

**A DONA DO MATO E OUTRAS HISTÓRIAS QUILOMBOSERTANEJAS<sup>1</sup>**

Carlene Vieira Dourado\*  
Mauren Pavão Przybylski\*\*

**RESUMO:** A comunidade de Volta Grande, pertencente ao município de Barro Alto (sertão baiano) é um espaço rico em narrativas orais que denotam os modos de vida e legitimam a identidade de uma comunidade, originalmente quilombola. Assim, e considerando as manifestações culturais e os costumes relacionados às práticas religiosas e artísticas e aos modos de vida expressos e transmitidos pela oralidade, este artigo pretende – a partir de uma breve seleção de histórias narradas por um morador – Seu Dequinha – analisar as crenças, costumes, hábitos e as relações que permeiam tais histórias. Além de dialogar com autores como Costa (2015) e Alcoforado (2005, 2008) entre outros, na tentativa de dar conta de aspectos importantes das poéticas orais, pretende-se ampliar a pesquisa, pensando na comunidade com base em uma *sociologia das ausências* (SANTOS, 2002) e do que se compreende como uma perspectiva *decolonial* (MIGNOLO, 2008). Intentamos, portanto, apresentar causos, mitos e lendas que compõem o imaginário quilombola e constituem o patrimônio imaterial da comunidade, na medida em que são elementos legitimadores do que entendemos como uma identidade quilombosertaneja, originária de um sertão que é negro rural.

**Palavras-chave:** Poéticas Oraais. Pensamento decolonial. Identidade Quilombosertaneja.

**ABSTRACT:** The community of Volta Grande, belonging to the municipality of Barro Alto (Bahia hinterland) is a rich space in oral narratives that show the way of life and legitimize the identity of a community, originally quilombola. Thus, considering the cultural manifestations and customs related to the religious and artistic practices and expressed lifestyles and transmitted by oral tradition, this article aims - from a brief selection of stories told by a resident – Sr. Dequinha – analyze beliefs, customs, habits and relationships that pervade such stories. In addition to dialogue with authors such as Costa (2015), and Alcoforado (2005, 2008) among others, in an attempt to account for important aspects of oral poetry, intended to widen the search, thinking of the community based on a sociology of absences (SANTOS, 2002) and what it is understood as a colonialist perspective (MIGNOLO, 2008). We would present stories, myths and legends that make up the quilombola imaginary and constitute the intangible heritage of the community, to the extent that they are legitimizing elements of what we understand as a quilombosertaneja identity, originating from a hinterland that is rural black.

Keywords: Oral Poetics. Decolonial thought. Quilombosertaneja Identity.

---

<sup>1</sup> Este artigo é uma ampliação da dissertação de mestrado intitulada Poéticas Oraais e identidade etnicorracial na comunidade quilombola de Volta Grande – BA, de autoria de Carlene Vieira Dourado.

\* Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural - UNEB campus II. E-mail: karlenedourado10@hotmail.com

\*\* Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. (PNPD – Capes / UNEB campus II). Doutora em Literaturas Portuguesa e Luso-Africanas (UFRGS) e Mestre em Teoria Literária (UFSC). Coordenadora do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL (Biênio 2016-2018). E-mail: maurenpavao@gmail.com

## 1 Primeiros passos: conhecendo Volta Grande.

Antes de adentrarmos na análise propriamente dita é necessário situar brevemente o *locus* de pesquisa. Localizada no centro-norte baiano, especificamente na microrregião de Irecê, no chamado Território de Irecê, sertão baiano, a comunidade de Volta Grande, município de Barro Alto, dista da sede de, aproximadamente, cinco quilômetros e cerca de 564 quilômetros de Salvador, capital baiana. A população geral do município, conforme dados do IBGE, está estimada em, aproximadamente, quatorze mil habitantes, sendo a comunidade composta de algumas dezenas de famílias, em torno de 54.

Volta Grande não é a única comunidade quilombola do município de Barro Alto, existem, na verdade, outras cinco comunidades que foram reconhecidas, embora nenhuma delas tenha conseguido ainda a titulação e demarcação de suas terras. São elas: Barreirinho, Cafelândia, Malvinas, Rua do Juá, Volta Grande, Barreirinho, Cafelândia e Segredo são comunidades rurais. Rua do Juá trata-se de uma rua, óbvio, que se localiza na sede do município. Malvinas é também uma rua (chamada de bairro) pelos moradores e localiza-se no Distrito de Lagoa Funda, um dos povoados mais desenvolvidos economicamente do município.

