



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
MESTRADO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

EVA DAYANE JESUS DOS SANTOS

MANIHO'K:
INFORMAÇÃO E MEMÓRIA DA CASA DE FARINHA DO POVOADO
TERREIRÃO, MUNIZ FERREIRA, BAHIA

Salvador

2022

EVA DAYANE JESUS DOS SANTOS

MANIHO’K:

**INFORMAÇÃO E MEMÓRIA DA CASA DE FARINHA DO POVOADO
TERREIRÃO, MUNIZ FERREIRA, BAHIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Informação.

Linha de Pesquisa 1: Políticas e Tecnologias da Informação.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Zeny Duarte de Miranda

Salvador

2022

S237

Santos, Eva Dayane Jesus dos

Manihó'k: informação e memória da Casa de farinha do Povoado Terreirão,
Muniz Ferreira, Bahia/ Eva Dayane Jesus dos Santos– Salvador, 2022.
169 f.: il.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Zeny Duarte de Miranda.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Ciência da
Informação) - Universidade Federal da Bahia – UFBA, 2022.

1. Casa de farinha. 2. Povoado Terreirão. 3. Informação étnico-racial. 4.
Memória afro-brasileira. 5. Povos Tupinambás. 6. Povos Bantus. 7. Povos
Karis. I. Miranda, Zeny Duarte de. II. Título.

CDU: 633:007(813.8)

CDD: 338.17368

EVA DAYANE JESUS DOS SANTOS

**MANIHO'K: INFORMAÇÃO E MEMÓRIA DA CASA DE FARINHA DO
POVOADO TERREIRÃO, MUNIZ FERREIRA, BAHIA.**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciência da Informação do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPGCI) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito para obtenção de grau de Mestre em Ciência da Informação.

Aprovada em: 14 /12 /2022

Banca Examinadora



Documento assinado digitalmente
ZENY DUARTE DE MIRANDA
Data: 15/02/2023 18:56:17-0300
Verifique em <https://verificador.it.br>

Prof. Dra. Zeny Duarte de Miranda - Orientadora – UFBA



Documento assinado digitalmente
MARIA CLEIDE RODRIGUES BERNARDINO
Data: 14/02/2023 16:08:42-0300
Verifique em <https://verificador.it.br>

Prof. Dra. Maria Cleide Rodrigues Bernardino - Membro Externo Titular – UFCA

Prof. Dra. Kátia de Oliveira Rodrigues - Membro Interno Titular – UFBA

AGRADECIMENTOS

Agradeço a realização deste trabalho, primeiramente, aos meus ancestrais, que me guiaram para escrever sobre nós, a ancestralidade indígena e negra. Agradeço também ao meu filho Joaquim Santos de Oliveira, pela paciência nos momentos de ausência da mamãe, e ao meu companheiro Ecirio Barreto, que esteve comigo nos momentos mais desafiadores.

Aos meus pais, senhora Maria Lúcia e senhor Eufrásio, pois sem eles eu não existiria para contar esta história. Aos meus familiares do Povoado Terreirão, em especial ao Tio Toim, por não ter deixado morrer a tradição, e também à Tia Tonha, Tia Bule, Tio Anísio, Tio Zelito, July, a minha querida prima Andreia, a Benedito, Ivoneide e a todas as pessoas do Povoado Terreirão, por tantas colaborações e pela paciência de me explicarem o que eu não conhecia.

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Zeny Duarte de Miranda, pelo seu acolhimento quando precisei, pela sua orientação competente, pelo incentivo e clareza nos momentos em que a pesquisa parecia sem rumo, e, acima de tudo, pela confiança.

À minha amiga Alizete Silva, pelas inúmeras conversas, choros e desabafos. Também a Vanessa Jamile, pela escuta e partilha. À minha querida amiga manauara, Katty Nunes. Ao quarteto: Katty, Fernanda Carla, Edilene e Márcia. Sou grata também às amizades que esta dissertação me proporcionou: Leyde Klebia, Rodrigo Fortes, Franciele Garcês, Denise Braga, Cristina Severina, Daiane Fonseca, Ana Anunciação, Kariane Regina, professora catarinense Andreia Silva, Denizete, minha querida venezuelana Maria Orledz, e ao meu querido amigo angolano Venâncio Zagi.

Agradeço a Fernanda Xavier, quando compartilhou comigo o anteprojeto antes mesmo de eu adentrar o mestrado.

Às “amigas das antigas”, meus amores: Marlene Souza e Patrícia Alexandre.

Estendo igualmente gratidão aos meus parentes indígenas espalhados por todo o território nacional, em especial pelas trocas e aprendizagens com Márcia Kambeba, Luciano Mandú, André Tingui, Wakay e Mukunã Pataxó.

Ao meu querido colega Ramon Davi, pelas trocas, paciência, leituras e críticas. A toda a equipe da Biblioteca da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (FAUFBA) e também aos demais setores da faculdade, pelo apoio e carinho ao longo desta jornada. Agradeço em especial às discentes Pita Nice, Josane Oliveira, Vilma Patrícia e Sônia, pelas trocas e pelo afroafeto construído; guardo vocês em meu coração. Ao professor Fábio Velame, por oportunizar o encontro com o professor Henrique Cunha Jr.

Agradeço ao amigo Luis Ricardo, pelo apoio na qualificação e nos ajustes finais com a ABNT.

Agradeço aos grupos: G_Acervos: Memória, Patrimônio, Cultura, Informação e Plataformas Digitais do PPGCI/UFBA; ao PPGCI/ UFBA; ao grupo Combinamos de Escrever!: Rede Colaborativa de Pesquisa, do Grupo de Pesquisa: Currículo, Escrevivências e Diferença da MPED/UNEB; ao grupo de leitura: Leituras Andantes (que ajudei a fundar) e ao Quilombo Candeal II, em Feira de Santana, BA, do qual faço parte, pelos inúmeros aprendizados.

Agradeço também a minha terapeuta e amiga Joilma Oliveira, por “segurar minha onda muitas vezes”.

Por fim, agradeço à professora Sandra Petit e à turma da disciplina Oralidades Africanas, pelos estudos, afroafetos e aprendizados, e a todas as pessoas que, porventura, eu tenha deixado de aqui citar.

A Massa

Composição: Raimundo Sodré

A dor da gente é dor de menino acanhado
Menino-bezerro pisado, no curral do mundo a penar
Que salta aos olhos, igual a um gemido calado
A sombra do mal-assombrado é a dor de nem poder chorar
Moinho de homens que nem jerimuns amassados
Mansos meninos domados, massa de medos iguais
Amassando a massa, a mão que amassa a comida
Esculpe, modela e castiga a massa dos homens normais
Quando eu lembro da massa da mandioca mãe (da massa)
Quando eu lembro da massa da mandioca mãe (da massa)
Quando eu lembro da massa da mandioca mãe (da massa)
Quando eu lembro da massa da mandioca mãe (da massa).

SANTOS, Eva Dayane Jesus dos. *Maniho'k*: Informação e memória da Casa de Farinha do Povoado Terreirão, Muniz Ferreira, Bahia. 2022. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Zeny Duarte de Miranda. 168 f. il. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Instituto de Ciência da Informação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo identificar os elementos informacionais na Casa de Farinha do Povoado Terreirão, localizado no município de Muniz Ferreira, estado da Bahia, registrando as narrativas sobre a origem histórica deste Povoado, face à apropriação oral do seu povo, ao tempo que relata a formação sócio-histórica e cultural, no contexto do Recôncavo Baiano e do próprio município de Muniz Ferreira, BA. A pesquisa foi desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação (PPGCI) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), na linha de pesquisa 1: Políticas e tecnologias da informação, e acolhido pelo Grupo de Pesquisa Memória, Patrimônio, Cultura, Informação e Plataformas Digitais (G-Acervos). Teve como princípio metodológico a pesquisa exploratória, a partir do estudo de caso e das escrituras, na busca sistemática pelos elementos constituintes do lugar estudado, bem como das inúmeras contribuições culturais e étnico-raciais, lançando mão, para isso, da revisão de literatura, do levantamento de dados secundários, da observação *in loco* e da pesquisa documental. Os resultados e sua análise foram construídos em harmonia com os referenciais afrocêntricos, tomando como base os conceitos de memória, de Hampaté Bâ, da informação étnico-racial, de Henry de Oliveira e Mirian Aquino, e da pretagogia, de Sandra Haydée Petit. O estudo conclui, como base nos elementos informacionais na Casa de Farinha do Povoado Terreirão, que a formação sócio-histórica e étnico-racial deste povoamento humano foi sendo materializada por artefatos, técnicas, tecnologias e demais oralidades, elementos estes imprescindíveis para a preservação e disseminação de toda a informação ancestral, possibilitando aos seus sujeitos a produção de inúmeras outras formas de reelaborar o mundo contemporâneo, engendrando práticas que soam como formas de firmar identidade e pertencimento, além de (re)existência.

Palavras-chave: Casa de Farinha; Povoado Terreirão; informação étnico-racial; memória afro-brasileira.

ABSTRACT

The dissertation entitled MANIHO'K: MEMORY AND INFORMATION FROM THE Casa de Farinha OF POVOADO TERREIRÃO, MUNIZ FERREIRA, BAHIA, was developed within the scope of the Graduate Program in Information Science (PPGCI) of the Federal University of Bahia (UFBA), in the line of research 1: Information Policies and Technologies, and hosted by the Memory, Heritage, Culture, Information and Digital Platforms Research Group (G-Acervos). The general objective is to identify the informational elements in the flour mill in the village of Terreirão. The specific objectives are: a) to record the narratives about the origin of Povoado Terreirão; b) present the informational elements developed at the flour mill in Povoado Terreirão; c) report the formation of the Povoado of Terreirão in the context of the Recôncavo Baiano and the municipality of Muniz Ferreira; and d) point out the documentary information about the Povoado Terreirão. The methodology used was the case study and the writings, in a tireless search for constituent elements of the place, as well as the innumerable ethnic-racial cultural contributions. The methodological procedures that helped guide the work are: literature review; secondary data collection; observation *in loco* and documentary research. The analysis and results were constructed based on Afrocentric references, based on the concepts of memory from Hampaté Bâ, ethnic-racial information (Oliveira and Aquino) and pretagogia (Petit). The conclusion of this study is based on the informational elements in the flour house of Povoado Terreirão materialized by artifacts, techniques, technologies and other orality and it is through them that all ancestral information is preserved and disseminated, enabling subjects to produce countless other ways of re-elaborating the contemporary world. Therefore, it is observed that such practices sound like a way of establishing identity and belonging, in addition to (re)existence.

Keywords: Casa de farinha; Terreirão Village; Ethnic-racial information; Afro-Brazilian memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Inauguração da Casa de Farinha do Povoado Terreirão.....	18
Figura 2 – Localização do Município de Muniz Ferreira, BA.....	75
Figura 3 – Recôncavo da Bahia: vilas e freguesias no século XIX	78
Figura 4 – Recôncavo da Bahia: freguesias no século XIX.....	78
Figura 5 – Povoados no município de Muniz Ferreira, século XXI.....	79
Figura 6 – Localização de Terreirão.....	85
Figura 7 – Localização Rio Mucujé	89
Figura 8 – Estradas em Terreirão.....	96
Figura 9 – Estrada do Terreirão x Cocão.....	97
Figura 10 – Casas de adobe e casas de alvenaria.....	98
Figura 11 – Cotidiano do Terreirão.....	101
Figura 12 – Cenas do Terreirão	102
Figura 13 – Plantas locais	104
Figura 14 – Distribuição geográfica das famílias no Terreirão.....	105
Figura 15 – Distribuição geográfica das Casas de Farinha no Terreirão	112
Figura 16 – Modelos de engenhos na região.....	125
Figura 17 – Beijus na Casa de Farinha no Terreirão.....	126

LISTA DE QUADROS E TABELA

Quadro 1 – CI e informação étnico-racial na BDTD (2017 – 2021).....	24
Quadro 2 – GT 10 ENANCIB (2017 – 2021)	25
Quadro 3 – Selo Nyota (2018 – 2021).....	26
Quadro 4 – Caminho Metodológico	28
Quadro 5 – Dispositivos para análise.....	32
Quadro 6 – Aspectos operatórios da pretagogia	50
Quadro 7 – Descritores indígenas vs. acadêmicos	58
Quadro 8 – Registro de palavras utilizadas no cotidiano	103
Quadro 9 – Ferramentas da Casa de Farinha do Povoado Terreirão.....	117
Quadro 10 – Etapas da fabricação da farinha no Povoado Terreirão	122
Quadro 11 – Produtos da Casa de Farinha do Povoado Terreirão	128
Tabela 1 – População do Povoado Terreirão (2022)	30

LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANPUH	Associação Nacional de História
APEB	Arquivo Público do Estado da Bahia
ATL	Acampamento Terra Livre
BDTD	Biblioteca Digital de Teses e Dissertação
BN	Biblioteca Nacional
BRAPCI	Base de Dados em Ciência da Informação
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CF	Constituição Federal
CI	Ciência da Informação
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CRQs	Comunidades Remanescentes de Quilombos
DOU	Diário Oficial da União
ENANCIB	Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
ISA	Instituto Socioambiental
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
LGBTQIAPN+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queers, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não-Binário e outras identidades de gênero e sexualidades (+)
MNU	Movimento Negro Unificado
OMS	Organização Mundial de Saúde
PIB	Povos Indígenas no Brasil
PROFEMF	Projeto de Apoio à Produção Agrícola e demais Produtividade e Potencialidade do Município de Muniz Ferreira
RI Saber Aberto	Repositório Institucional Saber Aberto (UNEB)
RI UFBA	Repositório Institucional UFBA
SEI	Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
TI do Recôncavo	Território do Recôncavo
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UEFS	Universidade Estadual de Feira de Santana
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
UESC	Universidade Estadual de Santa Cruz
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
UNEB	Universidade do Estado da Bahia

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 TAPÉ (ESTRADA) METODOLÓGICA	22
2.1 MÉTODO DE ABORDAGEM.....	22
2.2 TÉCNICAS E PROCEDIMENTOS USADOS NA PESQUISA.....	23
3 A INFORMAÇÃO E OS ESPAÇOS SOCIOCULTURAIS	36
3.1 A INFORMAÇÃO ÉTNICO-RACIAL NO BRASIL.....	48
4 SOBRE QUAIS MEMÓRIAS?	55
4.1 A MEMÓRIA SOB A PERSPECTIVA ÉTNICO-RACIAL NA CI: REFLEXÕES AINDA POR VIR	64
5 MANIHO’K: DOS MITOS INDÍGENAS ÀS CASAS DE FARINHA	68
6 MUNIZ FERREIRA, BAHIA, NO CONTEXTO DO RECÔNCAVO BAIANO	72
6.1 RECÔNCAVO BAIANO: REGIÃO DAS CONTRADIÇÕES SOCIAIS	72
6.2 MUNIZ FERREIRA: DAS INTERFACES COM O RECÔNCAVO BAIANO À FORMAÇÃO TERRITORIAL	74
7 ELEMENTOS INFORMACIONAIS NA CASA DE FARINHA	85
7.1 NARRATIVAS SOBRE O POVOADO TERREIRÃO.....	86
7.2 SIGNIFICADO E IMPORTÂNCIA DO POVOADO TERREIRÃO NA PRESERVAÇÃO DA TRADIÇÃO ANCESTRAL	104
7.3 SIGNIFICADO E IMPORTÂNCIA DA CASA DE FARINHA NO POVOADO TERREIRÃO.....	107
7.4 ELEMENTOS INFORMACIONAIS E A ANCESTRALIDADE	113
7.5 A PRODUÇÃO E A DISSEMINAÇÃO DA INFORMAÇÃO SE CONSTROEM NA INFOR(VIVÊNCIA)	115
7.6 FERRAMENTAS, PROCESSOS E PRODUTOS: PRESERVAÇÃO DA INFORMAÇÃO EM COMUNIDADE.....	116
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
REFERÊNCIAS.....	135
GLOSSÁRIO	150
APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA	157
APÊNDICE B – RELAÇÃO ENTRE O TEMA PROBLEMATIZADO, OS OBJETIVOS E AS PERGUNTAS.....	159

APÊNDICE C – RELAÇÃO ENTRE O TEMA PROBLEMATIZADO, OS OBJETIVOS E AS PERGUNTAS.....	160
APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO.....	161
APÊNDICE E – COMUNIDADES QUILOMBOLAS CERTIFICADAS NO RECÔNCAVO BAIANO 1997-2020.....	162
ANEXO A – MAPA DO MUNICÍPIO DE MUNIZ FERREIRA, BA	163
ANEXO B – ENCHENTE DE 16 DE DEZEMBRO DE 1952, RIO FUNDO, NAZARÉ	164
.....	164

1 INTRODUÇÃO

“Quem de tudo se admira corre o mundo quer de vê/ Quem de tudo se admira corre o mundo quer de vê/ Fogo no mar, terror/ Fogo no mar, terror”.

Início este texto com o cântico dos encantados da finada dona Antônia, matriarca da família de dona Zefa, *griots* muito respeitadas pelo Povoado Terreirão e pela população muniz-ferreirense. Ao ouvir essa música inúmeras vezes enquanto crescia, questionava-me: qual o sentido dela? Por que a entoavam nas rezas, nas fontes, nas roças e nos trabalhos coletivos, assim como no trabalho comunitário nas Casas de Farinha?

Teriam sido lembranças materializadas na música sobre um Recôncavo Baiano de resistência? Teriam sido lembranças das embarcações que queimavam ao mar, nesse mesmo Recôncavo, no século XIX? Teriam sido lembranças da travessia transatlântica d’África ao Brasil? Ou são lembranças sobre a ancestralidade dos povos do trovão, os tupinambás? Do que podemos ter certeza é de que o cântico é uma das forças ancestrais em continuidade presente no cotidiano contemporâneo dos diversos povos que constituem o território chamado Brasil e que transmitem informações que correm o mundo milenarmente e que podemos, ainda na atualidade, ouvir, sentir e perceber.

Apresento-me: sou uma mulher negra de 38 anos, com ascendência de povos tupinambás, kariris e bantus. Sou sobrevivente de um povo que historicamente foi considerado por muitos historiadores, antropólogos e sociólogos extinto do Recôncavo da Bahia. Extintos? A aldeia ou o aldeamento podem de fato ter sido extintos, mas os povos tupinambás, kariris e bantus, não. Ao passear pela cidade de Muniz Ferreira, e conversar despreziosamente com pessoas mais velhas, logo teremos relatos e referências a respeito da presença indígena no território ainda na atualidade. O que aconteceu aos povos indígenas do lugar foi um gradativo silêncio, ocultação, invisibilidade, devido à violência de toda natureza cometida contra esses povos na região.

Sobre minha hexavó mesmo, escutamos de alguns parentes que ela “foi pega a dente de cachorro”, ou seja, minha hexavó fora violentada. Contam ainda que ela falava outra língua e vivia fugindo para a mata. Tivemos também notícia sobre uma outra parente que faleceu com 124 anos e era curandeira, conhecedora de todas as plantas e remédios da mata. No entanto, estou aqui, sou a sexta geração Tupinambá no Recôncavo Baiano; minha hexavó, dona Maria Bernarda de Jesus – conforme conta tia Maria Bernadete de Jesus –, e trineta de kariri – conforme conta meu tio-avô Toim. Além de mim, outros parentes se fazem presentes no

território com laços ainda mais próximos, como Tio Val, que é da segunda geração indígena, conforme ele sempre conta quando traz a avó como referência.

Ou mesmo a história da avó de Erika do Sodoma (feirante, vendedora de plantas ornamentais), contada por ela mesma numa conversa informal na feira de Muniz Ferreira no ano de 2021, enquanto eu buscava informação sobre a presença da macela-galega na região (planta que minha mãe contou que fazia travesseiro junto com o muzé, para dormir no tempo de menina). No entanto, vale salientar que assumir uma identidade indígena perpassa sobretudo pelo reconhecimento entre os parentes indígenas, no nosso caso, tupinambás, pois num país como o Brasil, que sempre negou as etnias que fossem diferentes da europeia, a luta e a resistência que ainda são feitas ao enfrentamento hegemônico têm sido realizadas não só pela cultura, mas também pelo território, o que tem trazido para meus parentes indígenas muitas dores e sangue derramado.

Nós aqui no Recôncavo da Bahia “perdemos” essa identidade, embora ainda seja vivenciada na tradição e possa ser percebida em inúmeras informações produzidas pelas oralituras (MARTINS, 2003; 2007) desse Recôncavo Baiano que “não enche os olhos” por não ser “açucareiro”. Afinal, quais histórias poderão ser encontradas por aqui, não é verdade? O que poderá emergir? Logo, a partir do movimento *Sankofa*¹ retomo a minha própria história, agora contada por mim, por meu povo! Carrego comigo a ancestralidade desses povos em movimentos diaspóricos por diversos territórios, do continente africano aos sertões do Nordeste, do Vale do Jequiriçá ao litoral brasileiro. *Sankofa* é sobre coletividade, é sobre nós.

Sou nascida na cidade de Salvador e criada nas comunidades periféricas de Canabrava, em Salvador, e da Lagoa dos Patos – leiam-se *kilombos* contemporâneos urbanos (NASCIMENTO, 1985; NASCIMENTO, 2019) –, Lauro de Freitas, Região Metropolitana de Salvador. Também me identifico como filha e neta do Povoado Terreirão, em Muniz Ferreira, um dos lugares onde assenta minha ancestralidade.

Minha história com o Terreirão vem desde minha infância, quando minha mãe mandava a mim e minha irmã para passar férias aos cuidados de nossas tias, tios, avós e avôs. Dessa relação, aprendi que a criação de uma criança é responsabilidade de toda uma comunidade. Todos cuidavam, fiscalizavam, chamavam atenção com diversas linguagens, quando era necessário. Dessa relação também aprendi sobre plantas, cuidados com a natureza, respeito aos idosos, respeito a nossas histórias, sempre contadas em esteiras no terreiro em noites de lua cheia, em rodas de trabalho comunitário, em fontes e roças.

¹ Ver significado no glossário desta dissertação.

Também aprendi a ouvir músicas próprias (como a apresentada no início deste texto) que na minha ingenuidade de menina, sempre indagava aos meus mais velhos por que não eram conhecidas e tocadas no rádio. Aprendi desde cedo a pedir a benção aos mais velhos, pois são pessoas às quais as crianças e mais jovens devem ter respeito não só pela idade que carregam, mas principalmente por todo o conhecimento e sabedoria que possuem.

A pouca vivência que tive com o Povoado Terreirão em momentos esporádicos de férias dos dez (1994) aos quatorze anos (1998) anos instigou-me a buscar a compreensão do que poderia ter acontecido, do porquê de ao mesmo tempo que os acontecimentos tinham seus mistérios e encantos, eram tão dolorosos e, ao meu ver, injustos em determinadas situações (refiro-me às desigualdades das oportunidades, à pobreza econômica, à exploração do trabalho, à falta de desenvolvimento local e também à falta de oportunidades para as pessoas se desenvolverem localmente).

Afastei-me do Povoado Terreirão por longos anos por motivo de estudo e de trabalho em cidades distantes. A saída de uma tia que sempre nos recebia em sua casa também foi um fator que impactou o meu distanciamento do lugar. O retorno ao local se deu a partir de 2010 e depois, em 2015 (quando estava gestante de meu filho). Em 2016 minha mãe construiu a casa dela e, naquele mesmo ano, Tio Toim, o ancião do lugar, começou a me contar histórias até então nunca ouvidas por mim. Desde então, visito o lugar sempre que há possibilidade para ir até lá.

No entanto, hoje reflito sobre o quanto continua sendo injusto o deslocamento das massas populacionais de lugares como o Povoado Terreirão, assim como foi o deslocamento de primas e primos para as cidades maiores e mesmo de Muniz Ferreira, na promessa de “progresso e desenvolvimento”, no entanto, o que ocorreu foi o distanciamento da tradição, a precarização da vida, da moradia, da alimentação e o esvaziamento das crenças, da espiritualidade e da fé, em seu sentido amplo. Reflito também a respeito das razões que movem por vezes primas e primos a retornarem ao lugar para visitar familiares e reviver a experiência da Casa de Farinha, ou de outras coisas do Terreirão, por exemplo.

Recordo-me de inúmeras vezes questionar os mais velhos, de pedir para que me contassem como chegaram àquele lugar e por que as coisas eram do jeito que eram. Refiro-me ao árduo trabalho de carregar água na cabeça ou em animais, de coletar frutas e madeiras nos fragmentos de Mata Atlântica, de ficar para lá e para cá removendo os animais de lugar para beber água ou para alimentar em beiras de estradas por não haver outro lugar para colocar, de caminhar tão longe para as roças e fontes para lavar pratos, roupas e banhos.

Mas ao mesmo tempo, algumas coisas capturadas nas lembranças da infância não só foram interessantes, como deixaram saudade, tais como ir correndo no caminho para fonte coletar e comer frutas, pescar peixes (piauí, traíra) e camarões (pitu) em riachos com tias e primas, tomar banho em riachos ou fontes, ouvir histórias de lobisomem, Maria da Trougha, Kaipora, Bicho-Menino, Cavala, ir para rezar nas casas dos parentes e depois cair no samba e na comilança, fazer farinha, beijus, catar castanha de caju no pasto e assar, tomar a benção de dona Antônia (*in memoriam*), dona Zefa (*in memoriam*), ir para mata coletar lenha e aprender sobre as plantas e rituais.

As lacunas deixadas pela falta de diálogo sobre o que aconteceu no passado, as dores provocadas pelo silêncio sobre nossa história, colaboram na suspensão da formação histórica sobre nós mesmos. Além disso, o movimento diaspórico forçado pelo sistema neoliberal obriga a juventude a se deslocar em massa para as grandes cidades, colocando em suspensão as vivências cotidianas na comunidade para a continuidade, no entanto, vale ressaltar que elas não se acabam, mas se recriam em outras vivências e em outros espaços.

Apresentada, conto-lhes como chego ao tema escolhido para esta dissertação. No ano de 2018, uma foto circulou pela internet por meio da rede social online Facebook. A imagem reproduzida era a seguinte: um grupo de pessoas de diversas idades e gêneros encenando uma comemoração dentro de uma Casa de Farinha no Povoado Terreirão, no município de Muniz Ferreira, Bahia. Na poética da fotografia, algumas pessoas se expressavam com ar de satisfação e outras demonstravam um sorriso tímido estampado no rosto.

Entre crianças, adultos, mulheres, homens, jovens e idosos, uma “cuia de farinha” sugere ao espectador atento ser o motivo da comemoração. Uma das muitas mãos que aparecem nessa imagem segura a cuia; outras seguram a farinha em punho; outras ainda se levantam ao ar com os símbolos dos dedos cruzados em formato de “v”; e as demais com a expressão “legal”.

Figura 1 – Inauguração da Casa de Farinha do Povoado Terreirão



Fonte: Bené (jan. 2016).

Além das mãos simularem informações, as bocas também sugerem a degustação da farinha. Atrás das pessoas, emerge a ponta de um alguidá², um rodo, uma prensa, a ponta de um cochó³ de cimento, uma janela aberta iluminando corpos ao fundo da imagem e o próprio lugar, utensílios domésticos e uma parede de adobe⁴ com objetos penduradas. Era 16 de janeiro de 2016, e o documento descrito foi disseminado entre o público por meio de um dispositivo móvel (smartphone) em rede social online.

O acesso pela primeira vez à imagem foi feito a exatas 1 hora e 39 minutos da madrugada. Num rápido impulso, um *print* foi feito e guardada a imagem da cena que causara intriga e curiosidade. Aquele janeiro de 2016, certamente, materializava a informação, bem como a narrativa daquele lugar.

Após aquele memorável dia, diversos questionamentos surgiram: o que festejavam aquelas pessoas numa Casa de Farinha? Que significado tem para os moradores do Povoado Terreirão uma Casa de Farinha? A Casa de Farinha é um lugar de memória? Quais elementos informacionais podemos identificar na Casa de Farinha? Quais informações são produzidas nesse espaço de memória? Nesse sentido, a pergunta norteadora deste trabalho é: Quais elementos informacionais podemos identificar na Casa de Farinha do Povoado Terreirão?

² Ver significado no glossário.

³ Ver significado no glossário.

⁴ Ver significado no glossário.

Assim, o objetivo geral do trabalho é identificar os elementos informacionais na Casa de Farinha do Povoado Terreirão. Os objetivos específicos são: a) relatar a formação do Povoado Terreirão no contexto do Recôncavo Baiano e do município de Muniz Ferreira, a partir das narrativas dos moradores; b) apresentar os elementos informacionais desenvolvidos na Casa de Farinha do Povoado Terreirão; c) apontar as informações documentais sobre o Povoado Terreirão.

Este trabalho se justifica nos âmbitos pessoal, social, profissional e acadêmico. No âmbito pessoal, por sentir a necessidade de compreender a minha própria história enquanto mulher negra com ascendência nos povos indígenas tupinambás e kariris, no Recôncavo da Bahia, e dos povos em diáspora vindos d'África, em especial os bantus. Essa é uma lacuna que a trágica e perversa colonialidade do poder destinou aos corpos afro-indígenas, o distanciamento e, por muitas vezes, os esquecimentos de sua própria história. Na oportunidade da produção desta dissertação, faço de mim também caminhos e possibilidades de cura.

No âmbito social, por possibilitar não só ao Povoado Terreirão, mas também à população de Muniz Ferreira e da Bahia, o acesso à memória de pessoas que descendem de antepassados indígenas e africanos, que tiveram sua história negada e silenciada no Recôncavo Baiano. Ademais, possibilita-se neste trabalho a facilitação do acesso à informação sobre as estratégias de sobrevivência construídas e ressignificadas no espaço-tempo.

Nessa consonância, o tema do estudo tem sido motivação de pesquisas por todo o território brasileiro – reflexo desse dos projetos de ações afirmativas em curso nas universidades públicas brasileiras desde 2003. Esse movimento tem possibilitado a incorporação da experiência negra e indígena não apenas na formulação de conhecimento, mas também na busca de soluções para os problemas que a sociedade brasileira enfrenta e que afeta sobretudo esses corpos. Assim, conhecer a história sobre o Povoado Terreirão e sua Casa de Farinha agrega conhecimento sobre a história dos negros e indígenas brasileiros.

Também se justifica pela compreensão de que há uma necessidade profissional de ampliar o entendimento da atuação do bibliotecário quanto ao registro e à organização da memória, no contexto de comunidades étnicas e racializadas, no combate ao racismo estrutural que produz esquecimentos e apagamentos da história de tais comunidades quando esta não é problematizada ou quando nem passa por um processo consciente de reflexão sobre as questões que as afetam.

Além disso, se justifica pela necessidade acadêmica, visto que estudos realizados por pesquisadores da área da Ciência da Informação apontam uma carência da temática na área, apesar de inúmeras iniciativas da década de 1980 até a atualidade. Os estudos realizados por

Silva, Garcez e Lima (2018); Melo Filho e Silva Júnior (2018) e Melo Filho e Silva Júnior (2019), conforme busca na Base de Dados em Ciência da Informação (BRAPCI) num período entre 1988 a 2017; em periódicos da CI e em anais do Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB) entre os anos de 1994 a 2018, demonstram inexistir um artigo sequer, por exemplo, que trate especificamente sobre a memória da população negra.

Outros dados são apresentados por Carmo e Silva (2019), baseados na súmula estatística de 2016 do Diretório dos Grupos de Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), apontando que dos 3.595 grupos cadastrados, apenas 81 contemplavam pesquisas sobre relações raciais. As autoras sinalizaram ainda a ausência de grupos de estudos da CI cadastrados no diretório da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) sobre essa temática. Concordando com os autores, acreditamos que são dados que precisam ser refletidos e problematizados na área. É preciso buscar compreender as causas e os efeitos dessa forma de pensar, produzir e disseminar informação na CI.

A necessidade acadêmica surge, dessa maneira, em função de haver relevante necessidade de maiores estudos que agreguem à literatura científica nas áreas da Biblioteconomia e Ciência da Informação informações de cunho étnico-racial e relativas às comunidades étnico-raciais, explorando-as em conjunto com outras abordagens, sobretudo que possibilitem aos profissionais da informação (bibliotecários, arquivistas e museólogos) refletirem e provocarem mudanças estruturais na área. Esse ato político certamente colaborará para a visibilidade de informações que possam vir a servir a uma diversidade cultural e não só ao histórico discurso hegemônico.

A presente pesquisa está inserida nas áreas da Biblioteconomia e Ciência da Informação, uma vez que trata de como a comunidade étnico-racial, por meio do uso estratégico de informação, produz conhecimento, além de acessar, compilar e organizar registros informacionais, que são, sobretudo, importantes fontes de informação e memória. Importa, com este estudo, apresentar novas perspectivas para o avanço de ações dos profissionais da informação, favorecendo análises que englobem pesquisas das mais variadas ordens no campo cultural possuidoras de diferentes cenários. Nesse sentido, indicamos a área da educação e da cultura na formação do bibliotecário, especificamente, visando à compreensão sobre a população com ascendência étnico-racial.

Nesta pesquisa, criamos e adotamos o conceito da infor(vivência), após compreender que cada pessoa é uma coleção viva, uma biblioteca viva, que reúne em seu corpo um importante acervo informacional sobre os mais diversos assuntos, seja relacionados às técnicas,

processos, tecnologias, literaturas ou mesmo às ciências. O corpo é, portanto, um dos suportes onde são armazenadas as informações que podem e são consultadas pelos sujeitos ou comunidade para a tomada de decisão ao longo da vida. Infor(vivência) é um termo que pode ser aplicado às pessoas de quaisquer grupos étnico-raciais, no entanto, fazemos a ressalva quanto a ser um *modus operandi* que mais se aplica àqueles mais próximos de vivências das oralidades e coletivas. Essas vivências são constantemente fortalecidas por uma filosofia da ancestralidade.

Assim, infor(vivência) é o conjunto informacional organizado pela experiência de vida de grupos étnicos-raciais, cujos meios de acesso à informação são baseados nas cosmo percepções e oralidades que possibilitam a disseminação e a preservação das informações ancestrais. A concepção de mundo lastreada na experiência coletiva vivida em comunidade possibilita a permanência e/ou as recriações de tecnologias ancestrais na sociedade contemporânea, mantendo a ideia central da ancestralidade pelo que é possível sentir, viver, praticar, experimentar em coletividade.

Notamos que a produção, a circulação e a disseminação da informação acontecem por meio das tradições orais, e estas evidenciam as estratégias de resistência e salvaguardam as informações e a memória ancestral materializadas na infor(vivência). São por meio das tradições, que são geralmente compostas por oralidades, técnicas e processos transmitidos de geração a geração, por um familiar mais velho (mãe, pai, avós, avôs, tias, tios, irmãos e outros), ou por toda uma comunidade, que se aprende, se obtém e se acumula a informação.

Dessa forma, observamos que são na infor(vivência) que as pessoas constroem seus repertórios e referenciais para a vida pessoal, acadêmica, literária e profissional. Estas, por sua vez, são refeitas, sistematizadas, recriadas e organizadas tanto nas trajetórias como nas escrevivências (EVARISTO, 2020). Além disso, as infor(vivências) têm um papel de ativar as memórias ancestrais que são depositadas em cada corpo, através dos sentidos (paladar, visão, audição, tato, olfato e natureza) e também das conexões que são criadas com todas as coisas.

Nessa compreensão, este trabalho está estruturado em sete seções: a primeira é a introdução, onde são apresentadas a justificativa, a problemática e os objetivos desta pesquisa; a segunda parte é referente à metodologia, na qual são detalhados os procedimentos utilizados para o desenvolvimento do presente estudo; na terceira e quarta seções é apresentado o referencial teórico; na quinta seção, um pouco da história da mandioca no Recôncavo; na sexta seção, a contextualização sócio-histórica e cultural da cidade de Muniz Ferreira, local onde se localiza o Terreirão e sua Casa de Farinha; na sétima seção, apresentamos os resultados e, posteriormente, as considerações finais.

2 TAPÉ (ESTRADA) METODOLÓGICA

A metodologia adotada nesta pesquisa é qualitativa-descritiva, a partir do que foi experimentado na teoria e na práxis, baseado no referencial teórico decolonial⁵. Assim, fomos conduzidas pela *tapé*⁶, (palavra tupi-guarani *nhadewa*, que significa “estrada”). Tal qual ensina José Saramago (1997), em *Todos os nomes*, num exercício metodológico com a docente Zeny Duarte de Miranda, na disciplina Metodologia da Pesquisa⁷, a metodologia é a trajetória, o caminho. Logo, tal como o sr. José, nossa busca metodológica iniciou-se com a curiosidade a respeito da Casa de Farinha do povoado Terreirão. Os eventos dos quais tive notícias me fizeram revisitar a memória da infância vivida nesse lugar, em períodos de férias escolares, a partir das vivências, curiosidades e, de certa forma, de uma necessidade de saber mais, de acessar aquilo que me foi negado, sobre as africanidades em curso por ali. Assim emerge a pesquisa, pelo movimento *Sankofa*, pela revisitação do passado para pegar o que é meu, o que é nosso! Para escrever a minha história, que é coletiva, de luta e resistência!

2.1 MÉTODO DE ABORDAGEM

Utilizamos como método o estudo de caso. Além disso, este estudo tem característica de pesquisa exploratória e qualitativa. A pesquisa exploratória é desenvolvida com o objetivo de proporcionar visão geral, com aproximação de determinado fato. “Este tipo de pesquisa é realizado especialmente quando o tema escolhido é pouco explorado e torna-se difícil formular hipóteses precisas e operacionalizáveis sobre ele.” (GIL, 2019, p. 26). Nesse sentido, a questão que delinea a presente investigação busca compreender: Quais elementos informacionais podemos identificar na Casa de Farinha do Povoado Terreirão?

Logo, como objetivo geral, nos ocupamos em identificar os elementos informacionais na Casa de Farinha do Povoado Terreirão; e como objetivos específicos: relatar a formação do Povoado Terreirão no contexto do Recôncavo Baiano e do município de Muniz Ferreira, a partir das narrativas dos moradores; apresentar os elementos informacionais desenvolvidos na Casa de Farinha do Povoado Terreirão; e apontar as informações documentais sobre o Povoado Terreirão. Para alcançar os resultados, seguimos nossa caminhada pelas técnicas e procedimentos organizados na seção que segue.

⁵ Ver significado no glossário.

⁶ Ver significado no glossário.

⁷ Disciplina ICIA55/20151, ministrada no primeiro semestre de 2019.

2.2 TÉCNICAS E PROCEDIMENTOS USADOS NA PESQUISA

As técnicas adotadas para esta pesquisa são: entrevista semiestruturada, observação direta e participante; revisão de literatura e análise documental, as quais foram desenvolvidas em quatro fases: na primeira, realizamos a revisão de literatura; na segunda, fizemos a visita em campo com o intuito de aproximação, apresentação da proposta do trabalho e coleta de dados; na terceira fase, elaboramos e aplicamos a entrevista; e na última fase, realizamos a análise dos dados.

A **revisão de literatura** e a coleta do **corpus documental** foram realizadas em quatro etapas: Terreirão, Informação, Memória e Casa de Farinha. Iniciamos o levantamento de referenciais sobre o Recôncavo da Bahia, Muniz Ferreira, Terreirão e Casa de Farinha, e para isso foram selecionados e fichados os textos de material bibliográfico diverso (dissertações, teses, artigos, capítulos de livros) temas de interesse da pesquisa, recuperados pela estratégia de busca das palavras-chave: “índios”, “aldeamento indígena”, “escravidão”, “Recôncavo Baiano”, “farinha”, “Muniz Ferreira”, “São Felipe”, “Santo Antônio de Jesus”, “Nazaré das Farinhas”, “Jaguaripe” e “Aratuípe”.

Esses termos foram recuperados nos diversos sistemas de informação de universidades baianas, a saber: Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC) e Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Além dessas, consultamos a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), o Catálogo Coletivo do *Pergamum* e o Catálogo da Biblioteca Nacional, periódicos das áreas de História, Geografia, Letras e Antropologia e Anais da Associação Nacional de História (ANPUH).

Para compor a história do Terreirão, seguimos a trajetória desse povoado⁸ através da oralidade, enquanto fonte primária de informação, com o intuito de sistematizar a escrita sobre as narrativas do lugar. Vale salientar que a estratégia adotada para recuperar os termos nos sistemas de informação foi modificada após tentativas frustradas com os termos “indígena”, “tupinambá” e “Casa de Farinha”. A respeito desse assunto, evidenciamos o quanto é urgente a discussão sobre a temática na área da CI, da Biblioteconomia e da Arquivologia, pois se não há descritores que possibilitem a recuperação sobre os povos indígenas, de que forma

⁸ Adotamos a terminologia “povoado” porque é a maneira com que o grupo se autoidentifica.

garantiremos que os grupos étnico-raciais, dos quais faço parte, tenham acesso a conhecer e investigar a história do povo negro e indígena no território do Recôncavo Baiano?

Para compor o referencial teórico relativo à área da Biblioteconomia, Ciência da Informação, memória e informação étnico-racial, recorreremos a pesquisas nas bases de dados nacionais: BDTD; BRAPCI; periódicos científicos da Biblioteconomia e Ciência da Informação; acervo publicados pelo selo Nyota (2018-2021); e Anais do ENANCIB. Salienta-se que esse processo de busca e amadurecimento teórico aconteceu durante todo o processo, ao longo do qual fizemos novas buscas sempre que foi necessário.

Para melhor elucidar sobre as escolhas de referencial, elaboramos o quadro 1, exposto a seguir:

Quadro 1 – CI e informação étnico-racial na BDTD (2017 – 2021)

FONTE	ANO	TIPO	REFERÊNCIA
BDTD	2017	Dissertação	SÁ, Paloma Israely Barbosa de. A cantoria de viola como registro de memória e disseminação de informação na região do Cariri: legitimação e contradição.
	2018	Dissertação	ALMEIDA, Vitória Gomes. Trânsitos de vozes e memórias: dimensões sociais, patrimoniais e institucionais das tradições culturais do Cariri Cearense.
		Tese	PEREIRA, Cleyciane Cássia Moreira. Necessidades informacionais das mulheres da comunidade quilombola de Itamatatiua – Maranhão.
		Dissertação	SILVA, Andréia Sousa da. Os núcleos de estudos afro-brasileiros de Santa Catarina e o contexto informacional: análise sobre o Facebook como fonte de informação étnico-racial.
		Tese	SANTOS, Edison Luis dos. Veredas da informação em culturas de tradição oral: a esfera encantada das bibliotecas vivas.
		Dissertação	VIRGÍNIO, Andreina Alves de Sousa. Biblioteca, oralidade e conhecimento: uma contribuição aos estudos de mediação e apropriação cultural.
	2019	Tese	PINHEIRO, Mariza de Oliveira. Yíhcamnopura Natu Cetaknamachonhîrî: processos informemoriais e identidade cultural dos Waiwai do Anauá em Roraima.
	2021	Tese	OLIVEIRA, Wallace Soares de. A floresta em rede: a informação como instrumento de mediação e resistência cultural.
		Tese	ALMEIDA, Carla Maria de. Entre o cachimbo e a fumaça: um estudo das memórias na cultura material da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar.

Fonte: Elaborado pela autora, com base nos dados da pesquisa.

Conforme visto, o quadro 1 traz uma relação dos trabalhos desenvolvidos nos programas de pós-graduação da CI com as aproximações e relações entre memória e informação em comunidades e tradições orais num recorte de 2017 a 2021, que compõe o acervo digital da BDTD. Assim, em nossa revisão de literatura localizamos 33 (trinta e três) trabalhos (dissertações e teses), dos quais selecionamos as referências discriminadas no quadro 1.

Realizamos quatro estratégias de busca com as palavras-chave: “Ciência da Informação *and* Informação *and* Memória”; “Ciência da Informação *and* Étnico racial”; “Ciência da Informação *and* Comunidade *and* Tradição” e “Ciência da Informação *and* Tradição oral”. No entanto, utilizamos apenas a estratégia “Ciência da Informação *and* Étnico racial” por ter recuperado o maior número de referências que se entrecruzaram com a memória.

Também fizemos a busca no GT 10: Memória e Informação do ENANCIB, cujas referências selecionadas estão apresentadas no quadro 2.

Quadro 2 – GT 10 ENANCIB (2017 – 2021)

FONTE	ANO	INSTITUIÇÃO	REFERÊNCIA
ENANCIB GT10: Memória e Informação	2017	UNESP	SILVA, Rubens Alves da; MARTINIANO, Maristela Costa. Etnografia no arquivo documental: uma abordagem para discussão acerca das teorias raciais entre os séculos XIX e XX.
	2018	UEL	ALMEIDA, Vitória Gomes; LIMA, Izabel França de. Tradições culturais no Cariri cearense: memórias, poesia e performance. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 19., 2018, Londrina. Anais [...]. Londrina.
	2019	UEL	DUARTE, F. E. G.; SILVA, C. S.; ELLIOTT, A. G. Memória oral em documentário: as tradições culturais na comunidade Sítio Minguiriba, Floresta Nacional do Araripe, Crato – Ceará. VIANA, Janaina Barros Silva; MOURA, Maria Aparecida. Epistemologias comunitárias: arquivo e performatividades na arte contemporânea de autoria negra. ELLIOTT, Ariluci Goes; BRITO, Carla Façanha de; ALMEIDA, Vitória Gomes. Entalhes na madeira como registros de memória: xilogravura e identidade cultural na região do Cariri cearense. ALMEIDA, Carla Maria de; AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. Entre escombros e resistência: a memória da jurema em Alhandra/PB.
	2021	UEL	SANTOS, Edison Luís dos; MUCHERONI, Marcos Luiz. Memória e informação: a esfera de saberes dos mestres da tradição oral. LAURINDO, Kariane Regina; PIZARRO, Daniella Camara. A importância da informação e memória no Quilombo urbano Vidal Martins.

Fonte: Elaborado pela autora, com base nos dados da pesquisa.

Por fim, fizemos buscas nas publicações do Selo Nyota, uma das principais referências na atualidade a respeito das questões étnico-raciais na área da CI, entre os anos de 2018 a 2021. Dos capítulos localizados, selecionamos as referências organizadas no quadro 3, as quais foram apresentadas no percurso do texto.

