comum*, mostra que sua concepção de materialismo histórico tem como premissa a realidade, esta não é construída em nenhuma outra instância que não a própria realidade, mas produzida pelas relações sociais e entre elas figura o econômico.

A maneira como eles se organizaram para invadir uma fazenda vizinha que os coubesse ainda que não lhes fosse permitido; em tentar se apropriar desse contingente servindo, vendendo, prestando-lhes diversos serviços quando um emprego lhes fora negado ou mais, no protesto pelo direito à luz elétrica e a vitória no intento, traduz-se em estratégias de sobrevivências nesse espaço, cujo significado foi produzido nessa dinâmica de sujeitos sociais como estratégias de sobrevivência, de uma cultura local, mais prática que simbólica e mais ainda, numa perspectiva inter-relacional.

É do próprio Thompson (1998) que vem a noção de cultura como um campo de enfrentamentos que produz bens simbólicos na maneira de também produzir a vida e enfrentar seus opositores: a barragem, a discriminação étnica e religiosa, a distância e o esquecimento por parte da prefeitura, a crise cacaueteira, o desemprego. Como a comunidade era originada de migrantes que aos poucos se apropriaram daquele espaço gênese, muito comum na década de 30, no episódio de quatro décadas depois, a invasão desse novo espaço em virtude do deslocamento, rememorou o peso, mais do costume do que da lei: a força, o uso da terra, a produção e a construção de moradias. A maneira compartilhada de compreensão daquela nova realidade uniu esses sujeitos, e os ubatenses lhes deram pejorativamente o apelido de “tribo”, sedimentada em mais de três décadas como um termo apropriado e usado por todos em referência tanto da união, quanto da valentia.

Em *Relatos de Espaço* (1994:202) Certeau 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 Chauí (1994:123) “seu sentido depende do campo de práticas que a constituem e onde se insere”, ou seja, é o que Certeau (1994:202) chama de uma fenomenologia “do existir no mundo”.

Esse espaço relacional como campo de vivências e enfrentamentos, foi onde a dupla pertença religiosa como configuradora de uma alteridade se deu, diante das múltiplas de identidades e inter-relações, como enfoca Hall (2002).

## UMA HISTÓRIA DE CRENÇAS: A RELIGIOSIDADE

A origem comum e o destino também comum transformaram migrantes em trabalhadores, moradores em comunidade. Fortaleceu o sentimento de pertença a um grupo na festa e na lida, permitiu que nessa constituição as religiosidades afro-brasileiras, bem como o catolicismo, convivessem paralelamente na sacralidade do grupo.

As décadas de 70 e 80 projetaram a comunidade pelo aspecto religioso em suas diversas 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 sua trajetória histórica, suas riquezas e valores.

Resistência seria uma palavra muito apropriada para descrever a trajetória desse povo, uma vez que foram obrigados a mudanças e deslocamentos numa constante reinvenção do modo de viver. Uma comunidade de maioria negra, de religiosidade marcante, de práticas culturais como festas e devoções, constituindo uma mão-de-obra barata e desqualificada explorada em vários trabalhos: no rio, nas fazendas ou nas cozinhas; numa luta contra as adversidades. Essa descrição não os reduz numa vitimização, antes deseja-se reconhecer uma história onde a luta pelo espaço é uma constante: físico, religioso e econômico.

Nesse contexto, o trabalhador rural e o urbano; o católico e o candomblecista; o migrante e o nativo imbricavam-se em relações que aos poucos foi invisibilizando fronteiras e materializando conjuntamente um elemento: o “ser do Camamuzinho”, nas heterogeneidades que compõem a homogeneidade, numa encruzilhada de lutas e saberes e crenças. Chauí (123) assinala a ambigüidade dos objetos da percepção e da cultura. 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. Nesse jogo de contrastes, as crenças também se multifaceiam. E assim, 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.

As configurações religiosas criaram também uma duplicidade de olhares de fora, do outro, nas ambigüidades em que foram gestadas, 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” (1992:124), como afirma Chauí.

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. Ganham notoriedade, acolheram “os de fora”, fortaleceu os de dentro.