Nenhuma delas recebeu, até o presente momento, a titulação das terras pela FCP, direito garantido pelo artigo 68 do ADCT. Isso se deve a fatores de natureza diversa, inclusive por questões burocráticas nos vários segmentos sociais. Volta Grande recebeu a certidão de autodefinição da FCP em 2010, após a declaração de autodefinição da comunidade, formalmente expressa na ata de reunião da AMVG (Associação de Moradores de Volta Grande), datada de 28 de outubro de 2008.

A comunidade recebeu esse nome, conforme narrativa de seu Dequinha, e de outros moradores mais antigos, por conta da longa volta que tinham que dar para chegar a Volta Grande, tendo em vista que, na época, não havia estrada e era de difícil acesso para os primeiros moradores que ali chegaram.

Dentre essas famílias, algumas se destacam por serem atuantes em associações, como na comunitária, na representação sindical do município, tanto do sindicato dos trabalhadores e trabalhadoras rurais como também no sindicato dos servidores públicos municipais, além de atuações em ONGs. Um dos jovens da comunidade, o jornalista Uilson Viana realizou sua pesquisa sobre a memória e identidade dos voltagrandenses que resultou em seu trabalho de conclusão de curso. Assim como Uilson, outros moradores da comunidade, como Jailso Francisco, Luís Viana,

Jackson Oliveira Euvaldo Francisco, dentre outros que trabalham e estudam em outras cidades demonstram o cuidado de estarem sempre presentes na comunidade e buscarem melhores condições de vida por meio de projetos ligados a ONGs, associações e entidades federais.

Conforme relatório produzido pelos próprios moradores pesquisados, por iniciativa da AMVG, Volta Grande já existe há mais de cem anos, sendo que as primeiras famílias vieram de Santa Cruz, comunidade do mesmo município, e, conforme depoimento de Seu Dequinha, essas famílias foram atraídas pela boa qualidade da terra.

A escolha da comunidade para a pesquisa deve-se ao fato de o grupo rural apresentar-se de forma ativa nos eventos culturais do município e de outras localidades. Promovem vários eventos, tais como: campeonatos de futebol entre as comunidades quilombolas, os festejos do padroeiro da comunidade São João Batista, que coincidem com os festejos juninos dentre outras manifestações que serão detalhadas no decorrer deste trabalho e que me chamaram a atenção, pelo fato de Volta Grande distinguir-se das comunidades em seu entorno.

Um aspecto negativo não somente na comunidade, mas em toda a região, é a falta de chuvas que compromete a qualidade da terra, já que a agricultura depende dessa, o que leva muitos moradores a procurarem melhores condições de vida em outras cidades. Isso se torna um aspecto negativo, tanto do ponto de vista do crescimento da comunidade, quanto em relação à questão da preservação da cultura ancestral, uma vez que esses sujeitos, em contato com outras culturas, tendem a deixar de lado, mesmo que involuntariamente, suas crenças, hábitos e costumes.

A memória da história oral, transmitida entre as gerações é, portanto, uma forma de se corresponder com seu passado. Os traços da ancestralidade comum estão presentes nos modos de vida da comunidade, nas narrativas desses quilombolas, por meio dos causos, das lendas e dos mitos que configuram a identidade coletiva e/ou cultural dos remanescentes e que serão analisados no decorrer deste artigo.

No entanto, ao tratarmos de comunidades quilombolas precisamos levar em conta de que modo as identidades desses sujeitos são formadas. Não é, a nosso ver, possível repensar essas identidades de forma estruturalista; precisamos nos aportar no pensamento decolonial (MIGNOLO, 2008), em novas epistemologias que deem conta de afirmar política, social, cultural e historicamente povos silenciados pela modernidade colonial, dentre eles os povos originários latino-americanos e os sequestrados da África para a América (SANTOS, 2010a apud GERVASIO;

SILVA, 2014), nesse caso os escravos, que, depois da libertação deram origem às comunidades quilombolas.

Pensar no surgimento dessas comunidades nos remete a questões de identidade, sem perder de vista o ponto de vista da descolonização. É o que veremos na sequência.