Quadro 3 – Selo Nyota (2018 – 2021)

FONTE	ANO	LIVRO	REFERÊNCIA
Selo Nyota	2018	Bibliotecári@s Negr@s: ação, pesquisa e atuação política.	CARDOSO, Francilene; PINTO, Michelle Silva. Apontamentos contemporâneos sobre questão racial e atuação bibliotecária.
	2018	BIBLIOTECÁRI@S NEGR@S: ação, pesquisa e atuação política.	GOMES, Elisangela. Discursos insubmissos na diáspora negra.
	2018	Bibliotecári@s Negr@s: ação, pesquisa e atuação política.	MELO FILHO, Edilson Targino de; SILVA JÚNIOR, Jobson Francisco da. A produção científica sobre estudos étnico-raciais nas ciências sociais aplicadas: revisão sistemática de literatura.
	2018	O protagonismo da mulher na Biblioteconomia e Ciência da Informação.	SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; GARCEZ, Graziela dos Santos; LIMA, Dirnéle Carneiro. Política de memória e o silenciamento das populações africanas e afro-brasileiras na ciência da informação.
	2019	Mulheres negras na Biblioteconomia.	GOMES, Elisângela. Escrivivências na Biblioteconomia: afrocentrar para existir.

Fonte: Elaborado pela autora, com base nos dados da pesquisa.

Nosso objetivo foi conhecer o que se discutia na área a respeito de informação e memória, e para tanto trouxemos a síntese dos trabalhos selecionados da BDTD e BRAPCI. Já em relação aos trabalhos localizados no Selo Nyota, diluímos as ideias no texto. Além disso, vale dizer que utilizamos o método da escrivivência (EVARISTO, 2020), uma vez que recorreremos inúmeras vezes às minhas lembranças acerca de eventos e de aprendizados dentro da comunidade em diversos momentos da minha vida, junto ao esforço de tentar compreender e explicar cada fenômeno percebido e registrado neste trabalho, que entendemos ser fragmentos de uma memória coletiva.

O método da escrivivência requer o movimento *Sankofa*, da volta ao passado, do retorno às experiências adquiridas, que são sobretudo aprendizados de uma coletividade, de uma forma de pensar e construir novos conhecimentos. Todo conhecimento possui conteúdo que tem valor científico, e este produz sentidos e significados para pessoas e comunidades. Além disso, é também um caminho para o fortalecimento de identidades.

A partir do que se discutiu até aqui, elaboramos o quadro 4, para melhor visualização do caminho metodológico que percorremos. Elencamos para cada objetivo os procedimentos, as fontes e os resultados que desejamos obter.

Quadro 4 – Caminho Metodológico

OBJETIVOS	PROCEDIMENTO METODOLÓGICO	FONTE DE COLETA	RESULTADOS ESPERADOS
Identificar os elementos informacionais na Casa de Farinha do Povoado Terreirão	Observação participante e direta; Entrevista semiestruturada; Pesquisa bibliográfica	Artefatos do lugar; Narrativas dos Moradores; Escrevivências; Revisão de literatura	Apontar os elementos informacionais presentes na Casa de Farinha do Povoado.
a) registrar as narrativas sobre a origem do Povoado Terreirão	Entrevista semiestruturada	Narrativas dos Moradores	Identificar os elementos informacionais presentes na Casa de Farinha do Povoado. Recuperar informações e documentos para a construção teórica e contextualizada a Casa de Farinha.
	Observação participante e direta	Visita <i>in loco</i> , anotações	
	Pesquisa bibliográfica/documental	Pergamum UFBA, UNEB, UFRB, UESC, UESB, BN, SEI, IBGE, PROFEMF, PIB, ISA, ANPUH ENANCIB, BDTD BRAPCI, RI UFBA	
	Interpretação hermenêutica	Saber Aberto UNEB	
b) apresentar os elementos informacionais desenvolvidos na Casa de Farinha do Povoado Terreirão	Entrevista semiestruturada	Moradores do Povoado Terreirão	Identificar os elementos informacionais presentes na Casa de Farinha do Povoado. Recuperar informações e documentos para a construção teórica e contextualizada a Casa de Farinha. Pensar nas possíveis contribuições para a CI.
	Observação participante e direta	Visita <i>in loco</i> , anotações, Escrevivências	
	Pesquisa bibliográfica/documental	Pergamum UFBA, UNEB, UFRB, UESC, UESB, BN, SEI, IBGE, PROFEMF, PIB, ISA, ANPUH, ENANCIB, BDTD, BRAPCI, RI UFBA, Saber Aberto UNEB, Anais da BPBA	
	Interpretação hermenêutica	Artefatos do lugar	
c) relatar a formação do Povoado Terreirão no contexto do Recôncavo Baiano e do município de Muniz Ferreira	Entrevista semiestruturada	Moradores do Povoado Terreirão	Recuperar informações e documentos para a construção teórica e contextualizada a Casa de Farinha.
	Observação participante e direta	Visita <i>in loco</i> , anotações	
	Pesquisa bibliográfica/documental	Revisão de literatura Mapas	
	Interpretação hermenêutica	Revisão de literatura	
d) apontar as informações documentais sobre o Povoado Terreirão	Pesquisa bibliográfica/documental	Revisão de literatura	Recuperar documentos para construção teórica.
	Interpretação hermenêutica	Revisão de literatura	

Fonte: Elaborado pela autora (2022).

Buscamos através da ilustração entender como ocorreram as mudanças territoriais do Recôncavo mandioqueiro até configurar o território do Povoado Terreirão. Logo, tivemos a preocupação em localizar as fontes de evidência tão necessárias para o estudo de caso. Dessa forma, percebemos que os mapas são documentos que contam histórias sobre a ocupação de territórios e povos. Assim, após localizá-los em sistemas de informação, como a Biblioteca Nacional, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI) e o Projeto de Apoio à Produção Agrícola e demais Produtividade e Potencialidade do Município de Muniz Ferreira (PROFEMF), identificamos e percebemos a presença dos povos indígenas no território.

Essa constatação para alguns pode parecer óbvio, mas não é tão óbvio assim quando se trata de compreender os elementos desta e de outras culturas que transversalizam corpos negros que tiveram sua história marginalizada, ocultada ou silenciada por conta do racismo operante. Acessar informação em comunidade nos devolve um elo, um saber, uma memória ancestral que nos reconecta com a espiritualidade, com os mais variados saberes (ensinamentos, ciências, epistemologias, linguagens), informações que se fazem presentes no cotidiano comunitário e que permeiam toda a sociedade brasileira.

Também construímos com a orientação do geógrafo Ecirio Oliveira uma base cartográfica pelo software livre *QGIS 3.10*; além disso, elaboramos os mapas da figura 6, que localiza o Povoado Terreirão dentro do município de Muniz Ferreira; a figura 14, que mostra a distribuição geográfica dos núcleos familiares existentes no Povoado; e a figura 15, que evidencia a distribuição geográfica da memória que o povoado tem sobre a Casa de Farinha no lugar. Os mapas foram elaborados no software livre *Google Earth Pro*.

Na segunda fase, iniciamos a visita de campo com o intuito de nos aproximarmos dos parentes, a fim de apresentar a proposta do trabalho e realizar a coleta inicial de dados. Esse momento aconteceu em junho de 2019, no período de festas juninas. Como já citei aqui, conheci o Terreirão por minha mãe, ainda em minha infância, quando esporadicamente ela nos levava (minha irmã e eu) para passear, e depois passou a ser frequente passar as férias escolares por lá (que aconteciam de junho a julho e de dezembro a fevereiro nos idos anos da década de 1990-1998).

Após esse momento, uma tia (irmã de minha mãe, que sempre nos acolhia), se mudou para a cidade de Muniz Ferreira, e deixamos de frequentar o Terreirão por alguns anos. A partir de 2010 voltamos aos poucos, com visitas esporádicas nas casas dos parentes. E em 2015, após minha mãe retornar ao povoado para ali fixar residência, retornamos também a visitas mais

frequentes (feriados prolongados, férias). No entanto, a pandemia (2020-2022) nos limitou novamente a frequentar o lugar.

É bom destacar que o fato de eu ter pertencimento ao povoado não diminuiu a dificuldade em coletar dados, interpretar e desenvolver a pesquisa. Se, por um lado, isso facilitou a questão de ter hospedagem, alimentação, aconchego e uma certa confiança dos parentes em ceder as entrevistas e apontar dados até então não percebidos, por outro, o mesmo fato de “ser de dentro”, nos colocou certos entraves, fossem eles de convivência ou de desencontros na fase das entrevistas... “deixa pra depois, cê num tá aí?”.

No que se refere à **entrevista semiestruturada**, esta foi realizada com nove pessoas da comunidade (7 homens e 2 mulheres), no período de 14 de julho a 19 de julho de 2020. A faixa etária dos homens foi de 30 anos a 82 anos, e a das mulheres de 32 anos a 58 anos. Fizemos uma amostra das 17 famílias que vivem no Povoado Terreirão. Ao total são 36 pessoas vivendo no lugar, e destas, 6 são crianças (4 meninos e 2 meninas) de 0 a 10; 10 são mulheres (de 11 a 59 anos); 10 são homens (de 11 a 59 anos) e 10 idosos (4 mulheres e 6 homens) de 60 a 80 anos. Os dados foram coletados com a agente de saúde da Prefeitura de Muniz Ferreira, que monitora mensalmente o povoado.

Tabela 1 – População do Povoado Terreirão (2022)

<i>Faixa etária</i>	<i>Meninas/Mulheres</i>	<i>Meninos/Homens</i>	<i>Total</i>
0-10	2	4	6
11-59	10	10	20
60-80	4	6	10
Total	12	14	36

Fonte: Dados da agente de saúde da Prefeitura de Muniz Ferreira, BA (jul. 2022).

A escolha por seis homens foi por eles serem a maioria. E as duas únicas mulheres escolhidas foram as que aceitaram participar da pesquisa. As crianças do Povoado não foram entrevistadas, pois não quiseram participar. As entrevistas foram realizadas nos locais escolhidos pelos entrevistados (nas casas e na Casa de Farinha), sendo compostas por 34 questões abertas, conforme as organizamos no Roteiro de Entrevista (Apêndice A).

Vale salientar que, apesar de termos elaborado 34 questões, não foi nosso objetivo analisar todas, mas reunir e registrar o máximo de informação que nos servissem como fonte de dados. Assim, para cumprir com os objetivos propostos, o roteiro foi elaborado com perguntas divididas em três grupos temáticos: Conhecimento sobre o Terreirão, Muniz Ferreira, BA; Casa de Farinha; e informação e memória (ver Apêndices A e B). Criaram-se também as fichas com informações pessoais do informante e o termo de consentimento (ver Apêndice C).

Durante a aplicação das entrevistas, utilizamos todos os protocolos de segurança orientados pela Organização Mundial de Saúde (OMS), respeitando a quarentena entre os dias antecedentes às viagens. Após a chegada ao Povoado, mantivemos novamente a quarentena pelo período de vinte e um dias até ter contato com as pessoas do local. Respeitamos o distanciamento social durante as entrevistas, bem como a utilização de máscaras e álcool em gel 70%. As entrevistas aconteceram em lugares arejados e com ventilação natural. Observamos durante as entrevistas o comportamento dos participantes e a emoção em quase todas as narrações, uma expressão de reconhecimento.

Após a realização das entrevistas, os áudios foram transcritos na íntegra e analisados. Logo, extraímos quatro categorias para responder aos objetivos desta pesquisa, visando identificar os elementos informacionais sobre a Casa de Farinha do Terreirão, a saber: identificar os elementos informacionais sobre a Casa de Farinha do Terreirão: 7.1 Narrativas sobre a origem; 7.2 O significado e a importância para o povoado e para a construção e preservação da tradição ancestral; 7.3 O significado e importância da Casa de Farinha no Povoado Terreirão; 7.4 Elementos informacionais e a ancestralidade; e 7.5 A produção e a disseminação da informação se constrói na infor(vivência).

Os dispositivos para a análise são baseados nas ideias da informação étnico-racial (OLIVEIRA; AQUINO, 2012); pedagogia (PETIT, 2010); e memória (HAMBATE BÁ, 2010), sintetizados no quadro 5.

Quadro 5 – Dispositivos para análise

INFORMAÇÃO ÉTNICO-RACIAL (OLIVEIRA; AQUINO, 2012)	PRETAGOGIA (PETIT, 2010)	MEMÓRIA (HAMBATÉ BÂ, 2010)
Historicidade; Conjunto de possibilidades informacionais; Necessidade de disseminação Democratizar o acesso e o uso da informação; Inscrição no suporte físico (tradicional e digital); É passiva de significação; Significação feita pelos sujeitos; É medida pela linguagem; Pode produzir conhecimento; Diz respeito a um grupo étnico; Etnia contém elementos históricos e culturais; Afirmção da história e cultura de uma etnia	Ancestralidade/ Processos iniciáticos Pertencimento Espiritualidade Transversalidade Oralidades africanas	Ancestralidade A fala (caráter sagrado como força vital; a tradição como forma de aprendizagem e de iniciação; a importância da viagem como dimensão formadora; a importância da genealogia; os ofícios tradicionais; a visão de totalidade); Tradição oral

Fonte: Elaborado pela autora, com base nos dados da pesquisa.

Partindo do princípio de uma filosofia africana, entendemos que as pessoas são referências vivas e, além disso, arquivos e bibliotecas vivas. Assim, como uma atitude insurgente, decidimos em manter os nomes ou apelidos das pessoas neste texto dissertativo, pois eles são referências, genealogias para outras pessoas da comunidade, para outros parentes. Todas as entrevistas foram concebidas com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) assinado e nos responsabilizamos por utilizá-los exclusivamente (narrativas e imagens) para fins acadêmicos.

Com relação à **observação participante e direta**, foram realizadas anotações da pesquisadora sobre a comunidade e a Casa de Farinha, durante as atividades de campo, as quais ocorreram em junho de 2019 (aproximação), julho de 2020 (entrevista) e agosto de 2021 (outras observações). O momento de aproximação foi um período de festa junina, quando os parentes e amigos visitavam o lugar para comemorar esses festejos tradicionais. Assim, tantos nos aproximamos deles como aproveitamos também para dialogar sobre o trabalho iniciado, que posteriormente exigiria uma conversa mais aprofundada.

Após o acolhimento dos parentes, trabalhamos as etapas seguintes de estruturação do trabalho. Em julho de 2020, retornamos para fazer o pré-teste com algumas pessoas da

comunidade e, após ajustar e selecionar as pessoas (uns indicaram os outros), aplicamos o questionário. Em agosto de 2021, retornamos para fazer outras fotografias e esclarecer dúvidas.

O cotidiano também serviu para a coleta de informação para esta pesquisa, especialmente quando as pessoas conversavam umas com as outras sobre algum aspecto que se referia à memória do povo e também à própria Casa de Farinha. Logo, observamos a presença de provérbios nas falas, algumas músicas locais, palavras na língua tupi e bantu, linguagens sendo expressas no silêncio (é uma das oralidades africanas presentes, em que nem sempre a emissão de palavras, comunica), em gestuais (outra forma de oralidade, o corpo comunica, informa) e também uma relação espiritual entre Deus e a natureza (plantas, animais, terra, chuva).

A observação direta e participante são consideradas por Yin (2015) como fontes de evidência para se fazer a pesquisa de estudo de caso. Este tipo de coleta de dados é útil para proporcionar informação adicional sobre o que está sendo estudado. Utilizamos do recurso fotográfico para registrar as informações que consideramos importantes enquanto evidência para o estudo de caso realizado, pois entendemos que a fotografia é um importante instrumento que ajuda a transmitir importantes características do objeto em foco.

Já a observação participante possibilita que o pesquisador não seja passivo no processo, além de poder assumir vários papéis na situação do trabalho de campo e participar das ações que estão sendo estudadas. Outra característica que merece destaque desse tipo de coleta é que o fato de a pesquisadora ter acesso facilitado às pessoas pelos laços familiares possibilitou um melhor alcance à coleta de evidências. De acordo com Yin (2015, p. 121), “outra oportunidade diferenciada é a capacidade de captar a realidade do ponto de vista de alguém ‘interno’ [...] Muitos argumentam que essa perspectiva é valiosa na produção de um retrato preciso do estudo de caso.”

Observamos as mudanças ocorridas no Povoado desde a modernização das casas (de adobe a alvenaria); a confluência entre animais e veículos para o transporte de pessoas e de gêneros alimentícios; a utilização de tecnologias digitais, como internet, TV por assinatura e telefones celulares, bem como detalhes das características específicas da Casa de Farinha do Povoado Terreirão, que transita entre o tradicional (folhas de dendê, pindoba e banana, cestos de cipó, artefatos artesanais etc.) e o moderno (energia elétrica, motor a gasolina, cochós de cimento). As visitas aconteceram nos meses de junho de 2019, março a abril de 2020, dezembro de 2020, junho de 2021 e agosto de 2021.

Utilizamos também as fotografias e os artefatos físicos como fontes de informação para o desenvolvimento da pesquisa. A Casa de Farinha é um monumento, e nela existe um arsenal

de artefatos – uma tecnologia ancestral, no dizer de Pita Nice (OLIVEIRA, 2021) – que é de fundamental importância não apenas para o funcionamento, mas igualmente para as oralidades, que simbolizam a materialização das informações e memória ancestral.

Das dificuldades: o primeiro desafio foi superar a notícia da desistência da primeira orientadora e aguardar a decisão da reunião de Colegiado para saber se a pesquisa continuaria ou não. Depois disso, vieram inúmeros outros desafios, mas certamente a pandemia de Covid-19 foi a maior dificuldade para a elaboração desta pesquisa. Receber diariamente as notícias sobre o adoecimento e morte de amigos e parentes e até desconhecidos foi, sem dúvida alguma, uma situação angustiante e desoladora. A pandemia de Covid-19 fez mais de 600 mil mortos em todo o território brasileiro. O medo de adoecer e até mesmo de morrer, o isolamento e distanciamento social geraram em mim uma ansiedade quase incontrolável.

Nos momentos mais desoladores, certamente o Povoado Terreirão foi o refúgio, onde foi possível experimentar e sentir a força vital por meio da natureza pulsante. Pisar na terra, sentir o cheiro de mato, observar pássaros, animais silvestres, como o teiú, plantas brotando, descobrir árvores novas e aprender que, por mais simples que se possa parecer, todas as plantas têm algum tipo de propriedade medicinal, além de servirem para a construção civil ou para confecção de objetos domésticos, coisas assim que me trouxeram a calma necessária para seguir um passo de cada vez.

Os adoecimentos meu ou de meu filho também me atrapalharam bastante durante o processo da escrita. Foram dias de crises alérgicas (inúmeras crises de falta de ar, tosse, febre), enxaquecas, dores na coluna, bursite, adaptação para uso de óculos, otite (quatro vezes), Covid-19 (duas vezes), crises de falta de ar (cinco em 2020). Ter que adaptar o tempo de estudo, a casa, a família, e o trabalho remoto, perdas de familiares e amigos. Além disso, ter uma criança (iniciei o mestrado com meu filho na idade de 3 anos e finalizo com a idade de 6 anos), fazeres domésticos, choros, gritos, perda da paciência, mudanças (de cidade, de trabalho, de casa), querer exercer a maternidade em sua plenitude, e tentar minimizar minha ausência na vida do meu filho, também foram situações que me muito afetaram.

Outra dificuldade foram as bibliotecas e arquivos fechados durante os dois primeiros anos de Pandemia (2020-2021). Apesar de encontrar materiais bibliográficos na internet, foi desafiador adquirir cada exemplar do pequeno acervo que formei e lidar com a ansiedade do excesso de informação diária que chegava por aplicativos de telefone celular (WhatsApp), e-mails, mídias e redes sociais.

Ademais, é preciso entender que o fato de a pesquisadora ter relação familiar com as pessoas do Povoado Terreirão não minimizou a dificuldade da pesquisa. Se, por um lado, existiu

a confiança que as pessoas tiveram em conceder as entrevistas e a riqueza de detalhes fornecidos por elas, por outro, as negociações para tal empreitadas não foram das mais simples, talvez pela crença dos parentes de pensar que eu estaria sempre no povoado com tempo disponível. No entanto, durante o percurso acadêmico, na busca por me manter ao máximo em equilíbrio, após ouvir diversos relatos de colegas sobre uso de antidepressivos, de desenvolver depressão e outras patologias adquiridas no processo acadêmico da pós-graduação, tratei de cuidar ao máximo de minha saúde física, emocional e mental.

Logo, no intuito de minimizar os efeitos patológicos causadas pelo estresse, inevitável ao processo acadêmico, retornei a terapia, experimentei o teatro virtual, aprendi a costurar, escrevi contos, ministrei aulas para a comunidade quilombola, li para crianças, aprendi a tocar gaita, li autoras negras e literatura indígena, ajudei a fundar grupos de leituras (Leituras Andantes, Projeto Cultivando Sonhos, Panacum de Leituras), aprendi a fazer cestas de samambaia, farinha, beijus, goma e tapioca, plantei hortas, ouvi os meus mais velhos...

Também aprendi a reconhecer algumas plantas, pegadas e cheiros de animais no quintal, na mata. Conheci virtualmente a escritora indígena Márcia Kambeba, o professor Henrique Cunha (referência da escrita negra sobre bairros negros, arquitetura, urbanismo, africanidades e afrodescendência), a professora e pesquisadora Leda Martins (numa aula virtual da professora e arquiteta da FAUFBA, Gabriela Leandro – Gaia), Venâncio Zagi (angolano, estudante de Engenharia de Materiais na Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB)) e a professora Sandra Petit (referência da escrita negra sobre africanidades, professora na Universidade Federal do Ceará (UFC) e idealizadora da pretagogia).

3 A INFORMAÇÃO E OS ESPAÇOS SOCIOCULTURAIS

A Ciência da Informação (CI) é uma disciplina com abordagens diversas de temáticas, cujo objeto é a informação. A informação pode ser conceitualmente compreendida como conhecimento inscrito, o qual se apresenta “em qualquer tipo de suporte, seja ele textual, não textual, apresentado dados informacionais que contribuem aos mais variados estudos e ao desenvolvimento intelectual do indivíduo” (DUARTE; FERREIRA; OLIVEIRA, 2013, p. 310).

Igualmente, a informação é a base para que se construam e se estruturam as ideias, se entenda o processo de evolução das sociedades, ao mesmo tempo em que se amplie o enfoque dos estudos com enfoque social (DUARTE; FERREIRA; OLIVEIRA, 2013).

No entanto, no campo dos estudos informacionais, ainda existem estruturas de ordem colonial, neoliberal e hegemônica a serem quebradas no que tange à perspectiva social. Embora a área tenha a preocupação e se ocupe em seu desenvolvimento enquanto ciência inter, multi e transdisciplinar, ela ainda está aquém do que se almeja quando se analisa a sua responsabilidade social (AQUINO, 2007) para com populações colocadas em espaços de subordinação em sociedades racializadas, como a brasileira.

Dos dados coletados na revisão de literatura, alguns nos chamaram a atenção sobre a área da CI. O estudo realizado por Silva, Garcez e Lima (2018) apontam que na BRAPCI não foi localizado nenhum artigo na área da CI que trate especificamente sobre a memória da população negra, num período entre 1988 a 2017. Conforme relatam as autoras,

[...] verificou-se que nenhum dos artigos encontrados trata especificamente sobre memória da população afro relacionando com a Ciência da Informação. No entanto, dos 61 artigos recuperados, 9 artigos abordavam em alguma parte do texto a discussão sobre memória e os afros. (SILVA; GARCEZ; LIMA, 2018, p. 371).

Em outro estudo desenvolvido por Melo Filho e Silva Júnior (2018), sob a mesma temática, em periódicos da CI, obtiveram-se resultados semelhantes. Logo, os dados revelam a emergência da temática na área, o que tem sido feito com maior intensidade e intencionalidade desde 2018. Na revisão, que abarca o período de 2017 a 2021, foi possível observar na BRAPCI, BDTD, Selo Nyota e ENANCIB que nos últimos quatro anos houve um aumento significativo de publicações a respeito da temática. No entanto, apesar das iniciativas acadêmicas, ainda falta muito a ser feito, como veremos mais adiante.

Segundo os autores, “considerando o escopo dos periódicos analisados, pode-se afirmar que a temática, ainda marginal na área das Ciências Sociais Aplicadas, está, aos poucos, encontrando espaço para aumentar a visibilidade das questões étnico-raciais” (MELO FILHO; SILVA JÚNIOR, 2018, p. 412). Em outro trabalho realizado pelos autores, foi apontado que

dos 3.745 trabalhos publicados no Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB), importante evento da CI no Brasil, entre os anos de 1994 a 2018, apenas 45 versavam sobre essa abordagem. Os autores consideram que,

[...] o campo da informação social que se dedica, entre outras coisas, à apropriação social da informação, democratização da informação e uso da informação como uma maneira de empoderamento, são discussões que ainda não chegaram à centralidade da Ciência da Informação. Ao manter essa postura conservadora, a Ciência da Informação, que tem a potencialidade de ser um dispositivo de mudança social, acaba por se manter enquanto um instrumento de dominação, ao invisibilizar a população negra enquanto fenômeno a ser estudado sob a perspectiva da informação. (MELO FILHO; SILVA JÚNIOR, 2019, p. 51).

Concordando com os autores, acreditamos que são dados que precisam ser refletidos e problematizados na área. É preciso buscar compreender as causas e os efeitos dessa forma de pensar, produzir e disseminar informação na CI. O discurso da CI é verdadeiramente inclusivo? Caso sim, por que razão os discursos étnico-raciais, embora comecem a aparecer na área, a partir da década de 1980, só vão ganhar espaço e destaque a partir de 2015?

Ainda sobre a emergência de dialogar dentro da CI acerca da temática étnico-racial, o estudo realizado por Carmo e Silva (2019), baseado na súmula estatística de 2016 do Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq, aponta que dos 3.595 grupos cadastrados, apenas 81 contemplavam pesquisas sobre relações raciais. As autoras sinalizam ainda a ausência de grupos de estudos da CI cadastrados no diretório da CAPES sobre essa temática, salientando que, embora haja tal lacuna sobre a temática étnico-racial nos grupos de estudos em Biblioteconomia e Ciência da Informação, não significaria que tais enfoques de pesquisa inexistem (CARMO; SILVA, 2019). Outrossim, as autoras sinalizam sobre a responsabilidade dos pesquisadores das diversas áreas do conhecimento quanto à importância da temática para a sociedade da informação.

Contudo, percebe-se a importância das temáticas para sociedade da informação, e as universidades que são as principais propulsoras do desenvolvimento científico e tecnológico, como também, outras instituições e organizações que buscam contribuir para o avanço da ciência. A comunidade científica é a maior responsável pela validação e reconhecimento da produção científica desenvolvida pelos pesquisadores e seus grupos de pesquisa. Os suportes informacionais estão se tornando mais acessíveis conforme a expansão das pesquisas e produções, facilitando dessa forma, o acesso mais rápido aos conteúdos desejados. (CARMO; SILVA, 2019, p. 69).

Entretanto, comungando com a fala de Gomes (2018, p. 19), este é um movimento importante, pois “a tomada da fala e da escrita, pelos descendentes africanos aponta como um ato de comunicação possível para inserir novas narrativas e, por consequência, reorienta a localização de grupos subalternizados”. Fazer isso é dar continuidade ao movimento das diversas formas de pensar, ou seja, reconhecer as diferentes epistemologias e ciências.

Entretanto, apesar de alguns teóricos da área a caracterizarem como sendo de natureza multi, inter e transdisciplinar, os esforços das instituições de ensino têm sido insuficientes para mitigar o abismo imposto pela complexidade, asseverado pela excessiva especialização das disciplinas (SANTANA, 2019). Assim, compreendemos que tornar as práticas inter e transdisciplinares de forma consciente, sobretudo em ações efetivas, poderá contribuir para alterar o cenário dentro da área. Dessa forma, é relevante uma análise crítica e reflexiva sobre a Ciência da Informação, especialmente “sobre os discursos e as práticas, além de compreender as condições de possibilidade de sua existência como um conhecimento social que se propõe a resolver problemas ligados à informação” (AQUINO, 2007, p. 11).

Nesse sentido, defendemos a necessidade de idealizar um mundo possível, ao invés de fabulações (SANTOS, 2015). Logo, retomando a Aquino (2007), é um dever nosso avançar nos estudos e reflexões a respeito das questões informacionais, sobretudo quando estas estão relacionadas à diversidade cultural, à marginalização e à discriminação social. Assim, é necessário ampliar as referências teóricas e práticas, a partir de ações de informação que visem ao fortalecimento de seus fundamentos e espaços de produção acadêmico-informacional, com vistas à democratização da informação em seu sentido ampliado. “Assim, trata-se de perceber as comunidades [...], sendo essa ciência desafiada a construir propostas [...] que possam sinalizar para uma política de informação que busque a universalização da informação em todos os níveis” (AQUINO, 2007, p. 11).

Em concordância com a autora, entendemos que as ações de informação são possíveis especialmente pelo conhecimento aprofundado acerca das questões que envolvem a sociedade brasileira, sobretudo pelo reconhecimento e por políticas que reparem os danos causados à população descendente de africanos e indígenas. Logo, fica claro que essas informações e ações sociais devem ser relacionadas à busca e contribuições de novos conhecimentos, respeitando as diversas culturas que perpassam notadamente pela escuta sensível das pessoas que estão envolvidas dentro de seus contextos culturais e são verdadeiras bibliotecas vivas.

Falamos especialmente sobre buscar compreender os mecanismos adotados pela diversidade cultural, além de perceber o que cada cultura compreende por informação e suas contribuições. Assim, é possível colaborar respeitosamente, além de possibilitar a devida visibilidade que cada cultura merece, seja ela pela representação, ou por quaisquer outras práticas da Biblioteconomia.

Quanto às questões sociais, entendemos que devido ao projeto político e ideológico em curso da colonialidade do poder, diversas culturas foram deixadas à margem e vistas como se fossem impossíveis as contribuições produzidas milenarmente delas sobre si para todos. O que

vem sendo cada vez mais evidenciado é que essas culturas têm um papel fundamental não só como guardiães de saberes diversos para a humanidade, como também produtoras e difusoras de novos conhecimentos.

Assim, esta pesquisa, que é posicionada, traz uma revisão de literatura que busca compreender a informação étnico-racial dentro de um contexto sociocultural. Nessa empreitada, entendemos que compreender o outro perpassa por compreender inicialmente a nós mesmos. A tomada de consciência, seja ela pela experiência pessoal, mormente quando atravessada pelas questões que envolvem o racismo, produz inúmeros efeitos em nossas ações. Uma vez sensibilizados pelo reconhecimento de que a operação do racismo tem contribuído para a permanência e invisibilidade das informações produzidas por pessoas negras ou indígenas, torna-se o primeiro passo para a verdadeira democratização da informação.

Logo, por meio do movimento *Sankofa*, que diz que “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro” (NASCIMENTO; GÁ, 2009, p. 40), cada pessoa bibliotecária tem a oportunidade de aprender a localizar na sua trajetória pessoal, acadêmica e profissional, os atravessamentos do racismo, bem como aprender a identificar elementos das africanidades presentes na vida de cada ser e também na sociedade brasileira.

Não queremos dizer com isso que o sujeito seja o responsável pelo racismo, visto que esse conceito, dentro de nossa sociedade e de outras, é estrutural (ALMEIDA, 2020), mas que a partir de nossas próprias experiências, afrocentrando-nos, poderemos trilhar o caminho mais eficaz para compreender e enfrentar o racismo, emergindo daí ações práticas. Nessa perspectiva, explicamos o conceito de afrocentricidade.

Afrocentricidade é um termo que foi sistematizado por Molefi Asante na década de 1980. Das categorias empreitadas na perspectiva afrocêntrica estão: a África e o movimento afrodispórico, a localização, o tempo e o espaço. Localizar-se na perspectiva afrocêntrica refere-se à mobilização e ao esforço intelectual em demarcar e destacar referências africanas como centro. Corresponde a situar, localizar, a partir de “lugares” africanos, mediante a ênfase que se dá, que situa os povos africanos e a população afrodescendente como agentes e protagonistas de sua própria cultura e história. “Eis, a agência: escrever, registrar e pensar a partir de uma topologia africana” (SANTOS JÚNIOR, 2010, p. 3).

Logo, a filosofia africana representa um modo de pensar dos diversos povos africanos que estão em diáspora pelo mundo. *Sankofa* nos faz lembrar nomes, referências (pessoas), que muito antes de escreverem palavras em “pele de árvore” (KOMPENAWA; BRUCE, 2020) proferem conceitos, ideias em oralituras (MARTINS, 2007), narrativas que possibilitam a

constante criação de novas ideias, conceitos, informação, ciências e conhecimentos. Nessa perspectiva, entendemos que a informação ganha relevância no acúmulo que cada pessoa armazena em seus *hard disks (HDs)* cerebrais, e em oralituras, que são as memórias, os documentos pessoais, as construções comunitárias e a narrativa que é contada através de inúmeros suportes. Assim, cada pessoa se constitui em verdadeiras bibliotecas e arquivos vivos (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Entendemos que é preciso afrocentrar para existir! (GOMES, 2016). Pelo afrocentramento, criamos possibilidades e caminhos variados de compreensão e respeito sobre comunidades étnico-raciais e também contribuímos para diferentes áreas do conhecimento. Ao enveredar por esse caminho, entendemos que o afrocentrar possibilita a promoção da equidade racial, pois, partindo de um entendimento sobre as africanidades, criamos conceitos e teorias na perspectiva negra sobre o negro.

É necessário dizer que toda a movimentação a respeito do afrocentramento em diversas áreas do conhecimento advém da mobilização do Movimento Negro, aliado às políticas de ações afirmativas e às discussões acadêmicas promovidas por pessoas pesquisadoras negras que têm alterado gradativamente o cenário hegemônico e têm feito emergir novas demandas por práticas antirracistas em todos os setores da sociedade. Assim, entendemos que a biblioteca tem como potencial promover atividades de produção e disseminação da informação, a partir do acolhimento das demandas sociais, elencando os elementos étnico-raciais no viés cultural e histórico.

Logo, entendemos que a produção do conhecimento a respeito das culturas étnico-raciais emerge das tradições orais e da memória, bases para a produção, acesso, preservação e disseminação da informação para esses grupos. Dessa forma, conhecer em profundidade tais elementos informacionais traz o potencial de desmistificar estereótipos negativos atribuídos aos saberes africanos e afro-diaspóricos no país. No entanto, que contribuições podemos abstrair de tais conhecimentos e contextos, transmutando-os para o espaço das bibliotecas?

Entendemos ser um caminho o profissional bibliotecário conhecer a sua própria ancestralidade, desbravar as linhagens biológica(s) das quais descende, bem como buscar uma conexão aos diversos corpos (do Universo, da natureza, do mundo mineral, dos símbolos de sacralidade), bem como percorrer pelas linhagens simbólicas como as linhagens de ofício (do terreiro, da capoeira, das relações de compadrio, das pessoas referências na comunidade, na família) que são construídas por meio de uma temporalidade circular que ritualiza, simboliza em um corpo-memória (PETIT, 2010). Outrossim, a escrevivência (EVARISTO, 2020), como um método de reflexão, de escrita, de registro sobre as nossas memórias, inscreve as trajetórias

e experiências afrodispóricas localizadas nas histórias pessoais/familiares, que são também sociais e coletivas.

As escrituras evidenciam ao(à) leitor(a) fatos atravessados pelas experiências da ancestralidade, mas também do racismo. O momento contemporâneo é propício para debruçar-nos sobre essas experiências que, de alguma forma, impactam nas nossas práticas acadêmicas e profissionais. Em *Escrituras na Biblioteconomia: afrocentrar para existir!*, Gomes (2019) salienta que devemos nos pautar no afrocentramento, no intuito de refletir a trajetória de corpos negros, sobretudo de mulheres negras em forma e conteúdo, trazendo para o campo do discurso narrativo não só as experiências pessoais, que são eminentemente vivências sociais e coletivas, mas também inscrever a ancestralidade, transformando a universidade em um ambiente humanizador das relações sociais e coletivas.

Assim, refletir a respeito das identidades, letramento e relações raciais a partir de vivências discentes, docentes e comunitárias na biblioteconomia é um exercício que ainda precisa ser ampliado. Logo, entendemos e concordamos com a autora, quando sinaliza o racismo estrutural como dificultador para o acesso de pessoas negras aos equipamentos de cultura e educação. Igualmente, para construir outro modelo educacional e transformar as unidades de informação, faz-se necessário acessar as informações produzidas pelas referências indígenas e africanas (textos, oralidades, pessoas) que contam a nossa história.

Da mesma maneira, devemos compreender que nossa sociedade é permeada por tradições e tecnologias indígenas e africanas. Devemos nos lembrar de como essas africanidades estão presentes na formação dos sujeitos brasileiros, e que, apesar de existirem inúmeras estratégias de apagamento ou silenciamento, elas sempre voltaram a emergir. Logo, compreender o negro brasileiro é entender a tradição e as relações dessas categorias com a África.

Nesse sentido, pensar o objeto da informação produzida pelas culturas étnico-raciais no Brasil é refletir também sobre os atravessamentos que a colonialidade impõe às pessoas, o que poderá interferir de maneira feroz na permanência ou na descontinuidade de sua cultura. Logo, urge empreender o uso do conceito de informação étnico-racial que foi cunhado no Brasil por Henry Pôncio Oliveira, conceito que se fundamenta na historicidade dos elementos que constituem a informação. Dessa forma, a informação étnico-racial se ocupa em entender as relações étnico-raciais (compreendendo que tal informação é um somatório de conjuntos de possibilidades informacionais), a necessidade de disseminar e democratizar o acesso e o uso da informação sobre os diversos grupos étnicos, especificamente os sujeitos afro-brasileiros (OLIVEIRA; AQUINO, 2012).

Dito isto, o conceito é usado na perspectiva de delimitar toda e qualquer informação acerca das questões étnico-raciais, independentemente do tempo, espaço e suporte. Oliveira e Aquino (2012) sugerem uma série de enunciados que, articulados, poderão constituir um conceito geral de informação étnico-racial, que se caracterizam por serem: informação; inscrita num suporte físico; esses suportes físicos são diversos (tradicionais ou digitais); são passíveis de significação; a significação é feita pelos sujeitos; ela é mediada pela linguagem; pode produzir conhecimento; diz respeito a um grupo étnico; etnia contém elementos históricos e culturais; e afirmação da história e cultura de uma etnia.

Logo, percebemos que os aspectos operatórios da pretagogia que discutem e apresentam as oralidades e africanidades são um conceito que possibilita um aprofundamento a respeito do que seja a informação étnico-racial. A pretagogia é um conceito teórico-metodológico que busca compreender as oralidades africanas em curso na sociedade brasileira, as quais podem ser entendidas como um conjunto informacional a respeito das africanidades em continuidade protagonizada pelos negros na cultura brasileira. Aprofundaremos essa ideia mais adiante.

Nesse contexto, a ideia de arquivo privado ensinada por Duarte e colaboradores (2019, p. 19), invoca que “a formação de um arquivo privado se concretiza na medida em que o titular passa a agrupar documentos resultantes de conjuntos de atos, em concordância com o seu modo de vida... Eles representam sempre o vínculo pessoal que o titular mantém com o mundo”. Para os autores, o sentido empregado ao arquivo pessoal é monumental e histórico, e pode ser assessorado por um profissional arquivista para guardar a memória do titular, que são reflexos de seu tempo, para as gerações futuras. Ademais, o movimento do titular é dominado por uma subjetividade que recorta, costura e prolonga percepções momentâneas. “Sua lógica emerge da região histórico-afetiva em que os mundos íntimo e público se misturam” (DUARTE et al., 2019, p. 19).

No entanto, entendemos que as informações étnico-raciais podem ser localizadas e contextualizadas não apenas em instituições tradicionais (bibliotecas, arquivos e museus), mas também nas familiares ou coletivas (comunidades, povoados, religiões de matriz africana, aldeias etc.). Embora difiram das instituições privadas, por serem de cunho coletivo, com um objetivo coletivo, podem apresentar características semelhantes no que concerne à “intencionalidade”, “guardar um modo de vida”, “guardar a memória do titular para as gerações”, “emergir da região histórico-afetiva” (DUARTE et al., 2019, p. 19), porém, no enfoque de uma memória coletiva, ela não revela a trajetória de um único indivíduo ou uma única família, mas sobre e para um povo ou povos, para o coletivo, para a humanidade, para rememorar a ancestralidade.

Vale salientar que, apesar de os arquivos, bibliotecas e museus receberem mais ênfase na área da CI, outros espaços e instituições também desempenham tal função e têm sido motivações de interesse de pesquisa para a área. Logo, identificamos 33 trabalhos desenvolvidos nos programas de pós-graduação da CI com as aproximações e relações entre memória e informação em comunidades e tradições orais num recorte de 2017 a 2021 que compõe o acervo digital da BDTD (organizados no quadro 1).

Nesse sentido, o trabalho de Sá (2017), a respeito da cantoria de viola como registro de memória e transmissão de informação na cidade de Juazeiro do Norte, região do Cariri, no estado do Ceará, revela que o conceito de memória dentro da área da CI é polissêmico e que pode acolher todos os trabalhos desenvolvidos sobre a temática. Além disso, a criação e a reprodução da cantoria de viola acontece de maneira espontânea, e para usufruir de sua totalidade é preciso estar presente nas apresentações, fazendo com que os processos de registro e legitimação se tornem importantes para a manifestação, embora para os sujeitos praticantes não haja preocupação com essas questões. Sendo assim, podemos interpretar que as comunidades tradicionais ou populares possuem uma forma diferente de produzir, acessar, disseminar e preservar a informação e a memória.

Já o trabalho de Almeida (2018), sob o título *Trânsitos de vozes e memórias: dimensões sociais, patrimoniais e institucionais das tradições culturais do Cariri Cearense*, refletiu acerca da situação das tradições culturais a partir dos mestres da cultura e brincantes do Cariri cearense. Identificou-se na pesquisa a ausência da gestão pública e a influência das tradições promovidas pelas ações dos mestres e brincantes, que mantêm vivas as tradições e são mantidos pelas comunidades. Assim, são eles verdadeiros agentes promotores das manifestações culturais, e promovem a preservação da memória cultural no Cariri cearense.

O trabalho da Pereira (2018), que visou levantar as necessidades informacionais das mulheres da comunidade quilombola de Itamatatua, no Maranhão, concluiu que são elas as principais usuárias de informação, e que seus interesses precisam ser atendidos e respeitados, pois são baseados na tradição oral. Logo, é necessário possibilitar o acesso a recursos informacionais diferenciados que potencializem o protagonismo social e permitam a elas a conquista de direitos que outrora foram subtraídos pela estrutura racista.

Também destacamos a contribuição de Silva (2018), com o trabalho intitulado *Os núcleos de estudos afro-brasileiros de Santa Catarina e o contexto informacional: análise sobre o Facebook como fonte de informação étnico-racial*, no qual a autora buscou identificar como algumas entidades acadêmicas utilizam as redes sociais como fonte e ferramenta para disseminar as informações étnico-raciais relacionadas às atividades desenvolvidas para o

ensino, a pesquisa e a extensão. Assim, concluiu-se que cada grupo e núcleo apresentam critérios próprios de publicação e que o Facebook é uma rede social utilizada por essas entidades para disseminar as informações relacionadas aos seus objetivos e atuações, sendo assim, considerada uma fonte de informação étnico-racial para os pesquisadores do grupo envolvido, bem como a comunidade em geral.

Outro trabalho que destacamos é o de Santos (2018), com o título: *Veredas da informação em culturas de tradição oral: a esfera encantada das bibliotecas vivas*, cujo resultado é um diálogo entre as culturas da tradição oral e as novas tecnologias da escrita, por onde produziram coletivamente e materializaram a informação no fazer e conhecer juntos. Assim, entendemos e comungamos com o autor, entendendo que os saberes tradicionais têm como fundamento a intenção de compartilhar vivências, que podem estar inscritas em diferentes contextos, tais como em rituais religiosos, em festas, danças, músicas, rodas de capoeira, de samba, rodas de conversa etc.

A pesquisa de Virgínio (2018) traz a biblioteca, a oralidade e o conhecimento como contribuições para os estudos de mediação e apropriação cultural. O trabalho foi realizado na Casa da Leitura, uma biblioteca construída no campus do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí (IFPI), na cidade de Floriano (PI). O norte da pesquisa se desenvolveu em torno de como a oralidade é trabalhada dentro de atividades em bibliotecas. Concluiu que a oralidade é uma parte integradora fundamental para as práticas culturais junto a crianças que poderiam se distanciar da biblioteca por terem dificuldades com a leitura. O trabalho desenvolvido coletivamente considerou a Casa de Leitura um espaço dialógico e acolhedor, aberto tanto à oralidade quanto à escrita e a outros códigos culturais.

O trabalho de Pinheiro (2019), *Yihcamnopura Natu Cetaknamachonhîrî: processos informemoriais e identidade cultural dos Waiwai do Anauá em Roraima*, analisa os processos informemoriais que constroem a identidade da comunidade indígena Anauá, do povo indígena Waiwai. A autora considera que a memória cultural e a identidade indígena dessa comunidade representam um vínculo entre o tempo e o espaço da recordação, e as lembranças evocadas no presente contribuem para a transmissão e difusão da tradição. Logo, a herança simbólica representada nos costumes, nos valores e nas práticas da comunidade se materializam através de suportes mnemônicos que funcionam como gatilhos e contribuem para a preservação da informação, evitando assim o esquecimento. Considera ainda que o contato com as missões religiosas favorece de fato alterações e transformações na cultura e na identidade cultural daquele povo.

Já o trabalho de Oliveira (2021), *A floresta em rede: a informação como instrumento de mediação e resistência cultural*, empreendeu um diálogo conceitual das ciências sociais com os conceitos informacionais, com enfoque na reorganização da cultura da etnia indígena Paiter-Suruí e sua relação com a cultura contemporânea e o mundo digital. O autor concluiu que a apropriação social dos Paiter-Saruí não substituiu a tradição oral desse povo, mas ao contrário, a mídia digital passou a ser mais uma de suas expressões. Com o processo de apropriação social da informação e seus instrumentos, eles assumem o protagonismo de sua história, o que lhes proporciona a visibilidade e voz em escala mundial, pela inclusão digital e resistência cultural.