As brechas que se abriram no catolicismo popular tiveram profundas raízes no Camamuzinho (1994:127), permitiram que a religiosidade afro-brasileira ganhasse espaço de força e resistência. Ao contrário de outras comunidades circunvizinhas, onde as práticas eram verdadeiros combates entre as classes (1994:127), aqui serviu como 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 de primeira aqui subentende-se os católicos de fora que viam a comunidade como “impura” e o curador aqui ganha dimensões do pai de santo, das rezadeiras, das curandeiras.

No que concerne especificamente às práticas religiosas e que motivou esta 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” Chauí (1992:132) É preciso salientar que o candomblé, a umbanda, as rezadeiras e as festas figuravam como os elementos visíveis de identificação cultural do grupo. A credibilidade que estas práticas deu a estes, assentaram-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.

Em *Dialética da Colonização*, Bosi (1992) dialoga muito bem com Chauí (1994) 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.

A dupla pertença aqui se deu por condições diversas e que nesse espaço não significava rupturas, mas antes, foi gestada na condição de resistência e respeito à diversidade. São resquícios de uma cultura naquilo que Bosi (1992:46) 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 à 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. O que seria comum aos diversos grupos nos mais diversos espaços, aqui se particularizou através da dupla pertença religiosa, que não só enriqueceu as práticas culturais, como permeou o cotidiano com tradições dinâmicas que se renovavam em cada festa, reza, advindas de uma memória diaspórica recriada na simplicidade dessas expressões conscientes de identidade étnica.

As décadas de 70 e 80 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 Chauí (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.

Materializadas na cultura popular, religiosidades, festas e devoções, dão-nos uma percepção da dinâmica própria de cada povo conceber e criar seu mundo. Nesse processo, as tradições, continuidades e descontinuidades que singularizam um recorte importante no estudo da história local. Isso mostra um recorte maior, o do contexto, que viabiliza a certo grupo uma dialética na busca de intervir, fazer compreender-se e assegurar o seu não desaparecimento daquilo que para o grupo é tradição. Nesse caso específico, traduz-se pelas religiosidades. É o que Williams (1979:119) 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*.

Uma memória seletiva com feições étnicas advindas da beirada como origem e cultura comuns, uma religiosidade como referencial de tradição, uma dupla pertença religiosa imbricada nas vivências coletivas e individuais, labutas e festividades suscitam-nos questionamentos. Quais são as relações entre as continuidades de determinadas práticas e saberes religiosos neste espaço e a vida das pessoas em comum unidade no Camamuzinho?

## HISTÓRIA DE ENFRENTAMENTOS: A ALTERIDADE

Ao conceber a História como um campo de múltiplas possibilidades, Fenelon (1993) dá a uma 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 a 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 torno da alteridade, um estudo como este 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. Há preocupação de Fenelon (1992:12) 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 saiam 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 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 que 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 homogêneas: brancas, católicas, ricas oriundas dos “centros” ressurgem os pólos desvalorizados e dicotômicos.

Certeau (1994) 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.

Os limites geográficos possuem a ambigüidade do sentido de fronteira: espacial e cultural. Entre Camamuzinho e Ubatã esses sentidos múltiplos se dão pelo viés que Certeau em *Caminhadas pela Cidade* reflete. Na medida em que o espaço é uma escrita que nós precisamos aprender a ler, impregnados de valores, memórias que muito pode nos falar. Para a comunidade, tem representado ao longo de décadas enfrentamentos, dores e espaço de memórias coletivas cujas narrativas revelam lutas e resistências.

Diante disso, é possível pensar a maneira como nesse espaço físico e depois simbólico como a religiosidade caminhou para o que, afirma Arruda (1999), “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.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa permitiu a apreensão de um imbricado jogo de negociação de identidades e sujeito, num espaço relacional em dinâmicas sucessivas. Santos (1996:253) 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 enfrentamentos sociais no contexto que a pós-modernidade contempla: vinculação do tempo ao espaço como Soja (1993) e Harvey (1994); e nas estratégias de uma comunidade para conseguir sobreviver frente às adversidades. Santos (1996:253) 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 relacional, social. E mais, para Santos (1996:254) “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.

## REFERÊNCIAS

**Orais.** (Entrevistas em fevereiro de 2007)

Dona Rosa, 81 anos, parteira e moradora na comunidade.

Senhor Francisco José dos Santos, 73 anos, ex: delegado, administrador e vereador.

Senhor Pedro Barbosa Menezes, 72 anos, capoteiro aposentado.

### **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, Papirus, 1995.

CHAUÌ, 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.

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. **Fatura 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.