## 2 Breves relatos sobre questões de identidade e descolonização

Assim, nossa opção de análise, ao levar em conta a identidade, quer não só ampliar àquela de Hall (2002) que a considera como algo em constante construção, mas que pensa na “identidade em política, crucial para a opção descolonial” (MIGNOLO, 2008).

As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais. Fausto Reinaga (o aymara intelectual e ativista) afirmou claramente nos anos 60: “Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação”. **A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades.** (MIGNOLO, 2008, p. 289, grifos nosso)

Ao se pensar nas narrativas da região de Barro Alto é preciso que contextualizemo-nas dentro de uma perspectiva descolonial, visto que a luta dos próprios narradores é política; suas histórias giram em torno de suas ancestralidades, da posse de terra, ou seja, de temáticas que tensionam a colonização sofrida. Essa tensão, a partir de ações políticas organizadas por identidades que foram alocadas em determinados espaços (por exemplo, não haviam remanescentes antes da formação dos quilombos, do processo de escravidão) é própria de comunidades que querem se libertar do processo de construção racial e identitário advindo de uma perspectiva imperialista. O que os narradores querem, a partir de seus relatos, é criar sua verdade histórica, é mostrar como realmente os fatos ocorreram sob o prisma de quem viveu as mazelas da dominação hegemônica.

Essa reflexão leva-nos a outra, intimamente relacionada ao caráter identitário, que é a da recuperação da relação do quilombo brasileiro com o africano e sua importância como forma de resistir à escravidão (MUNANGA, 2001). Na verdade, essa resistência à escravidão foi o que os levou à busca e/ou legitimação dessa identidade quilombola. Nascimento e Silva (2012) acreditam

que mais que um refúgio para negros, os quilombos serviram para unir homens e mulheres que, inconformados com a ideia de viver sob um regime escravocrata, desenvolviam laços de solidariedade e fraternidade na reconquista de sua dignidade.

Assim, a ênfase na definição deve, então, ser posta sobre o binômio resistência e autonomia, e não sobre o ato da fuga. **A formação de quilombos não foi esporádica nem pontual em nosso país. Onde houve trabalho escravo, houve também a rebeldia a ele, muitas vezes sob a forma de quilombos.** Esses foram de vários tipos, pequenos, grandes, próximos às cidades ou bem distantes delas, variavam também na forma de organização e em sua origem. **Contudo, mesmo sendo o quilombo o lugar da liberdade e da reconquista da dignidade, mesmo tendo relações com o que veio a ser o quilombo na África, não se pode deixar de dizer que o quilombo não é a África, e seus membros não serão africanos, e sim um novo tipo de brasileiros.** (NASCIMENTO; SILVA, 2012, p. 5, grifos nossos)

Ou seja, com base nas autoras, a formação dos quilombos foi, antes de tudo, um ato político, pleno de rebeldia. As lutas por libertação, que os assemelham aos quilombos africanos, são parte do que entendemos como um pensamento descolonial, que aposta em outras epistemologias, em outras formas de se voltar o olhar para determinadas comunidades, como é o caso da de Barro Alto.

E, se retomarmos a região a ser aqui estudada, a identidade dos volta-grandenses é construída num ambiente do sertão rural, o que o torna ainda mais singular. As manifestações populares desses quilombolas, sobretudo as histórias que analisaremos aqui são impregnadas de elementos locais/rurais, especificamente, do interior do sertão baiano, de modo que as figuras lendárias como a Dona do mato apresentam hábitos, crenças e costumes sertanejos, daí a criação do neologismo *quilombosertanejo*.<sup>2</sup>

Dada essa breve discussão acerca de identidade e questões de descolonização, partimos à apresentação de Seu Dequinha e da história da lenda viva.<sup>3</sup>

### 3 Seu Dequinha e a história da lenda viva

---

<sup>2</sup> A lenda da Dona do mato será relatada mais adiante, a seguir será apresentada a história da lenda viva, narrada por um dos moradores da comunidade, Seu Dequinha. Na verdade, todas as histórias descritas aqui, foram contadas por esse narrador, grande colaborador e de memória extraordinária.

<sup>3</sup> Estamos cientes que os conceitos identidade e descolonização merecem uma maior explanação, mas, considerando que o intuito de nosso artigo é a análise das histórias quilombosertanejas, utilizamos-lhes naquilo que julgamos necessário para melhor compreensão do processo de (des)colonização e formação de identidade dos sujeitos da região.