Por fim, chamo atenção para o trabalho *Entre o cachimbo e a fumaça: um estudo das memórias na cultura material da Jurema no Terreiro de Umbanda Ogum Beira Mar*, de Almeida (2021). A autora buscou compreender as memórias construídas sobre a Jurema por meio das informações notadas na cultura material e nas narrativas da(o)s fiéis mais experientes no contexto religioso. Assim, buscou compreender a diversidade de significados da Jurema, bem como as informações produzidas e seus aspectos simbólicos, históricos e memoriais. Dessa forma, constatou que as culturas materiais produzidas por juremeiras e juremeiros são de uso coletivo e individual, e as formas que concebem os objetos sagrados indicam aspectos característicos dos saberes que envolvem a religião, configurando-as como relevantes fontes de informação, uma vez que, por sua singularidade, elas não apenas subsidiam novas pesquisas, mas expandem horizontes nos estudos de memória e cultura no campo da Ciência da Informação.

No GT 10: Memória e Informação do ENANCIB, também selecionamos trabalhos (organizados no quadro 2, apresentado na seção 2) a fim de aprofundar mais o conhecimento acerca do que os pesquisadores da área pensam a respeito da temática. Assim, destacamos as contribuições de Silva e Martiniano (2017), que empregam a etnografia de arquivos (desenvolvida com técnicas da arquivologia), realizada no Fundo Arquivo Pessoal Nelson Coelho de Senna, que compõe o acervo do Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte. Os autores pesquisaram os documentos que contribuem para a interpretação sobre a memória de Nelson de Senna, concluindo que os registros vão para além do sentido da guarda, visto serem um suporte para o registro histórico da contribuição do africano e seus descendentes para a diversidade cultural do país.

Duarte, Silva e Elliott (2019) organizaram em seu trabalho os registros orais dos romeiros da comunidade do Sítio Minguiriba, na Chapada do Araripe, Crato, Ceará. As autoras tinham a intenção de implementar ações que possibilitassem a abertura de um ambiente de

informação no qual a comunidade tivesse acesso à biblioteca e a cursos educativos que fomentassem transformações sociais à realidade da comunidade.

O trabalho de Viana e Moura (2019), por seu turno, consistiu em mapear diferentes formas de registros documentais para o arquivo digital *Epistemologias Comunitárias*, a partir de uma cena artística de autoria negra em Belo Horizonte pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais. Nesse percurso investigativo, as autoras buscaram interseccionar o processo criativo representado pelas epistemologias, a informação pelo documento, o arquivo por via dos repertórios, que se desdobram em três eixos de ação: Epistemologias Comunitárias (arquivo digital), os processos de divulgação da pesquisa (seminário) e as práticas poéticas (exposição documental).

Entre escombros e resistência: a memória da Jurema em Alhandra/PB, de Almeida e Azevedo (2019), é um trabalho no qual os autores destacam a importância cultural que é preservada pelos laços de descendência em comunhão com as práticas religiosas realizadas. Eles consideram a Jurema um patrimônio material e imaterial, mas sofrem com a falta de apoio estatal, por ser produto de culturas étnico-raciais.

Outro trabalho que merece destaque é o elaborado por Santos e Mucheroni (2019) intitulado *Memória e informação: a esfera de saberes dos mestres da tradição oral*, pois aponta para uma abordagem epistêmica que perpassa pelo reconhecimento ontológico das bibliotecas vivas (pessoas) no processo de “produção partilhada de saberes” como solução de demandas por apropriação de memórias e circulação social de informações. Assim, destacam que na experiência dos mestres da tradição oral encontram-se sintetizadas as sucessivas incorporações de saber elaboradas e reelaboradas por gerações. Logo, entendemos e comungamos com os autores de que a sobrevivência das tradições orais possibilita o desenvolvimento dos indivíduos envolvidos além de garantir um senso de pertencimento identitário e fortalecimento cultural.

Já o trabalho de Laurindo (2021) traz importantes contribuições ao refletir sobre a importância da informação na estruturação e preservação da memória no quilombo urbano Vidal Martins, em Florianópolis, Santa Catarina. A autora elucida que essa comunidade quilombola é produtora de suas memórias e gera informação para a sociedade, além disso, a relação entre memória e informação representa a identidade cultural para os remanescentes quilombolas. Assim, a autora entende que a CI pode contribuir para as temáticas no âmbito social e racial, construindo instrumentos que possam auxiliar os pesquisadores e os profissionais da informação, entre eles o bibliotecário e a sociedade.

Outra fonte utilizada foi a BRAPCI. Nessa base, adotamos como estratégia de busca: “Miriam Aquino”, por ter sido ela pioneira na área a discutir a temática étnico-racial. E por fim,

fizemos buscas nas publicações do Selo Nyota, uma das principais referências na atualidade a respeito das questões étnico-raciais na área da CI, abrangendo os anos de 2018 a 2021. Dos capítulos localizados, utilizamos as referências organizadas no quadro 3 (seção metodologia), as quais já foram trabalhadas ao longo do texto.

Do que foi levantado, pudemos notar nos resultados dos trabalhos apresentados por pesquisadores da CI que a produção da informação em espaços comunitários acontece em espaços coletivos, onde todo o grupo é envolvido, nos quais são trocadas informações e se constroem novos conhecimentos. Essas informações são baseadas em tradições, que são formas de preservar a informação, uma vez que podem e são acionadas dentro das comunidades. O processo natural é que as informações possam ser recriadas pelas novas gerações, no entanto, o mais importante a se destacar é que, apesar das modificações que poderão vir a ser desenvolvidas, a ideia central é a que permanece, ou seja, a ideia inicial, ancestral, milenar, ainda que as comunidades dos saberes tradicionais não tenham total consciência sobre isto.

Assim, pensar a respeito das possibilidades de ações e práticas antirracistas e decoloniais na CI e na Biblioteconomia requer uma compreensão ampla e crítica das práticas que valorizem as culturas étnico-raciais. Isso requer um plano estratégico que sustente diversas outras práticas nessas áreas. Logo, conhecer em profundidade o que ergue as culturas étnico-raciais e refleti-las nas práticas na área são um caminho para elaborar práticas antirracistas em bibliotecas, arquivos e museus, bem como reformular os currículos acadêmicos, não apenas para atender às Leis nº. 10.639/2003 ou à Lei nº. 11.645/2008, mas para formar pessoas mais conscientes a respeito da valorização e humanização dos sujeitos negros e indígenas no país, bem como colaborar com a formulação de instrumentos profissionais que operem face às diversidades étnico-raciais nesses ambientes.

Assim, tal como propõem Aquino (2007); Cardoso e Pinto (2018); Gomes (2019); Santos, Madureira e Santana (2021) e Silva (2022), refletir sobre as práticas racistas na área possibilita ou provoca nela modificações, uma vez que contribui para o coletivo perceber a importância de todos os grupos terem o direito de existir e a possibilidade de localizar informações que cooperem para elaborar ou complementar suas histórias.

Nesse sentido, entendemos que, para além de conhecer a legislação vigente, se faz necessário também aprofundar o conhecimento acerca da temática antirracista e decolonial para compreender e transformar a área em ações que subsidiem a tomada de decisão dos profissionais bibliotecários, arquivistas e museólogos. Nesse sentido, a pretagogia, com seus aspectos operatórios, é uma possibilidade de caminho para tratar da informação étnico-racial na área.

3.1 A INFORMAÇÃO ÉTNICO-RACIAL NO BRASIL

Buscamos o suporte da tradição e da literatura oral africana para esmiuçar e compreender os valores da cosmovisão africana presentes na sociedade baiana e brasileira. Logo, temos o conceito da oralidade, que ergue toda uma forma de fazer ciência e esta produz, acessa, preserva e dissemina a informação. No entanto, a oralidade ainda é mal compreendida pela sociedade ocidental, que a reduz e equivocadamente atribui apenas à literatura o papel de depositária da sabedoria, o que nos impede de perceber a grandeza das informações produzidas pelos grupos étnico-raciais, bem como suas contribuições para o erguimento da sociedade baiana e brasileira.

Nos ativemos especialmente à noção de oralidades africanas, demonstrando sua riqueza e sua diversidade de manifestações. Seguiremos, apresentando os conceitos de cosmovisão africana, tecnologias africanas e aspectos da pretagogia, categorias que nos guiaram na organização, na análise e na apresentação dos resultados. Encerramos a discussão sintetizando os aprendizados teórico-metodológicos propiciados por esses dispositivos, sobretudo pelas práticas das oralidades africanas e como estas contribuem para a construção do conceito da infor(vivência).

Contrariando a lógica de poder da supremacia branca hegemônica, as culturas não hegemônicas brasileiras criaram e continuam criando continuamente estratégias de reconstrução de suas identidades culturais expressas em diversas linguagens (corporal, musical, oral, técnicas e tecnologias diversas materializadas em práticas e costumes cotidianos). Assim, produzem e registram a informação em diferentes suportes.

O racismo em curso no Brasil invisibiliza as contribuições dos povos negros e indígenas para a sociedade brasileira. Ao empregar e disseminar a ideia de “escravo” para se referir ao legado negro, ou “índio” para representar os povos indígenas, em livros didáticos e científicos, reduzindo-os ao passado, expressam a ideia de corpos não existentes. Logo, de tanta repetição, limitaram nosso pensamento a ideias equivocadas da não existência desses grupos étnico-raciais no país. Logo, recolocá-los na história significa pensar que o africanos e a afrodescendência, bem como os indígenas, são pessoas possuidoras de conhecimentos que foram capazes de edificar diversas ciências e epistemologias na sociedade brasileira.

Os africanos, afrodescendentes e indígenas foram a cabeça e as mãos que edificaram o Brasil. Subestimamos a importância do conhecimento das oralidades e seus métodos para disseminação da informação por esses povos no Brasil. Logo, retomar a esses saberes é o aporte

para construção de novos conhecimentos dentro da área da CI. A vasta produção de informações técnica e tecnológica desenvolvida por esses povos no país ainda é uma tarefa de garimpagem que perpassa sobretudo pelo acesso à informação. Logo, a possibilidade de escavar a respeito das contribuições desses povos contribui para desconstrução de ideias equivocadas até então disseminadas.

Compreender como funciona a informação étnico-racial perpassa por ampliar o escopo de conhecimentos a respeito desses grupos. Logo, temos um conjunto de aspectos que caracterizam a estrutura de conhecimentos que advêm das informações que são organizadas dentro dos grupos, a qual se materializa nas oralidades.

Costumamos associar a informação a práticas escritas, no entanto, “em várias regiões do mundo como a Ásia, a Polinésia, a África e até certos lugares da Europa, existem milhões de pessoas que desconhecem a escrita. Nem a composição nem a preservação da literatura necessitam da escrita” (PETIT, 2015, p. 109). Logo, compreendemos que a palavra escrita tem seu valor, porém, trata-se de um fenômeno relativamente recente, se considerada a oralidade, que edificou todo o conhecimento, inclusive continua edificando antes mesmo de serem desenhados símbolos gráficos em equipamentos eletrônicos ou em papéis.

A oralidades é explicada por Petit (2015) como um conjunto de aspectos das africanidades em curso, cujos conceitos operatórios e dimensões operacionais foram compiladas na ideia de pretagogia. Destacamos essas ideias no quadro elaborado pela autora.

Logo, compreendemos que a ancestralidade e os processos iniciáticos são formas de transmissão da informação. A ancestralidade advém da linhagem biológica, mas também deve ser compreendida como uma simbiose de corpos que se misturam, energias que criam vidas (seres humanos, natureza, vegetais, minerais, seres cósmicos). Assim, todas as coisas só podem existir porque há trocas energéticas, sobretudo com o ser maior, o mistério, que é Deus, Zambi, Nhaderú, Alá, seja qual for o nome que cada um dá ao princípio de todas as coisas.

A linhagem é a memorização da genealogia, geralmente trazida pelos *griots*, que aprendem e transmitem as memórias comunitárias dos clãs e das famílias, reforçando o sentimento de identidade e de pertencimento, e por essa razão têm grande importância. Já os processos iniciáticos são uma forma de aprendizagem da tradição oral, que às vezes dura anos e cuja formação é sempre continuada. O principal método de aprendizagem é pela experiência vivida. Logo, nessa perspectiva, possuir ciência é deter conhecimento que possa se reverter de forma essencialmente prática: “Trata-se de uma ciência da vida cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática” (HAMBATÉ BÂ, 2010, p. 187).

Quadro 6 – Aspectos operatórios da pretagogia

PRETAGOGIA	
CONCEITOS OPERATÓRIOS	DIMENSÕES OPERACIONAIS
Ancestralidade/ Processos iniciáticos	-Linhagem(ns:) biológica(s) com agregados(as), e seres sob diversas formas (do Órun, da galáxia, natureza, mundo mineral, símbolos de sacralidade); linhagens simbólicas como as linhagens de ofício, do terreiro, da capoeira, relações de compadrio, pessoas referências da comunidade, da família – temporalidade circular – simbologia – ritual – educação iniciática – corpo-memória.
Pertencimento	-Vivências – interação – empatia – informações – práticas de conexão – práticas corporais, práticas artístico-culturais, autobiografia (enraizamento), autoimagem, biografia comunitária, simbologia do nome ou apelido, senso de destino/propósito – objetos símbolos de mim.
Espiritualidade	-Relação com o cosmo (somos o cosmo) – troca/cosmoconexão/tudo em tudo, todos em todos/todas (todos cabem) /incorporação de seres/energias e elementos/importância da natureza/senso de comunidade cósmica; -Sacralidade do Corpo, do Movimento (movimentações das energias sacralizadas/ancestrais/magia/mandinga; -Falas da Oralidade (todas as formas de comunicação do corpo, inclusive semióticas, também o silêncio); -Respeito (honrar a si, às outras/aos outros, às energias, aos ensinamentos, Senhoridade, Senso de Responsabilidade /Compromisso – sobretudo perante a comunidade; -Hospitalidade/receptividade/integração do outro e da outra como renovação/ressignificação//valorização da interação/intergeracionalidade/afetividade/convivência/proximidade -Oferecimento: o aceitar/aprender a dar e também receber como agradecimento/dádiva/potência/reenergização/solidariedades/senso de coletividade/retroalimentação; -Corpo-dança afroancestral (dança como comunicação com o Divino/o movimento essência/movimento dádiva); -Cuidado (consigo e com o outro, afetividade/práticas de cura).
Transversalidade	Perpassa várias áreas de conhecimento sem fragmentação; Fluindo – Admite e promove diversidade de linguagens/tecnologias (do corpo, da literatura oral, das oralidades em geral, pode dialogar com o virtual e o eletrônico, mas não isola essas dimensões das éticas e estéticas afroancestrais); Constrói o conhecimento de modo mais circular do que linear, com muitas aberturas e possibilidades de compreensão; Transita nas coisas da vida, como na expressão “capoeira na roda, capoeira na vida” (com gingas, esquivas, singularidade, astúcia e agilidade, enfrentando e admitindo o amigável, o conflituoso, a imprevisibilidade, sempre na conversa com os seres e os elementos); Realiza alacridade: investindo com intensidade no fomento da potência da alegria, da festa, do júbilo, levando a sério a alegria, com dedicação, força vital; Incorpora a ludicidade, o brincar.

Fonte: Petit (2022).

O aspecto do pertencimento, por sua vez, perpassa pela interação, empatia, informações e práticas de conexão, sejam elas práticas corporais, artístico-culturais, autobiografia, autoimagem, biografia comunitária, simbologia do nome ou apelido. Ou seja, são meios de conexão com a ancestralidade que fortalecem os elos de pertencimento.

A espiritualidade envolve toda uma relação com o cosmo, em que nós somos também representação do cosmo em forma de matéria e energia. Essas trocas acontecem o tempo todo, com tudo, com todos (corpos minerais, vegetais, energéticos, cosmológicos). Por essa razão, a natureza é colocada em elevação e tem tanto valor, pois somos parte dela. Essas trocas podem ser entendidas pela sacralidade do corpo que produz movimentos (de energias sacralizadas, ancestrais) e acontecem em forma de magia, mandiga.

Nesse contexto, a fala é compreendida num sentido abrangente, como todas as formas de comunicação do corpo (inclusive semióticas), e também o silêncio. A fala tem seu caráter sagrado, devido à sua origem divina, e às forças sagradas nela depositadas, ela é força vital porque gera movimento, vida e ação. O respeito é outra dimensão importante, pois significa honrar a si, aos outros, às energias, aos ensinamentos, à senhoridade, ao senso de responsabilidade e compromisso, em especial perante a comunidade.

A hospitalidade envolve a receptividade e integração das pessoas com a renovação, ressignificação e valorização da interação, uma intergeracionalidade que envolve afetividade, convivência e proximidade. A oferenda é entendida como o aceitar e aprender a dar e receber como agradecimento, uma dádiva, como potência e reenergização e solidariedades que envolvem senso de coletividade e retroalimentação. Essa forma de conceber a oferenda é materializada dentre muitas formas, na expressão popular “Quem dá, recebe em dobro”. O corpo-dança afroancestral é entendido com a dança enquanto forma (movimento) de comunicação com o Divino. E, por fim, o cuidado tanto consigo quanto com o outro, que envolve afetividade e práticas de cura.

Já a transversalidade é entendida como práticas que perpassam várias áreas de conhecimento sem fragmentação. Ela flui e promove diversidade de linguagens e tecnologias (do corpo, da literatura oral, das oralidades em geral, pode dialogar com o virtual e o eletrônico, mas não isola essas dimensões das éticas e estéticas afroancestrais). Ela também constrói o conhecimento de modo circular, ao invés de linear, com muitas aberturas e possibilidades de compreensão e transita nas coisas da vida, com gingas, esquivas, singularidade, astúcia, agilidade, enfrentando e admitindo o amigável, o conflituoso, a imprevisibilidade.

A transversalidade também realiza a alacridade, que é investida com intensidade no fomento da potência da alegria, da festa, do júbilo, levando a sério a alegria, com dedicação,

força vital e incorpora a ludicidade, o brincar. Ademais, em concordância com a autora, entendemos que os corpos de pessoas negras e indígenas são marcadores de produção de informação e conhecimento distintos.

Se para a sociedade racista brasileira o corpo é um importante marcador para minar vidas (assassinatos, violências em comunidades periféricas, aldeias, quilombos, nos sistemas prisionais, no Sistema Único de Saúde – SUS, nas escolas e universidades, no mercado de trabalho), para as pessoas negras e indígenas, ele é um suporte de informação para resistência, para a continuidade, para desenvolver ciências e produzir, acessar, preservar e disseminar a informações dessas culturas.

Compreendemos que a informação é a forma materializada das oralidades. Logo, se faz necessário observar os diversos instrumentos que constroem e transmitem esses saberes e, sobretudo, em comunidades. Assim, retomando Gomes (2018), entendemos que quando as instituições educacionais reproduzem e reafirmam apenas os valores culturais brancos hegemônicos sem mencionar autores negras/os, indígenas, ou quando, ao fazerem isso, estereotipam, folclorizam, inferiorizam as histórias e culturas desses grupos étnico-raciais, ou as deixam de inserir como tema de estudo, como disciplinas obrigatórias nos currículos, ou apoiar enquanto bens da cultura material e imaterial, acabam corroborando a sua invisibilidade.

Em face disso, nós, pessoas bibliotecárias, devemos estar atentas às movimentações e buscar a qualificação profissional no sentido de tomar consciência sobre a necessidade de aprender a respeito dessas questões, deixando de sermos meros organizadores de informações, afinal, somos também parte da sociedade. Em consonância com essa perspectiva, Hooks (2019), em *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*, aponta alguns caminhos para uma educação transformadora na confluência entre teoria e prática.

Outrossim, Cardoso e Pinto (2018), ao pesquisarem sobre a origem da Biblioteconomia no Brasil, revelam que, historicamente, o curso tem considerado mais os conteúdos programáticos anglo-europeu (entendendo aqui Estados Unidos e Europa), do que sua aplicação às necessidades dos países latino-americanos. Logo, para as autoras, a Biblioteconomia nos países da América Latina tem contribuído para a negação das diversas formações histórico-culturais e geográficas, ao manter em evidência apenas essas ideias.

Notamos as reflexões das autoras quando fazemos o exercício de visualizar a composição e a organização da informação em acervos de arquivos, bibliotecas e museus, bem como em ementas, currículos, temáticas de pesquisas e referências que costumam ser utilizadas. Assim, ao concordar com o posicionamento das autoras, entendemos que “é preciso questionar essa realidade que tem efeitos sobre nossa formação e práticas profissionais” (CARDOSO;

PINTO, 2018, p. 65). Além disso, devemos desenvolver discussões e ações que valorizem toda e qualquer diversidade (étnico-racial, de gênero, sexualidade, religiosidade etc.).

Igualmente, questionamos o que se pode desvelar ao deslocar os povos historicamente invisibilizados para o centro? Poderíamos destacar ao menos duas dimensões: a primeira é o fato de que, ao fazer esse movimento com os povos não hegemônicos, esses revelam outras narrativas históricas sobre si mesmos, as quais compõem a sociedade brasileira, evidenciando ao menos alguns dos *modi operandi* dos processos de controle dos meios sociais, econômicos e culturais da supremacia hegemônica branca.

Trazer para os programas de pós-graduação e escolas da Ciência da Informação essa discussão é, portanto, desvelar as relações antagônicas do poder hegemônico da branquitude no Brasil (BENTO, 2002). Ao fazer esse movimento, de certa forma, estaremos colaborando para a visibilidade e debates tão necessários para se pensar as questões étnico-raciais no contexto da Ciência da Informação.

A segunda dimensão é que não basta apenas o reconhecimento dessa dívida histórica brasileira nas produções acadêmicas, enquanto ciência. São necessárias, sobretudo, ações. Ações nas instituições, como preparar as estruturas educativas e de pesquisa, como os departamentos universitários, as bibliotecas e toda a estrutura universitária para acolher estudantes diversos, estudar, ensinar e promover as mais variadas trocas de saberes (CARDOSO; PINTO, 2018). Nesse sentido, é extremamente necessário inserir tais temáticas e conteúdos no currículo. Para tanto, é preciso, ainda, ter ciência de que todas as pessoas, sejam elas negras, indígenas, mulheres, LGBTQIAPN+⁹, entre outras, são pessoas humanas capazes de produzir intelectualmente, de investigar sua própria realidade e contribuir para uma transformação social.

Além disso, entendemos que as pessoas bibliotecárias precisam ocupar lugares extramuros das escolas e universidades, colaborar com outros espaços (quilombos, periferias, povoados, aldeias etc.), contribuindo com a democratização da informação nos grupos não hegemônicos. Logo, devemos pensar, organizar, sistematizar e disseminar os conhecimentos que valorizem essas culturas. Assim, tal como Cardoso e Pinto (2018) fazem, convidamos a todas as pessoas da CI (Biblioteconomia, Arquivologia e Museologia) a refazer suas trajetórias

⁹ Lésbicas (mulheres que se relacionam com mulheres); Gays (homens que se relacionam com homens); Bissexuais (pessoas que se relacionam com ambos os sexos); Transsexuais e travestis (quem passou por transição de gênero); Queer (pessoas que transitam entre os gêneros, como as *drag queens*); Intersexo (pessoa com qualidades e características masculinas e femininas); Assexuais (quem não sentem atração sexual por quaisquer pessoas); Pansexuais (quem se relacionam com quaisquer gêneros ou orientações sexuais); Não-binário (sem gênero).

personais, acadêmicas e profissionais, reposicionando o olhar crítico sobre as escolhas de temáticas nas pesquisas acadêmicas e práticas profissionais que desenvolvemos.

Assim, seguiremos para a próxima seção, buscando compreender o conceito de memória e sua aproximação com a CI e com o objeto em questão.

4 SOBRE QUAIS MEMÓRIAS?

É inegável que a sociedade brasileira seja repleta de informações étnico-raciais materializadas, fruto das contribuições não só europeias, mas sobretudo negras e indígenas. Quando Martins (2014) aponta os tecidos africanos, tais como a *adinkra*, o *adire*, o *bogolan*, o *gara* e o *kente*, como técnicas para produzir, acessar e preservar a informação por meio desses tecidos, conseguimos compreendê-las como imagens-provérbios (MARTINS, 2014), que transmitem informação e fazem parte do cotidiano e da cultura de diversos povos, seja em África ou no Brasil.

Alan Santos (2016) traz em seu estudo *Sankofa: A circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagens e imaginários* um exaustivo exercício de tradução das informações materializadas na *Sankofa*, ou seja, os provérbios, presentes especialmente entre os povos negros no Brasil.

Os provérbios e as imagens africanas são fontes de duplicidade. E talvez até de uma ‘multiplicidade’ de conhecimentos, em que sociedades e grupos étnicos construíram frases a partir de fundamentos filosóficos, que foram guardados por séculos nas memórias de mestres da tradição e de seus aprendizes. Estes mestres da tradição são iconológicos (SAMAIN, 2012), pois transmitem os conhecimentos e utilizam as imagens míticas no sentido de orientar, no trabalho, no lazer e no modo de festejar. São linguagens poéticas e simbólicas que, no Brasil, estão preservadas nas comunidades de terreiros e de quilombos, nas cantigas e na experiência subjetiva da capoeira e, muitas vezes, na própria dinâmica do uso da língua portuguesa. (SANTOS, 2016, p. 28).

Percebemos que essa forma de informar é acessada, usada e disseminada por diversos povos no continente africano e em vários outros lugares no mundo, inclusive no Brasil. Conceição Evaristo, uma das mais renomadas escritoras negras brasileiras, trata sobre esse assunto nos seus escritos literários e no próprio conceito das escrevivências. Outra autora das letras que evidência esse modo de acesso à informação é a Leda Martins, com os estudos sobre os povos bantus e seus códigos que são acessados por meio de diversas manifestações culturais, nas danças, músicas, teatro, roupas, trançados etc.

Os povos bantus construíram diversas técnicas de informação, que acessamos e disseminamos diariamente por toda a sociedade brasileira. Como exemplo disso, temos a batida do samba, do funk, do paredão, do sertanejo universitário e até do rock, que são sons produzidos nos tambores africanos, refeitos e recriados no Brasil dentro dos terreiros de matriz africana (candomblé, umbanda, calunga etc.).

No conto *Ana Davenga em Olhos d'Água*, por exemplo, Evaristo (2016) brinca com as palavras e recria as imagens do cotidiano brasileiro em comunidades negras, que são atravessadas diariamente não só pelo terror da violência policial (promovida pelo Estado e por

agentes hegemônicos) e do tráfico, os quais atentam contra vidas negras, mas ao mesmo tempo vivenciam diariamente traços da cultura *yorubantu* ainda presentes nas comunidades.

A autora utiliza o instrumento da escrita não só para denunciar, mas principalmente para lembrar ao povo negro brasileiro, mesmo em meio à cena do caos, os traços e a força da cultura bantu, a roda, a ginga, a batida forte do tambor apresentadas no trocadilho de palavras de Evaristo como formas de resistência. No entanto, é salutar dizer que esse olhar atento poderá ser mais perceptível a corpos negros que vivenciam tais práticas da cultura negra em seu cotidiano. Não é à toa que Evaristo enfatiza que seus escritos não são para ninar os da casa grande.

Essas são as “escrevivências” aí manifestas no conto, na escrita literária de Evaristo. Outros elementos são destacados nos trabalhos *Breves considerações sobre um traduzir negro ou tradução como feitiçaria* e *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Busenki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*, ambos de Tiganá Santana Neves Santos (2018; 2019). Trata-se, de fato, de informações baseadas em uma vivência cotidiana das culturas negras.

A herança cultural deixada por esses povos se faz presente na tradição oral, com suas diversas técnicas de transmissão da informação. A música, a dança e o corpo são exemplos materializados dela. Logo,

As culturas do Atlântico negro criaram veículos de consolação através da mediação do sofrimento. Elas especificam formas estéticas e contra-estéticas e uma distinta dramaturgia da recordação que caracteristicamente separam a genealogia da geografia, e o ato de lidar com o de pertencer. Tais culturas da consolação são significativas em si mesmas, mas também estão carregadas e contrapostas a uma sombra: a consciência oculta e dissidente de um mundo transfigurado que tem sido ritual e sistematicamente conjurado por pessoas que agem em conjunto e se abastecem com a energia fornecida por uma comunidade mais substantivamente democrática do que a raça jamais permitirá existir. (GILROY, 2001, p. 13).

Já os povos indígenas brasileiros, conforme relatam Franca (2016; 2019), Correia (2018) e Tupinambá (2021), utilizam os grafismos e diversas outras técnicas como as cestarias, a cerâmica e a pintura corporal como meios de acessar e disseminar a informação, bem como preservá-las. Outrossim, é salutar dizer que o que os povos de diversas nações têm em comum é que todos criam e recriam constantemente a informação em inúmeros suportes que são constantemente acessados, quer se queira ou não tomar conhecimento sobre suas contribuições e reconhecê-las como práticas informacionais legítimas.

Embora saibamos que a escrita ocidental é a técnica mais aceita e a escolhida pela ciência para reproduzir o discurso científico, ela não é a única forma de produção de conhecimento, e ciência, portanto não é a única forma de produção, acesso e disseminação da

informação. E são essas outras formas registradas e transmitidas em diversos outros suportes e em diversas outras ciências que precisam ser introduzidas e reconhecidas dentro da área aqui estudada.

Essa seria uma forma justa de reconhecer a contribuição da diversidade cultural dos povos no Brasil, ampliando assim não só o conceito de informação, bem como as formas de organizá-las, representá-las e disseminá-las tanto na produção quanto nas práticas acadêmicas e profissionais na CI, na Arquivologia, na Biblioteconomia e na Museologia. Um exemplo prático do quanto a problematização é necessária acontece dentro da academia e da área da Biblioteconomia e CI. Os estudos produzidos por autorias indígenas se tornam invisíveis logo no rito acadêmico, quando precisam utilizar o nome civil ao invés do nome social ou do povo.

O nome social ou do povo fica escondido, evidenciando o nome de batismo da pessoa, ou seja, o nome permitido pelo colonizador. Ainda que essa situação seja resolvida por uma remissiva em algum sistema de informação, logo após findar os trâmites acadêmicos, ainda assim, nas referências de um trabalho acadêmico, elas desaparecem novamente. Quem não sabe que o nome de batismo de Célia Xacriabá é Célia Nunes Correia, poderá não ter o conhecimento de que a autora é indígena. Ter acesso a essa informação pode aparentar tola, no entanto, produz esquecimento e apagamento sobre a autoria indígena, sobre a produção acadêmica da memória de um povo.

O mesmo acontece com os descritores que são adotados pela autoria indígena ou negra, temática abordada por Aline Franca (2016; 2019) nos trabalhos *Do cocar ao catálogo: a representação bibliográfica da autoria indígena no Brasil* e *Narrativas do povo: o conhecimento tradicional registrado sob a autoria indígena coletiva*, e Vanessa Jamille (2019), na dissertação *A invisibilidade do feminismo negro nos instrumentos de representação da informação: uma abordagem de representatividade social*, e que são substituídas quando chegam nas bibliotecas para seguir a práticas biblioteconômicas eurocentradas, que as esvaziam de sentido e produzem invisibilidades, algo que constatamos na prática, no exercício metodológico desta dissertação, quando tivemos dificuldade em localizar os termos “indígena” e “tupinambá” em diversas bases de dados, por exemplo.

Trazemos como exemplo a dissertação de Correia (2018), cuja autora elege as palavras-chave e o Repositório da Universidade de Brasília (RI/UNB), adotando outros termos que distanciam sentidos sobre a visão que a autora empreendeu no trabalho (quadro 7).

Quadro 7 – Descritores indígenas vs. acadêmicos

PALAVRAS-CHAVE ESCOLHIDAS POR XACRIABÁ (2018)	PALAVRAS-CHAVE ADOTADAS PELO RI/UNB
1. [Povo Xakriabá]	Índios – vida e costumes sociais
2. [Calendário sociocultural]	Índios – educação
3. [Fazer epistemológico]	Índios Xakriabá
4. [Autoria Indígena]	Epistemologia
5. [Educação territorializada]	
6. [Reativação de Memória]	
7. [(Re)territorialização]	

Fonte: Elaborado pela autora (dados da pesquisa).

Esses são só alguns exemplos práticos de como a área da Biblioteconomia produz apagamento acerca dos grupos étnico-raciais no país. Certamente, ao investigar mais a fundo, encontraremos outros exemplos. Por ora, destacamos que a contribuição de Hampaté Bâ (2010) a respeito da tradição viva descortina o universo da filosofia africana baseada na tradição oral, que muito se assemelha às tradições negras no Brasil, fruto do movimento diaspórico (HALL, 2013) dos povos africanos pelo mundo. O autor explica que:

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. Felizmente, esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns grandes etnólogos. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

Conforme discutido por Hampaté Bâ (2010), para a cultura de diversos povos africanos, a grande tradição é a memória oral, os chamados tradicionalistas, os Doma ou Soma, ou seja, os “conhecedores”. Aqui no Brasil, podemos dizer que os tradicionalistas são os mestres e mestras dos saberes (que podem ser desde pessoas anciãs em comunidades ou pessoas jovens, que informam a respeito do grande acervo informacional que recria a história e as culturas sobre pessoas negras e indígenas em territórios diversos).

No continente africano esses conhecedores são mestres que passam por uma formação para aprender a ouvir (eles são chamados e reconhecidos como “iniciados”) e para aprender a técnica (ferreiro, tecelão, caçador, pescador etc.). “Assim existem Domas que conhecem a ciência dos ferreiros, dos pastores, dos tecelões, assim como das grandes escolas de iniciação da Savana – por exemplo, no Mali, o Komo, o Kore, o Nama [...]” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 175). Os Domas são os guardiões dos segredos da gênese cósmica e das ciências da vida. Eles

são arquivistas de fatos passados transmitidos pela tradição ou de fatos contemporâneos. Os adágios ou provérbios são fontes de informação para lembrar costumes, crenças e comportamentos (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Assim, o autor lembra que o processo de colonização aos povos africanos perseguiu os tradicionalistas, forçando-os a buscar refúgio nas matas.

De maneira geral, os tradicionalistas foram postos de parte, senão perseguidos, pelo poder colonial que, naturalmente, procurava extirpar as tradições locais a fim de implantar suas próprias ideias, pois, como se diz, ‘Não se semeia nem em campo plantado nem em terra alqueivada.’ Por essa razão, a iniciação geralmente buscava refúgio na mata e deixava as grandes cidades, chamadas de Tubabudugu, ‘cidades de brancos’ (ou seja, dos colonizadores). (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 176).

Aqui no Brasil, podemos entender esse processo de fuga e refúgio para proteger os saberes, as informações ancestrais, nos terreiros de matriz africana (candomblé e umbanda), aldeias indígenas, quilombos, favelas, povoados rurais, no carnaval, no funk e inúmeros outros lugares de aquilombamento. Logo, esses relatos são gradativamente registrados em “pele de árvore” (KOPENAWA; ALBERT, 2015), por pessoas indígenas e negras em forma de denúncia, mas também de resistência.

Correia (2018) registra não só a memória sobre o seu povo, mas também a respeito da perseguição sofrida por eles, que é também sentida e sofrida por uma coletividade, ou seja, pelos povos indígenas no Brasil. Logo, algumas características são evidenciadas por esses estudiosos a respeito da tradição que se faz presente culturalmente entre os descendentes africanos ou indígenas. Para Hambaté Bâ (2010), uma das características é a família como centro da educação tradicional, que são atravessadas por experiências que perpassam a contação de histórias, fábulas, lendas, máximas, adágios, provérbios etc.

Outra característica é que tudo tem história e as histórias são contadas por meio do conhecimento cosmológico. Assim,

Na África tudo é ‘História’. A grande História da vida compreende a História das Terras e das Águas (geografia), a História dos vegetais (botânica e farmacopeia), a ‘História dos Filhos do seio da Terra’ (mineralogia, metais), a ‘História do Astros’ (astronomia, astrologia), a História das águas e assim por diante. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 184).

Por fim, o silêncio, os gestos fazem parte do aprender na tradição africana. Dessa forma,

Para alguns povos africanos, a tradição de uma profissão está intrinsecamente relacionada a ‘o aprendiz não deve fazer perguntas’. Deve apenas observar com atenção e soprar. Esta é a fase ‘muda’ do aprendizado. À medida que vai avançando na assimilação do conhecimento, o aprendiz sopra em ritmos cada vez mais complexos, cada um deles possuindo um significado. No decorrer da fase oral do aprendizado, o Mestre transmitirá gradualmente todos os seus conhecimentos ao discípulo, treinando-o e corrigindo-o até que adquira a maestria. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 189).

O milenar saber dos diversos povos indígenas e africanos desperta-nos sobre quais memórias refletimos e quais elementos dessas memórias são presentes na sociedade brasileira. Logo, se a informação é produzida, acessada, preservada e disseminada pelos sujeitos, como são feitos pelos sujeitos negros ou indígenas? Onde podemos localizá-las? Como elas aparecem nas instituições? Elas de fato aparecem nas instituições (bibliotecas, arquivos e museus)?

No entanto, compreendemos que evocar a memória poderá fazer emergir as “memórias subterrâneas” (POLLAK, 1989), ou seja, traços e problemas da memória histórica e da memória social (LE GOFF, 1994), que o discurso oficial esconde sobre nós, e que além de esconder dificulta o acesso à informação sobre nós. Essas práticas podem ser percebidas na escola, nas relações sociais, nos livros didáticos e acadêmicos (na forma que representam nossos corpos como “outros”, objetos de estudo), na organização de arquivos, museus e bibliotecas (que historicamente foram construídos e pensados para realçar o discurso hegemônico e ocultam ou não mostram interesse em organizar para a visibilidade as informações sobre favelas, invasões, religiões de matriz africana, povos indígenas, quilombos etc.), nas ementas e currículos com disciplinas, quando não aparecem, por exemplo, referências que possibilitem a reflexão sobre nós mesmos.

Nesse sentido, salientamos sobre a necessidade de afrocentrar os espaços educativos, pois isso possibilita acesso a referências que pensam a respeito dos grupos étnico-raciais em profundidade, e nos proporciona não só acesso a informações a respeito de nós, mas permite também que cada sujeito tenha a possibilidade de buscar para si ou para a sociedade brasileira soluções de fato eficazes para o Brasil.

Dessa forma, entendemos que a memória que cada lugar constrói sobre si poderá apresentar semelhanças de um lugar para o outro, mas serão sempre diferentes, pois os sujeitos individuais e coletivos é que são os protagonistas e responsáveis pela produção delas e, portanto, das memórias dos lugares. Logo, entendemos que a memória é o acúmulo dos acontecimentos da vida em comunidade, ou seja, o acúmulo de acervo informacional sobre pessoas, acontecimentos, técnicas, processos, lugares e comportamentos.

Outrossim, podemos dizer que a memória evidencia não só o concreto, mas o espaço, o gesto, a imagem, o objeto (NORA, 1993). Dessa maneira, todo e qualquer lugar, para além dos arquivos, bibliotecas e museus, são lugares de memória e se legitimam na história ou na literatura. Ademais, “[...] os lugares de memórias são edificações e documentos nos mais diversos tipos de suportes, mas também são narrativas orais e o próprio cotidiano da vida das pessoas” (NORA, 1993, p. 21).

Uma vez que todos os lugares são lugares de memória, alguns, no entanto, foram consagrados, como tais: os lugares topográficos (arquivos, bibliotecas e museus), os lugares monumentais (cemitérios e arquiteturas), os lugares simbólicos (comemorações, peregrinações, aniversários ou os emblemas), os lugares funcionais (manuais, autobibliografias ou associações) (LE GOFF, 1994). No entanto, vale salientar que esses lugares foram forjados por diversos interesses dos agentes (econômicos, sociais e políticos, comunidades etc.), sobretudo pós-Segunda Guerra Mundial.

Devemos lembrar, igualmente, que os lugares de memória são também os lugares coletivos, ou seja, “são as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória” (LE GOFF, 1994, p. 476). No entanto, a memória coletiva não é um lugar de estabilidade, ela é um lugar de disputa de narrativas hegemônicas e contra-hegemônicas.

Logo, essas marcas podem ser percebidas quando há ruptura com o silêncio de grupos contra-hegemônicos (POLLAK, 1989), quando emergem as lembranças que ficam guardadas pelo grupo e afloram em momentos de crise. Essas memórias e as informações contidas nelas são produzidas, disseminadas e preservadas de diversas maneiras (de pinturas corporais a pinturas em objetos) com determinadas intenções, conforme conta Correia (2018) sobre a estratégia utilizada por seu povo para se manterem vivos diante da opressão e da violência cometidas pelos poderes hegemônicos representados pelos fazendeiros/grileiros e de certa forma legitimadas pelo Estado brasileiro pela omissão e/ou colaboração para determinadas situações.

É interessante observar que o tempo do barro atravessa o tempo do jenipapo, porque ao longo da história do povo Xakriabá, houve um período de muita perseguição por parte dos fazendeiros/grileiros da região, e neste tempo os Xakriabá, para não serem perseguidos ou mortos, eram obrigados a deixar de se pintar, de usar elementos que demonstrassem a identidade de nosso povo, então teríamos que pensar em uma estratégia de onde guardar as pinturas corporais. Por muito tempo, ao menos durante umas duas a três décadas, as pinturas corporais foram então guardadas nas cerâmicas, e muitas destas cerâmicas eram guardadas na terra. Portanto, a cerâmica foi um elemento muito importante, porque mais tarde serviu como um mostruário das pinturas corporais. É necessário refletir como a pintura carrega elementos de uma outra escrita corporal, com narrativas simbólicas portadoras de subjetividades, uma vez que o ato de colocar e receber a pintura no corpo é um ritual, é um preparo do espírito, não sendo apenas o desenho que se escreve na pele mas o que marca no penetrar. (CORREIA, 2018, p. 192).

Outra experiência indígena que reforça a narrativa da autora é apresentada por Wakōdi Xacriabá Silva (2019), a respeito da resistência do povo tupinambá.

Penso que é importante citar, que, o povo tupinambá, desde o período colonial, sempre viveu e ocupou o Território... Essa presença passou a ser negada, os tupinambá passaram a ser atacados, chamados de caboclos e passaram a negar suas identidades. Devido ao recuo desse povo, por orientação dos encantados, pela necessidade de se silenciaram, fortaleceu –se o falso pensamento entre os órgãos do governo, que os tupinambá teriam sido dizimado. Em dado momentos, eles deveriam reacender sua identidade étnica. (SILVA, 2019, p. 32).

Oliveira (2021) também traz narrativas sobre o silêncio forçado que foi imposto ao povo tupinambá.

Por todo o contexto de violência, ameaças e tensão, me vi obrigada a manter o distanciamento das comunidades e esconder minha identidade indígena. Pondero também meu parentesco com as principais lideranças da tribo da Serra do Padeiro, sobrinha-neta da Maria da Glória (interlocutora da autora/pesquisadora), mas pertencente à tribo tupinambá de Olivença da região do Santana, onde morei desde que nasci até os 17 anos. Presenciei na condição de espectadora e ouvinte muitos dos episódios de luta e resistência do processo de retomadas que posteriormente foram descritos a Daniela Alarcon. Essa obra foi um marco para que eu viesse a ressignificar minha identidade, a existência e resistência tupinambá em todo o território e despertar para fatos históricos, políticos e culturais para os quais nunca havia me atentado. (OLIVEIRA, 2021, p. 1).

Assim, as experiências relatadas pelas autoras revelam que as memórias são lembranças que guardam e informam sobre acontecimentos passados e também sobre a pressão que é imposta pelo grupo hegemônico sobre os grupos contra-hegemônicos. Logo, para que a informação produzida pelos grupos não hegemônicos continue a existir, preservando a informação ancestral, são necessárias muitas estratégias. Uma vez que a memória coletiva se contrapõe e mostra a contradição em relação à memória nacional, revela-se a seletividade e, no caso brasileiro, o racismo, o sexismo e a colonialidade.

Apesar de se passar a impressão de que as memórias marginais ou periféricas não existem, elas estão mais vivas do que nunca, e não ficam totalmente passivas. As lembranças traumatizantes, silenciadas, ficam em constante movimento, sendo transmitidas de geração a geração por meio de suas redes familiares e de amizades, esperando a hora das mudanças políticas e ideológicas (POLLAK, 1989).

No entanto, as reivindicações pelo reconhecimento das memórias étnico-raciais vêm de muito tempo. No caso das lutas indígenas, vêm desde o passado (registradas em diversos documentos, como *Guerra aos Gentis*) e alcança os movimentos contemporâneos, como o Acampamento Terra Livre (ATL)¹⁰. O movimento dos negros no Brasil se origina desde Zumbi dos Palmares e chegam ao Movimento Negro Unificado (MNU). Assim, essa disputa de

¹⁰ O ATL é um movimento organizado pelos Povos Indígenas do Brasil que reúne representações de todos os territórios do Brasil para fortalecer a luta indígena, além de promover articulação política entre seus pares. O movimento acontece desde 2004, e ainda está em vigência.

narrativas “mostra a necessidade, para os dirigentes, de associar uma profunda mudança política a uma revisão (auto)crítica do passado” (POLLAK, 1989, p. 5).

Por que o silêncio acontece? Para Pollak (1989), o silêncio acontece por muitas razões, dentre elas por motivações políticas e ideológicas, e também pessoais. No entanto, notamos em Correia (2018) que não é o sujeito contra-hegemônico o responsável direto por seu silêncio, ele acontece, sobretudo, pelo desencadear de situações violentas às quais um sujeito ou grupo social são expostos e o forçam a tomar decisões para proteger a própria vida ou do grupo ao qual pertence. “Por muito tempo houve uma tentativa de tirar de nós essa prática da pintura, seja pela proibição, seja pelo constrangimento ao qual nos expunham os não índios.” (CORREIA, 2018, p. 44).

Contudo, esses silêncios são rompidos a cada tempo por gerações posteriores ou quando são autorizadas pela ancestralidade. Essas gerações sentem a necessidade de ter acesso e entender sua origem, e são elas que irão questionar a memória nacional e reivindicar o reconhecimento das memórias que por alguma razão foram forçadas ao silêncio. Enquanto elas não emergem completamente, os fragmentos delas continuam produzidas, acessadas e transmitidas a todo tempo dentro das famílias, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. Tais lembranças traumáticas são transmitidas durante as comunicações informais, de geração a geração, até o momento em que podem ser reveladas (POLLAK, 1989).

Ou seja, o que se pode extrair sobre memória coletiva é que ela tem a função de salvaguardar os acontecimentos que podem ser acionados a qualquer momento e são passíveis de (re)significados e interpretações sobre o passado, conforme exposto por Correia (2018). Ela poderá ser apropriada e construir ou fortalecer identidades. Nesse sentido, “são as percepções sensoriais que irão marcar as memórias dos testemunhos dos fatos históricos. Então, serão lembrados cheiros, sabores, dores, fome, sentimentos” (POLLAK, 1989, p. 11).

No entanto, apesar de alguns grupos sociais terem como ênfase a escrita como base para a validação do conhecimento, outros grupos continuam a reprodução de seus modos de vidas com outros códigos e linguagens, elegendo a oralidade para validar a produção, a disseminação e a preservação da informação, transformando cada ser humano em uma fonte de conhecimento, poderosos arquivos e bibliotecas vivas.

Mas vale salientar que, antes da escrita, todos os grupos humanos se baseavam em suas experiências vividas e também nas relações que eram estabelecidas com a natureza e a espiritualidade. A ideia de separar a espiritualidade da ciência é um advento da modernidade, consolidada sobretudo no século XX com as especializações. O fato de alguns povos se

basearem em oralidades não os fazem ser menos importantes, ao contrário, revelam uma riqueza incomensurável e uma infinidade de possibilidades inovadoras e criativas.

4.1 A MEMÓRIA SOB A PERSPECTIVA ÉTNICO-RACIAL NA CI: REFLEXÕES AINDA POR VIR

No campo da CI brasileira, os estudos da memória são recentes, se comparado ao surgimento da área. Para Azevedo Netto e Dodebei (2017), a CI passou a ter interesse nos objetos produzidos no cotidiano das relações sociais, tais como; cartas, fotografias, filmes, esculturas religiosas, objetos ex-votos, tanto como peças únicas (memória individual), quanto na forma de coletâneas institucionalizadas (memória coletiva), o que implica estudar os mais variados contextos culturais de produção.

Logo, entendemos que a memória social é constituída a partir das diversas experiências sociais, que construirão suas formas de existência. Um exemplo disso são as bibliotecas, arquivos e museus que foram historicamente constituídos como símbolos de quem está no poder, e reproduzem sua versão sobre a memória nacional. Essa lógica produziu e ainda reproduz o discurso colonizador, invisibilizando a informação a respeito dos povos afro-brasileiros seja nos descritores, nas referências ou no interesse e organização de acervos de arquivos e bibliotecas no Brasil.

No entanto, conforme apontou Hampaté Bâ (2015) e Pollak (1989), outras memórias foram constituídas e contadas por grupos distintos. Essas memórias são constantemente reconstruídas a partir de suas experiências (individual e coletiva) a partir de muitos símbolos, tais como narrativas orais, onde ali são lembradas e transmitidas as experiências do que antecedeu ao grupo, grafismos e pinturas corporais, rituais espirituais, técnicas e procedimentos para produção de determinadas atividades e/ou objetos.

Comungando com Gomes e Rodrigues (2018, p. 929-930),

Para superar essa situação é necessário reconhecer a existência desses sujeitos e processos, bem como dos conhecimentos por eles produzidos, os quais são tão válidos quanto o conhecimento científico. Além disso, é necessário fazer emergir as experiências sociais, culturais e políticas produzidas por esses sujeitos e construídas nesses processos, para compreendê-las e traduzi-las culturalmente e, assim, entender a constelação de saberes que é produzida nas mais diversas experiências sociais no mundo, as quais também são fonte de conhecimento.

Ademais, sabemos que, historicamente, quem detém o controle dos documentos são diversos agentes, tais como arquivos pessoais, instituições públicas e privadas como cartórios, cemitérios, igrejas e também pessoas, comunidades etc.

No entanto, devemos ressaltar que os avanços a respeito dos estudos étnico-raciais são fruto do movimento protagonizado pelos grupos não hegemônicos, que historicamente não medem esforços para avançar na conquista por direitos. Vale lembrar que a Constituição Federal Brasileira (CF) de 1988 foi um marco histórico a respeito das lutas sociais, sobretudo das lutas negras e indígenas, pela inclusão de incisos que particularizam a diversidade cultural (povos indígenas, principalmente, nos artigos nº. 231 e nº. 232 e seus parágrafos, o direito às terras que tradicionalmente ocupam e à diversidade étnica e cultural).

Vale destacar que o protagonismo dos povos indígenas no Brasil alterou as formas do Estado se relacionar com eles, com o rompimento da lógica tutelar que considerava povos originários incapazes para vida civil e para o exercício de seus direitos. Esse momento foi marcado por um discurso emocionado do líder indígena, ambientalista e escritor Ailton Krenak¹¹, que, enquanto falava, ia pintando o rosto com tinta preta feita com jenipapo e carvão – ritual realizado por muitos povos indígenas no Brasil.

Em relação aos povos negros, a garantia de direitos na CF/1988 é protagonismo do Movimento Negro Unificado (MNU). Os avanços foram mínimos, mas significativos pela conquista do reconhecimento das terras quilombolas, no artigo 68, e da criminalização do racismo, no inciso 42 do artigo 5º, que passou a ser enquadrado como crime inafiançável e imprescritível.

Embora as reivindicações afro-brasileiras tenham sido inscritas na Constituição Federal de 1988, muito ainda lhes falta, tais como maior acesso à educação e a valorização das culturas afro-brasileiras, o que perpassa, sobretudo, pelo reconhecimento das diferenças e do acesso a diversos direitos, dentre eles à informação. O que tem se visto no Brasil é uma constante ameaça e violações de direitos, desconsiderando a própria Carta Magna (GOMES; RODRIGUES, 2018).

Entretanto, os povos negros e indígenas no Brasil continuam buscando estratégias para sobrevivência, reivindicando a visibilidade de sua existência, garantia dos direitos e reconhecimento de sua produção científica em todas as áreas do conhecimento. Outro momento histórico fruto das lutas sociais dos povos afro-brasileiros foi a promulgação das leis nº. 10.639/2003 e nº. 11.645/2008, que obrigam a inclusão de conteúdos africano, afro-brasileiro e indígena nos currículos, inserindo aí disciplinas e livros sobre a história e a cultura dos povos africanos, afro-brasileiros e indígenas. No entanto, embora muitas iniciativas tenham

¹¹ O discurso está disponível em vários vídeos no Youtube, e também pode ser lido em Krenak (2019).

reverberadas em todas as áreas do conhecimento, na CI a problematização emerge com força a partir de 2018.

A tese de Leyde Klébia Rodrigues da Silva (2020), baseada nas trajetórias de vida de docentes negras na CI e Biblioteconomia brasileira, lembra nomes e sobrenomes das professoras que foram pioneiras nos estudos da temática étnico-racial muito antes das leis, como Miriam Aquino, Maria Aparecida Moura e Joselina da Silva.

A respeito dos estudos sobre a memória na CI, quando diz respeito a estudos culturais, sobretudo étnico-raciais, eles direcionam para as discussões sobre invisibilidade de documentos nos acervos de arquivos, bibliotecas e museus, seja pela falta de interesse em organizar acervos ou, quando são feitos, tendência à folclorização, estereotipização, inferiorização das culturas negras e indígenas, invisibilizando as informações; ausência de diretórios de pesquisa; quase inexistência de disciplinas nos currículos.

Comungando com Silva, Garcez e Lima (2018), a área reforça uma ideia de memória nacional e corrobora a ocultação das narrativas e discursos a respeito das populações de origem africana e de sua descendência no Brasil, bem como seus aspectos históricos, sociais, econômicos, educacionais, religiosos e de luta. Logo, as práticas são constituídas e percebidas desde o discurso oficial sobre os acontecimentos até os discursos produzidos e disseminados constantemente por meio de diversos tipos de documentos (livros, mapas, fotografias, vídeos etc.), regimes de informação (arquivos, bibliotecas, museus etc.) e mídias. Assim, “nos livros didáticos, os afros ainda continuam sendo mostrados somente até o período escravista, principalmente com imagens de castigos sofridos pelos africanos escravizados... ou servindo aos senhores na casa grande” (SILVA; GARCEZ, LIMA, 2018, p. 366).

Logo, compreender que as informações presentes em acervos de arquivos, bibliotecas, museus, bem como as contidas nas oralidades em comunidades, possibilitam que os sujeitos reconstruam sua história e memória.

O acesso às informações e registros informacionais sobre as populações africanas e afrodescendentes (certidões de batismo, cartas de alforrias, registros de passageiros de navios negreiros, entre outros) podem permitir que sejam reconstruídos aspectos da história e memória dessas populações. No entanto, se estes materiais estão perdidos ou guardados em lugares que não permitem o acesso, este regime de informação está determinando como a história será contada e mantendo o discurso de memória criado pelo grupo dominante. (SILVA; GARCEZ; LIMA, 2018, p. 366).

Outra perspectiva é problematizada por Freitas e Gomes (2004), ao destacarem as funções político-culturais dos profissionais da Biblioteconomia. Para essas autoras, existe um equívoco histórico entre os profissionais da informação, especificamente bibliotecários, arquivistas, documentalistas e cientistas da informação, em considerar a memória registrada

como memória. Ao adotar a perspectiva de Nora (1993), destacam ao menos dois fatores para os grupos não hegemônicos buscarem a escrita para registrar a “memória”:

- a) “A dinâmica da acumulação capitalista”, que envolve a necessidade cada vez maior de vínculos culturais com o “passado”, preparando o “futuro indomável” (NORA, 1993), e isso envolve diversos mecanismos para desvalorizar ideologicamente e silenciar politicamente memórias sociais;
- b) O outro fator é a ruptura cultural e física com as práticas de memória, desde a descontinuação dos rituais de comemoração e de tradições populares, verdadeiros “lugares” de memória, até o esvaziamento cultural dos espaços físicos de sua produção e reprodução, como as praças, espaços de sociabilidade e comunicação. Soma-se a isso a transformação sistemática do tempo dos contatos socioculturais pelo tempo de recepção e “telespecção” dos meios de comunicação de massas, especialmente a televisão.

Logo, se tem sido uma necessidade dos grupos não hegemônicos institucionalizar a memória, cabe aos profissionais da informação considerar, na ampliação da história, essas novas/velhas, velhas/novas demandas que passam a reivindicar e conquistar espaços nos lugares e nas práticas até então quase exclusivos da cultura erudita e do aparelho de Estado. As novas demandas de trabalho de memória e documentação devem ser analisadas e assimiladas por seus profissionais, incorporando as mudanças políticas e éticas que isso envolve. Assim,

Dentre as tarefas envolvidas em um verdadeiro projeto de abertura dos chamados lugares de memória para outras memórias que não a dos setores que até aqui os monopolizaram, está a promoção de registros. A tradição de oralidade da cultura não institucionalizada, hoje, como vimos, praticamente sem espaços sociais e físicos de circulação, talvez permita a manutenção de seus ‘conteúdos informacionais’ através de seu próprio rompimento: o registro. (FREITAS; GOMES, 2004, p. 7).

Nesse sentido, os profissionais da informação têm uma importante função política-cultural, em não só registrar tais informações, como também devem organizá-las para a visibilidade e acesso. Logo, uma das formas de entender a informação étnico-racial e contribuir para o acesso e visibilidade, é conhecer, decolonizar saberes. Nesse sentido, adentramos no conhecimento a respeito das Casas de Farinha.

5 MANIHO'K: DOS MITOS INDÍGENAS ÀS CASAS DE FARINHA

A mandioca é uma raiz que faz parte da dieta alimentar e da cultura de distintos povos no Brasil. Para a população negra e indígena, por exemplo, além de ser base alimentar, é símbolo de identidade cultural representada nas diversas técnicas e procedimentos nos roçados e espiritualidades do homem com a terra, e na materialidade do monumento Casa de Farinha.

Quanto à sua origem, a palavra mandioca advém do tupi *maniho'k* (YAMÃ, 2007), cuja tradução para o português, significa “casa de Mani”. Como se sabe, essa raiz é uma planta da família das *euforbiáceas* – termo popularmente consagrado na composição musical “Farinha” do cantor e compositor nordestino Djavan.

As narrativas sobre o surgimento da mandioca variam bastante entre os povos indígenas¹². Na tradição dessas nações, o surgimento da planta é registrado na memória e disseminado por meio das oralidades. O mito é uma das formas de contar e recriar utilizada por vários povos. Na versão do povo *mawé*, a mandioca é uma lenda e é lembrada por meio da narrativa sobre a mulher *Ywerói*, nos conflitos que envolveram sua trajetória de vida e resultaram em sua morte.

Conta a narrativa que, ao ser flechada pelos olhos feiticeiros dos tios, sucumbiu:

Ywerói não aguentou ficar de pé e caiu morta lá mesmo. Os tios pegaram o corpo dela e o banharam com suco de folhas mágicas. Banharam e banharam tanto que o corpo foi se transformando em mandioca. A primeira mandioca que surgiu no mundo. (YAMÃ, 2007, p. 123).

Os mitos e lendas são contados para lembrar aos presentes os seus antepassados, como forma de reverenciá-los e valorizá-los. Assim, “[...] em gratidão e memória dos que amalgamam o pote-corpo para que a palavra habite, se expresse e flua, existem os ritos, as cerimônias, as danças e os cantos sagrados” (JECUPÉ, 2020, p. 19). Vale salientar que para a tradição dos povos indígenas e descendentes africanos, reverenciar os mortos e antepassados é uma forma de rememorar, de sempre lembrar sua história, pois é parte que compõe a ancestralidade.

Borges, Campos e Pontes (2016) sinalizam na obra *Tupinambá, Kayapó e Kuikuro e as Revoluções na Tecnologia de Alimentos* a riqueza cultural relacionada aos saberes indígenas

¹² Segundo dados do IBGE (2010), são 817 mil pessoas que se autodeclararam indígenas no Brasil, por outro lado, 78.954 não se declararam indígenas, mas se consideravam indígenas. Na Bahia, são 56.381 pessoas indígenas autodeclaradas. Deste universo populacional, 324.834 pessoas vivem na área urbana, e 572.083 na área rural. Além disso, 605.204 pessoas declararam falar português, 137.577 mil não falam português e 43.893 não declararam a língua falada. Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), são aproximadamente 256 povos indígenas em terras brasileiras. (POVOS..., 2021). Conforme explica o indígena Jecupé (2020), o Brasil é a terra dos mil povos, resultado da germinação entre: os povos da tradição do sonho, os da tradição do Sol e os da tradição da Lua.

quanto aos alimentos, cosmologias, técnicas e processos de informação preservados e transferidos a tantas gerações.

Ainda assim, isso nos parece pouco diante da diversidade e da riqueza de técnicas, processos, de uma verdadeira enciclopédia relativa a plantio, preparo de terra, beneficiamento de sementes e manipulação de alimentos que os grupos tradicionais desenvolveram ao longo de sua história, tendo acumulado um notável acervo de saberes e técnicas que constituem um bem patrimonial, ainda aguardando ser revelado, estudado e preservado. (BORGES; CAMPOS; PONTES, 2016, p. 492).

Os autores destacam ainda que a mandioca é uma planta brasileira cuja origem advém do continente sul-americano, sendo provavelmente da Amazônia. Logo, deveriam ser tratados como patrimônio nos mais amplos sentidos, uma vez que são saberes e técnicas próprias de alguns grupos indígenas brasileiros, ressaltando a sua importância não apenas para a sobrevivência, mas em relação à contribuição do grupo para constituir a base alimentar e cultural do Brasil. Retomando ao contexto da colonização, lembramos que a mandioca foi base econômica aos colonos portugueses por ser, sobretudo, uma raiz de fácil adaptação a qualquer situação climática ou de solo. Assim,

[...] não necessita de terras férteis, nem de chuva regular ou adubação; seu rendimento aumentava até mesmo em terras mais secas. Era de fácil manejo, e não precisava de sementes, sendo reproduzida pelas ramas, chamadas de maniba ou maniva. Era bastante resistente às doenças, possuindo um ciclo vegetativo que variava de seis meses a três anos, podendo ser colhida a qualquer tempo ou deixada na terra, sem apodrecer. (SANTOS; AMARAL; ALVES; CAVALCANTI JÚNIOR, 2018, p. 257).

Ademais, se em alguns momentos do Brasil Colonial e Imperial a farinha de mandioca foi o “ouro brasileiro” para os colonizadores, conforme compilado por Aguiar (1982) em *Mandioca: o pão do Brasil*, por outro, ela representa a compilação de um conhecimento, uma ciência indígena. Ribeiro (1982) se dedicou a compreender as relações da mandioca com o Recôncavo Baiano desde a plantação das roças sob o trabalho de pessoas escravizadas até as relações comerciais para o abastecimento de alimentos na cidade de Salvador.

Já Santos (2018), em *O pão nosso de cada dia: a farinha de mandioca na cidade da Bahia e sua lavoura no Vale do Copioba no Recôncavo Baiano*, ressalta o quanto a farinha foi motivo de disputa por diversos setores sociais do século XVI ao XIX. No entanto, apesar de tamanha importância que teve para a Bahia, com as várias intervenções do Estado na lavoura da mandioca e na distribuição da farinha, esta não foi subsidiada de forma efetiva, da mesma maneira que outros produtos da lavoura brasileira, como o açúcar, o cacau e o café. Os lavradores da mandioca ficaram à mercê da própria sorte.

No que se refere ao termo “Casa de Farinha”, para Santos (2019), foi cunhado no século XIX, no Vale do Copioba (onde atualmente ficam as cidades de São Felipe, Nazaré e Maragogipe), localizado no Recôncavo da Bahia. O termo anterior a “Casa de Farinha”, era

“casa de engenho”, pois os colonizadores tinham o costume de denominar “engenhos” os instrumentos de trabalho. Assim,

Muitos dos instrumentos usados no engenho de açúcar foram adaptados à casa de fazer farinha de mandioca, e vice versa, desde a enxada, facão e facas, usados nas suas lavouras/plantios da cana-de-açúcar e/ou mandioca; aos cochos, gamelas, pilões, cepos, mancais/coxeias parafusos, prensas, moendas e rodas de ralar mandioca, com sua polia e seu rodete serrilhado, depois se teve a moenda e a bolandeira, eram esculpido em madeira com uso de ferramentas como machados, serras, enxós e formões, trazidos pelos portugueses. Os cochos se assemelham às prensas, estas com seus tampos e parafusos também esculpido em madeira. O forno à lenha da Casa de Farinha é assemelhado ao forno das enghocas e enghos, variava em tamanho. As primeiras instalações para beneficiamento do açúcar no Recôncavo eram bem rústicas, os índios faziam trempes para cozer a massa da mandioca, usavam fogo à lenha e tachos diversos, assim procedeu o colonizador no cozimento do caldo da cana, usou-se o tacho feito de ferro para o cozimento do caldo da cana-de-açúcar, adaptou-se o feitiço do tacho ao alguidar de ferro ou cobre para o cozimento e torra da massa e farinha de mandioca. Alguidar de cerâmica, ferro ou cobre se tornaram instrumentos básicos das Casas de Farinha. Muitos desses instrumentos esculpido em madeira ou moldado do barro/cerâmica, em formatos diversificados, também podiam ser encontrados nas cozinhas das casas de morar. Na sua origem, cabia às mulheres o beneficiamento da raiz da mandioca em farinha. Nas casas de morar do colonizador português, o dia da mulher começava junto aos fogões e fornos aquecidos à lenha, suas panelas de cerâmica cozida, e/ou ferro ou cobre, suas gamelas esculpidas em madeira, barricas, porrões, moringas, cumbucas, cabaças, peneiras – os índios chamavam urupembas –, esteiras e cestos diversos, confeccionados em palhas e fibras vegetais etc., compunham os vasilhames de uso doméstico extensivo à casa de fazer farinha. A alimentação, quando possível, se fazia em três refeições diárias, tinha como base a farinha de mandioca consumida na forma de farofas, pirões e mingaus diversos. (SANTOS, 2019, p. 6).

No entanto, observamos que nos mitos e lendas indígenas, a ideia de “Casa de Farinha” sempre existiu, uma vez que para alguns povos, como os sateré-mawé, era tradição enterrar o morto dentro da oca (casa). Outrossim, essas tecnologias empregadas na Casa de Farinha são tanto de origem indígenas como africanas, e foram introduzidas pelos dois povos e utilizadas por pessoas especializadas, os mestres e artífices.

Destacamos que, embora os colonizadores apareçam em evidência em inúmeros regimes de informação, as tecnologias na Casa de Farinha são contribuições dos conhecimentos indígenas e africanos, que estiveram sempre à frente dos engenhos, aplicando seus saberes para o desenvolvimento da sociedade brasileira. Vale salientar que são inúmeros os saberes disseminados por esses povos, tais como os têxteis, da construção, da mineração, da engenharia civil, das artes, na arquitetura, na agricultura, na metalurgia, na química, na farmacologia, na marcenaria e da náutica, dentre outras áreas, mas não recebem o devido reconhecimento.

Em concordância com Cunha Júnior (2010), entendemos que a ideia de “escravo” ou “índio”, empregada e disseminada na educação e na cultura brasileira nos livros didáticos e científicos, nos limita a pensar que os africanos, a afrodescendência, bem como os povos indígenas, são pessoas possuidoras de conhecimentos que foram capazes de edificar a cultura

brasileira. Logo, vale lembrar que os africanos, afrodescendentes e indígenas foram as mãos e a cabeça que edificaram povoados, vilas, cidades brasileiras. Além disso, subestimamos a importância do conhecimento oral e dos métodos da sua transmissão desenvolvidos em África e replicados no Brasil, por pouco conhecimento e estudos a respeito.

Acreditamos, então, que constar e relacionar os africanos e afrodescendentes na produção do conhecimento técnico e tecnológico do Brasil ainda é uma tarefa que exige muita garimpagem, que perpassa sobretudo pelo acesso à informação, em especial as afrorrenciadas. Logo, a possibilidade de escavar a respeito das contribuições desses povos contribui para desconstrução de ideias equivocadas contra os povos africanos, afrodescendentes e indígenas no Brasil e no mundo.

Ao abordar *O saber fazer farinha de mandioca: a tradição no processo produtivo, em Nazaré das Farinhas, BA*, Silva (2015, p. 366) explica que, “em geral, estes locais constituem espaços de trabalho coletivo, de intensa troca de saberes e práticas, apresentando estruturas simples, abertas e dotadas de equipamentos rústicos”. No entanto, “em todo o país, evidencia-se uma grande variedade de farinhas, diferenciando-se entre si em alguns aspectos da cadeia produtiva, o que, além de envolver a matéria-prima e os utensílios, envolve a tradição do saber-fazer” (SILVA, 2015, p. 366).

Outrossim, em *A cultura da mandioca no Brasil e no mundo: um caso de roubo da história dos povos indígenas*, Guimarães (2016) sugere que a cultura da mandioca deva ser vista pelos políticos e sociedade brasileira como patrimônio cultural imaterial do povo brasileiro. Para o autor, dar esse passo implica, necessariamente, em reconhecer um dos avanços mais significativos da Constituição de 1988, “[...] que foi a sua abertura para a democratização do poder, [...] ao reconhecer a diversidade cultural e étnica do povo brasileiro e legitimar suas diferentes maneiras de referenciação identitária” (GUIMARÃES, 2016, p. 1).

Na próxima seção, buscamos contextualizar a cidade Muniz Ferreira ao Recôncavo Baiano, território esse onde emerge o Povoado Terreirão e sua Casa de Farinha.

6 MUNIZ FERREIRA, BAHIA, NO CONTEXTO DO RECÔNCAVO BAIANO

O Recôncavo Baiano é um território multicultural, cheio de contradições no âmbito histórico, econômico, político e social. No que se refere aos aspectos históricos, o Recôncavo é uma das regiões de mais antiga exploração e ocupação no estado da Bahia e do Brasil (SANTOS, 1988). Vale ressaltar que a ocupação dessa região resultou no dilema indígena entre conviver ou lutar contra os colonizadores. “Dessa escolha, saíam sempre como vencidos, fisicamente pela perda de população e mortos, ou culturalmente pela desorganização social, perda de traços culturais, toda sorte de exploração e dependência” (SANTOS, 1988, p. 47).

Entretanto, a história do Recôncavo Baiano é também de luta e resistência dos povos africanos, que contribuíram consideravelmente para a formação sociocultural do Estado brasileiro. Nessa perspectiva, este capítulo tem como objetivo caracterizar os atributos históricos e sociais do Recôncavo Baiano, com ênfase ao “Recôncavo Mandioqueiro”, no qual está situado o município de Muniz Ferreira, Bahia, o Povoado Terreirão e sua “Casa de Farinha”.

6.1 RECÔNCAVO BAIANO: REGIÃO DAS CONTRADIÇÕES SOCIAIS

Estudar o Recôncavo é um desafio. Requer dos pesquisadores conhecimento e informação que permitam criar uma narrativa possível, para além do olhar colonizador. Por isso, vislumbrar o passado e o presente, além de ser um movimento de “descolonização”, possibilita identificar os vários “recôncavos” inseridos no Recôncavo Baiano.

Dessa forma, revisitar a história do Recôncavo é fundamental, pois permite reescrevê-la a partir de outras perspectivas. Isso, porque, tradicionalmente, a história do Brasil foi construída sob a ótica do colonizador (visão eurocêntrica), uma história cuja gênese é demarcada, no dizer de Tavares (1974, p. 65), por “doações de terras e privilégios ao português cristão”, o que resultou na construção de engenhos, capelas, aldeamentos indígenas, erguidos às margens de matas, morros, serras, rios e mares. Mas vale lembrar que antes desse processo de colonização estavam os povos originários, com todas as suas estratégias de resistência, luta, ocupação e incômodo aos colonizadores.

Após a chegada dos povos europeus, criou-se o Recôncavo como um negócio. Com essas contradições, podemos dizer que este é um território que guarda memórias dos “vários Brasis”, nos quais é preciso conhecer, estudar, interpretar, revelar e disseminar para diminuir,

assim, o abismo das generalizações sobre os lugares que compõem a nação brasileira (ANDRADE, 2018).

Como diria Santos (2015, p. 97), “[...] o território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi”. Quem lê Milton Santos, advogado, geógrafo, pensador baiano e profundo conhecedor do Recôncavo e das questões territoriais da Bahia e do Brasil, jamais olhará para esse território sem desvelar suas adversidades.

Os estudos de Mattoso (1978), Schwartz (1988) e Reis (2007) traçam os aspectos da economia, política, social e cultural do Recôncavo Baiano do período colonial ao século XIX. Esses autores interpretam o modelo político, econômico e social do Recôncavo da Bahia, a partir das relações que serviram para dar base estrutural à sociedade baiana e brasileira. Conforme explica a historiadora brasileira Lilian Schwarcz (2019), a estrutura histórica brasileira, além da violência, aconteceu com base no autoritarismo, patriarcalismo e patrimonialismo, o que resultou em inúmeras desigualdades sociais, tais como racismo, machismo e intolerância religiosa, cuja hierarquia dividiu a sociedade brasileira entre ricos, pobres, miseráveis, e também entre brancos, mestiços, pretos e indígenas.

Paraíso (1982; 2011), Santos (1988), Rego (2014), Santos (2016), Cunha (1992) e Jesus (2011) traçam as trajetórias indígenas na Bahia e no Recôncavo, as políticas indígenas e indigenistas sobre esses povos. Santos (2013), Souza (2012; 2013), Cunha (2004) e Castellucci Júnior, Souza e Barreto (2016) explanam as trajetórias dos povos africanos escravizados, libertos e seus descendentes pós-escravização. Logo, é possível compreender como foram construídas as estratégias de sobrevivência por esses grupos no Recôncavo Baiano, e também como nasceram as desigualdades impostas pelo poder dominante das elites na Bahia.

Quanto ao aspecto econômico, o Recôncavo estava dividido em três áreas de produção: Recôncavo Mandioqueiro, ao sul, com a predominância da plantação da mandioca e seus derivados; Recôncavo Canavieiro, ao norte, nas beiradas da Baía de Todos os Santos, onde plantavam a cana-de-açúcar, e o Recôncavo Fumageiro, ao centro, nas terras dos tabuleiros, onde prevalecia a lavoura do tabaco, além de uma mistura de outras atividades que aconteciam concomitantemente (ANDRADE, 2018).

No que se refere ao Recôncavo Mandioqueiro, conhecido também como Recôncavo das “culturas de subsistências”, os municípios que beiram desde as margens do Rio Jaguaripe ao Rio Jiquiriçá, foram, outrora, produtores de gêneros alimentícios, em especial a farinha de copioba que abastecia Salvador. Destacamos também nesse território as revoltas de 1809,

conforme conta João Reis, que anteciparam a Revolta dos Malês, e serviram de alerta para as autoridades públicas intensificarem a opressão contra as pessoas escravizadas.

Dois anos depois, uma rebelião aconteceria no Recôncavo, mais precisamente nas intermediações de Nazaré das Farinhas, área de produção de alimento. Os rebeldes eram principalmente escravos hauças fugidos de Salvador e de engenhos do Recôncavo, que se aquilombaram nas margens do Rio do Prata. A 5 de janeiro de 1809, cerca de trezentos deles atacaram Nazaré, aparentemente em busca de armas, munição e comida [...]. (REIS, 1992, p. 103).

Destarte, em função das crises econômicas sofridas pelo sistema capitalista, o Recôncavo Baiano passou por várias transformações, no que se refere a sua formação territorial, política, social, cultural e econômica. Essas mudanças propiciaram o surgimento de novos municípios durante o século XX, sendo Muniz Ferreira oriundo dessa realidade espaço-temporal, que emerge em meados daquele século, após se desmembrar de Nazaré das Farinhas (SANTOS, 1988).

Esse Recôncavo delimitado anteriormente por áreas de plantação, com extensão territorial de Cachoeira, descendo por Jaguaripe até o Vale do Jiquiriçá, nesse início de século XXI, foi novamente reconfigurado. A partir de 2015, a região foi delimitada pela SEI como Território do Recôncavo (TI do Recôncavo), composta por dezenove municípios: Dom Macedo Costa, Maragogipe, Muniz Ferreira, Nazaré, Salinas da Margarida, Santo Amaro, Santo Antônio de Jesus, São Felipe, Saubara, Varzedo, Cachoeira, Conceição do Almeida, São Félix, Cruz das Almas, Governador Mangabeira, Muritiba, Sapeaçu, Castro Alves e Cabaceiras do Paraguaçu.

Porém, o objetivo deste trabalho não é fazer uma extensa descrição histórica sobre o Recôncavo Baiano, mas apenas situar o leitor sobre o território no qual está inserido o município de Muniz Ferreira, cujos atributos histórico-sociais serão abordados na seção a seguir.

6.2 MUNIZ FERREIRA: DAS INTERFACES COM O RECÔNCAVO BAIANO À FORMAÇÃO TERRITORIAL

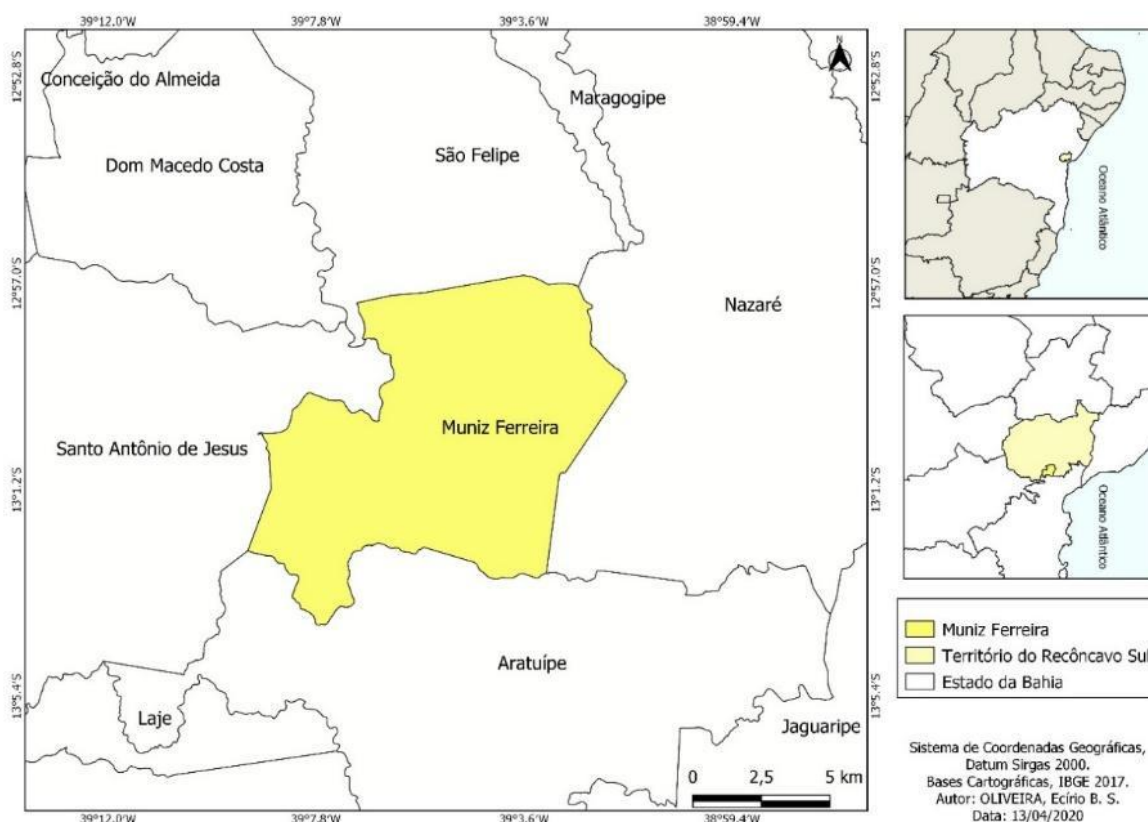
Segundo informações da SEI (2019), Muniz Ferreira está localizado entre as coordenadas aproximadas de latitude $-13^{\circ}00'10''$ e longitude $39^{\circ}06'36''$, a uma altitude média de 86 metros acima do nível do mar. Faz limite com os municípios de São Felipe, Nazaré, Aratuípe e Santo Antônio de Jesus. Compreende uma área total de 110,1 km² e fica 191 km distante de Salvador, capital do estado da Bahia. Sua principal via de acesso é a Rodovia BA-046. Ademais, conforme dados censitários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

(IBGE, 2010), possui uma população de 7.317 pessoas, das quais 3.394 vivem na área urbana e 3.923 na área rural.

Em relação ao gênero, são contabilizados 3.166 homens e 3.134 mulheres. Conforme dados do IBGE (2017), 6,4% da população têm ocupação e a renda que corresponde, em média, a 1,5 salário mínimo mensal. As terras estão concentradas em 1.025 estabelecimentos da agropecuária, em que 940 pessoas são proprietárias, inclusive por copropriedade de terras tituladas coletivamente. É um dado que revela a alta concentração de terras.

A lavoura permanente produzida pelo município é: banana, cacau, caju, dendê, coco, goiaba, jaca, laranja, manga e maracujá; e a lavoura temporária é: abacaxi, abóbora moranga, jerimum, amendoim, cana-de-açúcar, feijão, mandioca (aipim e macaxeira) e melancia. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0,617, reflexo da concentração de renda – herança do sistema escravocrata brasileiro.

Figura 2 – Localização do Município de Muniz Ferreira, BA



Fonte: Elaborado por Oliveira (2020a), por meio dos dados do Sistema de Coordenadas Geográficas, Datum Sirgas (2000) e Bases Cartográficas do IBGE (2017).

Juridicamente, Muniz Ferreira teve seu território delimitado em 30 de julho de 1962 pela Lei estadual nº. 1.770, quando desmembrou-se de Nazaré e se tornou município. Porém, a história da formação espacial de Muniz Ferreira começa muito antes de sua emancipação no

século XX. Fundada às margens do Rio Jaguaripe¹³, o município de Muniz Ferreira carrega ainda nos dias atuais, nos afazeres do cotidiano, a ancestralidade do seu povo originário.

Na seção anterior, foi apresentada uma breve contextualização do Recôncavo Baiano, marcado pela presença dos povos indígenas e também pela “cultura de subsistência”. A ocupação desse território aconteceu tanto pela presença indígena quanto pelas mudanças políticas, sociais e econômicas ocorridas na região que foi governada por Jaguaripe do século XVI ao XVIII, depois por Nazaré das Farinhas e Santo Antônio de Jesus, no século XIX, até emancipar-se como Muniz Ferreira no XX.

Conforme explica Oliveira (2000), foi por meio do arrendamento, da compra, da disputa de herança e aforamentos, que o europeu teve acesso à terra. Esses arrendamentos eram realizados envolvendo particulares e/ou instituições sob o domínio privado ou público, a exemplo da Companhia de Jesus. Assim, “uma das formas de enfrentamento e de controle sobre os grupos indígenas foi a criação dos aldeamentos dirigidos por autoridades civis ou religiosas. Nestes encontramos casos de arrendamentos a colonos das terras pertencentes aos aldeamentos” (OLIVEIRA, 2000, p. 19).

Os aldeamentos perduraram até o século XIX, quando alguns foram considerados extintos, e outros remanejados de lugar. Tinham múltiplos propósitos, dentre eles reduzir ou descaracterizar a população indígena, visto que vários deles eram acometidos por doenças diversas e, uma vez “catequizados”, poderiam ser considerados pessoas comuns, ou seja, cidadãos brasileiros, embora na prática isso de fato não acontecesse.

No entanto, o que existia por trás das políticas indigenistas eram os interesses em tornar propriedade privada a terra ocupada pelos povos indígenas e explorar sua mão de obra. Assim,

Essas imagens eram mais comuns naqueles que, de uma forma ou de outra, se opuseram aos grupos indígenas, como eram os casos de muitos proprietários e colonos das frentes de expansão ou dos indivíduos que, interessados nas terras do patrimônio indígena nas aldeias, vilas e povoações, fundamentavam suas demandas numa suposta incapacidade indígena de aproveitarem de forma adequada a terra, elencando, para tanto, características como a preguiça e a atonia no rol dos aspectos congênitos da natureza dos silvícolas. (REGO, 2014, p. 38).

É interessante notar que tanto aldeias, vilas e povoações sinalizam que esses lugares foram historicamente constituídos por grupos indígenas. É salutar dizer que o território onde atualmente é Muniz Ferreira, ainda é território indígena. Freire (1998) menciona o **Aldeamento da Aldeia**, pertencente à **Freguesia de Sant’Anna da Povoação da Aldeia**, cujo limite era às

¹³ Segundo a SEI (2019), o Rio Jaguaripe nasce no município de Castro Alves, tem uma expansão de 107 km, passando pelos municípios de Castro Alves, Sapeaçu, Conceição do Almeida, Dom Macedo Costa, São Felipe, Santo Antônio de Jesus, Muniz Ferreira, Nazaré, Aratuípe e Jaguaripe. Deságua na Baía de Todos os Santos, no município de Jaguaripe.

margens de Jaguaribe, Estiva e Jiquiriçá, pelos limites civis de Nazareth, pelo rumo das terras dos índios de Santo Antônio. Já Paraíso (2011), informa sobre o **Aldeamento de Santo Antônio de Jaguaribe**, atual município de Santo Antônio de Jesus, que “[...] foi formado com índios do aldeamento de Santa Cruz de Itaparica e tupinambás que viviam na região do rio Jaguaribe. Há poucos dados sobre esse aldeamento, porém, ainda encontramos referências a sua existência no século XIX, quando foi extinto” (PARAÍSO, 2011, p. 96).

Extintos? O aldeamento pode de fato ter sido extinto, mas os povos tupinambá não. Ao passear pela cidade de Muniz Ferreira, e conversar despretensiosamente com pessoas mais velhas, logo teremos relatos e referências a respeito da presença indígena no território ainda na atualidade. O que aconteceu aos povos indígenas do lugar foi um gradativo silêncio, ocultação, invisibilidade, devido à violência de toda natureza cometida contra os povos tupinambá e kariris da região.

A sistemática negação dos sujeitos indígenas e a prática racista fizeram com que as pessoas ocultassem a identidade indígena, mas a própria sociedade os nomearam de “caboclos”, como ainda é possível perceber nas conversas dos mais velhos pela cidade de Muniz Ferreira. Assim, as inúmeras práticas racistas produziram silenciamentos. Como estratégia de sobrevivência, os parentes ocultaram a identidade indígena, para que sua descendência pudesse existir, no entanto, é possível localizar inúmeros elementos informacionais que possibilitam conexões com os antepassados e ancestrais.

E não é que estou aqui contando e lembrando que sou eu uma tupinambá! Sou sexta geração da linhagem materna de minha mãe e quarta geração kariri de minha tetravó, da linhagem paterna de minha mãe, além da linhagem dos povos bantu, isso sem falar da ascendência de meu pai, que traz novamente a linhagem tupinambá e bantu. Embora muitos dos nossos não se reconheçam mais, tais como tupinambás, kariris ou bantus, ao ter acesso às informações e nos conectarmos com a espiritualidade que norteia toda uma forma de pensar e ser, que se manifesta em oralidades (PETIT, 2010), podemos dizer que existem formas de acesso a essas culturas, que ajudam a construir não só identidades, mas pertença.

Logo, tomar a consciência a respeito de nossas linhagens, bem como a cosmovisão e as ciências que carregamos, é também produzir visibilidade sobre os grupos étnico-raciais e notar sua presença nos territórios. Assim, os aldeamentos indígenas são pistas importantes que nos conduzem a contextualizar e singularizar as contribuições desses povos entre os diferentes lugares no Recôncavo Baiano, na Bahia e no Brasil. Nesse sentido, podemos dizer que a história de Muniz Ferreira está atrelada à história dos povos indígenas, bem como à formação administrativa de Jaguaribe e, posteriormente, Nazaré, ilustradas nas figuras 3, 4 e 5.

Figura 3 – Recôncavo da Bahia: vilas e freguesias no século XIX



Fonte: Adaptado de Villiers de L'ille Adam (1857); linhas em vermelho e azul inseridas pela autora.

Podemos ler na figura 4 o símbolo da cruz, delimitando territórios indígenas na região. Aldea, por exemplo, é a atual cidade de Aratuípe, que por sinal tem um nome tupi. Area é uma das zonas rurais de Muniz Ferreira.

Figura 4 – Recôncavo da Bahia: freguesias no século XIX

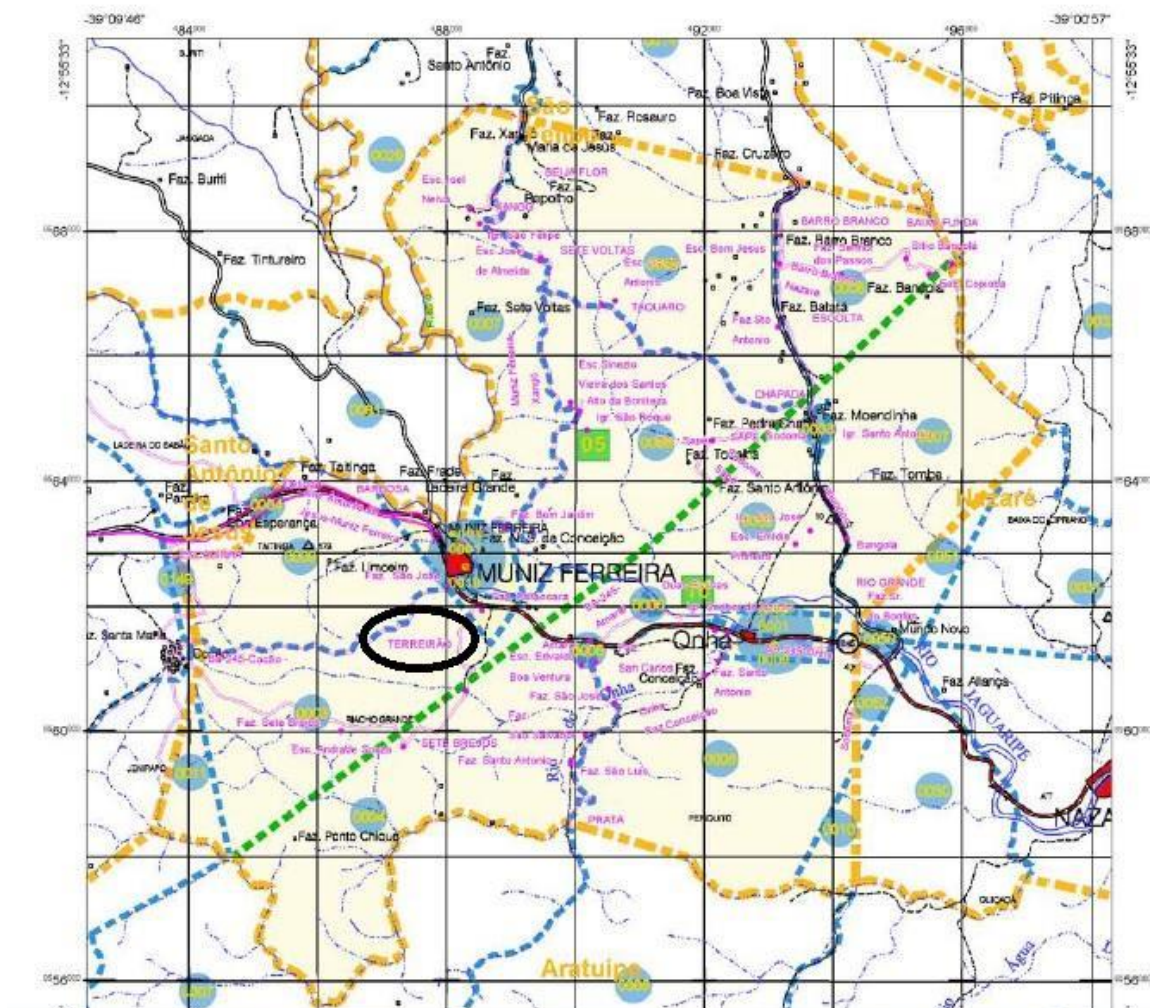


Fonte: Círculo vermelho sinalizando Muniz Ferreira. Adaptado de Barickam (2003).