Seu Dequinha, atualmente tem 64 anos, terminou o ensino básico há pouco tempo e é legitimado na comunidade como contador de histórias e grande sábio da cultura popular.

Ele conta...

Tem a história de uma mulher, que aconteceu aqui na nossa região, a filha que bateu na mãe, aí a mãe excomungou ela com palavras fea né? palavras que com certeza pertence ao sujo né?.. Aí passou um tempo, essa menina caiu na cama, adoeceu, numa setuação triste e começou criar pelo assim no corpo, ficou com o corpo todo peludo e crescer as unhas. Tinha pessoas que ia lá aí via ela e ficava com medo, ôtros ia pa visitar e nã tinha corage de entrar no quarto e muitos falava também que ela não ia morrer. Ela mermo falava que ela não ia morrer, ela ia desaparecer, com um tempo ela ia desaparecer, mas passado um tempo apareceu uma pessoa, um grupo de crente e foi lá cuidar dela, conseguiu cuidar dela assim, cortando as unhas e dando banho nela e ajeitano e vestino rôpa nela pa ficar com o corpo todo coberto com a rôpa e ela ficava mais era dethada, e começaro cubrir ela com um pano, um lençol branco. A gente quando ia lá visitar ela nã via mais o resto do corpo, só via o rosto, o resto do corpo mais a gente não via né?

E ela ficou muito tempo incima dessa cama, parece que foi dezessete anos, se não me engano parece que foi dezessete anos, aí ela vei morrer no ano passado. Aí quando ela morreu levaro pa sepultar em Queimada do Rufino.

Essa mulher também, ela tinha assim um negócio assim com ela né, nã sei se era...era um puder que ela tinha com ela que a pessoa que ela via com muito tempo que ela era sã, anté a vez quando ela era bem mais nova e chegava na casa dela quando pisava no terrêro da casa dela, ela cunhicia, tinha vez que cunhicia até as pisada, quando a pessoa ia conversano, ela cuchecia pela voz, ela conhecia pelas palavra que a pessoa chegava falano, já sabia que tinha gente cunhecida dela ali, a pessoa que ela cunheceu antes né? E o pessoal ficava abismado com aquilo ali que acunticia com ela né?

Ela recunhicia as pessoa, só no chegar do terrero, já tava sabeno, “fulano vem aí”, inclusive, meu irmão passou na casa dessa pessoa e ela reconheceu ele né? Ele passou no terrero aboiano e ela conheceu por que o meu irmão ia tocano um gado e ela cunheceu ele pelo aboio né? E aí ela falou pra ele que ele passou lá e ele falou “eu passei mesmo”. Foi uma pessoa que sofreu muito, mas foi assim né a sina dela inté no dia que Deus levou (Seu Dequinha, 2014, 62 anos).

Essa história relatada acima, em sua perspectiva, é real. Várias pessoas conheciam a senhora mencionada, comentavam sobre ela e chamavam-na de “lenda viva”, “a mulher que não ia morrer”, uns diziam que ela viraria cobra, que tinha uma pele diferente, escamada e bem oleosa. O que sempre intrigou as pessoas é o motivo pelo qual ela adoeceu e não se levantou mais da cama, além do suposto poder ou mediunidade em reconhecer as pessoas pela pisada. Quando alguém a visitava, assustava-se quando se aproximava de seu quarto e ela agradecia a visita dizendo o nome da pessoa, antes mesmo de vê-la ou só em ouvir a voz de quem passava em frente a sua casa, conforme exemplifica Seu Dequinha.

Algumas pessoas contam essa versão de que o fato de ter batido em sua mãe, essa a excomungou e rogou-lhe a praga desejando sua prostração em cima da cama até a morte; outros, porém contam que a praga, o castigo partiu do fato dela ter batido numa cachorra parida.