A figura 4 é um mapa do século XIX, no qual sinalizamos o território de Muniz Ferreira antes de ser emancipada, na cor vermelha. Já a figura 5 é um mapa do IBGE, onde pela primeira vez o Terreirão é demarcado juridicamente no espaço territorial.

Vale dizer que esse mapa do IBGE é um marco histórico, pois materializa a delimitação do Povoado Terreirão, visto também que não foi possível ter acesso a outros mapas, devido à falta de acesso a outras fontes de informação por conta de as instituições (arquivos e bibliotecas) estarem fechadas nos dois primeiros anos da pandemia de Covid-19. Durante o processo de coleta de dados, tentamos inúmeras vezes contato com a prefeitura de Muniz Ferreira no intuito de acessar outros dados sobre o Terreirão (como fotografias, mapas e outros documentos relativos ao lugar), mas foram frustradas as tentativas, pois não obtivemos respostas. Ademais, salientamos que foi possível a colaboração da Secretaria de Saúde a respeito dos dados quantitativos sobre o número de famílias e pessoas morando no lugar.

Figura 5 – Povoados no município de Muniz Ferreira, século XXI



Fonte: Círculo preto marcando o Terreirão, adaptado de IBGE (2010).

Retomando a Rego (2014), notamos os primeiros dados demográficos no ano de 1826, quando, por ordem do Governo Imperial, o ouvidor da comarca da Bahia, Francisco Aires de Almeida Freitas, reuniu as listas dos habitantes dos aldeamentos de Santo Antônio da Aldeia¹⁴ (atual município de Aratuípe), localizado em Nazaré das Farinhas, que são importantes informações iniciais para grupos étnico-raciais recompor sua história genealógica.

Siering (2008) destaca em seus estudos os povos indígenas do Jiquiriçá, na freguesia de Santo Antônio de Jesus; os povos indígenas de Jaguaripe do Rio D'Aldeia¹⁵, da freguesia de Nazaré das Farinhas; e Aldeia do Salitre¹⁶, da freguesia de Santo Antônio de Jesus. Ou seja, havia na localidade pelo menos três aldeamentos – dois em Santo Antônio de Jesus (Jiquiriçá e Aldeia do Salitre) e um em Nazaré das Farinhas (Santana d'Aldeia, atual município de Aratuípe). Assim, podemos inferir que Muniz Ferreira está localizado num território indígena.

No entanto, os trabalhos específicos sobre o município de Muniz Ferreira ocultam a presença indígena no território. Na revisão de literatura, foram identificados três trabalhos. Interessante dizer que nos três estudos acessados sobre Muniz Ferreira, Lima (2006) e Jesus (2010) ocultam a presença indígena no território. Já Santos (2009) confirma a presença indígena no local, ao apresentar a trajetória do empresário indígena Tupinambá, dono da famosa marca de fogos de artifício Tupy.

No entanto, embora as autoras tenham em mãos ferramentas para mencionar a presença indígena no município, não o fazem, trazendo nas pesquisas apenas a perspectiva dos engenhos e pessoas escravizadas, sem maiores especificações. Além disso, mencionam uma folia na cidade de Muniz Ferreira, idealizada e executada por esse mesmo senhor, Tupinambá, em que as crianças da cidade saíam pintadas e caracterizadas com performances indígenas até a década de 1980.

Assim, as narrativas das autoras delimitam como marco inicial sobre Muniz Ferreira o século XIX, com a Vila do Rio Fundo, oriunda da Fazenda Paracoara¹⁷, que foi propriedade do Barão de Taitinga¹⁸, situada às margens do Rio Jaguaripe. Mas, segundo Jesus (2010), um

¹⁴ O autor destaca que entre os documentos referentes a Santo Antônio da Aldeia poderá variar a nomenclatura entre Santo Antônio da Aldeia, Santo Antônio de Nazaré ou ainda Sant'Ana da Aldeia.

¹⁵ Também mencionado pelo autor como Freguesia de Sant'Anna da Aldeia.

¹⁶ Termo de Santo Antônio do Urubu de Cima.

¹⁷ Atualmente, ainda existe a casa da fazenda (localizada no Taitinga) e uma pequena ruína do Engenho da Roda D'água às margens do Rio Jaguaripe na entrada principal da cidade de Muniz Ferreira, próximo ao posto de gasolina da BA-046, vindo de Nazaré das Farinhas sentido Santo Antônio de Jesus.

¹⁸ Nascido em 2 de agosto de 1809, na então Vila de Nazaré, Antonio Francisco Tinta herdou por falecimento de seu pai a Fazenda Paracoara. Segundo Pereira (2013, p. 246), Antonio Francisco Tinta era Coronel e Comandante Superior da Guarda Nacional na Província da Bahia. Recebeu o título de Barão por Dom Pedro II em 17 de maio de 1871.

documento com data de 1796 a 1799, dos administradores de estradas da Freguesia de Jaguaripe, menciona a povoação de Rio Fundo ainda no século XVIII: “[...] da povoação do Onha até Rio Fundo, Antonio Gradé dos Quadros e José Antonio Ferreira; do Rio Fundo até a Barra do Taitinga, Antonio Joaquim dos Santos e Apolinário José da Costa” (JESUS, 2010, p. 50). Posteriormente, no século XIX, “[...] há fragmentos de recibos de compra de pequenas áreas de terra datados de 1863, outros de 1865” (JESUS, 2010, p. 47).

De modo genérico, sem especificar a abrangência da área ocupada pela Fazenda Paracoara, Jesus (2010) acrescenta que as terras do Barão de Taitinga abrangiam a maior parte das terras referentes ao Rio Fundo, atual centro de Muniz Ferreira. Nessas terras estavam localizadas as casas do povoado (algumas delas feitas de adobe sobre alvenaria e outras com a parede frontal de pedras rebocadas e caiadas ao longo da Estrada do Xangó, atual Avenida Dr. Dilson Barreto 77 e da Rua Barão de Taitinga), e a ferrovia da *Tram Road*,¹⁹ implantada no Rio Fundo por volta de 1876, e que funcionou até 1945.

Conta Jesus (2010) que Francisco Tinta faleceu em 1886, deixando como herdeira sua segunda esposa, a Baronesa do Taitinga. Esta recebeu como herança algumas casas na povoação do Rio Fundo, que estavam com dívidas com a Intendência, que lhes cobrava impostos das referidas casas. O que se sabe é que a Baronesa do Taitinga não tinha como pagar as dívidas com a Intendência, ou não queria pagá-las, alegando que os imóveis que herdara estavam em ruínas.

Entre o final do século XIX e início do XX, muitas mudanças aconteciam simultaneamente na Bahia e no Brasil. Em Santos (1959), Mattoso (1978) e Santos (2013), percebemos as sucessivas crises econômicas ocorridas no estado, provocadas por diferentes razões (substituição do trabalho escravizado por trabalhadores livre, falência do modelo agroexportador baiano, longos períodos de estiagem provocando secas e fome, mentalidade conservadora da oligarquia baiana) que explicam essa situação da Baronesa.

Dito isso, após a morte da Baronesa do Taitinga, em 1907, a propriedade Paracoara foi doada a Estevam Leone Tintas, filho adotivo do Barão. Segundo Jesus (2010, p. 48), “algumas fontes indicam ser um filho bastardo do Barão com uma de suas escravizadas, mas outras fontes afirmam ser um filho adotivo. Ele herdou a fazenda, assumindo os seus negócios.” Já Lima (2006, p. 16) descreve, além da propriedade Paracoara, seu desmembramento já no início do século XX.

¹⁹ Ver esse assunto e outros aspectos econômicos com mais detalhes em Jesus (2010).

Assim, Jesus (2010) explica que uma parte da fazenda foi leiloada pela Fazenda Municipal de Nazaré e arrematada, em 1911, pelo comerciante Augusto Soriano dos Santos, e outra parte foi comprada em 1912 pelo coronel João Procópio, que restaura o engenho, a lavoura e cede terrenos para a construção de casas, as quais formaram a vila que foi denominada Rio Fundo. Oito anos depois, a fazenda foi vendida ao Dr. Adalardo Carvalho Lisboa Nogueira, que instalou uma usina de cana-de-açúcar branco e introduziu o fabrico de farinha movido a roda hidráulica, além de ter restaurado a represa do rio Jaguaripe.

“O breve século XX”, parafraseando Hobsbawm (1995), será para a Bahia e para o Nordeste brasileiro cenário de muitas crises econômicas. Como diria Santos (1959), a tentativa de modernização acontecia com base em velhas estruturas do patriarcado brasileiro. A elite oligárquica baiana, na ânsia de manter-se no poder para garantir seus privilégios, não percebeu ou não quis perceber as mudanças ocorridas pelas novas regras do capitalismo, ou seja, formar um mercado consumidor. Assim, conforme Araújo (2002, p. 47), “[...] às exigências do capitalismo industrial em ascensão, ocorreria um processo de descapitalização da economia nordestina. O centro do poder foi transferido para o Centro-Sul do país, que passaria também a concorrer com o açúcar nordestino.”

Da terceira década do século XX em diante há muita informação, porém ainda dispersa, carente de organização e sistematização para outros estudos sobre o município. Assim, segundo dados do IBGE (2010), em 2 de junho de 1933, pelo Decreto estadual nº. 8.468 é criado o distrito de Rio Fundo, com subordinação ao município de Nazaré. Cinco anos depois, em 3 de novembro de 1938, pelo Decreto estadual nº. 1.1089, o distrito de Rio Fundo muda o nome para Muniz Ferreira.

Vale destacar alguns fatores que corroboraram para a dependência política a Nazaré das Farinhas: Muniz Ferreira foi um ponto de passagem que ligava os principais polos de desenvolvimento, seja pelas estradas de chão ou pela linha férrea, o que não a impediu de ser completamente independente, visto que suas relações comerciais com Nazaré eram cada vez mais importantes para o escoamento de sua produção agrícola de subsistência.

Santos (1959) explica que, entre as várias mudanças ocorridas, as construções das rodovias federais e estaduais na Bahia, que ligavam muitas cidades baianas a outros estados brasileiros, criaram novas redes de relações comerciais a partir da década de 1950. Assim, essas redes contribuíram para reconfigurar a concentração de riquezas e o desenvolvimento de novos municípios, o que afetaria ainda mais a relação entre Nazaré e seus distritos e favoreceria, assim, a emancipação do município de Muniz Ferreira.

No entanto, apesar da emancipação, Muniz Ferreira, bem como outros municípios do Recôncavo Baiano, ainda tem dificuldades para alcançar o desenvolvimento do mundo globalizado. A falta de compreensão ou a intencionalidade em adiar as reparações históricas com sua população, bem como o desenvolvimento de políticas públicas plenas e investimentos em inovações tecnológicas para o desenvolvimento de sua população e, portanto, da cidade, resultam em um atraso sistêmico do lugar.

Assim, com a dinâmica econômica e social em curso, Muniz Ferreira se emancipou de Nazaré em 30 de julho de 1962, pela Lei estadual nº. 1.770. Segundo Lima (2006), o nome escolhido foi uma homenagem ao médico nazareno Dr. Manuel Muniz Ferreira, que prestava serviços médicos ao povo da vila. Segundo Jesus (2013), no ano de legalização e divisão administrativa, em 1962, Muniz Ferreira abrigava 53 engenhos em funcionamento.

Esses engenhos e, conseqüentemente, povoados estavam localizados por todo o território do município. Segundo Jesus (2013), às **margens do Rio Onha**: Dalmácio Britto de Souza, Irineu Barreto, Nadinho Costa, Antonio Fernandes (Tutu), Otacílio Andrade, Turíbio Fernandes, José Patrício da Silva, Mario Lima Prazeres, Orestes Barreto, João José dos Santos (João Piroco); ao **Povoado do Ponto Chique e Adjacências**: Manoel Siríaco Moreira, José Nascimento Ribeiro, Firmino Gregório Ribeiro, João Correia; ao de **Setor Sete Brejos**: Simpliciano Lima Prazeres, Firmo Lemos, Bartolomeu Cerqueira Rocha; às **margens do Jaguaripe**: Joaquim Costa, Joaquim Santos (Quincas), Alfredo de Souza Barreto, Augusto Soriano dos Santos, Adalardo Carvalho Lisboa Nogueira, Vivaldo Barreto, João Ramos Sampaio, Lourenço Manoel do Nascimento; à **Periferia de Muniz Ferreira**: João de Almeida Prazeres, Rômulo de Souza Barreto, Máximo Santana; ao **Setor Sete Voltas**: Francisco Lemos (Chiquinho), Antonio Moraes Guedes, Conrado Moraes Guedes, José Faleiro (José Mil), Serafim Sales, Manoel Sales da Fonseca, Lourival Lemos; ao **Setor Barro Branco**: César José de Sales, Isabel de Almeida Teixeira, Guilherme de Sales, Alorísio Fintuoso Barreto, Colar Ribeiro, Flaviano Ribeiro, Secundo Francisco de Oliveira, Maria de São Pedro, Milton Sales; às **margens do Rio Taitinga**: Manoel Santana Brito, José Santana Brito; às **margens do Riacho Taquaro**: Odilon Figueiredo, Osmundo Figueiredo, Ambrósio Francisco de Paula; à **Sodoma**: Guiliano Costa; à **Copioba Mirim**: Dório Pestana, Olívio Prazeres Barbosa; ao **Alto da Boniteza**: Dionísio Cerqueira (Dionísio Roxo). Assim, vale mencionar que nesses engenhos foram forjados antigos e novos povoados do município durante o século XX, além de aldeias de povos indígenas, conforme relatos orais.

Outra fonte da década de 1980 é o estudo realizado pelo Governo da Bahia (1980)²⁰, onde consta como divisão territorial do município de Muniz Ferreira 50 fazendas e, destas, os povoados, embora os dados do mapa, segundo informa a legenda, só apontem fazendas. Assim, são citados: Cocão, Poço, Riacho Grande de Cima, Ronco d'água, Rio Onha de Nestor, Quatro Ladeiras, Nova Esperança, Vera Cruz, Limoeiro, Roda d'água, Limoeiro, Ponto Chic, Jenipapo, Engenho do Onha, São Salvador, Engenho Novo, Engenho Grande do Onha, Nova Esperança, São Cosme, São José, Ilha das Cobras, Água Comprida, Amaral, Nossa Senhora do Amparo, São José do Brito, Duas Estivas, Conceição, Itaquaraçu, Fazenda Sodoma, Copioba, Periquitos, Ponte, Sapucaia, Simplício, Jaguaripe, Santo Antonio, Taquaraçu, Cana Brava, Jaguaribe de Cima, Alto da Boniteza, Vitória, José Ribeiro, Taquara, Bom Jardim, Sete Voltas, Guedes, Copioba Mirim, Santo Antônio, Bonifácio e Viriato Bitencourt.

Conforme Santos (1959), os antigos engenhos foram reconfigurados em usinas na transição do século XIX para o XX, as quais, por sua vez, colaboraram com a construção de ferrovias particulares que transportavam a cana-de-açúcar das redondezas. As usinas, então, “[...] passaram a ter uma função de povoado rural, mera fazenda, quando não eram abandonadas, por falta de função dentro do novo sistema” (SANTOS, 1959, p. 19).

Dessa forma, emerge Muniz Ferreira, bem como seus povoados rurais. Assim se inicia a próxima seção com a formação espacial de Terreirão e suas características socioeconômicas e culturais.

²⁰ Ver mapa no Anexo A.

7 ELEMENTOS INFORMACIONAIS NA CASA DE FARINHA

O recorte espacial deste trabalho foi a Casa de Farinha do Povoado rural do Terreirão. O lugar localiza-se a, aproximadamente, dois quilômetros da sede municipal de Muniz Ferreira, conforme figura 6, na qual o destacamos, entre o centro da cidade de Muniz Ferreira e a área limítrofe com o povoado Cocão, município de Santo Antônio de Jesus. O povoado é formado por quatro núcleos familiares e está cercado por três fazendas. É um lugar que guarda memórias da pluralidade cultural brasileira. Reunimos os fragmentos dessas memórias para contar aqui neste trabalho.

Figura 6 – Localização de Terreirão



Fonte: Elaborado pela autora com o aplicativo Google Earth (2020).

Até 1980, não encontramos o Povoado Terreirão no mapa elaborado pela Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia da Bahia (BAHIA, 1980), pois, apesar de a memória coletiva narrar que sua formação territorial é anterior à década de 1960, ele passa a existir

juridicamente, enquanto povoado rural, somente após 1982, momento de emancipação e legitimação do povoado, quando ele começará a aparecer em mapas, como visto na figura 6.

Podemos ler que o Terreirão está localizado no espaço territorial entre o que foram, até o século XIX, dois aldeamentos indígenas (o de Santo Antônio de Jesus e o de Sant'Ana da Aldeia, ambos em Nazaré das Farinhas), no entanto, vale ressaltar a presença das numerosas aldeias indígenas, registradas nos registros de terras dos proprietários de engenhos dos herdeiros sesmarias, conforme lemos nos Anais do Arquivo Público da Bahia²¹ (1994).

7.1 NARRATIVAS SOBRE O POVOADO TERREIRÃO

A memória evoca lembranças e esquecimentos, no entanto, quando se trata da memória dos grupos étnico-racial, comungando com as contribuições de Hambaté Bâ (2010), elas são materializações na tradição oral, entendida como um conjunto informacional que reúne oralidades (PETIT, 2010) e oralituras (MARTINS, 2003; 2007), as quais são entendidas a partir de inúmeras práticas informacionais (músicas, contos, provérbios, história, genealogia, técnicas, artefatos, processos, vivências, experiências etc.).

Nesse sentido, ao evocar as lembranças dos moradores do Povoado Terreirão, com a pergunta sobre a origem do povoado, entendemos que a formação do território convergiu para vários acontecimentos. Destacamos os principais eventos citados:

1. O local foi constituído por deslocamentos de grupos de pessoas de outras localidades (Onha – início do século XX e Rio Fundo – enchente de 1952, ambos distritos de Nazaré das Farinhas e também de São Felipe – início do século XX);
2. Emerge da Fazenda Mucujó;
3. A enchente de 1952 deslocou um grupo de pessoas de Rio Fundo (atual Centro de Muniz Ferreira) para a Fazenda Mucujó;
4. O lugar se inicia com uma “casa de morada” e a venda de Antônio Manteiguinha;
5. Cilú foi o eminente protagonista que abriu uma grande área para fazer a “casa de festas” e comemorar com a burrinha e bumba meu boi em Sábado de Páscoa, Natal e São João;
6. A mudança de nome de Fazenda Mucujó para Terreirão aconteceu após a emancipação política do Município de Muniz Ferreira.

²¹ Arquivo Público da Bahia (APEB).

Conforme narram os moradores, o lugar é constituído pela migração de famílias em diáspora pelo Recôncavo Baiano. Logo, notamos que a população do Povoado Terreirão foi formada por descendentes do povoado de Sete Brejos (povos indígenas e negros) e por trabalhadores da Fazenda Mucujó (povos indígenas e negros).

As famílias são oriundas da migração de outras fazendas e cidades, como São Felipe (Sapatuí, localizada na atual cidade Dom Macedo Costa, emancipada de São Felipe), Aratuípe, Lage, Elísio Medrado e também do Distrito de Rio Fundo (atual Centro de Muniz Ferreira), e chegaram ali após a grande enchente de 1952 (ver Anexo B), quando muitas pessoas ficaram desabrigadas e passaram um período na fazenda até terem condições para refazer a vida no distrito.

Quanto à migração de pessoas entre fazendas, Souza (2013) elucida que era uma situação comum no período pós-1888, pois, devido à falta de indenização e de uma política pública que assistisse à população, os prejudicados por esses desmandos oficiais buscavam lugar para morar, sobreviver e trabalhar. Dessa forma, na limitação de possibilidades para recomeçar, sem território para plantar e erguer moradas, “[...] para a população livre/liberta não restava outra alternativa a não ser se submeter às condições de trabalho oferecidas, fossem como assalariados, moradores ou agregados” (CUNHA, 2004, p. 23).

A Fazenda Mucujó pertencia ao proprietário Adalardo Carvalho Lisboa Nogueira, do início do século XX até meados da década de 1970. Essa fazenda é resultado de parte da Fazenda Paracoara. Conforme dito por Lima (2006) e Jesus (2010), Adalardo Nogueira havia comprado as terras de Procópio, que, por sua vez, adquiriu do herdeiro da Paracoara. Outra fonte que indica a presença indígena no território, mesmo no século XX, é Alves (2010), em Matas dos Sertões de Baixo.

Segundo os relatos orais das pessoas entrevistadas, após a morte de Adalardo Nogueira, a fazenda foi vendida para José Abelardo. Em 1982, este fez um acordo com alguns moradores que ocupavam suas terras – descritos pelos entrevistados ora como rendeiros, ora como cativos – doando-lhes os lugares habitados e mais 30.000m², com documento escrito e lavrado em cartório público, antes de ser vendida ao atual proprietário.

Nas narrativas dos moradores, as relações estabelecidas com os fazendeiros, após a posse das terras, continuaram a ser amigáveis. As pessoas podiam entrar nas fazendas, recolher frutas, usar os riachos, fontes e matas. Mas, de acordo com Cunha (2004), essa prática tinha outro nome: compadriamento, que era uma prática costumeira de subtrair direitos por favores.

A respeito da palavra “mucujó”, Barros (1917) explica que era um rio afluente do Rio Jaguaripe em intersecção com o Rio da Dona. Assim, o “Rio da Dona – Nasce na Serra da

Jiboia e separa S. Miguel de Santo Antônio de Jesus. [...] Lança-se no rio Jaguaripe, no lugar denominado Pontalete. Nesse ponto recebe o Choró e o Mocujó” (BARROS, 1917. p. 45).

A palavra **mocujó** é localizada, também, no Dicionário de Tupi antigo de Eduardo de Almeida Navarro (2013). As palavras apresentam variações na grafia, no entanto **mocujó** é **mocujé** ou **macujé**. O verbete **macujé** vem da palavra **mucuê**, conforme descrevemos no verbete:

Mucuê (s.) – MUCUJÊ, planta da família das apocináceas (Couma rígida Mull. Arg.), cuja característica mais notável é fornecer um látex adocicado e potável, usado como leite. ‘Quando se hão de escolher, sempre se corta toda a árvore por serem muito altas e se não fora esta destruição houvera mais abundância’ (Cardim, Trat. Terra e Gente do Brasil, 39).

Nota: Daí, **macujé** (nome de localidade da Bahia) (v. Rel. e Antrop. No final). (NAVARRO, 2013, p. 317-318, grifo nosso).

Na consulta às bases dos dados abertos da Agência Nacional de Águas, encontramos o **Rio Mucujé** em intersecção com o Rio Choró no município de Nazaré das Farinhas. Produzimos o mapa da figura 7 com a consultoria do geógrafo Ecirio Oliveira para ilustrar o **Rio Mucujé** e outros rios afluentes do Rio Jaguaripe. No mapa é possível conferir várias informações já localizadas em outros documentos, a exemplo do Rio Pedra Branca, que sugere a localização do aldeamento dos indígenas de Santo Antônio de Jesus, além dos próprios nomes dos rios que sugerem rotas dos povos indígenas e africanos.

Observamos, assim, que os rios, bem como as serras, morros e vales, são importantes fontes de informação, pois além de serem referência nos mitos e lendas de diversos povos indígenas, são também registrados nos mais variados documentos escritos sobre as propriedades privadas enquanto áreas limítrofes de uma propriedade privada a outra.

A origem do nome do Terreirão é comentada pelo sr. Anísio, que lembra que este lugar emergiu após a abertura de uma clareira na mata, um grande terreiro, para realização de festas, “[...] após a Fazenda Mucunjó, tinha um senhor que chamava Cilú. Ele gostava muito de fazer festa, e fez uma casa pra, apropriada pra fazer festa, Burrinha, Bumba Meu Boi, é... na época de Sábado de Páscoa, tempo de Natal, São João” (ANÍSIO, 2020).

A narrativa de sr. Anísio vai ao encontro da narrativa de sr. Moreira, entrevistado de Santos (2009) na pesquisa sobre o trabalho e “arranjos” socioculturais dos trabalhadores de fogos de artifício, em Muniz Ferreira entre as décadas de 1950 e 1970. Assim,

As rezas e bailes de finais de semana aparecem como os primeiros exemplos de ‘folias arranjadas’ por esses sujeitos. Alguns ‘folguedos’ realizados mais distantes do percurso de trabalho dos artesãos de fogos foram apenas lembrados por eles, quando a produção fogueteira ainda não tinha sido presente ou representava um intervalo nos seus cotidianos. Nesse tempo, era possível arranjar folgas onde trabalhavam e atravessar dias na zona rural, como, saudoso, relembra S. Moreira, durante **suas idas de Muniz Ferreira para o ‘Terreirão’ e o ‘Cocão’** em companhia dos amigos ‘Caiau’ e ‘Antonio Bom’.: A gente só bastava levar pão, café e açúcar. Agente ia a pé, chegava lá tinha uma tal de Nice com quatro fia moça de Zé Barrigada que tocava violão. Chamava o vei, daqui a pouco formava a festa. Levava dois dias dançano. Por lá amanhecia o dia dançano! Dava fome o que ia fazer: vumbora comprar um galo, arranjar um galo. Botava pra matar: festa tá cumeno! Meidia a gente comia, encarnava até segunda-feira onze da manhã. (MOREIRA, 2000 apud SANTOS, 2009, p. 147, grifo nosso).

Zé Barrigada era uma figura que tinha parentesco com alguns moradores do Terreirão. As rezas no Terreirão costumavam ser manifestações culturais em que inicialmente celebravam os santos católicos (na Páscoa, São João e Natal, na minha infância, entre a década de 1990, ainda presenciei algumas dessas festas), e após as leituras litúrgicas e cânticos católicos, pausávamos para a comilança e quase que paralelamente o batuque ao som dos atabaques e pandeiros acontecia, entoando-se as músicas ancestrais (eram músicas dos encantados, dos caboclos, guias e orixás, uma das músicas foi entoada na introdução deste trabalho).

Essa forma de celebração do Terreirão (culto aos santos e ancestrais e entidades espirituais) é recriada pelo povo negro em diversos territórios do Brasil, pois faz parte da cultura e da resistência negra. As evidências apontadas mostram que as festas e ritos mencionados são manifestações da cultura africana, contribuições dos povos bantus no território, bem como influência também da ancestralidade tupinambá e kariri. Martins (2007) detalha esse tipo de manifestação ao desenvolver alguns estudos a respeito da cultura bantu em Minas Gerais.

Os inúmeros documentos criados também não negam o incomodo das governanças que incansavelmente produziram inúmeras leis em diversos momentos políticos do Brasil contra os cultos afro-brasileiros. Logo, para existir, magistralmente, os povos negros tiveram que recriá-los. No entanto, as práticas religiosas resistiram e resistem, pois elas são impulsionadas pela

continuidade da tradição, que é ancestral. A intolerância religiosa contra religiões de matriz africana é percebida, sentida e denunciada constantemente por inúmeras organizações religiosas e por veículos de informação.

Infelizmente, ainda na atualidade, essas religiões tão importantes para a formação espiritual e cultural de todos são ocultada em pequenas cidades, como Muniz Ferreira, como força operante do racismo que discrimina e oprime as pessoas que manifestam sua espiritualidade fora das religiões socialmente aceitáveis, como as de origem eurocêntricas (católicos ou protestantes).

Ainda sobre o nome Terreirão, dois moradores atribuíram a emancipação política do município de Muniz Ferreira, “porque na época de, de, quando passaram a ser cidade, que botou essas zonas rural aí, aí no mapa, aí botou esse nome Terreirão” (ZELITO, 2020). No entanto, entendemos que a legitimação do Povoado Terreirão, após o desmembramento da Fazenda Mucujó, foi resultado do protagonismo das famílias locais, que conquistaram seu território por meio de compra ou doação.

Ela se efetiva definitivamente a partir de 1982 com as doações lavradas em cartório por José Aberlado. A partir de então, o Terreirão entrou na agenda da prefeitura, porém, vale ressaltar que seus direitos enquanto cidadãos muniz-ferreirenses foram conquistados aos poucos, gradativamente, por inteiro protagonismo dos moradores do Terreirão.

Dentre as conquistas do povoado está a canalização da fonte do Jenipapo, localizada dentro da propriedade do Alemão. No início dos anos 2000, a prefeitura de Muniz Ferreira, em negociação com o Alemão e o povoado, canalizou a fonte do Jenipapo, e o povoado passou a ter acesso a água dentro de suas casas. É importante lembrar que ter acesso aos recursos naturais é um direito básico a toda a população brasileira, estando amparado pela Constituição Federal, no art. 225 da Emenda Constitucional nº. 106 de 07 de maio de 2020 e também pelo Decreto nº. 24.643, de 10 de julho de 1934, que institui o Código de Águas no país.

No entanto, após a instalação da caixa d'água, os fazendeiros locais proibiram a circulação das pessoas dentro de suas propriedades. Esse rompimento das relações de “amizade” entre o fazendeiro com o Povoado Terreirão faz lembrar uma passagem da obra literária *Torto Arado*, quando se instala o conflito de terras no romance. O novo proprietário da Fazenda de Águas Negras proíbe a população local de enterrar seus mortos no cemitério da fazenda. Vejamos:

Agora com o novo dono, que construiu uma casa bonita e vistosa para morar na beira dos Maribuns, mandou um novo gerente, depois de Sutério se aposentar, dizer que não poderíamos mais sepultar ninguém na Viração. Que era crime contra as matas. Contra a natureza. Que o cemitério estava próximo ao leito do rio. Que a cidade tinha cemitérios e que a prefeitura garantia o transporte do morto para lá. Os mais jovens

não viram muita diferença em enterrar os mortos na cidade ou na Viração. Mas para os mais velhos aquela interdição era uma ofensa. (VIEIRA JÚNIOR, 2020, p. 179).

Uma vez rompidas as relações mais aproximadas com os fazendeiros, novos desafios foram colocados para os moradores do Terreirão, pois foi interrompido o acesso aos recursos naturais (rios, fontes, matas, árvores frutíferas, animais), limitando-os apenas ao lugar das casas e quintais, irrompe também a disseminação da informação com desrespeito a inúmeros aspectos da tradição. Assim como em *Torto Arado*,

Foi com as casas de barro e nossos corpos como mobília que venderam a terra a um casal com dois filhos. Acostumados que estávamos à longa posse da família Peixoto, fomos surpreendidos pela mudança e ficamos sem saber o que aconteceria a partir de então. Os mais ingênuos achavam que tudo permaneceria da mesma maneira. Os mais desconfiados temiam o que estava por vir, quiçá o despejo. Sabíamos que a fazenda existia, pelo menos, desde a chegada de Damião, o pioneiro dos trabalhadores, durante a seca de 1932. (VIEIRA JÚNIOR, 2020, p. 176).

Ademais, podemos dizer que o Terreirão é um quilombo contemporâneo²², embora não saibamos se o processo de autodeclaração irá acontecer algum dia. Apesar de apresentarem diversos aspectos quilombolas, esse é um processo lento, que envolve a participação da comunidade, mas é também um desafio, pois é necessária sobretudo a tomada de consciência sobre si, é necessário aceitar-se, “tornar-se negro” (SOUZA, 1983).

Nessa perspectiva, vale-nos a experiência de Souza (2015) e Pereira (2015) concernente às narrativas que formam os territórios quilombolas de Matinha e Candéal II em Feira de Santana, BA. As autoras mencionam os processos de tomada de consciência, a formação política que perpassou da autodeclaração até a tomada de decisão para a solicitação à Fundação Palmares a respeito da certificação que envolve processos e trajetórias diferentes para cada contexto e comunidade, pois “embora na academia esteja consolidado que para uma comunidade quilombola ser definida enquanto tal não precisa ser oriunda de um quilombo histórico[...]” (SOUZA, 2015, p.72), a constituição está atrelada a outros fatores, que não são apenas históricos.

No caso do Terreirão, observamos que as narrativas das pessoas mais idosas sobre a escravização dos corpos negros são contadas a partir das experiências de outros corpos e não de si mesmas, embora tragam nas lembranças de seus antepassados os relatos das experiências vividas que eram contados por parentes e conhecidos. Essas lembranças aparecem também nas histórias orais, das que recorde quando eram contadas nas esteiras lançadas ao terreiro em noites

²² Termo cunhado do art.68 da CF/1988. “O artigo 68 determinou uma ampliação no interesse acadêmico pela temática de ‘comunidades de remanescentes de quilombos’ rurais e urbanos no Brasil, tendo ‘remanescentes’ enquanto eixo central de categoria analítica sobre as especificidades da formação dos quilombos contemporâneos” (SOUZA, 2015, p. 71).

de lua cheia, em trabalhos coletivos ou em momentos de lazer. Eram contadas histórias sobre crianças que jogadas vivas dentro de fomalhas para não atrapalhar o trabalho da mãe, ou o “tronco dos cativos” que está dentro do mato, mas que ainda é lembrado e localizado em uma fazenda no entorno do Terreirão. Conforme explica o sr. Toim (2020),

Cativo é a pessoa que era do cativoiro, era mandado pelos ôto. Você, por exemplo, de premero, você é uma fazendeira forte, rica. Cumpadre João, fazendeiro rico, outro lá na frente é fazendeiro rico, agora tinha metade do povo tudo é pobre, é mandado por você, e você e você, o povo pobre. É isso, o cativo é esse. Quer dizer que ele tinha que mandar você fazer...mandar eu fazer uma coisa ali, uma coisa que eu não guento pegar, eu tenho que pegar, nem que eu me arrebente mas eu tenho que pegar. Bobear ia cair no reio. É o caso é esse. O cativo era esse tipo de coisa. É isso aí, essa... dá muita lembrança àquele jovem, pequeno que nunca sofreu por o que já sofreu hoje, que hoje em dia os véio tem sofrido por aqueles mais novo. É isso.

Para algumas comunidades, o reconhecimento pela titulação quilombola acontece e evolui por meio dos agentes externos que trabalham com a consciência e informam para as pessoas das comunidades sobre os seus direitos, organizam ou ajudam a organizar documentos. Em outros casos, a própria comunidade é protagonista. No entanto, dentre muitos fatores, esse protagonismo está relacionado desde o contato e articulação política com associações, movimentos sociais e movimentos sindicais, até o acesso às políticas de ações afirmativas em universidades, quando possibilitam as pessoas de origem étnico-racial diversa adentrarem e permanecerem em escolas ou ambientes acadêmicos.

Essa característica de negação por parte dos mais velhos também foi relatada por Souza (2015) no processo de autodeclaração para a certificação quilombola da Comunidade Quilombola de Matinha, em Feira de Santana, BA. A autora relata que as pessoas da terceira geração, com mais de 70 anos, tenderam a negar qualquer vínculo familiar com a escravização de pessoas. Já seus descendentes, a segunda geração, formada por pessoas mais jovens, passaram a reivindicar o passado escravista, enquanto memória de uma identidade quilombola.

A autora ainda lembra que esse movimento ocorreu devido ao acesso a movimentos de articulação política, tais como sindicatos, associações e outras instituições que possibilitaram acesso à informação e tomada de consciência. Por consequência, os filhos dessa segunda geração tiveram mais acesso à informação e isso possibilitou a tomada de consciência, tornando-os protagonistas da própria história.

Certamente, as memórias sobre a experiência com a escravização de pessoas negras e indígenas deixaram marcas em diversas gerações. Enquanto para uns será um esforço para mantê-las no esquecimento, para outros a lembrança representará um ato de liberdade junto com a articulação política. Comungando com os dizeres de Souza (2015), os silenciamentos

sobre a escravização de pessoas impactam diretamente na formação da memória sobre esse período em comunidades quilombolas, pois:

[...] na maioria das comunidades negras rurais e quilombolas, dificilmente encontraremos alguém que voluntariamente se apresente enquanto descendente de escravizados, pois a memória da escravidão é a memória do sofrimento. Mesmo que a memória coletiva refira-se à existência de escravidão, a individual dificilmente irá se referir a isto. (SOUZA, 2015, p. 75).

Observamos também que o conceito de quilombo reelaborado na década de 1980 pela historiadora brasileira Beatriz Nascimento foi ressignificado. “Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (NASCIMENTO, 1985, p. 47). Logo, o “quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural” (NASCIMENTO, 1985, p. 47).

Outrossim, em harmonia com Santana (2013, p. 40), entendemos que,

[...] não há dúvidas, portanto, que os atuais povoados, distritos, bairros suburbanos, comunidades das zonas rurais e nas áreas de remanescimento dos antigos de fuga e enfrentamentos, o legado matricial africano se faz presente de uma forma ativa, efetiva, porém diluída e estrategicamente resguardada pelos mais antigos.

Logo, inferimos que o número de solicitações pelo reconhecimento da titularidade poderá estar relacionado não só à limitação do acesso à informação a respeito dos instrumentos legais como, na esfera federal, o art. 68 da CF e a Portaria nº. 98, de 26 de novembro de 2007, e na esfera estadual, o Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, mas principalmente ao racismo que opera ainda nos corpos por meio da colonialidade.

Podemos também perceber essa operacionalização acontecer por inúmeras formas: a limitação de acesso à escolaridade e à terra, a situação de extrema pobreza (que obriga as pessoas a priorizar a busca por um bem básico, que é a alimentação), a opressão local (marcada pela coerção social), a vulnerabilidade social (que inibe pessoas a se manifestarem como gostariam), e luta diária pela sobrevivência, bem como outros fatores como a desarticulação política, e a inserção da temática dentro do sistema educacional (que possa servir para o despertar de tais sujeitos a respeito das suas identidades e pertencimento étnico), todos esses fatores que colaboram para um número irrisório de certificação quilombola no Território de Identidade do Recôncavo Baiano.

Conforme demonstram os dados sobre as Certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) publicada no Diário Oficial (DOU) de 1997 até 19 de janeiro de 2022, pela Fundação Palmares, na região existem somente 43 certificações em apenas 6 municípios: Cachoeira (18), Cruz das Almas (01), Maragogipe (13), Muritiba (01), Santo Amaro (02) e São Félix (08) (ver Apêndice D). Certamente, esses dados chamam a atenção, devido ao contexto histórico, econômico e cultural registrado tanto na escrita oficial (inventários, certidões, mapas etc.), quanto na memória da população.

Basta uma rápida passagem por alguns municípios e logo se notará a presença de comunidades remanescentes quilombolas que sequer sabem que têm o direito de reivindicar o reconhecimento pela história, cultura e luta pela terra, direito esse que deveria ser reconhecido tanto pelos governos quanto pela sociedade, a todas as comunidades negras, independentemente de tomarem consciência ou não sobre o assunto, mas não acontece, logicamente para que mantenham privilégios seculares. Assim, é mais fácil culpabilizar as pessoas negras, isentando o Estado e a sociedade brasileira de qualquer responsabilidade sobre isso.

As pessoas mais jovens não mencionaram a Fazenda Mucujó nas entrevistas, porém, em conversas informais pudemos perceber que elas detêm tal informação. Outros aspectos a respeito da toponímia do lugar merecem destaques.

Notamos as estradas de terra que ligam o Terreirão ao centro da cidade de Muniz Ferreira, bem como a outros povoados, fazendas e roças (registradas nas figuras 8, 9 e 10). No entanto, conforme relatam as fontes orais, nem sempre foi assim: outrora o lugar era cercado pela vegetação nativa, existindo apenas, por dentro da mata, um caminho estreito que o ligava à cidade.

Figura 8 – Estradas em Terreirão

Fonte: Google Maps (abr. 2020).

A figura 8, além de demarcar as estradas, mostra também a devastação ambiental produzida pela pecuária no lugar, com pequenos fragmentos de Mata Atlântica, algo que colabora para alterar e reinventar tradições, a partir da limitação de acesso ao território.

O povoado fica no alto de uma colina, cercada por pastos e “capoeiras”²³ (termo usado pelos moradores para nomear a fragmentos da Mata Atlântica). Após a venda de certos lotes em 2010, alguns moradores puderam ter uma pequena área de plantio próprio. Dessa forma, puderam produzir pequenas lavouras de mandioca, laranja, amendoim, banana e milho. Porém, algumas práticas e costumes são ainda recorrentes no lugar, como o arrendamento da terra.

²³ “[...] ‘capoeira’, mato nascido após a derrubada de mata virgem” (SCHWARTZ, 1988, p. 129).

Figura 9 – Estrada do Terreirão x Cocão

Fonte: Dados da pesquisa (2020).

O arrendamento acontece da seguinte forma: o proprietário da terra a aluga a um agricultor e ambos negociam a forma de pagamento pelo uso. Às vezes, é dividido ao meio (chamado no lugar por meeiro) ou se usa um terço da roça plantada como pagamento ao dono da terra (terça). Para Santos (2013), a relação de trabalho e moradia das pessoas no pós-escravização era definida de acordo com os interesses do proprietário que tinha a posse da terra.

O agregado dependia da permissão do proprietário para viver e trabalhar na terra, e o interesse deste em ter ou não a mão de obra posta a sua disposição, o que lhe dava a prerrogativa de definir as modalidades de exploração do trabalhador. Logo, combinavam a forma de usar um pedaço da terra e se estabelecia a forma de divisão dos dias da semana em que o agregado deveria se colocar à disposição do proprietário. Definiam também as formas de divisão do produto cultivado em pagamento pelo uso da terra que cabia a cada uma das partes. Essa divisão podia variar de um proprietário para outro, geralmente usavam o sistema de meia, terça ou quarta parte, tanto dos dias da semana como do que era cultivado pelo trabalhador agregado.

Souza (2012) ainda explica que para as pessoas terem acesso ao trabalho (diríamos, à terra, para estabelecer sua moradia e plantar suas roças), foi necessário manter certos laços afetivos (apadrinhamento, proteção dos antigos senhores) como possibilidade de garantir a

própria sobrevivência. Essa relação desproporcional garantiu ao proprietário dispor de uma mão de obra a baixo custo, de modo que, por ser proprietário, dispunha de uma margem maior para negociar as relações e uso do trabalhador desprovido da posse de terras e que se oferecia para trabalhar na condição de agregado ou rendeiro.

As casas do Terreirão marcam bem a passagem do tempo no lugar. Algumas são ainda de adobe (lado esquerdo da figura 10) e as mais recentes, construídas de alvenaria (lado direito da figura 10). Umas próximas, outras mais afastadas. As casas de adobe são mais baixas. Todas as casas são rodeadas de plantas. Algumas têm cercas verdes, rodeadas por graxas (hibisco) de variadas cores, todas cortadas no mesmo tamanho, prática dos costumes de alguns povos africanos descritos nas páginas iniciais dos ensaios de Appiah (1997).

Figura 10 – Casas de adobe e casas de alvenaria



Fonte: Dados da pesquisa (jun. 2019).

Vale registrar que durante as visitas de campo notamos a construção de seis novas casas, três das quais eram de laje. Essas misturas de formatos de casa marcam seu lugar na história, conforme bem sinaliza Vieira Júnior (2020), em uma das passagens de *Torto Arado*: “[...] apesar das mudanças lentas, muitas interdições impostas pelos fazendeiros ainda existiam. O dinheiro

não era usado para a melhoria das casas, que continuavam a ser de barro, não podíamos construir casa de alvenaria” (VIEIRA JÚNIOR, 2020, p. 155).

E é assim que se compõe a paisagem rural de Terreirão, que traz as marcas deixadas pelo tempo e pelas vivências de seus moradores, vivências essas materializadas através do viver em comunidade. A respeito desse viver, observamos uma outra relação com o tempo. Enquanto o relógio da cidade parece ser insuficiente para o sujeito dar conta de tantas atividades, no Terreirão o relógio parece ditar o seu próprio tempo. De fato, observamos as atividades exercidas pelos sujeitos serem feitas com tamanha tranquilidade e sem pressa como se o tempo mesmo não fosse acabar.

Assim, entre as várias atividades diárias, entre as casas e as roças, entre conversas aqui e acolá, as performances e trocas de informações vão acontecendo. Essas performances acontecem naturalmente entre falas e gestos que envolvem griôs²⁴ e jovens, jovens e griôs, sem pressa de que o tempo se acabe, sem a efemeridade da modernidade nas cidades. Certamente, uma poeta perceberia o ritmo magistral de uma linda poesia.

As pessoas se ocupam cotidianamente com serviços domésticos, serviços da roça, alguns com serviço da produção de fogos de artifício. Ressalte-se que as pessoas que trabalham com a produção dos fogos de artifício não têm garantidos seus direitos trabalhistas conforme previsto na Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), no Decreto-lei nº. 5.452, de 1 de maio de 1943, tais como férias, licença-maternidade, licença-saúde, décimo terceiro salário, entre outros.

Embora estejam dentro de suas casas, tendo a liberdade de criar seu próprio horário, essa forma de trabalho é caracterizada como trabalho análogo à escravidão, o que se confirma com os dados do IBGE (2010), SEI e dados coletados e analisados pelo Projeto Geografar (2012) sobre o Índice de Gini, em que a cidade de Muniz Ferreira aparece com alta concentração fundiária, contrapondo a extrema pobreza.

Assim, entre uma atividade e outra, há paradas para “um dedo de prosa”²⁵ com pessoas do povoado ou de outros lugares, que passam pela estrada. Há também uma maneira peculiar ao se relacionar com a vida, com as plantas e com os animais, sendo esses valorizados e considerados amigos do homem. Também está presente na prática coletiva o costume de presentear uns aos outros com gêneros alimentícios, ofertados e distribuídos a parentes, amigos

²⁴ Griô: ancião que conta histórias, que transmite as informações sobre comportamentos, costumes e a memória.

²⁵ Expressão popular brasileira.

ou àquele com quem se estabeleça empatia. Essa forma de ser comunga com a fala de Cunha (2004, p. 159):

[...] seria a concepção afro-brasileira de trabalho, construída na experiência com a escravidão e em concepções africanas de trabalho. O tempo de trabalho africano/afro-brasileiro entrava em choque com tempo de trabalho objetivado pelo lucro, denotando compreensões diferentes de 'tempo' e de visão econômica de mundo. É o choque entre o viver para trabalhar e o trabalhar para viver, do que, provavelmente, resulta o argumento da inadequação do ex-escravo às relações capitalistas (tanto à época quanto posteriormente) utilizado pelos defensores da imigração branca (europeus do norte, se possível) para justificar a sua exclusão. Ocultava-se, assim, a ideologia racial brasileira na base de sustentação dessa exclusão. O liberto é excluído não só pela ação dos mecanismos produzidos pela ideologia racial brasileira, mas também pela concepção de trabalho/visão de mundo de que era portador.