Entre o verdadeiro e o verossímil, o real e o fictício, a multiplicação dos detalhes, que parecem verdadeiros, é que teremos a ficção enraizada no real. É assim que o sobrenatural intervém na realidade e que a justiça humana e a justiça divina se entrelaçam. A criminosa possui, sob a moral aparente do exemplo, a não ser seguido, toda uma memória de lutas e afrontamentos. **“Discurso de prevenção e adversão, nascido da necessidade de demarcar o normal e o anormal, o moral e o imoral, a lenda relata a transgressão, o interdito” (DION et al., 1999, p. 225-241). Os transgressores, pelo antimitelo que encarnam, colaboram para o estabelecimento das normas e à coerência, já que nessas narrativas é sempre a partir do antimitelo que vai nascer o mitelo. (PRZYBYLSKI, 2008, p. 89, grifos nosso)**

Ou seja, o que o relato acima nos mostra, vai ao encontro de algo que é próprio da lenda: o fato de o antimitelo nascer do próprio mitelo. A praga rogada pela mãe é, de certa forma, um modo de mostrar o que acontece àqueles que transgridem.

No livro *Superstições no Brasil*, Câmara Cascudo faz uma breve análise sobre o ato de rogar pragas, definindo da seguinte forma:

Diretas, adaptadas, sugeridas por associação mental. A expressão rogar pragas evidencia ser indispensável a suplicativa da intervenção divina para realização do desejo maléfico. [...] as verdadeiras pragas implicam a forma recorrente, “Deus permita, Deus seja servido, Deus queira”, condicional incluindo a cumplicidade onipotente. Deus será o responsável na punição do culpado. [...] a maldição é indeterminada, cabendo a Deus a penalidade. (CASCUDO, 2002, p. 477)

Conforme abordagem de Cascudo, a penalidade é escolhida por Deus e não pela pessoa que deseja o mal à outra. O que contraria a visão cristã da benevolência e amor divino aos seus filhos, entretanto, é comum ouvirmos expressões populares nos alertando a não fazer algo errado, pois “Deus castiga”. De todo modo, acredita-se que o sofrimento enfrentado pela senhora da narrativa é um castigo por ter transgredido uma regra social e religiosa ultrapassando a desobediência aos pais, portanto uma má conduta que deve ser punida e exemplificada para que não se repita. Embora não se possa provar, esse suposto castigo parece ter sido consequência de um problema dela com sua mãe, sem a participação divina.

Na verdade, conforme afirma o narrador, a mãe amaldiçoou a filha clamando ao demônio que Seu Dequinha chama de “sujo”, conforme transcrição: “aí a mãe excomungou ela com palavras fea né? palavras que com certeza pertence ao sujo”. Quanto à penugem, às supostas escamas em sua pele e ao dom mediúnico ou poder de identificar as pessoas que se aproximavam da sua casa são análises complexas, requer um estudo que foge ao escopo deste artigo.

Por hora limitamo-nos à abordagem das histórias sobrenaturais que povoam o imaginário de Volta Grande como a história do homem que virava moita<sup>4</sup> também narrada por Seu Dequinha da seguinte forma:

Também n'outro povoado aqui que pertence Barro Alto, uma senhora ia pra roça e ia um velhinho na frente dela né, e mais ou menos uns cem metros na frente dela, aí o homem desapareceu, aí o homem virou uma moitinha e ficou assim do lado, aí a vea passou encostado assim e ficou olhando pra moita aí falou assim: “own deixa de bestage quem é que não sabe que é tu que ta aí fulano, aí ele saiu não falou nada, a moita não respondeu nada, moita não fala né (risos). E ela foi embora pra roça dela buscar até melancia, quando voltou a moita já não tava mais. Aí ela passou de frente da casa dele, antes de chegar na casa dela, primeiro passou na casa dele e ele tava sentado na porta e falou:

- “pra que foi que tu foi falar que era eu que tava lá? Precisava falar?”.

Aí ela disse: - ‘ eu sabia que era tu mesmo que tava lá mesmo, eu falei por isso’.

Aí ele disse: “N’era pra falar não”

Ela: “pois é eu já falei”

Aí depois passou uns tempo e ela foi contando essa história né e passando pro pessoal e aí essa história ficou conhecida aqui na região, “do homem que virava moita.

E dizia também o pessoal que esse pessoal que tem esse negocio de virar, de transformar assim em objeto né, é moita, é banco...outras coisa é pelo uma oração que disse que encontraram uma oração no livro de São Cipriano, a oração da defesa do corpo e aí eles aprendiam essas oração né, essa leitura e aí pegava, decorava e era válido com essas oração assim né. Eles conseguia fazer essas presepada todinha através dessas oração e encontraram livro que diz que era o livro de São Supriano. (Seu Dequinha, 2014, 62 anos)

Apesar da narrativa apresentar um caráter cômico, a partir do diálogo da senhora com o homem que virava moita, conforme o narrador, trata-se de um caso verídico que o homem tinha o poder de transformar-se em objeto, a veracidade também se confirma por tratar-se de um caso ou caso, este segundo Edil Costa (2015, p. 85) “é narrado como fato verdadeiro e vivenciado pelo narrador ou por pessoas próximas a ele. O contador do caso o faz com reconhecimento de causa e de memória”.