A terra, ainda medida primeiro a braçadas por tarefa, parece remeter ao período do Brasil Colonial. “A terra na Bahia era medida em tarefas, unidades de trinta braçadas quadradas. A braça era uma medida equivalente a 2,2 metros, portanto, a tarefa era uma área de 4.352 metros quadrados, sendo, pois, ligeiramente maior que um acre” (SCHWARTZ, 1988, p. 103). Mas também é medida por meios mais modernos, por um profissional da área.

Observamos, ao caminhar pelo povoado, cercas cobertas por mangalô, feijão de corda, andu (espécie de feijão no Recôncavo da Bahia). Também se encontram batata-doce, cacau, hortaliças, frutas e mandioca. A mandioca ainda é o principal gênero de produção, por ser ela a matéria-prima da farinha e derivados.

Em meio a plantação de mandioca, vale destacar o crescimento natural do fumo, que para os agricultores é considerado uma das pragas daninhas, pois precisam ficar constantemente removendo. Porém, o fumo evidencia a memória de outros tempos do Recôncavo, como relata Schwartz (1988, p. 85): “o cultivo do fumo fez surgir em Cachoeira e nas regiões circunvizinhas e, em certa medida, também em Maragogipe, uma organização social e econômica distinta no Recôncavo”; e também de memórias indígenas, conforme a fala de Takuá (2019, p. 6-7) no selvagem ciclo de estudos sobre a vida.

[...] o tabaco é uma planta muito sagrada, uma planta que te comunica, que te leva para esse encontro com o nhaderú. Só que a sociedade nessa mania de dominação, controle, acúmulo, transformou o tabaco num produto cancerígeno [...] os grandes pajés ensinam para gente que o tabaco cura, e aí no bar, nos mercados diz que o tabaco mata! Então essa inversão de valores e o desrespeito com o ser sagrado que é o tabaco, me coloca para a pensar nessa ética, nesse compromisso com os diversos seres [...].

O Povoado Terreirão tem muito a ensinar, com seus diversos saberes e com suas histórias guardadas na memória individual e coletiva, que são performatizadas no cotidiano. Na figura 11 são apresentadas algumas cenas desse cotidiano. Assim, percebemos a existência das informações transmitidas por diversos códigos, conforme pudemos notar em Leda Martins (2003) e Hambaté Bâ (2010), compreendidos pelos cinco sentidos vitais (olfato, visão, paladar,

tato, audição), bem como pelas memórias individuais e coletivas lembradas e ressignificadas nesse cotidiano.

Dentre tais códigos, são disseminadas e acessadas informações num simples ato de assar castanhas de caju (ativando informações e memórias que são acessadas pelos sentidos: olfativo, visual, paladar e tátil) ou pilar a *fufuca* (farinha de mandioca pilada com açúcar e castanha de caju, até virar farofa) no pilão de um antepassado – segundo relatos, o pilão tem aproximadamente cem anos e é compartilhado para uso coletivo entre as casas dos familiares no povoado, e uma das moradoras, que é guardiã desse bem, tem a tradição de usar o pilão para preparar a ceia na Semana Santa. É possível visualizá-los na figura 11 (A e B).

Já as fotografias C, D e E da figura 11 são registros de uma moradora que publicou em sua rede social *Facebook* os quitutes feitos com a mandioca (bolos, beijus de diversas formas e aipim com carne do sol) no povoado.

Figura 11 – Cotidiano do Terreirão



Fonte: Dados da pesquisa (2020).

A figura 12 apresenta outras características do povoado, tais como: na fotografia G, observamos as crianças brincando com galhos de mandioca entre as roças da planta em um quintal. Na foto H, um agricultor exibindo, com orgulho marcado pela postura, uma raiz de

mandioca quase de sua altura. A imagem I é considerada por um dos moradores mais antigos como o marco zero do Terreirão, onde foi aberto o terreiro no meio de uma mata e onde foi, também, construída a primeira casa do povoado.

Figura 12 – Cenas do Terreirão



Fonte: Dados da pesquisa (2020).

A casa antiga construída a pau-a-pique e adobe, que datava mais de cinquenta anos, foi reconstruída em 2015, dessa vez de alvenaria. A imagem J, de abanadores, traduz o encontro de gerações, no qual a transmissão da informação acontece a partir da observação da neta ao avô. A foto L traduz a confluência entre a tradição e a modernidade – uma cavalgada entre cavalos e motos. Por fim, na figura M, está localizado o bar do povoado, bem como as ruínas de uma escola.

Observamos nas falas, gestos e nas práticas cotidianas da comunidade as estratégias de sobrevivência de vida e das memórias ancestrais, ou seja, das *oralituras* expressas nos diversos códigos das culturas afro-indígenas (MARTINS, 2003), performatizadas (TAYLOR, 2013) de diversas formas no cotidiano a suas gerações. Identificamos neste povoado inúmeras oralidades que, articuladas, formam um conjunto informacional da informação étnico-racial.

O povo do Terreirão também é de fé e de crenças diversas. É um povo de pouca fala, mas mesmo em silêncio é capaz de transmitir informações que são compreendidas. Povo de sorriso fácil, mas, também, desconfiado e atento ao que vem de fora. O Povoado Terreirão tem pessoas acolhedoras por natureza e de um saber conhecedor de quase todas as plantas e bichos dos fragmentos de Mata Atlântica restantes no lugar.

Eles escolhem os nomes de plantas e animais para apelidar seus entes queridos ou resistem na linguagem, através do uso de palavras próprias para se referir a uma ação do fazer, a um utensílio ou instrumento. Apelidar? Ou seria essa uma performance, traços de uma estratégia de resistência da cultura afro-indígena às culturas estrangeiras para, de certa forma, preservar seus saberes, conforme conta Taylor (2013)?

Assim, anotamos no quadro 8 algumas palavras recorrentes que nomeiam pessoas, objetos e fazeres.

Quadro 8 – Registro de palavras utilizadas no cotidiano

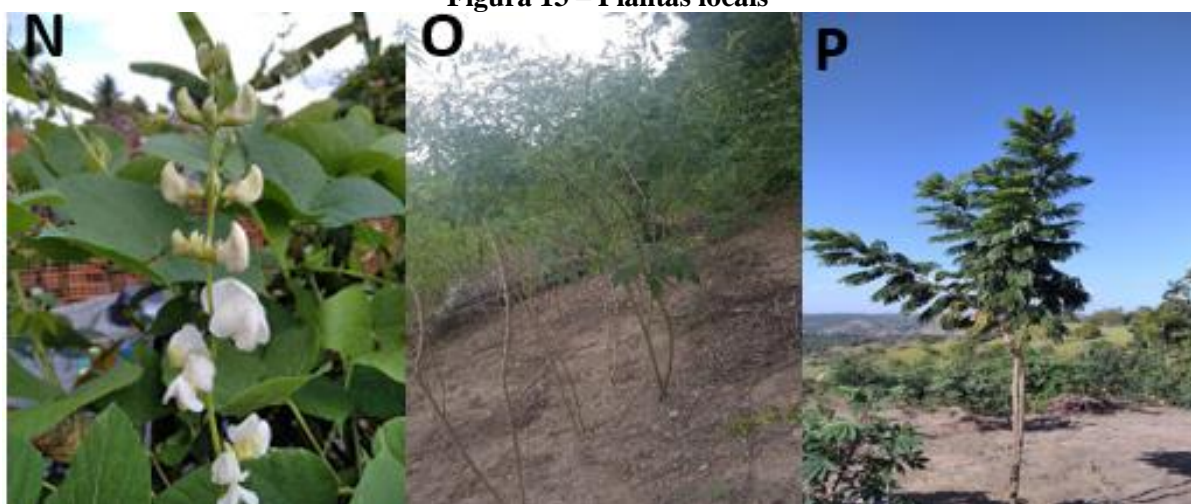
Palavras Tupi				
Apelidos	Objetos	Animais	Plantas	Ações
Guará; Tinga; Puká	Urupemba; Jeréré; Tipiti; Jirau; Caçua	Teiú;/Jandaiá; Acará; Trairá; Piaú; Piaba; Piranha; Guaiamú; Pitú	Pindoba; Munzé; Andu; piri	Muquear; Zanzar

Fonte: Dados da pesquisa (2021).

Além das palavras, a experiência com os fragmentos da Mata Atlântica local traduz um conhecimento etnobotânico sobre as plantas, que servem desde medicamentos a confecção de objetos domésticos. Segunda as narrativas da minha mãe, o munzé (figura 13, imagem P) é uma planta local muito conhecida, que já foi utilizada “no tempo em que era menina”, e ainda pode ser usada, caso queira, como enchimento de travesseiros. As camas eram chamadas de jirau e eram feitas com pedaços de madeira e uma esteira (de palha da costa ou piri) que servia como colchão.

Já os feijões mangalô e andu (figura 13, imagens N e O) fazem parte da dieta alimentar de alguns moradores.

Figura 13 – Plantas locais



Fonte: Dados da pesquisa (2020).

Dessa forma, percebemos que o Povoado Terreirão revela aspectos da confluência indígena com as africanidades. Outrossim, observamos haver ali uma clara representação coletiva. “Assim, a identidade é dada pela localidade, pela comunidade e pela ancestralidade” (CUNHA JÚNIOR., 2010, p. 3).

7.2 SIGNIFICADO E IMPORTÂNCIA DO POVOADO TERREIRÃO NA PRESERVAÇÃO DA TRADIÇÃO ANCESTRAL

Notamos que há um consenso entre as pessoas entrevistados quanto à relação de pertencimento e ancestralidade ao povoado e as experiências com ela, sobretudo familiar. Em geral, as respostas informam que existe uma cosmopercepção indígena e africana confluentes no lugar, que remete à ideia da ancestralidade, seja por meio da linhagem familiar ou pelos processos iniciáticos (HAMBATÉ BÂ, 2010; PETIT, 2010).

Podemos entender melhor essas cosmopercepções quando as pessoas consideram o Terreirão não apenas como lugar “bom pra morar”, mas como referência, é o lugar de nascimento, crescimento, envelhecimento, ou seja, é o território ancestral no qual acompanham o ciclo e o movimento da vida. Para as mulheres, o Terreirão é o lugar de produção do alimento, da sobrevivência, de uma conexão com a terra. Já os homens consideram o lugar como sinônimo de pertencimento, do enraizamento familiar.

Um homem ainda lembrou e mencionou a terra, destacando a preservação da natureza, ao observar que a implementação e modernização do agronegócio (o pasto) modificou as possibilidades de acesso à mata, à terra, aos rios, à natureza em si.

O Terreirão também é composto por cinco núcleos familiares (figura 14), onde as áreas A e B são resultado de negociações das famílias que trabalharam para Augusto Soriano. A área C foi vendida pela Fazenda Marisol ao sr. Coelho no início dos anos 2000. Este, por sua vez, vendeu a área em pequenos lotes para descendentes da família da área D. A área D é composta por membros da mesma família que estão no território há mais de quatro gerações, mas conseguiram a posse da terra pela doação que José Aberlado fez, mencionada por alguns moradores como pagamento de relações trabalhistas.

A área E é de herdeiros e membros da mesma família que estão no território há quatro gerações. Essa família conquistou a terra por meio de compra. As demais áreas do território são ocupadas por fazendas de gado de três proprietários diferentes.

Figura 14 – Distribuição geográfica das famílias no Terreirão



Fonte: Elaborado por Santos (2020) no aplicativo Google Earth Pro.

Podemos notar que esse povoado reproduz o aquilombamento cultural, comportamental das nações negras, desde sua constituição territorial à sororidade, onde quase todos são parentes consanguíneos, e mesmo quando não são parentes de sangue, acabam se tornando por consideração. Bené (2020) traduz bem esse espírito de pertencimento sobre o lugar quando

revela que “o Terreirão é uma comunidade, é uma comunidade da..., que as pessoas, todo mundo praticamente é família, né? As pessoas do Terreirão é família”.

No entanto, notamos também que, apesar de o Povoado Terreirão apresentar inúmeros aspectos pretagógicos, que perpassam sobretudo por oralidades, ainda precisa se apropriar de sua própria história, tomar a consciência sobre as valiosas contribuições histórica e cultural para a sociedade. Também carece de assistência técnica, infraestrutura, saneamento básico, água potável de qualidade, estradas em bom estado de conservação e outros espaços culturais (praça, biblioteca etc.).

Acreditamos que tais situações podem ser transformadas mediante o protagonismo que o próprio povoado poderá desenvolver, a partir da atuação de pessoas engajadas e politizadas da própria comunidade. Além delas, outros agentes sociais, como bibliotecários e profissionais de diversas áreas, poderão, por meio da disseminação e mediação da informação, auxiliar no acesso a outros conhecimentos que, somados à conscientização sobre as necessidades locais, servirão de base argumentativa para negociações no seio do debate público que visem à efetivação dos direitos previstos na CF/88.

Outra característica do Terreirão é a tradição dos moradores em presentear as pessoas que visitam o povoado, sejam elas parentes ou não, devendo o presenteado receber de bom grado, caso contrário soa como ofensa. Essa forma de proceder é uma característica das africanidades que contraria a forma capitalista de produzir para vender. Logo, o ato da comunidade de ofertar e a pessoa aceitar a oferenda remete a um aprendizado de ambas as partes, que no ato se retroalimentam pelo senso de coletividade, de agradecimento.

Essa forma de se relacionar com quem visita o povoado é também descrita na literatura. Em *Torto Arado* (VIEIRA JÚNIOR, 2020), identificamos esse ato de resistência cultural com os moradores de Águas Negras, no aquilombamento, compartilhando com seus semelhantes o que produziam, para se acolher e se ajudar mutuamente:

Eu e Belonísia ouvíamos a conversa das filhas de dona Carmeniuzza e dona Tonha. Elas falavam da visita dos patrões às roças da fazenda. Queriam saber se eles haviam chegado por aqui, se tinham levado as batatas do nosso quintal também. ‘Mas as batatas do nosso quintal não são deles’, alguém dizia, ‘eles plantam arroz e cana. Levam batatas, levam feijão e abóbora. Até as folhas de chá levam’. (VIEIRA JÚNIOR, 2020, p. 45).

[...]

Passei a levar aipim e batata, a safra estava boa, era a minha desculpa [...] De fato, não me fazia falta, e aqui era assim desde o princípio, uma mão lava a outra. Afinal, nossos pais e esse povo de Maria Cabocla, e tantos outros, chegaram de lugares diferentes e distantes, mas, passado tanto tempo, viviam como uma parentela de filhos de pegação, de compadre, comadre, vizinho, marido e mulher, cunhados, primos e inimigos. Muitos haviam casado entre si e eram parentes de verdade, nos laços e no sangue. Os que não, eram de consideração. Então, o coração mandava dividir o que

tínhamos, e por isso sobrevivíamos às piores dificuldades. (VIEIRA JÚNIOR, 2020, p. 151).

Logo, percebemos que o ato de presentear é oferenda, uma tradição que se reestabelece e se materializa em diversos territórios. Assim, é mantida a origem, a ideia de unidade, pertencimento e ancestralidade.

7.3 SIGNIFICADO E IMPORTÂNCIA DA CASA DE FARINHA NO POVOADO TERREIRÃO

Como e por que surge a Casa de Farinha no Povoado Terreirão? Que elementos informacionais podemos aprender com o Povoado? A primeira pergunta eu costumava fazer aos meus parentes sempre que visitava o lugar ainda na infância. A segunda pergunta emerge já na vida profissional, em contato com estudantes e docentes e suas memoráveis buscas por temáticas e conexões ancestrais. Logo, este trabalho é um incansável esforço de organização e sistematização da informação com base nas infor(vivências) e memórias ancestrais do Povoado Terreirão.

A Casa de Farinha do Terreirão surge, após sr. Toim (o mais velho do povoado, e idealizador da atual Casa de Farinha no lugar), num ato insurgente, construir o monumento para vingar as injustiças cometidas pelo não reconhecimento de seu trabalho, de sua existência. Ele contou que em um certo dia, um certo senhor lhe fez uma encomenda de uma roça de mandioca. Após plantada a roça, já na hora de colher, a pessoa quis lhe enganar.

Revoltado com a situação, decidiu que nunca mais plantaria para outras pessoas e sim para si, para sua família e para quem ele desejasse presentear. Foi aí que juntou as economias e aproveitando a modernização da casa do irmão (do adobe para alvenaria), decidiu que construiria o seu sonho. Assim o fez, com ajuda do irmão, reutilizando os adobes e telhas daquela casa antiga, mas sobretudo pela vontade e permissão de Deus.

Quando eu comprei isso aqui, eu vendi, plantei um pedaço de mandioca grande... Eu vendi... Ele pegou rancar mandioca, rancou uma vez, rancou duas, nas três ele rancou, levou. O que ele fez, passou a mandioca, fez a massa, ele jogou um bocado de água na massa, quando cabou tirou foto por o celular e veio mostrar aí... que comprou minha mandioca... que deu prejuízo a ele. Quando veio me pagar, era de pagar três mil, pagou dois mil e trezentos. Que setecentos ele não podia pagar porque tomou prejuízo... Eu digo: Ói, pode ficar para você, não quero não. Eu sei que você não perdeu, e você tá fazendo isso pra não me pagar, pode ficar. ... aí nunca mais vendi mandioca... Então aqui é uma grande importância pra mim. Aí eu cheguei, disse: Bom, vou pedir, bati... **Pedi de joelho no chão a Deus pra Deus me ajudar pra eu fazer essa Casa de Farinha aqui pra eu não vender meu pé de mandioca a ninguém.** Deus me ajudou, eu tirei essas madeiras, essa telha foi da casa de Zelito... os adobro foi da casa de Zelito, ele marcou mais eu, ele fez... eu vim fazer esse pilar aqui eu tava doente num acertei fazer, ele veio, ele fez a Casa de Farinha quase toda mais eu, ...

fez toda mais eu. E não paguei nada. **Então era tão importante eu ter essa Casa de Farinha que eu achei essa ajuda sem trabalho nenhum pra eu fazer e hoje em dia agradeço muito a Deus.** A ele e a Deus porque me ajudou a fazer. Muito a Deus. Porque isso aqui foi benção de Deus que Deus me deu. (TOIM, 2020, grifos nossos).

Observamos na narrativa de sr. Toim diversos elementos da informação étnico-racial que são aspectos das africanidades a saber:

- a) Historicidade – ele conta os acontecimentos que o guiaram até a ideia de construir a Casa de Farinha no lugar, assim, ele comprou um pedaço de terra, ou seja, conquistou o direito de ter acesso a um bem maior, que é a terra. Acessar a terra é continuar a se relacionar com os saberes ancestrais. Após adquirir esse direito, ele trabalha com o que sabe fazer (plantar a mandioca). A mandioca é a ramificação do saber, pois é necessário todo um conjunto de informações (geológica, agrônoma, geográfica, climatológica, física, química etc.) do plantar ao fazer farinha. Sr. Toim também negocia o que planta, confiando na palavra (pois ela tem para ele um valor moral, ela é a verdade), mas é traído pela desonestidade da pessoa que não a honrou. Assim, ele pede licença a Deus (Pedi de joelho no chão a Deus pra Deus me ajudar pra eu fazer essa Casa de Farinha aqui pra eu não vender meu pé de mandioca a ninguém) para conseguir levar adiante o que ele guardou (a memória e as informações ancestrais), as ciências que recriam a Casa de Farinha para a troca e continuidade;
- b) Conjunto de possibilidades informacionais – sr. Toim informa sobre uma conquista pessoal, denuncia um ato desonesto de quem lhe deu a palavra, pede licença a Deus para sua necessidade ser atendida e mostra a recompensa de Deus através da atitude voluntária do irmão ao construir a Casa de Farinha sem lhe cobrar dinheiro, mas vale lembrar que este conjunto informacional que permeia a narrativa de sr. Toim, é também uma experiência que permeia corpos étnico-raciais, ainda que seja pelas oralidades (a fala como sagrada, o gesto, a espiritualidade, os artefatos etc.);
- c) Necessidade de disseminação – observamos na narrativa a necessidade do retorno à origem: o ato de colocar o joelho no chão simboliza a lembrança do ensinamento ancestral da relação que os seres humanos têm com a terra como elemento de criação, tal como Deus é o criador de todas as coisas, logo, pedir licença, conectar-se e referenciar a Deus é uma atitude característica dos grupos étnico-raciais que prezam o respeito ao sagrado;

- d) Democratizar o acesso e o uso da informação – ele acessa a terra (conquista pela compra), planta a mandioca, negocia e constrói a Casa de Farinha (ritos para acessar e disseminar a informação);
- e) Inscrição no suporte físico (tradicional e digital) – Casa de Farinha;
- f) É passiva de significação – é uma informação que desrespeita a uma forma de pensar e existir;
- g) Significação feita pelos sujeitos – os sujeitos aprendem e ensinam criando significados de uma experiência que envolve a fala, pois ela é “a exteriorização das vibrações das forças, toda manifestação de uma só força, seja qual for a forma que assuma, deve ser considerada como sua fala. É por isso que no universo tudo fala: tudo é fala, tudo ganhou corpo e forma” (HAMBATÉ BÂ, 2010, p. 172).
- h) É medida pela linguagem – a linguagem está em tudo e em todas as coisas. Logo, observamos que a fala, os gestos, o corpo dão ritmo e movimento;
- i) Pode produzir conhecimento – produz conhecimento. Há todo um conhecimento, uma ciência desde plantar, negociar, edificar a Casa de Farinha ou fazer a farinha;
- j) Diz respeito a um grupo étnico – Pois tem a ancestralidade e é produzido e acessado pelos processos iniciáticos: “Pedi de joelho no chão a Deus pra Deus me ajudar pra eu fazer essa Casa de Farinha aqui pra eu não vender meu pé de mandioca a ninguém”, rememorando e transmitindo a informação, o conhecimento sobre um modo de pensar e ser;
- k) Etnia contém elementos históricos e culturais – há saberes e vivências que revelam momentos históricos e formas de resistência cultural que desrespeitam a determinados grupos étnicos, pois são os que possuem esses saberes e experiências;
- l) Afirmação da história e cultura de uma etnia – os saberes e vivências possibilitam a conexão com os saberes ancestrais que ajudam a identificar e fortalecer identidades.

A narrativa de dona Antônia (2020) sobre a construção da Casa de Farinha também revela a presença das africanidades. Conta esta senhora que para a Casa de Farinha ser erguida houve, inicialmente, resistência da família, que tinha outras demandas, como a reforma da casa de morada, por exemplo.

Eu achei que ele devia ter combinado comigo pra gente... as coisas que comprou pra Casa de Farinha ter comprado pra reformar a casa, mas **ele botou na mente que ia fazer a Casa de Farinha, que era o sonho dele... e antes dele morrer ele ver o motor trabalhar e ele ver cevar a mandioca e ficar ali**, que aquela... **a mente dele, a natureza e o coração sartinheiro dele ter uma, uma Casa de Farinha, nem que seja pequena, mas dele ter um ralozinho pra cevar a mandioca e que Deus**

abençoou, tem, né? Mas também eu disse: “Ó, em tudo que num comprou as coisas pra reformar a casa, agora a Casa de Farinha ele quer fazer. Se ele quiser fazer ele faz, agora eu não ajudar a comprar nada não.”. E aí eu disse: “dá conseio a teu pai, rapai, que tu é o mais velho, talvez ele te oiça. Pele num fazer a Casa de Farinha não, pa gente cuidar de fazer a casa.” Aí... respondeu pra mim: “Ó mãe, deixe ele fazer o que ele quiser fazer, que ele quer fazer a Casa de Farinha, deixe. Que se a gente der conselho, tirar dele num fazer, pode ele ficar assim com aquela... assim a natureza pesada, ficar pelos canto, preocupado, e aí pode ele ficar doente, e aí é ruim pra ele, pode até morrer assim de uma hora pra ôta e aí vai ser preocupação pra gente. Deixa ele fazer... Ele lutou, lutou, não aguentou ele sozinho, começou a ficar doentinho, meio devagar. Falou com Zelito e aí Zelito ajudou ele a fazer. E hoje eu acho bom, né? Que é pertinho de casa, que a gente antes ia lá pro ôto lado do Sete Brejos, vixe. Pedia animal ao pessoal, os vizinho, e levar, rapar a mandioca lá, vim para casa, no outro dia ir de novo, era mais dificuldade, Cuma é, né? E hoje não. É tão perto e é tão bom. Bom demais. Enquanto vida Deus der a gente. Minha saudesinha tá pequena, mas a gente tá aguentando pelejar, fazer as coisas que precisa, a gente vai fazendo. (ANTÔNIA, 2020, grifos nossos).

Logo, ao construir a Casa de Farinha no lugar, o sr. Toim não ergueu apenas o seu sonho, mas fez emergir inúmeras informações e memórias que dão continuidade à ancestralidade através das gerações. Assim, observamos no seu relato a presença de alguns elementos das africanidades, que são: a ancestralidade (manifesta no sonho e no movimento para realizar o desejado); o processo iniciático (desde pedir licença pela conexão do corpo com a terra até a materialização na Casa de Farinha).

Percebemos também que a feitura da farinha é uma tradição que perpassa o espaço delimitado pelo território. No Terreirão, a Casa de Farinha sempre foi referência, seja dentro ou fora do território, conforme foi lembrada diversas vezes pelos moradores do lugar.

É coisa boa, é coisa boa. Porque se num tivesse tava todo mundo padecendo. Porque muita vezes, que nem Zelito aqui ranca mandioca, bota ali. Eu venho, dou uma ajuda a ele. Eu já ganho... ele já pega um pouco de farinha, já me dá. Já... já num vou comprar. Se num tivesse a Casa de Farinha, eu já num ganhava, né? É que nem ele também, se num tivesse a Casa de Farinha, achava também que ele num ia plantar roça em canto nenhum, porque num tinha onde fazer. [...] Aquela Casa de Farinha daqui pra localidade, todo mundo que tem roça, é uma mãe de família aquela Casa de Farinha. É, é uma mãe de família. (LACHEN, 2020).

Muito importante, porque se o Terreirão não tivesse uma Casa de Farinha ficava difícil pra gente fazer alguma coisa, porque é com longa distância pra ter outra Casa de Farinha. (ANÍSIO, 2020).

Importância da Casa de Farinha? Que é bom, que a gente faz farinha pa nós comer, né. Em vez de comprar a gente faz, planta mandioca. Faz a farinha aqui mesmo. (NEM, 2020).

Rapai. Da Casa de Farinha pro Terreirão? Acho que é bom, né? É bom pra gente, pra os vizinho que tá uma roça de mandioca assim mais perto, que acha que aí é mais perto. (TONHA, 2020).

O povo do Terreirão... é tão importante que o povo do terreirão, quando tinha mandioca se deslocava daqui pra Muniz Ferreira... na... pra Muniz Ferreira lá pro Tetinga, ou então pra o Sete Brejo, ou Ponto Chique. Hoje já não precisa. Então isso pra mim, pra mim e para o povo do Terreirão é muito importante. (BENÉ, 2020).

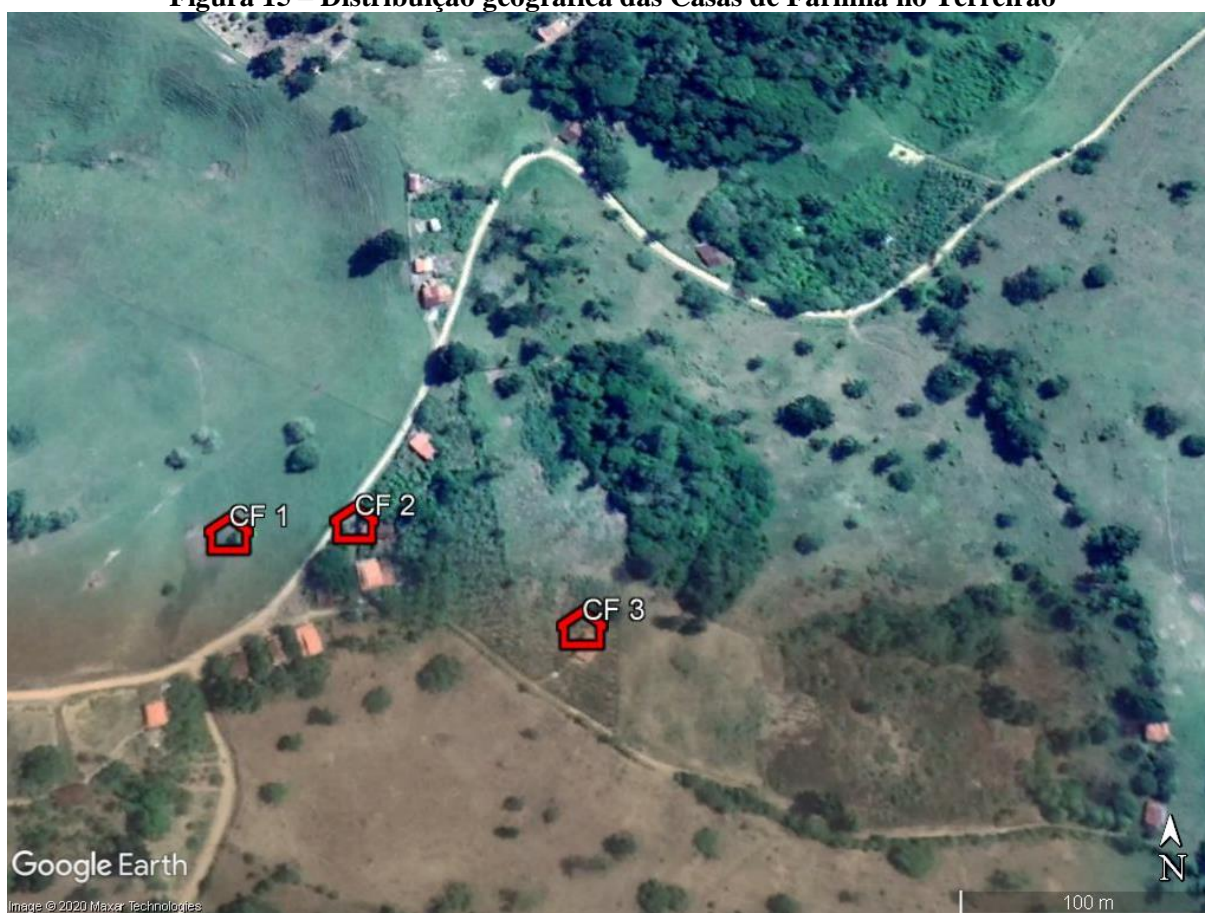
No sou eu, como muitas vez, Val faz uma farinhazinha aí, dona Nita vem e faz, algum punhado de farinha. Aniso faz, e nantigamente não tinha, a gente tinha que andar muito para ir pro outro lugar. (ZELITO, 2020).

Logo, podemos destacar alguns elementos das africanidades que são materializados na informação étnico-racial presente nas narrativas, tais como: a espiritualidade manifestada pela troca com o cosmo (somos o cosmo), que se apresenta pela cumplicidade, pela ajuda mútua, pela oferenda – dar e receber – plantar e colher (se cuidada, a terra dá e a gente recebe pelo alimento que não é só o que se come com a boca, mas é o que alimenta também a espiritualidade. Além disso, a gente alimenta a terra enquanto estamos vivos e quando morremos, não só pela matéria, mas pela energia).

Outrossim, foi lembrado também que a Casa de Farinha atual não é a primeira. Conforme lembram Bené (2020) e Berto (2020): “as Casas de Farinha que tinha no Terreirão, uma era do pessoal... que o nome chamava Chico Cruz, e a outra era de Aloísio” (BENÉ, 2020). Ela também é sequência de uma tradição familiar, após fundar a Casa de Farinha de Tio Aloísio, filho de minha bisavó Albertina, avó paterna de mainha, conforme ilustramos na figura 15 (Casa de Farinha – CF 1 era de Chico Cruz, a CF 2 era a de Tio Aloísio e a CF 3 é a de Tio Toim). “Antigamente tinha aquela de seu tio Aloísio, né? Pera quela dali, já era” (BERTO, 2020).

Ou seja, é uma tradição de uma linhagem familiar que vai além das relações biológicas no lugar, pois a Casa de Farinha agrega todos os corpos (humanos; minerais – barro, água, ferro; vegetais – madeira, plantas, raízes). Ela também é pertencimento através das vivências que são construídas na interação, na empatia, nas informações e práticas de conexão com os corpos, gerando uma biografia comunitária.

Figura 15 – Distribuição geográfica das Casas de Farinha no Terreirão



Fonte: Elaborado por Santos (2020) no aplicativo Google Earth Pro.

Bené (2020) também lembrou as longas horas de trabalho nas Casas de Farinha para sobrevivência, cujas vivências foram marcas na sua infância, e também das relações sociais tecidas nas Casas de Farinha (CF1 e CF2), que se entrelaçavam entre trabalho e confraternização. Logo, percebemos outra característica da pedagogia: a construção do conhecimento de modo mais circular com muitas possibilidades de compreensão, pois ela transita nas coisas da vida, na roda (com singularidade, astúcia e agilidade, enfrentando e admitindo o amigável, o conflituoso, a imprevisibilidade, sempre na conversa com os seres e os elementos). “A gente amanhecia dia. Começava de sete da manhã, ou seis, e virava a noite, trabalhando na Casa de Farinha, entendeu?” (BENÉ, 2020). Assim, entre cada torra de farinha, “tanto dona Geo, como Aloísio, eles graças a Deus, nunca fez essas questões da gente ir, ter que levar nosso almoço... E ela fazia aquela panelona, todo mundo almoçava. Tanto os filho dela, que nem a gente... todo mundo comia” (BENÉ, 2020).

Outrossim, podemos dizer que a Casa de Farinha no Terreirão é uma tecnologia ancestral que possibilita acesso a inúmeras informações que constroem no ser humano, seja ele pertencente ou não ao Povoado Terreirão, experiências que constroem memórias e possibilitam,

para além do que é visto e percebido, uma conexão com a ancestralidade. Dito isto, lembramos a experiência da Pita Nice, apresentada em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) para a Faculdade de Arquitetura na UFBA (FAUFBA), cujo título é *Alumiar: caminhos possíveis no acendimento, a partir das ancestralidades* (OLIVEIRA, 2021).

Em seu trabalho, a autora registra a extensão do que uma tecnologia ancestral é capaz de construir no espírito de uma pessoa: conexões, pertencas, construções sobre si e sobre o coletivo, possibilitando também uma cura coletiva sobre os traumas e desconexões com a ancestralidade que foram provocados e têm sido operacionalizados pela colonialidade. Ter a possibilidade de acessar novamente os dispositivos que ativam as memórias ancestrais poderá criar nos sujeitos novos significantes e significados espirituais, sociais e coletivos.

7.4 ELEMENTOS INFORMACIONAIS E A ANCESTRALIDADE

A Casa de Farinha é concebida pelas pessoas do Terreirão como um lugar que tem significado e importância. Na percepção das pessoas entrevistadas, ela está vinculada à sobrevivência, ao trabalho coletivo e à ancestralidade. Andreia lembrou a Casa de Farinha como memória ancestral, legado cultural deixado por seus antepassados para que seja lembrado pelas gerações posteriores.

A importância? Porque era uma coisa que trouxe lá de trás, e que quase que iriam acabar, só que a gente não deixou essa cultura morrer, e a gente trouxe ela de volta, e aí a gente vai permanecendo, vai trazendo, de vó pa vó e os netos que vai nascendo, vai crescendo, e vai aprendendo o que é casa da farinha [...] (ANDREIA, 2020).

A Casa de Farinha evoca um senso de coletividade, uma memória ancestral. “Aquela Casa de Farinha daqui pra localidade, todo mundo que tem roça, é uma mãe de família aquela Casa de Farinha. É, é uma mãe de família” (LACHEN, 2020). Além disso, a Casa de Farinha faz parte da cultura e tem uma relação não só de trabalho, mas de pertencimento, de necessidade de estar, de fazer a farinha, de rememorar a ancestralidade. Mesmo quando em alguns momentos ela não se fazia presente no lugar, as pessoas não desistiam de buscar meios para produzir a farinha.

[...] é tão importante que o povo do terreirão, quando tinha mandioca se deslocava daqui pra Muniz Ferreira... na... pra Muniz Ferreira lá pro Tetinga, ou então pra o Sete Brejo, ou Ponto Chique. Hoje já não precisa. Então isso pra mim, pra mim e para o povo do Terreirão é muito importante. (BENÉ, 2020).

Bom, a Casa de Farinha, a Casa de Farinha do Terreirão, que é uma coisa que não tinha aqui e hoje tem. Num sou eu, como muitas vez, Val faz uma farinhazinha aí, dona Nita vem e faz, algum punhado de farinha. Aníso faz, e nantigamente não tinha, a gente tinha que andar muito para ir pro outro lugar. (ZELITO, 2020).

Além disso, observamos que a mandioca é uma tradição no lugar, os quintais, por mais pequenos que sejam, sempre têm um pé de mandioca. Logo, percebemos que a Casa de Farinha potencializa rememora e transmite as informações ancestrais para sua continuidade nos encontros geracionais. Notamos que, apesar de a Casa de Farinha ser a possibilidade da produção de outras formas de alimento, como a mandioca, ela também é a expressão da necessidade de rememorar as informações ancestrais contidas em cada tecnologia (utensílios) ou processo de transformação da mandioca, que são necessários para o feito.

Se em outros tempos as relações de trabalho eram realizadas por meio do compadrio, com a emancipação do povoado em 1982, e a posse da terra, houve aí uma reconfiguração de relações com os fazendeiros. Os moradores continuaram a trabalhar em terras alugadas, devido a não possuírem terras próprias para o plantio, mas passaram a ter autonomia em relação às suas negociações e, de certa forma, a ter o controle das próprias vidas. Logo, a relação que se constrói com a mandioca, e dela com a farinha, é algo que vai para além da ideia de comprar, conforme relata Nem (2020): “em vez de comprar, a gente faz, planta mandioca. Faz a farinha aqui mesmo.”

Das atividades destacadas como fonte de renda, citamos o escoamento da produção agrícola familiar para subsistência e vendas em mercados locais e também no Terminal Marítimo de Bom Despacho, na Ilha de Itaparica, nas décadas de 1990; como renda extra, o trabalho esporádico nos finais de semana para a venda de quitutes e bebidas nas festas realizadas pela Igreja Católica (as quermesses que aconteciam nos diversos povoados), protagonizado pelas mulheres e homens; a prestação de serviços domésticos na região e o trabalho de merendeira quando existia escola no lugar. A escola do Terreirão foi desativada no início do século XXI, e as crianças em idade escolar migraram para as escolas do Centro da cidade.

Se em outros tempos os trabalhos realizados na Fazenda Mucujó estavam relacionados à cana-de-açúcar, mandioca, café, cacau, fumo, dentre outros gêneros alimentícios, após a emancipação pela posse da terra, ainda que seja apenas para o lugar da casa de moradia, a mandioca passou a ser a planta que produz o alimento, as relações econômicas, sociais e culturais, além de ativar a memória e a continuidade ancestral. Vale ressaltar também que as políticas públicas desenvolvidas nas primeiras décadas do século XXI beneficiaram de forma positiva os moradores. Destacamos o Bolsa Família e as políticas públicas relacionadas à aposentadoria pelo trabalho rural.

7.5 A PRODUÇÃO E A DISSEMINAÇÃO DA INFORMAÇÃO SE CONSTROEM NA INFOR(VIVÊNCIA)

A produção, a circulação e a disseminação da informação acontecem o tempo inteiro na Casa de Farinha, e o aprendizado está vinculado à tradição oral do que entendemos por infor(vivência). Entendemos que cada pessoa é uma coleção viva, uma biblioteca viva que reúne em seu acervo informacional diversos assuntos relacionados a técnicas, processos, tecnologias, literaturas, ciências. É, portanto, a compreensão sobre uma vivência que sustenta as decisões que cada sujeito toma na vida.

Assim, notamos que a forma de acessar a informação e aprender sobre a Casa de Farinha se faz na infor(vivência), ou seja nas tradições que perpassam por oralidades, técnicas e processos transmitidos por um familiar (mãe, pai, avós, avôs, tias, tios, irmãos e outros). Logo, o modo de aprender, isto é, de obter a informação, é feito pelos sentidos, percepções, através do olhar, do escutar, do sentir, do experimentar.

Apesar de as técnicas poderem sofrer modificações em função da modernização de artefatos, como foi lembrado por Berto (2020), “era assim, um negócio manual de braço, porque hoje já é deferente, hoje tem um motorzinho ali e num precisa mais, mas antigamente...”, a ideia central é a mesma, a mandioca, produzir a farinha e seus derivados numa lógica muito diferente da estrutura industrial, ou seja, produzir não apenas para gerar excedente, mas para alimentar o corpo-memória que sustenta a ancestralidade.

Temos aqui a ancestralidade em continuidade, seja pela linhagem biológica ou pelos processos iniciáticos, tais como informam Petit (2010) e Hambaté Bâ (2010). Dessa forma, observamos que são nas infor(vivências) que as pessoas constroem seus repertórios e referenciais para a vida pessoal, acadêmica, literária e profissional. Estas, por sua vez, são refeitas, sistematizadas, recriadas e organizadas tanto nas trajetórias como nas escrevivências. As referências são os mais velhos, os familiares, o coletivo, os artefatos, os monumentos e oralituras que cada um sabe e compartilha para continuar, para transformar, “para não se perder”, como costuma afirmar Pita Nice (OLIVEIRA, 2021, p. 152): “*Sankofa* é sobre não se perder”.

7.6 FERRAMENTAS, PROCESSOS E PRODUTOS: PRESERVAÇÃO DA INFORMAÇÃO EM COMUNIDADE

Em nossa concepção, a organização e a preservação da informação na Casa de Farinha do Terreirão está entrelaçada a ferramentas, processos e produtos. Retornamos aqui ao conceito de informação étnico-racial (OLIVEIRA; AQUINO, 2012), que representa o somatório do conjunto de possibilidades informacionais sobre povos (no caso do Terreirão, confluência de informações sobre indígenas tupinambá e africanos bantus). Logo, notamos que na Casa de Farinha as informações são materializadas em suportes físicos diversos, tais como em artefatos, técnicas de produção alimentar e monumentos, e para isso organizamos essas informações nos quadros 9 (Ferramentas da Casa de Farinha do Povoado Terreirão), 10 (Etapas da fabricação da farinha no Povoado Terreirão) e 11 (Produtos da Casa de Farinha do Povoado Terreirão).






a) Ferramentas

As ferramentas utilizadas para os processos que são desenvolvidas na Casa de Farinha, e vão desde elementos naturais (folhas de bananeira, pindoba, dendê, fibra de coqueiro, madeira cipó, barro e água) a elementos sintéticos (sacos de ráfia, bacias de alumínio e plástico, facas e machados, motor e prensa com metal). A pergunta utilizada para coletar as informações e a observação direta possibilitaram compreender que existe uma cosmovisão a respeito da delimitação física da Casa de Farinha.

Os mais velhos têm a concepção de que as vivências em relação à Casa de Farinha não estão restritas apenas ao seu espaço físico, pois ela se estende para a mata e a roça. Para a Casa de Farinha existir, exigem-se processos anteriores, uma preparação e coleta de materiais que vão compor as ferramentas, sejam elas produzidas artesanalmente (cestas de cipó, rodós, paletas, vassourinha) ou compradas (peças da prensa, cochó, alguidá, motor, facas, machado, bacias, sacos de ráfia etc.). Assim, foram lembrados o machado, a roça, a mata, a lenha, a faca, a urupemba (peneira), entre outros (detalhamos as ferramentas no quadro 9, com as respectivas imagens, descritores e informações a respeito de como são usadas na Casa de Farinha do lugar).

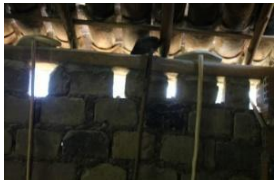





Quadro 9 – Ferramentas da Casa de Farinha do Povoado Terreirão

(continua)

Nº	FERRAMENTA	DESCRITOR	INFORMAÇÃO ÚTIL
1		Folha de bananeira	É utilizada para fazer um tipo de beiju, nomeado pelo povoado e conhecido em muitos lugares como beiju de folha. Para se utilizar a folha da bananeira, é preciso primeiro recolhê-la no pé da bananeira, lavar e passar no fogo. Só depois dessas etapas é que pode ser utilizada para fazer o alimento. Também são usadas para amparar a mandioca raspada no chão.
2		Saco de ráfia	É um saco plástico que parece uma esteira. Geralmente é comprado ou doado pelos mercadinhos da cidade. Na Casa de Farinha é usado para coar a goma. Anteriormente ao saco de ráfia, usavam-se sacos de tecido em algodão, usados para ensacar açúcar.
3		Urupemba	Urupemba é uma palavra tupi que significa peneira grande. Nas entrevistas e nas observações de campo, notou-se que essa palavra é utilizada para se referir à peneira. É usada para separar os caroços e fibras da farinha depois de torrada, para que fique bem fininha.
4		Cochó	É uma caixa de madeira. Pode ser comprada ou feita no local. É utilizada para colocar a farinha de mandioca depois de torrada e peneirada. Fica nesse instrumento até a repartição da farinha, que acontece logo após a torra total da massa de mandioca e da limpeza dos alguidás.
5		Prensa	É um cochó de madeira que tem no centro um grande parafuso enroscado. Forra-se o fundo com folhas de dendê (espécie de palmeira de origem africana, presente no local) ou pindoba (espécie de palmeira da Mata Atlântica). Depois são colocadas dentro dos sacos de ráfia cheios de massa de mandioca para descansar de um dia para o outro e escorrer o ácido cianídrico da mandioca. Esse processo é essencialmente importante, pois o ácido cianídrico é muito tóxico para os seres vivos e mata caso ingerido em grande quantidade.






Quadro 9 – Ferramentas da Casa de Farinha do Povoado Terreirão

(continuação)

Nº	FERRAMENTA	DESCRITOR	INFORMAÇÃO ÚTIL
6		Rodo	Feito de madeira. Pode ser produzido localmente ou comprado. Utilizado para mexer a farinha quando está zanzando e torrando e também para torrar a tapioca. Outra serventia do rodo é para ajustar a temperatura do forno, retirando a brasa, quando a temperatura fica muito elevada durante o momento da torra da farinha, beijus ou tapioca.
7		Alguidá	São tachos arredondados feitos de cerâmica para torrar a farinha, tapioca e beijus.
7		Tamburete	Também conhecido por banco, é feito de madeira, tem um formato comprido e bem baixinho, perto do chão. É usado para raspar a mandioca. As pessoas sentam e entre as pernas apoiam a mandioca no tamburete para retirar-lhe as cascas.
8		Tipiti Comedor Motor	Tipiti é uma palavra de origem tupi. Na Casa de Farinha do Terreirão, Tio Toim optou por encomendar uma caixa de madeira adaptada para seivar a mandioca. Embora os moradores utilizem a palavra “motor”, em alguns momentos percebi os mais velhos utilizar a palavra tipiti, comedor, ou “cirgia”, para se referir a essa ferramenta.
9		Paleta	São pequenas lascas de madeira usadas para movimentar a farinha, jogando-a para cima no momento da torra. O movimento é feito para a massa não embolar no pré-cozimento. Também são utilizadas para modelar e fazer grafismos nos beijus.
10		Quarta Medidor	Uma caixa de madeira quadrada, comprada ou feita para medir farinha e tapioca na divisa com as pessoas que ajudaram no trabalho. Segundo relato de Tio Toim, esse objeto específico da Casa de Farinha do Terreirão tem mais de cem anos, tendo sido presente de um amigo de bisavô Albertina.



Quadro 9 – Ferramentas da Casa de Farinha do Povoado Terreirão

(continuação)

Nº	FERRAMENTA	DESCRITOR	INFORMAÇÃO ÚTIL
11		Lenha	São retiradas da mata as árvores mortas, que já estão secas, para queimar no forno e assim fazer a brasa que torra a farinha e derivados. É preciso conhecer madeira, pois existem aquelas que queimam e viram brasas e outras que viram apenas cinzas. Essa informação é importante para as pessoas que manejam com fornos e fogões de lenha.
12		Faca	Usada para raspar a mandioca. É uma faca com cabo de madeira e lisa, sem serras.
13		Machado	É usado para partir a madeira da lenha em partes menores.
14		Água	É utilizada para limpar o cochó onde cai a mandioca seivada e o tipiti e também para lavar a mandioca em diversos processos.
15		Vassourinha	É uma espécie de esponja feita com fibra de coqueiro. Retira-se a fibra do tronco do coqueiro, e coloca-se na água por alguns dias. Depois, lava-se e deixa secar. A fibra fica durinha. Utiliza-se para limpar o alguidá e as bordas durante a fabricação dos beijus e também para limpar entre as fornadas da farinha para não ficar queimando na próxima torra.

Quadro 9 – Ferramentas da Casa de Farinha do Povoado Terreirão

(conclusão)

Nº	FERRAMENTA	DESCRITOR	INFORMAÇÃO ÚTIL
16		Cesta	As cestas de cipó são usadas para colocar a mandioca enquanto as pessoas envolvidas raspam. No Povoado Terreirão, é Tio Toim quem as fabrica sempre que precisa.
17		Folhas de dendê ou pindoba	São usadas na prensa enquanto a massa da mandioca descansa.

Fonte: Elaborado pela autora (dados da pesquisa).

O que podemos aprender com as ferramentas da Casa de Farinha é que cada uma delas materializa uma ou inúmeras informações que farão parte do repertório e das referências de algumas pessoas, seja dentro ou fora da Casa de Farinha. Há nelas toda uma história, toda uma memória, um conhecimento que é disseminado ao mesmo tempo que preservado numa atemporalidade, que são impregnadas de infor(vivência).

b) Processos

Foi interessante notar a visão que os mais velhos têm sobre processos. Para eles, quando falamos sobre processos, estes não estão delimitados apenas ao espaço físico, vão além. Assim, as respostas obtidas na entrevista foram os mais velhos citando a roça e o mato como a primeira parte do processo para fabricar a farinha, conforme explica Tonha (2020), Lachen (2020), Anísio (2020) e Toim (2020).

É, pa cuidar dela, como Deus deixou. Pranta aquele pedacinho, com aquele tocozinho, né, que Deus deixou, cheio de olho, que Deus deixou pra isso. Planta aquele pedacinho de madeira, com um cado de olhozinho pra nascer, sair aquela massa nos pé, pra gente rancar pra fazer pra comer, pra se alimentar. Cuma era a marcação de Deus. Deus sabe fazer tantas das coisa, né? E bom pra vida da pessoa. Pra pessoa sobreviver, né? (TONHA, 2020).

Tem lenha pra fazer... acender o fogo, arranjar lenha pra poder fazer a farinha, tem de passar, tem de cessar, tem... pra tá pronta tem muito trabalho. Num vai dizer assim: Vou chegar na Casa de Farinha, botar fogo no arguidar, deixar lá pra ela mesmo fazer... (LACHEN, 2020).

É ... Tira a mandioca na roça; leva pa casa da farinha; raspa toda, tira aquela casca preta toda; passa no comedor, no motor pra fazer a massa; bo... vai à prensa; tira da prensa, vai pra o motor outra vez pra cortar a massa, pra levar pro arguidar, pra torrar;

depois de torrada passa na peneira, pra tirar os caroço e daí a farinha tá pronta pra ir pro saco. Pra ir pro saco e pra barriga. E pra venda também. (ANÍSIO, 2020).
O processo é a pessoa zelar a mandioca, né isso? Zelar a mandioca, raspar ela bem raspadinha ,... o negócio da mandioca é esse, limpar ela bem limpa, e botar na cigia, cerrar ela ... raspar... ô ... como é?... ce... Como é, meu Deus? Cerrar ela e botar na prensa, no outro dia, tira, bota na cigia de novo, faz a farinha e coa a farinha. [...] (TOIM, 2020).

Logo, é necessário ir à mata coletar a lenha, arrancar a mandioca na roça e, após essas etapas, se iniciam os demais processos dentro da Casa de Farinha. Já na visão dos mais jovens, a etapa começa dentro do espaço físico da Casa de Farinha, o que pode revelar uma percepção ainda não especificada sobre a importância da mata e da roça para a continuidade da Casa de Farinha. No entanto, vale salientar que para as pessoas jovens essa cosmovisão não está ainda desenvolvida, podendo ser adquirida posteriormente com as vivências e com a maturidade.

Notamos que a informação é produzida a partir do ato, da movimentação e da interação entre corpos e os sentidos que eles geram. Tudo tem sentido, tudo tem valor. O corpo está presente, interagindo com outros corpos. Aguçam a visão, o olfato, o paladar, a audição, o tato, e por aí vão criando memórias afroafetivas.

Outra informação notada é o emprego de palavras locais, fragmentos de uma linguagem dos povos indígenas que ocuparam a região, conforme evidenciado por Freire (1998), Siering (2008), Paraíso (2011), Rego (2014) e presente nos Anais do Arquivo Público da Bahia (1994), confluência de saberes dos tupinambá, kariri e bantus, tais como “zanzar”, “cigia”, “urupemba”, “tipiti”, “cochó”, “pindoba”, “tamburete”.





Quadro 10 – Etapas da fabricação da farinha no Povoado Terreirão

(continua)

Nº	Imagem	Etapa	Processo
1º		Capora/ Mata Atlântica	Coleta da lenha.
2º		Colheita da mandioca	Os meses utilizados preferencialmente para plantar a mandioca são entre abril a julho. Após um ano, a mandioca está boa, com raízes para serem arrancadas a fim de fabricar a farinha e demais derivados.
3º		Raspagem	As pessoas são convidadas de boca em boca (ditado popular) no recado sobre o dia da raspagem (geralmente, quando é pouca farinha, pessoas do local mesmo, mas acontece de virem pedidos para usar a Casa de Farinha de gente de fora do povoado. Nesse caso, as pessoas levam seus raspadores ou então convidam os da casa, podendo acontecer também a mescla das duas coisas). Cada um aparece no dia combinado com sua faca em mãos para o trabalho. Sentam-se nos tamboretos e começam a raspar a mandioca. São necessárias duas pessoas para esse trabalho. Uma são nomeadas pelos moradores como “botadeiras” (a mandioca é raspada até a metade, para que outra pessoa termine de raspar) e “tiradeiras” (a pessoa termina de raspar a mandioca deixando bem branquinha). Essa maneira de fazer é importante, pois quem pega a mandioca primeiro, pega-a cheia de terra e fica com as mão sujas. Quem tira o resto da mandioca, pega-a pela parte branca que já tinha sido retirada pela “botadeira”. A função da “tiradeira” é deixar a mandioca toda limpa, retirando o restante da casca, talos, partes estragadas. Após limpa, a mandioca vai para cestos de cipó ou cestas plásticas (há os dois nesta Casa de Farinha específica). Quando os cestos enchem são transferidos para os restos de uma geladeira velha deitada ao chão, horizontalmente, e aguardam o momento da seiva. Vide outras fotos em apêndice, no final deste trabalho.






Quadro 10 – Etapas da fabricação da farinha no Povoado Terreirão

(continuação)

Nº	Imagem	Etapa	Processo
4º		Primeira seiva no tipiti	Após concluída a etapa da raspagem, a mandioca é seivada, ou seja, triturada no tipiti, e cai no cochó (no caso dessa Casa de Farinha específica, usa-se um recipiente de alvenaria revestido de azulejos com um ralo para escorrer a água quando lavada).
5º		Ensacar	Depois de seivada, a mandioca vai para sacos de 50 quilos (sacos de ráfia, descrição de como é nomeado no mercado de produtos rurais). Após esse processo, os sacos são levados para a prensa.
6º		Prensa	Depois de seivada e ensacada, a massa vem para a prensa, onde é arrumada em camadas, um saco em cima do outro sob folhas de pindoba. Coloca-se uma tampa de madeira e uns pinos de metal e vai girando com uma vara de metal oca no meio. São duas varas de metal ocas de tamanhos diferentes, uma mais comprida e outra curta, onde se encaixa no pino e começa a girar até apertar bem. Assim, o ácido cianídrico escorre e cai no ralo (adaptado no chão, abaixo da prensa para ser coletada em um tanque no fundo da Casa de Farinha, medidas adotadas para evitar a contaminação do solo e do lençol freático). Fica na prensa de um dia para o outro descansando. Vide outras fotos em apêndice no final deste trabalho.
7º		Segunda seivação no tipiti	Após descansar na prensa de um dia para o outro, a massa é seivada novamente para ficar bem fininha. Após essa etapa, ela pode ir para o aguidá para ser zanzada.

Quadro 10 – Etapas da fabricação da farinha no Povoado Terreirão

(conclusão)

Nº	Imagem	Etapa	Processo
8º		Zanzar	É a primeira etapa do cozimento da farinha, ou seja, seu pré-cozimento. As pessoas desta Casa de Farinha sempre usam esse termo, e não observamos outro falado para essa etapa. Aqui, são necessárias ao menos duas pessoas (uma para zanzar e outra para torrar). Dependendo da quantidade, se for pouca mandioca, por exemplo, uma única carga (dois panacuns cheios de mandioca), uma pessoa só faz os dois processos em um aguidá apenas (acesso), mas se for muita farinha, faz-se nos dois aguidás e com duas pessoas. A farinha é mexida rapidamente de um lado para o outro com o rodo.
9º		Torrar	Depois de zanzada, a farinha é transferida para o segundo aguidá, onde a segunda pessoa irá terminar de torr�la. Essa etapa é considerada pelos moradores a que se deve ter mais ateno, pois qualquer descuido queima ou fica crua a farinha, sendo preciso ter agilidade e sempre estar provando para não passar do ponto. A pessoa mexe rapidamente de um lado para o outro com o rodo e algumas vezes pega a farinha com as paletas e joga rapidamente para cima.
10º		Passar na urupemba	Depois de torrada, a farinha é colocada no coch�, passada na urupemba, ou seja, peneirada para retirar os caroos e fiapos e também para ficar fininha. O Povoado Terreirão gosta de produzir farinha bem torrada e fina.
11º		Distribuio com quem trabalhou	Os donos da mandioca costumam presentear ou pagar a cada raspador pelo trabalho com cinco litros de farinha para cada dia de raspagem (geralmente é um dia só).
12º		Ensacar a farinha para o dono da mandioca	O dono da mandioca é a pessoa que colocou sua roa de mandioca na Casa de Farinha para que fosse feita a farinha. Depois de distribuída com todos os raspadores, ela/ele ensaca o que foi produzido em sacos de ráfia.

Fonte: Elaborado pela autora (dados da pesquisa).

Assim, notamos que as pessoas viventes do Povoado Terreirão não são preservam informaoes a respeito das culturas étnico-raciais, como também disseminam essas informaoes entre quem frequenta o povoado.

c) Produtos

A respeito dos produtos que são produzidos na Casa de Farinha do Terreirão, destacamos a farinha, a tapioca, a goma e os beijus (de goma, de folha, de tapioca com coco). Vale ressaltar que nem sempre são feitas todas essas coisas a cada nova farinha, pois nem sempre o dono da mandioca (quem leva a mandioca para a Casa de Farinha) irá utilizar a estrutura do local com o interesse de fazer esses produtos. Nesse sentido, foram lembradas também as Casas de Farinha senhoriais, dotadas de sistemas mais complexos e que continham engenho para produzir açúcar, dendê e farinha, detalhadas por Santos (2019). Assim,

Dependendo do proprietário da Casa de Farinha, [...] já teve muitas Casa de Farinha que tinha uma parte que era de fazer o azeite do dendê e outra parte de fazer farinha. Tinha umas Casa de Farinhas, tinha uma, tinha uma Casa de Farinha que tinha um engenho, que moía cana pra fazer o mel, o açúcar mas... mascavo e o mel pra fazer a cachaça. Ia pro alambique fazer a cachaça. (ANÍSIO, 2020).

Durante a pesquisa, tomamos conhecimento sobre alguns engenhos próximos ao Povoado Terreirão e tivemos a oportunidade de conhecer e registrar imagens da estrutura física desses espaços. Organizamos as informações na figura 16 (as imagens superiores são do engenho de açúcar, com a roda d'água, a prensa da água para fazer girar a roda d'água e os tachos para fabricação do melado e do açúcar; e as imagens de baixo são do engenho de dendê, com pilão de roda, o cochó de lavagem e o forno). Ambos os engenhos estão localizados próximos um do outro dentro da mesma fazenda). Vale lembrar que o modelo apresentado se trata de tecnologias ancestrais, contribuições dos povos bantus na região, conforme podemos aprender com Cunha Júnior (2010; 2015).

Figura 16 – Modelos de engenhos na região



Fonte: Dados da pesquisa (2021).

Mas retornando ao sr. Anísio (2020), foi interessante notar, através da percepção deste griô, que a Casa de Farinha pode ter muitos significados a depender de que situação estejam as pessoas em relação a ela. Se em outras décadas no município de Muniz Ferreira ou na região do Recôncavo da Bahia, a Casa de Farinha pôde ter representado trabalho análogo à escravidão e opressão senhorial dos coronéis no Recôncavo mandiogueiro, na contemporaneidade, para o Povoado Terreirão, a Casa de Farinha simboliza e representa a memória e a transmissão da informação ancestral, sendo onde as pessoas fazem o que fazem porque querem fazer, porque desejam, por um motivo que talvez elas mesmas não consigam explicar, uma motivação ancestral.

Logo, foi dito pelas pessoas entrevistadas que na Casa de Farinha do Povoado Terreirão se produz farinha, tapioca, goma, bolo e beiju. Podemos observar nas visitas *in loco* que, para cada produto, há preparos diferentes que envolvem saberes e informações específicas. Organizamos essas informações no quadro 12, descrevendo os produtos e a forma como são feitos no lugar. Identificamos que são produzidos quatro tipos diferentes de beijus (de massa de mandioca, de goma, de goma com coco e de massa de mandioca na folha de bananeira). Nesse aspecto, nos chamaram atenção os grafismos indígenas presentes na feitura do beiju, indícios da cultura tupinambá ou kariri em curso.

Figura 17 – Beijus na Casa de Farinha no Terreirão



Fontes: Foto ao lado esquerdo: dados da pesquisa (2020), e ao lado direito, rede social de Pereira (2016).

As imagens vão de encontro ao estudo desenvolvido por Correia (2018), autora indígena cujo trabalho revela momentos em que seu povo xacriabá precisou esconder as pinturas corporais para preservar as informações, uma vez que eles eram alvo de perseguição. No entanto, tão logo foi possível, voltaram a usar as pinturas ancestrais.






O grupo relatou ainda que no período em que foi interrompido o uso das pinturas mesmo pelas lideranças o motivo foi por perseguição. Naquele momento, os símbolos dessas pinturas eram guardados nos objetos de madeira, nas cerâmicas e nas memórias das pessoas, além do mostruário de pinturas rupestres deixados nos paredões das cavernas. Elas nunca foram esquecidas, guardadas por um tempo em outro lugar, como diz nossa eterna liderança (em memória Valdemar Xavier): ‘depois de um tempo os instrumentos foram desenterrados e ele voltou mais forte, mais afinado’. (CORREIA, 2018, p. 195).

Logo, imaginamos se os grafismos que aparecem nas feiturinhas dos beijos do Povoado Terreirão são ou podem ser indícios da preservação de pinturas ancestrais. Resta saber de qual povo, embora tenhamos evidências dos tupinambá e kariri no território, mas aí dependerá do renascimento do próprio povo no território quando for o momento, ou se algum dia houver o momento para a renascença. Vale salientar que tomar consciência sobre a origem tem colaborado para emergir diversos povos, os quais, para sobreviverem em sociedade que reproduz o racismo, obrigaram muitos a negar ou esconder a si e aos outros.

Quanto aos demais produtos, organizamos o quadro 11 (Produtos da Casa de Farinha do Povoado Terreirão), com as devidas imagens, produtos e descrição.



Quadro 11 – Produtos da Casa de Farinha do Povoado Terreirão

(continua)

Nº	Imagem	Produtos	Descrição
1		Farinha	É produzida da forma descrita no quadro 11.
2		Beiju de massa (a massa bruta, a mesma que faz a farinha)	Beiju de farinha e sal. Notamos os grafismos indígenas que são marcados nas peças no momento de produção do alimento.
3		Beiju de goma (massa de tapioca) com coco	Beiju de goma com coco. Marcas do grafismo indígena na produção dos produtos.
4		Beiju de folha com massa de farinha ou com massa de tapioca	O beiju de goma assado na palha da bananeira verde, que pode ser feito com massa de farinha ou tapioca. Pode ser também temperado com coco ou só com açúcar e sal. A palha da bananeira é um vestígio da cultura indígena e tem toda uma técnica para ser utilizada antes de ser colocado o alimento.
5		Goma	A goma fica em repouso 24 horas até ficar completamente assentada no fundo da bacia. Após esse processo, escorre-se a água que fica em cima da goma assentada em baixo. Os grãos da farinha torrada são usados para secar a goma. Após esta etapa, a goma está pronta para fazer o beiju, a tapioca ou para secar novamente para fazer biscoito de goma com ovos e coco.

Quadro 11 – Produtos da Casa de Farinha do Povoado Terreirão

(conclusão)

Nº	Imagem	Produtos	Descrição
6		Tapioca	Nem sempre a tapioca é feita. Ela vai ser produzida a partir do gosto do produtor. É a primeira a ser cozida, para não queimar e ficar escura. Após a feitura da tapioca, torram-se a farinha e o beiju, sendo este o último a ser feito.
7		Bolo de aipim	Algumas mulheres da comunidade aproveitam o forno de lenha para assar bolos.

Fonte: Elaborado pela autora (dados da pesquisa).

Outras informações a respeito da Casa de Farinha é que as relações tecidas e alimentadas dentro e fora dela levam pessoas a experimentar, a conviver, a conversar sobre as próprias vidas ou a se atualizar sobre as notícias e os boatos da cidade. Assim, sorriem e trocam piadas. Também há um espírito de irmandade, logo, uns trazem comida (as merendas, como chamam), outros água, café, suco. Ali assam bolo, milho, carne, frutas, o que tiver. É um lugar onde as pessoas trabalham muito, porém, notamos a alegria e satisfação em produzir os alimentos e rememorar as informações ancestrais que alimentam o corpo físico e espiritual. Há uma certa satisfação das pessoas em estarem reunidas no ambiente.

Encerramos aqui nosso percurso pela Casa de Farinha no Povoado Terreirão. Saímos dessa experiência cheias de novos conhecimentos que certamente proporcionarão a elaboração de novos trabalhos e também de outras práticas profissionais que possibilitem o acesso de todas as pessoas à informação. A vivência empírica com os moradores do Terreirão e sua Casa de Farinha me possibilitou um mergulho em minha própria história de origem, um mergulho profundo na raiz ancestral que é materializada e se mantém em curso através da tecnologia ancestral que é a Casa de Farinha.

Logo, podemos dizer que a experiência comunitária na Casa de Farinha proporciona para as pessoas de dentro ou de fora a infor(vivência). Esse conjunto informacional organizado pela cosmocepção e confluência dos diferentes povos, sobretudo dos povos indígenas e

negros, em especial os povos tupinambá, kariri e bantus, que produzem, acessam, preservam e disseminam as informações étnico-raciais no Recôncavo da Bahia. Assim como no Povoado Terreirão, inúmeros outros povoados da região, e por onde haja o corpo negro ocupando, certamente produzirão infor(vivência). Assim, garantem que as tecnologias ancestrais permaneçam em movimentação e recriações, mantendo, contudo, a ideia central da ancestralidade pelo que é possível sentir, viver, praticar, experimentar em coletividade no afroafeto.

Infor(vivências) é sobre nós! É ativar memórias ancestrais que são depositadas em nossos corpos, através dos sentidos (paladar, visão, audição, tato e olfato) e também das conexões que são criadas com todas as coisas. A madeira que aromatiza o alimento e que é preciso saber escolher a certa, pois há madeira de todo tipo, umas que viram brasa (as ideais para equilibrar a torra da farinha, tapioca e beijus) e as que viram cinza (são madeiras que queimam e desmancham rápido sem virar brasa).

Os sons do arrancar a mandioca, do cortar lenha, da raspagem da mandioca, do seivar a mandioca, as gotas que escorrem pela prensa e pingam no solo, ao som do vai e vem dos rodos que arrastam no alguidá. A farinha que sai quente e derrete na boca, com um gole de café, os olhares atentos de crianças, jovens e velhos que, mesmo idosos, continuam a aprender. Os risos, as conversas, os causos, as músicas, as discussões que acontecem entre o vai e vem dos parentes, tudo isso são formas de infor(vivências) que possibilitam manter viva a memória de diferentes povos das oralidades.

Tal como disse Lachen (2020), devemos concordar que a Casa de Farinha é realmente uma mãe de família, pois ela acolhe, ensina. Ela possibilita a vivência dos saberes ancestrais, a ativação de uma memória que fala pelo corpo, pelos sentidos, pela conexão afetiva estabelecida quando se chega até lá e mesmo quando não é possível ir até onde ela está. Ela, a Casa de Farinha, se faz presente na memória, nos afetos étnico-raciais dos povos na Bahia, no Brasil.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa, cujo objeto foi identificar os elementos informacionais na Casa de Farinha no Povoado Terreirão, buscou contextualizar o lugar a partir da ideia do afrocentramento, pelo movimento *Sankofa*. Logo, a partir da metodologia do estudo de caso e escrevivências, foi possível localizar nos referenciais teóricos e no campo a reflexão a respeito das contribuições que os grupos étnico-raciais têm desenvolvido para a sociedade brasileira, e ao mesmo tempo refletir sobre a área da CI e da Biblioteconomia quanto ao que se tem construído e colaborado para a visibilidade da diversidade cultural brasileira, seja em acervos, em pesquisas ou na elaboração de currículos, bem como a respeito do que se tem feito na luta antirracista.

O referencial teórico adotado para a construção deste trabalho buscou contextualizar histórica e espacialmente o Povoado Terreirão, no Recôncavo da Bahia, e sua Casa de Farinha, bem como localizar os elementos informacionais produzidos pelo Povoado citado e suas contribuições a respeito do que é entendido por esse grupo étnico-racial como informação, formas de acesso, produção, disseminação e preservação da memória. Logo, constatamos que as infor(vivências) são informações resultantes da confluência dos grupos étnico-raciais (tupinambá, kariri e bantu) no Recôncavo da Bahia e convergem para os ensinamentos ancestrais.

Outrossim, notamos que, apesar de a região ser um espaço marcado pela heterogeneidade social e cultural, onde o processo de colonização ficou pautado no autoritarismo, na violência e no mandonismo, mediante a relação entre os colonizadores europeus com a população negra e indígena, ela também evidencia as estratégias de resistência que salvaguardam as informações e a memória ancestral através das oralidades que se materializam nas infor(vivências).

Procuramos localizar e minuciar as características do lugar em pauta, estivessem elas dentro ou fora da Casa de Farinha, mas que de alguma forma podem ser percebidas, tal como as estradas, a mata, a roça, a arquitetura do monumento Casa de Farinha e demais casas, o cotidiano de seus moradores, bem como perceber as particularidades de uma cosmovisão indígena e africana confluindo no lugar. Diante disso, verificamos que a memória ancestral, com as suas marcas informacionais, organizadas e sistematizadas, apresenta o cotidiano da comunidade.

A materialização da Casa de Farinha, com todos os artefatos, técnicas, tecnologias e demais oralidades, preserva e dissemina todo um conhecimento e uma ciência que possibilitam

aos sujeitos a produção de inúmeras outras formas de reelaborar o mundo urbano contemporâneo. Logo, tais práticas soam como forma de firmar identidade e pertencimento, além de (re)existência.

A partir das narrativas dos membros da Casa de Farinha, identificamos:

- 1) Na Casa de Farinha, os elementos informacionais ajudam a reelaborar contextos histórico-culturais a respeito de grupos étnico-raciais. Nesse sentido, a edificação Casa de Farinha, bem como todas as técnicas e tecnologias empregadas nela, são legítimas contribuições indígenas e africanas;
- 2) Os elementos informacionais que compõem o acervo informacional dos grupos étnico-raciais são de fundamental importância para o acesso à informação e para a reelaboração ou identificação visando à formação de identidades ou fortalecimento delas, bem como reforçam o senso de pertencimento;
- 3) Valorizar tais elementos informacionais, manifestos nas oralidades, é reconhecer outras formas de se produzirem informação, epistemologias e ciências;
- 4) As pessoas arquivistas, bibliotecárias e museólogas podem colaborar para a visibilidade dos grupos étnico-raciais, ao destacarem as evidências das contribuições desses grupos, começando pela tomada de consciência de si, buscando compreender sua genealogia pessoal, bem como revisitando sua trajetória acadêmica e profissional, reconhecendo que o racismo permeia nossa sociedade e contribui para práticas segregacionistas nas relações e atos interpessoais e institucionais;
- 5) Os profissionais da informação (pessoas bibliotecárias, arquivistas e museólogas) podem colaborar selecionando, organizando e disseminando acervos que ajudem pessoas a localizar suas histórias pessoais, de forma que não deixam de ser coletivas (um exemplo disso é valorizar todos os lugares periféricos, tais como invasões, favelas, povoados rurais, aldeias, quilombos, pois são espaços que contam histórias de pessoas, de grupos étnico-raciais, bem como toda e qualquer informação que venha a ser útil àqueles que assim a busquem);
- 6) Promover encontros das diversas ciências, tomando como parâmetro a ideia de “ciência” no sentido do reconhecimento, considerando que existem outras ciências em curso, para além do modelo anglo-europeu;
- 7) Olhar para nossa própria história é ter a possibilidade de contar outras histórias, ao invés de reproduzir uma história única, ou seja, é a possibilidade de ressignificar

acontecimentos numa perspectiva positiva, que valorizem as contribuições dos grupos étnico-raciais;

- 8) A possibilidade de perceber e buscar conexões com as tecnologias ancestrais em operação em povoados, favelas, quilombos (quilombos no sentido trazido por Beatriz Nascimento (1985), o próprio corpo negro como território de memórias, vivências e (re)existência) e aldeias por diversos territórios no Brasil;
- 9) Promover e disseminar informações a partir da troca, da escuta, da ativação de memórias, do reconhecimento de saberes e ciências, da reelaboração das oralidades em bibliotecas, observando e interagindo com corpos (corpos no sentido pretagógico, que considera corpos humanos, corpos de seres animados e inanimados, tais como minerais, vegetais, cosmológicos, livros, arquivos imagéticos ou sonoros etc.).

Sendo assim, a *maniho'k* expressa não só uma (re)existência sociocultural, mas simboliza também a informação enquanto forma que salvaguarda as trajetórias da população negra e indígena do país. Assim, compreendemos que a Casa de Farinha é um espaço informacional que possibilita as infor(vivências), além de organizar informações étnico-raciais, produzindo toda uma historicidade no que tange ao conjunto informacional (pessoas, corpos, artefatos, monumentos, entre outros elementos informacionais).

Das contribuições, sugerimos estudos adicionais em outras comunidades, para alargar mais ainda as discussões a respeito da informação e da memória étnico-raciais, numa perspectiva que gere movimentos e ações para dentro e para fora da área. Ações que possibilitem repensar currículos, pesquisas, instrumentos e práticas profissionais e promovam a visualização de todos os corpos de forma respeitosa e democrática. Nem todos os povos acessaram a informação à maneira ocidental (livros, mapas, periódicos...). No entanto, esses corpos frequentaram todos os espaços e, para haver respeito, é necessário haver confluência e interação assertivas.

Embora o estudo não tenha se ocupado em tratar da temática da representação da informação, notamos ao longo da trajetória da busca por referenciais para este texto acadêmico a dificuldade em localizar autoridades a respeito dos povos, história e cultura indígenas e negras nos sistemas de informação. Salientamos que a inexistência ou ocultação de autoridades que recuperem a informação a respeito dos povos indígenas e negros no Brasil distancia seus descendentes sobre o conhecimento de si e de seus povos.

Notamos também que o avanço dos estudos a respeito da temática possibilita a reflexão a respeito de novos descritores ou a revisão dos descritores em curso (que possam dificultar o

acesso à informação sobre esses grupos étnicos-raciais), para melhorar tal acesso em relação à história e cultura dos povos indígenas e negros no Brasil. Assim, quanto à temática “Casa de Farinha”, que remete tão fortemente à memória dos grupos étnicos-raciais negros e indígenas, sugerimos um maior cuidado no tratamento da informação para bem representar quem de fato disseminou e preservou uma história de mais de doze mil anos.

Ainda a respeito da representação, notamos que as autorias negras e indígenas precisam urgentemente se tornarem visíveis dentro dos sistemas de informação, além das próprias instituições (bibliotecas, arquivos e museus). Com isso, acreditamos que essa atitude pode se tornar possível quando houver revisão e atualização de normas que possibilitem visibilidades desses nomes e sobrenomes (nomes sociais, nomes dos povos indígenas ou africanos) nas citações e referências, bem como dentro de sistemas de informação. Assim, esses grupos étnicos-raciais poderão de fato serem vistos e representados de forma respeitosa, como merecem.

Sankofa! Pega o que é teu! Sejamos todos antirracistas!

Aweté katu!

Adupé!

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Pinto de. **Mandioca: o pão do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.
- ALVES, Isaías. **Matas do sertão de baixo**. Salvador: EDUNEB, 2010. (Coleção Nordeste).
- ANDRADE, Adriano Bittencourt. O recôncavo colonial e a formação da rede urbana no século XVIII. In: REIS, Adriana Dantas; ADAN, Caio Figueiredo Fernandes (Org.). **Estudos em história colonial: a Baía de Todos os Santos e outros espaços luso-americanos**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2018. p. 259-275. Disponível em: <http://www.institutokirimure.pro.br/wp-content/uploads/2019/04/Estudos-em-Hist%C3%B3ria-Colonial.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2020.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AQUINO, Miriam de Albuquerque. A problemática dos indivíduos, suas lutas e conflitos no turbilhão da informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**, v. 12, n. 2, p. 202-221, maio/ago. 2007. Disponível em: <http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/view/50>. Acesso em: 27 jan. 2022.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Nossa luta é pela vida: Covid-19 e povos indígenas, o enfrentamento das violências durante a pandemia**. Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena. [S. l.]: APIB, nov. 2020. Disponível em: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_nossalutaepelavida_v7PT.pdf. Acesso em: 4 abr. 2021.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA. **População Negra e Covid-19**. Rio de Janeiro: ABRASCO, 2021. Disponível em: https://www.abrasco.org.br/site/wp-content/uploads/2021/10/E-book_saude_pop_negra_covid_19_VF-1.jpg. Acesso em: 30 nov. 2021.
- BAHIA. Arquivo Público do Estado da Bahia. **Anais [...]**. Salvador: Ordens Régias, 1994. v. 51. Disponível em: <http://www.atom.fpc.ba.gov.br/index.php/anais-do-arquivo-publico>. Acesso em: 30 set. 2022.
- BAHIA. Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia. **Informações básicas dos municípios baianos: por microrregiões homogêneas**. Salvador, 1980. v. 5.
- BAHIA. Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais do Estado da Bahia. **Perfil socioeconômico do município de Muniz Ferreira**. Salvador, [2019].
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira Ciências Políticas**, v. 11, ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2019.

BARICKAM, B. J. **Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BARROS, F. Borges. **Esboço chorographico da Bahia**. Salvador: Arquivo Público, 1917. v. 2. Disponível em: <http://www.icaatom.apeb.fpc.ba.gov.br/index.php/anais-do-arquivo-publico>. Acesso em: 20 jul. 2020.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p. 25-58. Disponível em: <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2021.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

BORGES, Luiz C.; CAMPOS, Marcio D'Olne; PONTES, Maria Madalena Mattos. Tupinambá, Kayapó e Kuikuro e as revoluções na tecnologia de alimentos. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL CULTURA MATERIAL E PATRIMÔNIO DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA., 4, 2016, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2016. Disponível em: http://site.mast.br/hotsite_anais_ivspct_2/pdf_03/27%20-%2023%20IVSPTC%20final.pdf. Acesso em: 11 set. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso: 21 abr. 2021.

BRASIL. [Constituição Federal (1988)]. **Emenda Constitucional nº. 106 de 7 de maio de 2020**. Institui regime extraordinário fiscal, financeiro e de contratações para enfrentamento de calamidade pública nacional decorrente de pandemia. Brasília, DF: Senado Federal, 2020. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_07.05.2020/art_225_.asp. Acesso: 10 abr. 2020.

BRASIL. Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico. Comitês de Bacia Hidrográfica. **Bacias hidrográficas do Estado da Bahia**. Brasília, DF: Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico, [2022]. Disponível em: <http://www.cbh.gov.br/DataGrid/GridBahia.aspx>. Acesso em: 2 abr. 2022.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n.º 2.779, de 23 de janeiro de 1953**. Autoriza o Poder Executivo a abrir crédito especial de Cr\$ 5.000.000,00 para auxiliar o município de Nazaré, Est. Da Bahia, na assistência e amparo às vítimas da enchente do Rio Jaguaripe. Brasília, DF, 21 jan. 1953. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_imp?jsessionid=node019f9zn8u3o8yb3i9uh8x5cw9r3691444.node0?idProposicao=206667&ord=1&tp=completa. Acesso em: 21 nov. 2022.

BRASIL. **Decreto nº. 24.643, de 10 de julho de 1934**. Institui o Código de Águas. Brasília, DF, 1934. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-24643-10-julho-1934-498122-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 10 abr. 2021.

BRASIL. **Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 5 abr. 2021.

BRASIL. **Decreto-lei nº. 5.452, de 1 de maio de 1943.** Aprova a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT). Brasília, DF, 1943. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm. Acesso em: 5 abr. 2021.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Portaria nº. 98, de 26 de novembro de 2007.** Brasília, DF, 28 nov. 2007. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis21.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2021.

CARDOSO, Ana Maria Pereira. Pós-Modernidade e informação: conceitos complementares? **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 63-79, jan./jul. 1996.

CARDOSO, Ana Maria Pereira. Retomando possibilidades conceituais: uma contribuição à sistematização do campo da informação social. **Revista da Escola de Biblioteconomia da UFMG**, Belo Horizonte, v. 23, n. 2, p. 107-114, jul./dez. 1994. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/76140>. Acesso em: 25 mar. 2021.

CARDOSO, Francilene; PINTO, Michelle Silva. Apontamentos contemporâneos sobre questão racial e atuação bibliotecária. In: SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; LIMA, Graziela dos Santos (Org.). **Bibliotecári@s Negr@s: ação, pesquisa e atuação política.** Florianópolis, SC: Associação Catarinense de Bibliotecários, 2018. Disponível em: https://www.acbsc.org.br/wp-content/uploads/2018/08/Livro_reorganizado_03.07.2018.pdf. Acesso: 10 abr. 2020.

CARMO, Nicácia Lina do; SILVA, Joselina da. Grupos de Pesquisa sobre relações raciais no Diretório do CNPq. **Folha de rosto: Revista em Biblioteconomia e Ciência da Informação**, v. 5, n. esp., p. 60-70, 2019. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/download/146579>. Acesso em: 25 mar. 2021.

CASTELLUCCI JÚNIOR, Wellington; SOUZA, Edinélia M. O.; BARRETO, Virgínia Q. **Entre oito veredas e arrabaldes: escravos e libertos na comarca de Nazaré das Farinhas durante o Oitocentos e no pós-abolição.** Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traco, 2016. (Coleção UNIAFRO; 1).

CERTIDÕES expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQS) publicada no DOU de 15/06/2021. Brasília, DF: Fundação Palmares, 2021. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-ba-22042021.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2022.

COLEGIADO TERRITORIAL DO RECÔNCAVO. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável e Solidário – PTDRSS do Recôncavo.** Cruz das Almas, Ba: UFRB, 2017.

COMUNIDADES certificadas: Certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQS) publicada no DOU de 05/02/2021. Brasília, DF: Fundação Palmares, 2021. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 5 abr. 2021.

CORREIA, Célia Nunes. **O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xacriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/34103>. Acesso em: 21 jul. 2022.

CÔRTEZ, Cristiane. Diálogos sobre escrevivência e silêncio. *In*: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário A. (Org.). **Escrevivências**: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo. Belo Horizonte: Idea, 2018. p. 51-60.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Arte e tecnologia africana no tempo do escravismo criminoso. **Espaço Acadêmico**, v. 14, n. 166, p. 104-111, 2015. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/25365>. Acesso em: 30 out. 2021.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Etíope, uma escrita africana. **Educação Gráfica**, v. 11, n. 2, p. 1-10, 2007. Disponível em: http://www.educacaografica.inf.br/wp-content/uploads/2011/06/01_O_Etiope.pdf. Acesso em: 30 out. 2021.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Ntu: introdução ao pensamento filosófico Bantu. **Educação em Debate**, ano 32, v. 1, n. 59, p. 25-40, 2010. Disponível em: http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010_art_hcunhajunior.pdf. Acesso em: 30 out. 2021.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010. Disponível em: https://cpvceasm.files.wordpress.com/2019/05/cadernotecnologias-africanas_ceap_vf.pdf. Acesso em: 30 out. 2021.

CUNHA, Manoela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. *In*: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

CUNHA, Sílvio Humberto dos Passos. **Um retrato fiel da Bahia**: sociedade, racismo, economia na transição para o trabalho livre no recôncavo açucareiro, 1871-1902. 2004. Tese (Doutorado em Economia) – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.

DUARTE, Zeny; BRANCO, Daniel; CRUZ, Joseane da; LIMA, Vinicius; SANTOS, Káila Guimarães Silvana. **O arquivo pessoal de Godofredo Filho na ótica digital composição da memória através do conjunto documental**. Salvador: ICI, 2019. *E-book*. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30697>. Acesso em: 2 nov. 2021.

DUARTE, Zeny; FERREIRA, Sonia Maria; OLIVEIRA, Joseane. A fotografia no arquivo, na biblioteca e no Museu: similitudes e diversidade de saberes. *In*: DUARTE, Zeny (Org.). **Arquivos, bibliotecas e museus: realidades de Portugal e Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2013. p. 301-319.

EUFORBIÁCEA. *In*: MICHAELIS: dicionário brasileiro de língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, c2015. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=qvMA>. Acesso em: 2 nov. 2021.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

FONSECA, A.; AMORIM, L.; RIBEIRO, J.; FERREIRA, R.; MONTEIRO, A.; SANTOS, B.; SOUZA JÚNIOR., C.; VERÍSSIMO, A. **Boletim do Desmatamento da Amazônia Legal (março 2021)**. Sistema de Alerta de Desmatamento. Belém: Imazon, 2021. Disponível em: <https://imazon.org.br/publicacoes/boletim-do-desmatamento-da-amazonia-legal-marco-2021-sad/>. Acesso em: 21 abr. 2021.

FRANCA, Aline da Silva. **Do cocar ao catálogo: a representação bibliográfica da autoria indígena no Brasil**. 2016. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Biblioteconomia (PPGB), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/unirio/11150>. Acesso em: 20 jun. 2019.

FRANCA, Aline da Silva. Narrativas do povo: o conhecimento tradicional registrado sob a autoria indígena coletiva. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA – CIPIAL., 3, Brasília, jul. 2019. **Anais [...]**. Brasília: Universidade de Brasília, 2019. Disponível em: <http://www.congressopovosindigenas.net/>. Acesso em: 31 out. 2021.

FREIRE, Felisbello. **História territorial do Brasil**. Edição fac-símilar. Salvador, BA: Secretaria de Cultura e Turismo, Instituto Geografico e Historico da Bahia, 1998.

FREITAS, Lúcia Silva de; GOMES, Sandra Lúcia Rebel. Quem decide o que é memorável? a memória de setores populares e os profissionais da informação. *In*: FORO SOCIAL DE INFORMACIÓN, DOCUMENTACIÓN Y BIBLIOTECAS., 1, 2004, Buenos Aires. **Anais eletrônicos [...]**. Buenos Aires: [S. l.], 2004. Disponível em: Acesso em: 20 ago. 2021.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Elisângela. Discursos insubmissos na diáspora negra. *In*: GOMES, Elisângela; SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; LIMA, Graziela dos Santos (Orgs.). **BIBLIOTECÁRI@S NEGR@S: ação, pesquisa e atuação política**. Florianópolis: ACB, 2018. Disponível em: https://3b2d7e5d-8b9a-4847-aa3e-40931d588fb7.filesusr.com/ugd/c3c80a_a60158077d374faa83975f7fd6328b30.pdf. Acesso em: 28 ago. 2020.

GOMES, Nilma Lino; RODRIGUES, Tatiane Cosentino. Resistência democrática: a questão racial e a Constituição Federal de 1988. **Educação & Sociedade**, v. 39, n. 145, p. 928-945, out./dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/es0101-73302018200256>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302018000400928&tlng=pt. Acesso em: 22 abr. 2020.

GUIMARÃES, Francisco Alfredo Morais. A cultura da mandioca no Brasil e no mundo: um caso de roubo da história dos povos indígenas. *In*: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA., 8, 2016, Feira de Santana, BA. **Anais [...]**. Feira de Santana: ANPUB BA, 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/resources/anais/49/1477769638_ARQUIVO_artigoFranciscoGuimaraes.pdf. Acesso em: 30 maio 2021.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190249.locale=en>. Acesso em: 30 maio 2021.

HOBSBAWM, E. J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Muniz Ferreira, BA**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. 1 mapa, escala 1:100.000. (Série Mapas Municipais Estatísticos). JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio**. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JECUPÉ, Kaká Werá; MUNDURUKU, Daniel. **Roda de conversa sobre o livro “As fabulosas fábulas de Iauaretê”**. Realização: Clube de Leitura Marupiara; Livraria Maracá, 24 abr. 2021. *Google Meet*. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1yx8wDHkj9eSHJykqgBjyBN92_q2e4s6a/view?usp=sharing. Acesso em: 03 maio 2021.

JESUS, Elivaldo Souza de. **“Gente de promessa, de reza e de romaria”**: experiências devocionais na ruralidade do Recôncavo Sul da Bahia (1940-1980). 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História, Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/11255>. Acesso em: 10 abr. 2019.

JESUS, Simone Cristina Figueiredo de. **Viver em Muniz Ferreira: cotidiano e transformações de uma vila no Recôncavo Baiano (1930 – 1960)**. 2010. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História Regional e Local, Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2010. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=194106. Acesso em: 10 abr. 2019.

JESUS, Zeneide Rios de. Povos indígenas e história do Brasil: invisibilidade, silenciamento, violência e preconceito. *In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, 26, 2011, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300935234_ARQUIVO_PovosindigenaseahistoriadoBrasil.pdf. Acesso em: 20 jun. 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Discurso de Ailton Krenak, em 04/09/1987, na Assembleia Constituinte, Brasília, Brasil. **GIS – Gesto, Imagem e Som: Revista de Antropologia**, v. 4, n. 1, p. 421-22, 2019. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.162846>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/162846>. Acesso em: 22 abr. 2020.

LAURINDO, Kariane Regina; PIZARRO, Daniella Camara. Memória e resistência: a história do Quilombo Vidal Martins. *In: ENCONTRO NACIONAL DE BIBLIOTECÁRIAS(OS) NEGRAS(OS) E ANTIRRACISTAS.*, 1; *ENCONTRO INTERNACIONAL DE BIBLIOTECÁRIAS(OS) NEGRAS(OS) E ANTIRRACISTAS.*, 1, Belo Horizonte, 2021. **Anais eletrônicos [...]**. Belo Horizonte: UFMG, 2021. Evento online. Disponível em: <https://eventos.eci.ufmg.br/ENBNA-EIBNA/enbnaeibna/paper/viewFile/19/22>. Acesso em: 24 abr. 2022.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 2003.

LIMA, Evanice Ramos. **O léxico dos trabalhadores na produção artesanal de fogos em Muniz Ferreira, BA**. 2006. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/11597>. Acesso em: 24 abr. 2022.

MACHADO, Vanda. **A pele da cor da noite**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos; pesquisa bibliográfica, projetos e relatório; publicações e trabalhos científicos**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

MARTINS, Edna. **Linguagem visual e panos africanos: uma abordagem gráfica a partir de estampas**. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Designer, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, Bauru, SP, 2014. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/154645>. Acesso em: 28 out. 2021.