De fato, Seu Dequinha confirma veracidade à narrativa no momento em que a inicia, contextualizando o local onde ocorreu a história ou ainda quando afirma que o homem aprendera tal arte por intermédio da oração da defesa do corpo encontrada no livro de São Cipriano. Esse, na crença popular, é o feiticeiro que tendo pacto com o diabo possui orações poderosas e simpatias

---

<sup>4</sup> Grupo de arbustos ramosos.

para os mais diversos fins. Neste caso, o homem tornara-se invisível ou transformara-se em objeto pelo fato de, talvez, estar apenas testando a eficácia da oração.

Outra observação pertinente é que o ato de transformação do homem em moita poderia se configurar num ato de malandragem e astúcia se caso ele tivesse passando por um vexame ou situação de perigo, porém não é o que ocorre. Tal situação ocorre em outra narrativa em que o mesmo homem transforma-se agora num banco (assento) para livrar-se de perseguição policial.

Num povoado vizinho aqui de Barro Alto, um rapaz aprendeu uma oração diz que era pra defesa do corpo e aí era muito presepeiro, brigava, furava gente, aí a polícia sempre tava no pé dele, querendo pegar e não conseguia pegar. Ia na casa dele pra pegar ele, aí chegava lá, perguntava a mulher, a mulher falou “saiu”, aí falou: “xô ver se ele ta aqui dentro de casa, pode ser que ela ta dentro de casa, pode corrigir a casa todinha”. Olhava em tudo que era quarto, aí olhava debaixo da cama e nada. Tinha um banco na casa, aí ela falou: - “vê se ele ta debaixo dessa banco aí”,

Falou: - “não, mas ele não ta debaixo das cama, vai ta debaixo de banco aqui na sala?”

Aí ela disse: - “pois é, o único lugar que o senhor precisa olhar é debaixo desse banco”

Aí eles: - “É não ta aqui não, então vamo embora”.

Quando a policia saia que virava as costa, logo ali na saída, na ponta do terreiro, depois que virava as costa, ele aparecia na porta e olhava e via a policia saindo da casa dele, aí ele desvirava do banco e voltava ao normal da pessoa inda via a policia sumindo lá na curva da estrada. E assim foi a história que o pessoal falava desse homem que virava banco lá no povoado vizinho que pertence a Barro Alto.

Esse homem que virava banco, um dia a policia foi pegar ele, na casa dele e não encontrou aí a mulher por gentileza ainda falou: “senta aí um pouco”. Aí um dos policial ainda sentou no banco que ele tinha virado, aí o policial saiu, mas sentou no banco que era ele. (Seu Dequinha, 2014, 62 anos)

Mais uma vez a crença do povo de Volta Grande é expressa nas preces e orações do catolicismo popular, como a da defesa do corpo, que infelizmente não foi encontrada no universo mágico da comunidade, apenas menção nesta narrativa de Seu Dequinha, porém o mundo mágico-religioso, povoado de rezas, crenças, simpatias e benzeções compõem o conjunto das manifestações populares do quilombo do sertão. Uma história que expressa o caráter sobrenatural do povo de Volta Grande é na seguinte versão da lenda da caipora:

A Caipora é como se fosse a esposa do Saci-Pererê né. Aqui, os caçador chama ela “Dona do mato”. O pessoal quando ia caçar, a caipora começava dá de cima dos cachorro, atacava os cachorro. Naquela noite que os caçador tava sentindo que os cachorro tava apanhano podia embora que não matava nada. Agora tinha os caçador mais experiente que já levava o pedacim de fumo, chegava lá botava em cima do toco e dizia: “esse aqui é da caipora”. Não. N’era da caipora não, eles falava que era da Dona do mato, por que se falasse a caipora, naquela noite ali era noite de azar não falava o nome dela não, falava era dona do