MARTINS, Leda. A fina lâmina da palavra. **O eixo e a roda**, v. 15, p. 55-84, 2007. DOI: <http://dx.doi.org/10.17851/2358-9787.15.0.55-84>. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3262. Acesso em: 26 mar. 2022.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras**, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, jun. 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>. Acesso em: 20 maio 2020.

MATTELART, Armand. **História da Sociedade da Informação**. São Paulo: Loyola, 2006.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX**. São Paulo: HUCITEC; Salvador: Secretaria Municipal de Educação, 1978.

MELO FILHO, Edilson Targino de; SILVA JÚNIOR, Jobson Francisco da. A produção científica sobre estudos étnico-raciais nas ciências sociais aplicadas: revisão sistemática de literatura. In: SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; LIMA Graziela dos Santos (Org.). **Bibliotecári@s Negr@s: ação, pesquisa e atuação política**. Florianópolis, SC: Associação Catarinense de Bibliotecários, 2018. Disponível em: https://www.acbsc.org.br/wp-content/uploads/2018/08/Livro_reorganizado_03.07.2018.pdf. Acesso em: 20 maio 2020.

NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiaspora: Revista do mundo negro**. Ipeafro, PUC – SP, ano 3, n. 6/7, 1985. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/publicacoes-do-ipeafro/afrodiaspora-vol-6-e-7/>. Acesso em: 02 abr. 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006. p. 93-98. Disponível em: <https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetossociais/eusouatlantica.pdf>. Acesso em: 8 dez. 2021.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. (*Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira*; 1). Disponível em: <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2016/04/a-matriz-africana-no-mundo-colec3a7c3a3o-Sankofa.pdf>. Acesso em: 04 nov. 2021.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário de Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil**. São Paulo: Global, 2013.

NETTO, Carlos Xavier Azevedo; DODBEI, Vera. Informação e memória: Trajetória do GT10 do Ancib e o impacto dos estudos em CI. In: OLIVEIRA, Eliane Braga de; RODRIGUES, Georgete Mdleg. **Memória: Interfaces no campo da informação**. Brasília: Editora UNB, 2017. p. 53-78.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 15 maio 2020.

OLIVEIRA, Alan Santos de. *Sankofa: a circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagens e imaginários*. 2016. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/20735>. Acesso em: 24 mar. 2021.

OLIVEIRA, Ana Maria Carvalho dos Santos. **Recôncavo Sul: terra, homens, economia e poder no século XIX**. 2000. Dissertação (Mestrado de História) – Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2000.

OLIVEIRA, Ecirio B. S. **Localização do Município de Muniz Ferreira, BA**. 1 mapa digital. 2020a. Elaborado através dos dados do Sistema de Coordenadas Geográficas, Datim Sigas e Bases Cartográficas do IBGE.

OLIVEIRA, Ecirio B. S. **Localização Rio Mucugê**. 1 mapa digital. 2020b. Elaborado através dos dados do Sistema de Coordenadas Geográficas, Datim Sigas e Bases Cartográficas do IBGE.

OLIVEIRA, Eunice Pita de. **Alumiar: caminhos possíveis no acendimento a partir das ancestralidades**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

OLIVEIRA, Henry Pôncio Cruz de; AQUINO, Mirian de Albuquerque. O conceito de informação etnicorracial na Ciência da Informação. **Liinc em Revista**, v. 8, n. 2, p. 466-492, set. 2012. DOI: <https://doi.org/10.18617/liinc.v8i2.453>. Disponível em: <http://revista.ibict.br/liinc/article/view/3336>. Acesso em: 10 dez. 2021.

OLIVEIRA, Werlaine Miranda. O retorno da terra: as retomadas na aldeia tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 291-295, set./dez. 2021. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/118575>. Acesso: 22 jul. 2022.

PAIM, Elison Antonio. Epistemologia Decolonial: uma ferramenta política para ensinar histórias outras. **HH Magazine**. Coluna da Associação Brasileira de Ensino de História. 19 jun. 2019. Disponível em: <https://hhmagazine.com.br/epistemologia-decolonial-uma-ferramenta-politica-para-ensinar-historias-outras/>. Acesso em: 10 mar. 2021.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Caminhos de ir e vir e caminhos em volta: índios, estradas e rios no sul da Bahia**. 1982. Dissertação (Mestrado) – Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1982.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Índios, náufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações. In: CAROSO, C.; TAVARES, F.; PEREIRA, C. (Orgs.). **Baía de todos os santos: aspectos humanos**. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 70-101. *E-book*. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/jy7mt/pdf/caroso-9788523211622-05.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2021.

PEREIRA Cleyciane Cássia Moreira; FARIAS; Maria Giovanna Guedes. Análise de mitos africanos em uma comunidade quilombola: comunicação, informação e religiosidade. **Comunicação e Informação**, Goiânia, GO, v. 19, n. 2, p. 53-70, jul./dez. 2016. Disponível

em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/22621/1/2016_art_ccmpereira.pdf. Acesso em: 10 mar. 2021.

PEREIRA, Daiane da Fonseca. Fazenda Candeal II: história e memória. *In*: PEREIRA, Daiane da Fonseca; MIRANDA, Eduardo O. (Orgs.). **Educação afro-brasileira: encruzilhadas das experiências culturais**. Salvador: Kawo-Kabiyesile, 2015.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia**: pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e tradição oral africana na formação de professores e professoras, contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº. 10.639/03.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. Temporalidades da escravidão na Bahia: Nazaré das farinhas no oitocentos. **Afro-Ásia**, n. 53, p. 299-304, 2016. DOI: 10.9771/aa.v0i53.22493. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/22493>. Acesso em: 26 mar. 2022.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 10 maio 2020.

POVOADO. *In*: MICHAELIS: dicionário brasileiro de língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, c2015. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=povoado>. Acesso em: 2 nov. 2021.

POVOS Indígenas do Brasil. Quadro geral dos povos. **Instituto Socioambiental**. 25 jan. 2021. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 2 nov. 2021.

PROJETO GEOGRAFAR. Índice de Gini e Origem (seguro-desemprego) dos trabalhadores em condições análogas a de escravo, Estado da Bahia, 2012. Salvador, 2012. Disponível em: https://geografar.ufba.br/sites/geografar.ufba.br/files/geografar_indicegini_origemsegurodesemprego.pdf. Acesso em: 5 abr. 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005. p. 107-130. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 15 set. 2019.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006.

REGO, André de Almeida. **Trajetórias de vidas rotas: terra, trabalho e identidade indígena na província da Bahia (1822-1862)**. 2014. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós- Graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/23400>. Acesso em: 24 mar. 2021.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888.** 2007. Tese (Doutorado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=496285>. Acesso em: 24 mar. 2021.

REIS, João José. Recôncavo rebelde: revoltas escravas nos engenhos baianos. **Afro-Ásia**, n. 15, p. 100-126, 1992. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/3589/1/afroasia_n15_p100.pdf. Acesso em: 24 mar. 2021.

REIS, Vanessa Jamille Santana. **A invisibilidade do feminismo negro nos instrumentos de representação da informação: uma abordagem de representatividade social.** 2019. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciência da Informação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30429>. Acesso em: 21 jul. 2022.

RIBEIRO, Ellen Melo dos Santos. **Abastecimento de farinha da cidade do Salvador, 1850-1870: aspectos históricos.** 1982. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1982. Disponível em: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/1_abastecimento_de_farinha_da_cidade_do_salvador._aspectos_historicos.pdf. Acesso em: 24 mar. 2021.

RIBEIRO, Fernanda. Organização e uso da informação: conhecer bem para bem representar. **IRIS**, Recife, v. 1, n. 1, p. 7-16, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/IRIS/article/viewFile/248113/36535>. Acesso em: 24 mar. 2021.

SANTANA, Carlos Eduardo C. de. Pelejando e arruando: estratégias negras-africanas na afirmação de identidades quilombolas. *In*: SANTANA, Carlos Eduardo C. de; MENEZES, Jaci Maria Ferraz de; SANTANA, Elizabete Conceição; AQUINO, Maria do Sacramento (Org.). **Educação, região e territórios: formas de inclusão e exclusão.** Salvador: Edufba, 2013.

SANTANA, Gustavo Alpoim de. **Multi, inter e transdisciplinaridade (MIT) na Ciência da Informação: análise de conteúdos das produções científicas do evento científico ENANCIB e dos periódicos Qualis A1 nacionais 2012-2016.** 2019. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciência da Informação, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/32057>. Acesso em: 24 mar. 2021.

SANTOS, Denilson Lessa dos. **Nas encruzilhadas da cura: crenças, saberes e diferentes práticas curativas Santo Antônio de Jesus, Recôncavo Sul, Bahia (1940-1980).** 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil.** Orientador: Prof. Dr. Álvaro Silveira Faleiros. 2019. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em:

https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VCorr.pdf. Acesso em: 23 ago. 2021. doi:10.11606/T.8.2019.tde-30042019-193540.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. Breves considerações sobre um traduzir negro ou tradução como feitiçaria. **Revista Landa**, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. -16, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/id/ebf57f17-4593-4dc0-abe4-1d3212e4bf95/1.%20TIGANA%20-%20LISTO.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2021.

SANTOS, Erilza Galvão dos. **O Diretor de índios: análise preliminar dos diretores parciais das aldeias indígenas Bahia, 1845-1889**. 1988. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1988.

SANTOS, Fabricio Lyrio (Org.). **Os índios na história da Bahia**. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. (Coleção UNIAFRO; 10).

SANTOS, Felix Souza. **Crise agrícola no Recôncavo Baiano (1890-1910): município de São Felipe / Bahia**. 2013. Dissertação (Mestrado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social) – Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2013.

SANTOS, Felix Souza. Farinha de copioba: o saber fazer, a Casa de Farinha e seus acessórios. *In: SEMANA DE MOBILIZAÇÃO CIENTÍFICA – SEMOC.*, 22, 2019, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: Universidade Católica do Salvador, 2019. Disponível em: <http://ri.ucs.br:8080/jspui/handle/prefix/1350>. Acesso em: 25 mar. 2022.

SANTOS, Felix Souza. **O pão nosso de cada dia: a farinha de mandioca na cidade da Bahia e sua lavoura no Vale do Copioba no Recôncavo Baiano**. 2018. Tese (Doutorado em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social) – Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2018.

SANTOS, M. O.; AMARAL, U. T.; ALVES, A. E. S.; CAVALCANTI JÚNIOR, M. N. Casas de Farinha: reflexões acerca do trabalho e educação em comunidades tradicionais do interior da Bahia. **REVES: Revista Relações Sociais**, v. 1, n. 2, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/revs/article/view/3179>. Acesso em: 25 mar. 2022.

SANTOS, Milton. **A rede urbana do recôncavo**. Salvador: Imprensa Oficial da Bahia, 1959.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2015.

SANTOS, Rosineide Costa Brito dos. **Tendas da sobrevivência: trabalho e “arranjos” sócio-culturais trabalhadores de fogos de artifício, Recôncavo Sul, Ba, 1950-1970**. 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local da Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, BA, 2009. Disponível em: <http://www.ppghis.uneb.br/wp-content/uploads/2019/04/Rosineide-Costa-Brito-dos-Santos.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2022.

SARAMAGO, José. **Todos os nomes**. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARTZ, S. B. **Segredos internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SIERING, Friedrich Câmara. **Conquista e dominação dos povos indígenas**: resistência do sertão dos Maracás, (1650-1701). Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia, 2008.

SILVA, Ana Célia da. Branqueamento e branquitude: conceitos básicos na formação para a alteridade. In: NASCIMENTO, Antônio Dias; HETKOWSKI, Tânia Maria (Org.). **Memória e formação de professores**. Salvador: EDUFBA, 2007. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/f5jk5>. *E-book*.

SILVA, Elizamar Gomes. **Seguindo a mandioca**: saberes e práticas do Povo Tupinambá da Serra do Pandeiro. 2019. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41410>. Acesso em: 21 jul. 2022.

SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; GARCEZ, Graziela dos Santos; LIMA, Dirnéle Carneiro. Política de memória e o silenciamento das populações africanas e afro-brasileiras na ciência da informação. In: SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; ROMEIRO, Nathália Lima (Org.). **O protagonismo da mulher na Biblioteconomia e Ciência da Informação**. Florianópolis: ACB, 2018. Disponível em: https://3b2d7e5d-8b9a-4847-aa3e-40931d588fb7.filesusr.com/ugd/c3c80a_fbc3e5b33dc14ead8917b5429f97a631.pdf. Acesso em: 20 ago. 2021.

SILVA, Franciéle Carneiro Garcês da; LIMA, Graziela dos Santos (Org.). **BIBLIOTECÁRI@S NEGR@S**: ação, pesquisa e atuação política. Florianópolis: ACB, 2018. Disponível em: https://3b2d7e5d-8b9a-4847-aa3e-40931d588fb7.filesusr.com/ugd/c3c80a_a60158077d374faa83975f7fd6328b30.pdf. Acesso em: 28 ago. 2020.

SILVA, Glicéria Jesus da. Arenga Tata Nhee Assojoba Tupinambá. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 21, n. 46, p. 323-339, set./dez. 2021. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/816>. Acesso em: 16 fev. 2023.

SILVA, Ícaro Ribeiro Cazumba da. O saber fazer farinha de mandioca: a tradição no processo produtivo, em Nazaré, BA. **Cadernos de Prospecção**, Salvador, v. 8, n. 2, p. 365-374, abr./jun. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/nit/article/view/12323>. Acesso em: 25 mar. 2022.

SILVA, Leyde Klebia Rodrigues da. **Feminismo negro e epistemologia social**: trajetórias de vida de pesquisadoras negras em Biblioteconomia e Ciência da Informação. 2020. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://ridi.ibict.br/handle/123456789/1166>. Acesso em: 28 ago. 2021.

SMIT, Johanna Wilhelmina. A informação na Ciência da Informação. **InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação**, Ribeirão Preto, v. 3, n. 2, p. 84-101, jul./dez. 2012. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2178-2075.v3i2p84-101>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/incid/article/view/48655>. Acesso em: 28 ago. 2021.

SOUZA, Edinelia Maria Oliveira. História oral, memórias e campesinato negro/mestiço na Bahia pós-abolição. **História Oral**, v. 16, n. 2, p. 55-71, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/310>. Acesso em: 27 mar. 2022.

SOUZA, Edinelia Maria Oliveira. **Pós-abolição na Bahia: hierarquias, lealdades e tensões sociais em trajetórias de negros e mestiços de Nazaré das Farinhas e Santo Antonio de Jesus 1888/1930**. 2012. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/781708.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.

SOUZA, Railma dos Santos. Identidade quilombola em Matinha dos Pretos e Fazenda Candeal (Feira de Santana/BA). In: SOUZA, Railma dos Santos; MIRANDA, Eduardo O. (Org.). **Educação afro-brasileira: encruzilhadas das experiências culturais**. Salvador: Kawo-Kabiyesile, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAKUÁ, Cristine. **Seres criativos da floresta**. Rio de Janeiro: Dantas Editora Biosfera, 2020. (Cadernos Selvagens). Disponível em: http://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/11/CADERNO_4_TAKUA.pdf. Acesso em: 18 mar. 2022.

TAVARES, Luís Henrique Dias. **História da Bahia**. Salvador: Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia, 1974.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2020.

VILLIERS DE L'ILLE ADAM, Auguste. **Carta topographica e administrativa da provincia de Bahia**: erigida sobre documentos mais modernos. Rio de Janeiro, RJ: B. L. Garniet, 1857. Disponível em: <http://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/16976>. Acesso em: 18 mar. 2020.

VIRGÍNIO, Andreina Alves de Sousa. **Biblioteca, oralidade e conhecimento: uma contribuição aos estudos de mediação e apropriação cultural**. 2018. Dissertação (Mestrado em Cultura e Informação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. DOI:10.11606/D.27.2018.tde-25072018-153201. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27151/tde-25072018-153201/pt-br.php>. Acesso em: 18 mar. 2020.

YAMÃ, Yaguarê. Awyató-Pót ikohá Maniho'k as'awy atiát sehay – A morte de Awyató-Pót e a origem da mandioca. *In*: YAMÃ, Yaguarê. **Sehaypóri**: o livro sagrado do povo Saterê-Mawé. São Paulo: Peirópolis, 2007.

YIN, Robert K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. 5. ed. Porto Alegre: Bookman, 2015.

GLOSSÁRIO

Adinkra

Conforme Martins (2014), é um tipo de pano produzido pelo povo Ashante em Gana, na cidade de Ntonso, conhecida como o maior centro de produção de panos *Adinkra*. *Adinkra* é um antigo sistema de escrita africano criado pelos Ashante (povo Akan).

Adire

É um tipo de pano produzido na Nigéria, no Estado de Ogum. Conforme Martins (2014), o pano *Adire* é produzido e fiado pelo povo iorubá, no sudoeste da Nigéria, na África Ocidental. É uma tradição africana de produção de tecido passada de geração a geração.

Adobe

É um tipo de tijolo feito com barro (terra) e água. É uma tecnologia africana milenar para construção de casas, fornos e outros tipos de construções.

Aipim

É um tipo de raiz que serve de alimento. Também conhecida como mandioca mansa. No Recôncavo Baiano, essa raiz ainda é a base alimentar de muitas famílias.

Andu

É uma espécie de feijão plantando e consumido em comunidades rurais no Recôncavo da Bahia. As sementes são passadas de geração a geração.

Anciã

É o nome dado às mulheres mais idosas do grupo. A ela deve-se respeito não só por sua idade, mas principalmente pelo saber que possui.

Ancião

É o nome dado aos homens mais idosos do grupo. A ele deve-se respeito não só por sua idade, mas principalmente pelo saber que possui.

Alguidá

É um tipo de prato grande de barro para torrar a farinha e fazer tapioca, beijus.

Bantu

Segundo Cunha Júnior (2010), o termo bantu vem de um grupo linguístico de uma grande região africana. “Os povos bantu participam do conjunto de semelhanças culturais que podemos dizer como valores sociais africanos. Esses valores estão relacionados com um Deus Único que recebe nomes diferentes, tais como Nzambi (Congo), Mogai ou Ngai (Quênia) e Olorum (Nigéria – Brasil). Esse Deus Único é o criador de tudo, e dele pouco se fala no sentido de defini-lo, no entanto, reconhece-se a sua manifestação de diversas formas no cotidiano das famílias” (CUNHA JÚNIOR, 2010, p. 6).

Beiju

É um tipo de alimento feito com goma (fécula de mandioca). Pode ser preparado de várias maneiras e formatos.

Bogolan

Conforme Martins (2014), são tecidos tradicionais produzidos em algodão branco, fiado e tecido à mão. Seu significado é “tecido de lama”, uma tradição entre os bambara (etnia majoritária do Mali). O tecido de lama do Mali é frequentemente chamado *bogolan* ou *bogolanfini*.

Cochó

É uma caixa feita de madeira que serve para armazenar alimentos.

Cuia

É um tipo de vasilha curvada que é utilizada dentro da Casa de Farinha para pegar a farinha.

Capoeira

É como algumas pessoas no Povoado Terreirão se referem a fragmentos da Mata Atlântica. É o mesmo sentido de Capora.

Capora

São fragmentos da Mata Atlântica. No entanto, acredito que deve derivar de uma palavra tupi. Conforme explica Yaguarê Yamã²⁶, na cultura maraguá é *ka'aporarãga* ou em nheengatu *kaapura ãga*, que significa “espírito morador da mata”. O mito da Caipora ainda é presente nas narrativas locais, quando se fala sobre a mata, entrar na mata, pedir licença à Dona das Matas.

Comedor

Mesmo que triturador, ralo. É a máquina improvisada que mói a mandioca.

Decolonial

O termo foi cunhado após o esforço intelectual do peruano Aníbal Quijano (1928-2018), no final da década de 1990, quando propôs a expressão “colonialidade”. O autor pretendia explicar a continuidade do colonialismo no contexto da América Latina e seus efeitos. A partir de então, o pensamento decolonial passou a ser uma proposta de pensar a colonialidade vivida por povos não europeus na América Latina, África e Ásia, centralizada em outras epistemologias, descentralizando do pensamento eurocêntrico. A epistemologia decolonial busca estudar os problemas histórico-sociais em sua continuidade.

Escrevivências

Termo cunhado pela escritora Conceição Evaristo para a escrita negra feminina sobre suas experiências práticas e subjetivas na literatura. “A ideia de juntar escrita e experiência de vida está em vários textos ligados à literatura contemporânea. Entretanto, Evaristo se apropria do termo para elucidar o seu prazer poético e lhe fornecer contornos conceituais” (CÔRTEZ, 2018, p. 52).

Euforbiáceas

Conforme o verbete do dicionário Michaelis – dicionário brasileiro de língua portuguesa – euforbiáceas é um grupo de plantas das euforbiales constituídas de inúmeras espécies de ervas, arbustos e árvores. Dentre as muitas plantas que pertencem à família está a mandioca.

²⁶ <https://www.instagram.com/yaguareyamaescritor/>

Iniciados

Conforme Hambaté Bâ explica em *A Tradição Viva*, para alguns povos africanos aprender um ofício (ferreiro, carpinteiro, pedreiro etc.) passava necessariamente por rituais de iniciação. Essa forma de aprender nos faz lembrar do ritual do candomblé. Conforme explica Vanda Machado (2017, p. 74), “a feitura do santo, como se referem os mais velhos dos terreiros, ao que os estudiosos tratam como iniciação [...]”.

Fava

Espécie de feijão plantando e consumido em comunidades rurais no Recôncavo da Bahia. As sementes são passadas de geração a geração.

Fufuca

Um alimento feito com castanha de caju, açúcar, sal e farinha de mandioca pilados no pilão. É produzido e consumido por famílias em comunidades tradicionais, rurais e quilombos no Recôncavo da Bahia.

Gara

É um tipo de pano produzido em Serra Leoa. Conforme explica Martins (2014, p. 105), *gara* é a denominação usada para um dos corantes tradicionais de Serra Leoa. “São as folhas desta planta que fornecem uma tintura azul de variados tons, indo do claro ao escuro”. Os panos eram utilizados por chefes como vestimenta cerimonial; também serviam como tapeçaria, dotes de noivas, tecidos mortuários, multas judiciais e presentes para notáveis visitas estrangeiras.

Goma

Em outras regiões, é conhecida como fécula de mandioca.

Graxa

É a forma que em alguns lugares na Bahia se nomeia a flor do hibisco.

Griot

Conforme explica Hambaté Bâ (2010), são uma espécie de trovadores, mestres da música, da poesia lírica e dos contos, que percorrem o país ou estão ligados a uma família. São classificados em três categorias: os *griots* músicos (cantadores, preservadores, transmissores da música antiga e compositores); os *griots* embaixadores e cortesãos (mediadores das grandes famílias

em caso de desavenças) e os *griots* genealogistas, historiadores ou poetas (contadores de histórias e viajantes). “O *griot* que é também tradicionalista Doma constitui uma fonte de informação de absoluta confiança, pois sua qualidade de iniciado lhe confere um alto valor moral e o sujeita a proibição da mentira” (HAMBATÉ BÂ, 2010, p. 200). Outras informações sobre os *griots* podem ser lidas na obra *A Tradição Viva*, de Hambaté Bâ (2010).

Kente

Tipo de tecido largo, multicolorido, estampado com motivos e símbolos *andikra*, produzidos por tecelões da cultura *akan* na Costa do Marfim e pelos *ewe* no Togo, continente africano. “No reino Ashante (hoje Gana), o *kente* era símbolo de poder e riqueza e era usado somente em ocasiões muito especiais. Existem mais de 300 padrões *kente*, os quais contam histórias sobre personagens, grupos, dias históricos e até dizeres de sabedoria” (MARTINS, 2014, p. 107).

Kariri

Kariri (ou Kirirí), são povos que ocuparam e ocupam boa parte dos territórios nordestinos. No Recôncavo da Bahia ocuparam a Pedra Branca, margens do Jaguaripe até o Vale do Jequiçá.

Jenipapo

Fruta típica brasileira de sabor adocicado e ácido. Diversos povos indígenas utilizam para preparar uma tinta preta misturada com carvão que é utilizada na pintura corporal e em objetos.

Jirau

Uma armação feita com pedaços de madeira, amarrada com cipós, cordas, arame. Em alguns lugares ainda é usado como cama.

Maniho’k

É uma palavra na língua tupi do povo indígena mawé ou saterê mawé, e significa mandioca. A lenda da mandioca é contada por Yaguarê Yamã no livro *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Saterê Waré*.

Mangalô

Espécie de feijão plantando e consumido em comunidades rurais no Recôncavo da Bahia. As sementes são passadas de geração a geração.

Medidor

É uma espécie de caixa de madeira que serve para medir a quantidade de farinha. Apesar de ser medida de capacidade, refere-se tradicionalmente a litros e quilos.

Mocujó

É o nome da fazenda cuja narrativa foi onde se originou o Povoado Terreirão. Conforme as pistas seguidas em Barros (1917), chegou-se ao verbete **Mocujé** ou **Macujé**, do Dicionário de Tupi antigo de Eduardo de Almeida Navarro. **Macujé** vem da palavra **mucuê**, que é uma fruta, mas é também uma localização geográfica na Bahia. Na consulta às bases dos dados abertos da Agência Nacional de Águas (ANA), localizou-se o Rio **Mucujé** em intersecção com o Rio Choró, no município de Nazaré das Farinhas.

Munzé

É uma planta da Mata Atlântica.

Povoado

Conforme o verbete do dicionário Michaelis – dicionário brasileiro de língua portuguesa –, refere-se a lugarejo ou pequeno lugar habitado. Advindo de aldeia, capela, povo, vilarejo.

Quilombo

Utiliza-se o termo no sentido ressignificado por Beatriz Nascimento (2006), isto é, “trata-se do Quilombo (Kilombo), que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil” (NASCIMENTO, 2008, p. 117).

Sankofa

Conforme Nascimento (2008), a *Sankofa* é um ideograma que pertence a um conjunto de símbolos gráficos de origem Akan chamado *Andikra*. “Cada ideograma, ou *Andikra*, tem um significado complexo, representado por ditames ou fábulas que expressam conceitos filosóficos.” A *Sankofa* é representada pelo ideograma do pássaro com a cabeça virada para trás com o bico pegando um grão. Segundo Nascimento (2008 apud GLOVER, 1969) significa “voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás”, ou seja, significa voltar às nossas raízes e construir sobre elas novos conhecimentos.

Tapé

É uma palavra tupi-guarani *nwadewa*, e significa estrada. Palavra retirada da apostila criada e publicada por Luã *Apyka*²⁷, indígena do litoral de São Paulo, no Curso de Tupi-Guarani *Nhadewa*.

Tipiti

É uma tecnologia indígena, um espremedor, feito de palha para espremer a mandioca ralada. Na Casa de Farinha do Terreirão é o mesmo que prensa.

Tupinambás

São povos das árvores (SILVA, 2021), filhos e filhas do trovão (JECUPÉ, 2020). Na Bahia, os povos Tupinambás ocupam os territórios: Território Indígena do Povo Tupinambá de Olivença da aldeia Serra do Padeiro, localizado no sul da Bahia e o Litoral Norte, em Vila de Abrantes.

²⁷ https://www.instagram.com/lu_apyka_/

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO



ROTEIRO DE ENTREVISTA

“Nós somos do Programa de Pós-Graduação de Instituto de Ciência da Informação da Universidade Federal da Bahia e estamos realizando uma pesquisa sobre a informação que a comunidade tem sobre a “Casa de Farinha”. Nós vamos fazer algumas perguntas; não tomarão seu tempo nem lhe prejudicará. O/A Senhor/a poderia colaborar conosco?”

Objetivo 1: Conhecimento sobre o Terreirão, Muniz Ferreira, BA

1. Você poderia me falar o que o Terreirão significa para você?
2. Quais suas principais lembranças do Terreirão?
3. Você mora aqui há muito tempo?
4. Você poderia me falar quais mudanças o Terreirão tem passado desde que você mora aqui? Na sua opinião essas mudanças foram boas ou ruins?
5. Você acredita que essas mudanças são causadas por quais motivos?
6. Na sua opinião, com as mudanças que tem ocorrido pelo mundo, você considera que o Terreirão ainda conserva alguma tradição do tempo mais antigo?
7. Quais os principais problemas que você enfrenta na condição de morador do Terreirão?
8. O que poderia fazer para resolver esses problemas?
9. Quais as principais qualidades do Terreirão?
10. Você já morou em outro lugar além de Terreirão?
11. Você mudaria de Terreirão para outro lugar?

Objetivo 2: Casa de Farinha

1. Qual a importância da Casa de Farinha na sua vida?
2. Qual a importância da Casa de Farinha para o Terreirão?

3. Nesse tempo que você mora no Terreirão, teve muitas Casas de Farinha?
4. Você trabalha com a farinha há muito tempo?
5. Quais são as ferramentas necessárias para fazer a farinha?
6. Você faz muita farinha? De quanto em quanto tempo?
7. Como se chama a pessoa que faz farinha aqui? Tem outro nome?
8. Existem outras pessoas envolvidas na fabricação da farinha? Como são chamadas?
9. Quais são as etapas da fabricação da farinha?
10. Você trabalha em que etapa?
11. Na Casa de Farinha só se faz farinha?
12. Como você aprendeu a fazer farinha? E o beiju, goma...?
13. E essa Casa de Farinha? Quem fez? Como foi feita?

Objetivo 3: Informação, memória

1. Como as pessoas ficam sabendo da raspagem da mandioca?
2. O que acontece nesse processo de produção da farinha e seus derivados?
3. Durante o trabalho, tem música? Como são as músicas?
4. O que se conversa quando está se fazendo a farinha?
5. Quanto tempo dura todo o processo de produção da farinha e derivados?
6. O que você faz com a farinha que você produz? Por quê?
7. Você acha a história do Terreirão e da Casa de Farinha importantes? Por quê? Para que?
8. Você acha importante manter vivas as memórias vividas por você e sua família no Terreirão? E compartilhá-la com outras pessoas? Por quê?
9. Como você se sente em fazer farinha?
10. Como você se sente em ter uma Casa de Farinha no lugar que você mora?

Nós, do Programa de Pós-Graduação de Instituto de Ciência da Informação da Universidade Federal da Bahia, agradecemos a sua participação nessa pesquisa! Obrigada!

APÊNDICE B – RELAÇÃO ENTRE O TEMA PROBLEMATIZADO, OS OBJETIVOS E AS PERGUNTAS

(continua)

TEMA	OBJETIVOS	PERGUNTAS
Como o Povoado Terreirão, através da Casa de Farinha, produz informação?	Mapear informações; Registrar a história oral sobre o local	<ol style="list-style-type: none"> 1. Você poderia me falar o que o Terreirão significa para você? 2. Quais suas principais lembranças do Terreirão? 3. Você mora aqui há muito tempo? 4. Você poderia me falar quais mudanças o Terreirão tem passado desde que você mora aqui? 5. Você acredita que essas mudanças são causadas por quais motivos? 6. Na sua opinião, com as mudanças que tem ocorrido pelo mundo, você considera que o Terreirão ainda conserva alguma tradição do tempo mais antigo? 7. Quais os principais problemas que você enfrenta na condição de morador do Terreirão? 8. O que poderia fazer para resolver esses problemas? 9. Quais as principais qualidades do Terreirão? 10. Você já morou em outro lugar além de Terreirão? 11. Você mudaria de Terreirão para outro lugar?
Como as informações acerca da Casa de Farinha, em particular no Povoado Terreirão, se faz presente na memória coletiva do lugar?	Mapear informações; Verificar como é revelada na memória coletiva do local; Conceitos informação, documento, memória a partir da produção, circulação e uso da informação	<ol style="list-style-type: none"> 1. Qual a importância da Casa de Farinha na sua vida? 2. Qual a importância da Casa de Farinha para o Terreirão? 3. Nesse tempo que você mora no Terreirão, teve muitas Casas de Farinha? 4. Você trabalha com a farinha há muito tempo? 5. Quais são as ferramentas necessárias para fazer a farinha? 6. Você faz muita farinha? De quanto em quanto tempo? 7. Como se chama a pessoa que faz farinha aqui? Tem outro nome? 8. Existem outras pessoas envolvidas na fabricação da farinha? Como são chamadas? 9. Quais são as etapas da fabricação da farinha? 10. Você trabalha em que etapa? 11. Na Casa de Farinha só se faz farinha? 12. Como você aprendeu a fazer farinha? E o beiju, goma...? 13. E essa Casa de Farinha? Quem fez? Como foi feita?

APÊNDICE C – RELAÇÃO ENTRE O TEMA PROBLEMATIZADO, OS OBJETIVOS E AS PERGUNTAS

(conclusão)

TEMA	OBJETIVOS	PERGUNTAS
Como a Casa de Farinha pode ser entendida enquanto informação étnico racial no Povoado Terreirão?	Conceito informação e memória	<ol style="list-style-type: none"> 1. Como as pessoas ficam sabendo da raspagem da mandioca? 2. O que acontece nesse processo de produção da farinha e seus derivados? 3. Durante o trabalho, tem música? Como são as músicas? 4. O que se conversa quando está se fazendo a farinha? 5. Quanto tempo dura todo o processo de produção da farinha e derivados? 6. O que você faz com a farinha que você produz? Por quê? 7. Você acha a história do Terreirão e da Casa de Farinha importantes? Por quê? Para que? 8. Você acha importante manter vivas as memórias vividas por você e sua família no Terreirão? E compartilhá-la com outras pessoas? Por quê? 9. Como você se sente em fazer farinha? 10. Como você se sente em ter uma Casa de Farinha no lugar que você mora?

Fonte: Elaborado pela autora com informações da pesquisa.

APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

**TERMO DE CONSENTIMENTO**

Resolução 196/96

Terreirão, Muniz Ferreira, BA, _____, de _____ de 20_____.

Eu _____,
RG: _____, morador(a) da Comunidade de Terreirão,
localizado no Município de Muniz Ferreira, Bahia, declaro para os devido fins que cedo os
direitos das entrevistas (áudio, vídeo e transcrições), gravadas por Eva Dayane Jesus dos Santos,
pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, da Universidade
Federal da Bahia, usá-la integralmente ou em partes, sem restrições de prazos ou limites de
citação, desde a presente pesquisa data da pesquisa. Da mesma forma, autorizo o uso de
terceiros ouvi-la e usar citações, ficando vinculado o controle à Eva Dayane Jesus dos Santos
que tem a guarda da mesma.

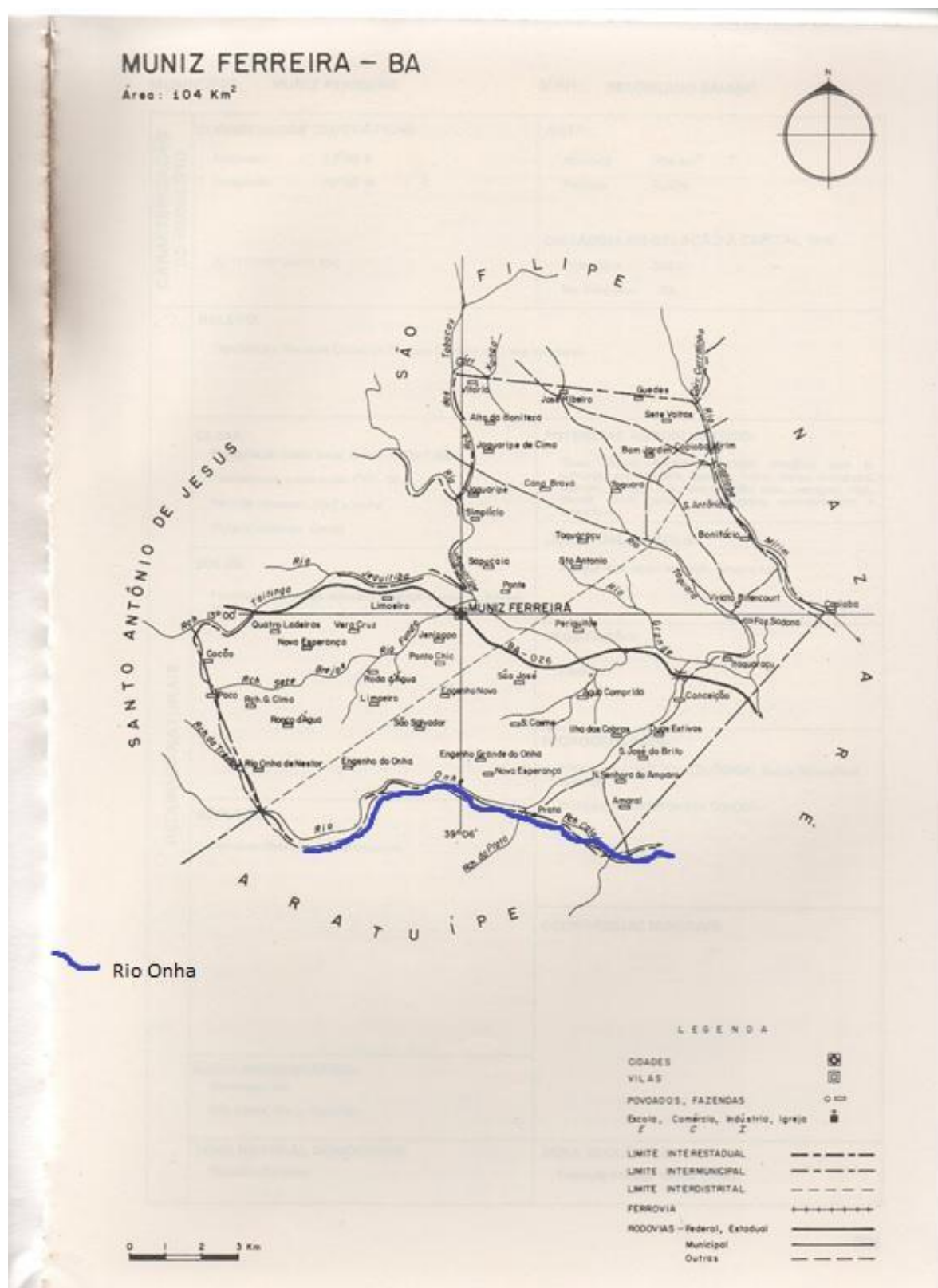
Assinatura

**APÊNDICE E – COMUNIDADES QUILOMBOLAS CERTIFICADAS NO
RECÔNCAVO BAIANO 1997-2020**

Municípios	Comunidades	Quant.
Cabaceiras do Paraguaçu		
Cachoeira	Caonge, Dendê, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Kalembo, Caimbongo, Calolé, Imbiara, Tombo, Engenho da Vitória, Engenho Novo do Vale do Iguape, São Francisco Do Paraguaçu, São Tiago do Iguapé, Brejo do Engenho da Guaíba, Engenho Da Cruz, Tabuleiro da Vitória, Mutecho, Acutinga	18
Castro Alves		
Conceição do Almeida		
Cruz das Almas	Baixa da Linha	1
Dom Macedo Costa		
Governador Mangabeira		
Maragogipe	Salaminas, Porto da Pedra, Giral Grande, Guerém, Tabatinga, Enseada do Paraguaçu, Sítio Dendê, Zumbi, Quizanga, Guaruçú, Buri, Baixão do Guai, Angolá	13
Muniz Ferreira		
Muritiba	Baixa Grande	1
Nazaré		
Salinas da Margarida		
Santo Amaro	Cambuta, Alto do Cruzeiro-Acupe	2
Santo Antônio de Jesus		
São Felipe		
São Félix	Engenho São João, Santo Antônio, Vidal, Terreno do Governo, Quilombo Pau Grande, Santo Antônio da Jaqueira, Subahuma, Engenhoca	8
Sapeaçu		
Saubara		
Varzedo		
Total		43

Fonte: Elaborado pela autora a partir das informações da Fundação Palmares (2021).


ANEXO A – MAPA DO MUNICÍPIO DE MUNIZ FERREIRA, BA



Fonte: Bahia (1980).

A Comissão de Finanças, em 22.1.53.
Caetano Silva

CÂMARA DOS DEPUTADOS



PROJETO Nº 279-1953

Nº 2. 779-1953

Autoriza o Poder Executivo a abrir o crédito especial de cinco milhões de cruzeiros (R\$ 5.000.000,00) para auxiliar o Município de Nazaré, Estado da Bahia, na assistência e amparo às vítimas da enchente do Rio Jaguaribe

(Do Sr. Jaime Teixeira)

O CONGRESSO NACIONAL decreta:

Art. 1º - Fica o Poder Executivo autorizado a abrir, pelo Ministério da Educação e Saúde, um crédito especial de R\$ 5.000.000,00 (cinco milhões de cruzeiros), cujo registro será feito automaticamente pelo Tribunal de Contas, para auxiliar a Prefeitura Municipal de Nazaré, Estado da Bahia, na assistência e amparo às vítimas da enchente do Rio Jaguaribe em 16 de dezembro de 1952.

Art. 2º - A Prefeitura Municipal de Nazaré designará uma comissão local da qual fará parte o Coletor Federal, para fazer o levantamento dos danos causados pela enchente e aplicará a importância acima no reparo das obras municipais e na reconstrução das casas destruídas, desde que os proprietários sejam reconhecidamente pobres e não disponham de recursos para fazê-lo.

Art. 3º - Esta lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Sala das Sessões, em 21 de janeiro de 1953.

Jaime Teixeira

Jaime Teixeira



JUSTIFICACÃO

Em 16 de dezembro do ano passado o Município de Nazaré, no Estado da Bahia, foi vítima de uma enchente sem precedentes do Rio Jaguaribe e de cuja intensidade não há memória na tradição local.

A sede do município, a tradicional e antiga cidade de Nazaré, foi, em poucas horas, inteiramente inundada pelas águas, ocasionando mortes, inúmeras vítimas e destruindo centenas de casas, principalmente de trabalhadores e gente pobre, que ficaram reduzidos à mais extrema miséria. Os pequenos recursos da Prefeitura Municipal foram todos mobilizados para a assistência imediata aos desabrigados, tendo o Governo Federal e Estadual providenciado a remessa de gêneros e medicamentos. De grande oportunidade na ocasião, êsses auxílios que vieram socorrer a população desamparada, não resolverem, entretanto, o problema da população pobre que teve suas casas destruídas e todos os seus pequenos recursos levados pela enchente.

Suas inteiras foram destruídas com a perda total de mais de meia centena de casas. Trata-se, evidentemente, de um caso de calamidade pública, ao qual não podem ficar indiferentes os representantes do Povo.

Transcrevo alguns dos telegramas recebidos, de autoridades municipais, para que os Srs. Congressistas possam ter uma idéa da gravidade/da extensão dos prejuízos e danos causados pela enchente, e conseqüente inundação do Rio Jaguaribe.

1 - Do Prefeito Municipal, Sr. Antônio dos Santos Malhor, em 18 de dezembro de 1952:

Deputado Jaime Teixeira

Câmara Federal - Rio

Teleg. 99 Verdadeira avalanche d'água Rio Jaguaribe invadiu Cidade às 15.30 de dezesseis, causando destruição várias centenas de casas pt população desolada vq sofrimentos

CÂMARA DOS DEPUTADOS



toda ordem vg lavoura vg indústria e comércio em completa miséria pt Prejuízos atingem vinte milhões pt Impossível descrever em despacho telegráfico extensão verdadeira da desgraça atingiu terra Nazarena pt Apelo Vossôncia urgente auxílio federal vg em alimentos remédios e verba destinada restauração não só lares gente humilde está ao desamparo como também obras d'arte e estradas municipais estão seriamente danificados pt Dirigi veemente apêlo Presidente Vargas e Governador Estado pt Até momento temos três vítimas a lamentar pelas águas rio pt Toda população sob imensa dor causada catástrofe jamais registrada história Município vg espera providências representantes povo junto assembléias e governos estado e república pt Distrito Maniz Ferreira sofreu incalculáveis prejuízos materiais pt Confio ação patriótica vossôncia hora amarga atravessamos pt Saudações (a) Santos Malhor, Prefeito.

2 - Do Presidente da Câmara Municipal, Sr. Antônio Martins de Oliveira, em 18 de dezembro de 1952:

Deputado Jaime Teixeira

Ministério Educação - Rio

Câmara Municipal Nazaré Reunida extraordinariamente face catástrofe ontem destruiu várias ruas desta cidade vg Praça Maniz Ferreira vg Fazendas Margens Jaguaribe vg cuja voragem assumiu proporções nunca imaginadas vg cumpre doloroso dever pedir vossôncia imediato auxílio populações famintas desabrigadas pt Indescriável angústia dominou povo confiante entretanto patriotismo vossôncia pt Respeitosa saudações.(a) Antônio Martins de Oliveira, em exercício.

- 4 -

CÂMARA DOS DEPUTADOS



3 - Do Exmo. Governador do Estado, dr. Regis Pacheco, em 20 de dezembro de 1952:

Deputado Jaime Teixeira
Câmara Federal - Rio

Enchentes Rios Paraguaçu e Jaguaribe causaram sérios danos populações cidades Cachoeira e São Félix e Nazaré e prejuízos atingem cifras consideráveis e tenho dentro limites possibilidades existentes assistido populações atingidas enviando gêneros primeira necessidade e determinando medidas necessárias prevenir condições saúde pública e Acabo recorrer Presidente República solicitando providências e Peço prezado amigo pessoalmente secundar meu pedido advogando sua satisfação e Abraços (s) Regis Pacheco.

4 - Também do Prefeito Municipal em 6 de janeiro de 1953:

Deputado Jaime Teixeira
Câmara Federal - Rio

Decorridos mais vinte dias enchente Rio Jaguaribe ainda continuam prejuízos patrimônio Municipal e do Estado e Data ontem 15 horas parte calçadão rua Felipe Sanício abriu-se fendas e causando desabamento paredes laterais oficinas estradas ferro Nazaré além prejudicar instalações força e Diretor Estradas providenciando restauração serviços eletricidade a fim não prejudicar serviço oficinas e Saudações (s) Santos Melhor, Prefeito Municipal.

Confio, portanto, que, de acordo com o acima exposto, apoiado em os Srs. Deputados, nas Comissões desta Casa e no Plenário, o presente projeto.

Sala das Sessões, em 21 de janeiro de 1953.

Jaime Teixeira

Jaime Teixeira

Jaime Teixeira

Resp.