mato que era a dona das caça, aí eles falava assim: “vou levar esse pedacim de fumo aqui que é pa dona do mato”, aí chegava lá e deixava o pedacim de fumo em cima do toco num ponto lá, “aqui dona do mato, isso aqui é pra você, pra nos deixar em paz.” Aí naquela noite eles caçava, matava tatu, aí caçava em paz, ela não atacava, mas se não levasse o pedacim de fumo, ela atacava os cachorro e eles não conseguia fazer nada durante aquela noite. Disse que era uma neguinha com uma saia vermea, com uma perna só, e um pano, um lenço vermei marrado da cabeça e usava um cachimbo também, as merma característica do Saci, só que era feminina né, por isso que a gente achava que ela era a esposa de Saci. (Seu Dequinha, 2015, 62 anos)

Nessa narrativa a crença popular é claramente evidenciada nas passagens em que o narrador afirma que os caçadores mais experientes levavam um pedaço de fumo para a caipora expondo-o em cima do toco. Além do pedaço de fumo que se configura como uma oferenda, um presente à caipora em troca de uma boa caça, os caçadores também não podiam falar seu nome, deviam se referir a ela como “Dona do mato” porque, conforme o narrador, se falasse “caipora”, teriam azar durante a caça.

Mas, o que seria, então, a caipora?

### **3.1 A Dona do Mato / Caipora: considerações necessárias**

“De caá-mato e pora-habitante/morador” conforme consta no *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954), a Dona da mata ou caipora é um ser lendário bastante difundido entre as regiões do Brasil, sendo confirmada a sua feminilidade conforme descrição do narrador, por Câmara Cascudo. Também em *Geografia dos mitos brasileiros* (2002), o folclorista afirma que “a caipora nordestina é mulher, monta o porco-do-mato e ressuscita os animais abatidos” (CASCUDO, 2002, p. 116). É interessante notar que apesar das diferenças nas descrições do narrador e do folclorista, a do primeiro traz uma descrição mais rica quando descreve a feminilidade da caipora: “uma neguinha com uma saia vermea, com uma perna só, e um pano, um lenço vermei marrado da cabeça” que seria a versão feminina do saci também na visão de Cascudo “sua ascendência é confusa. É o curupira e é o saci” (CASCUDO, 2002, p. 113).

Em estudos mais recentes sobre as narrativas orais e as manifestações populares na Bahia, Doralice Alcoforado (2008), ao analisar a caipora, afirma que esse ser mítico é descrito de várias formas e nomenclaturas de acordo com a região:

A Caipora é um ser mítico que habita no mato, defensor da vida animal selvagem. Aliás a etimologia do termo já define o lugar da sua morada: caá = mato; pora = habitante. Recebe diferentes nomes a depender da região em que aparece. Na área pesquisada, caipora é sempre o termo usado para designá-lo, contrariamente ao que acontece no Norte do Brasil, onde é conhecida por Curupira, um ser mitológico que tem os pés voltados para trás, como registra Câmara Cascudo. (ALCOFORADO, 2008, p. 123-24)

Tanto Alcoforado quanto Câmara Cascudo afirmam que a dona da caça protege os caçadores e permite uma caçada de sucesso desde que se ofereça fumo a ela, embora Cascudo (2002) acresça a aguardente como bebida que agrada a caipora: “no nordeste e norte do Brasil o caapora ou caipora, figura de indígena pequena e forte, coberta de pêlos, de cabeleira açoitante, dona da caça doida por fumo e aguardente [...] Outrora bastava sustentar a caipora de fumo e cachaça para ter caça abundante (CASCUDO, 2002, p. 116).

Embora a caipora seja atribuída à mitologia indígena, na narrativa analisada ela aparece como uma “neguinha” vestida como o saci, esse, por sua vez se assemelha a Exu, vestindo-se também de vermelho, o orixá responsável pela comunicação entre o mundo físico e o invisível que também recebe a cachaça como agradecimento por proteção ou pedido realizado. Além das características físicas das duas entidades, a caipora (saci feminino, conforme Seu Dequinha) e Exu, os dois têm personalidades fortes e parecidas, assim como Exu, a caipora, guardiã da floresta, tem seu humor variado, que “depende do tratamento que lhe dispensam: alegre e até mesmo gaiata, quando satisfeitos os seus caprichos e desejos; raivosa, se maltratada com xingamentos, porém jamais perde o ar de superioridade” (ALCOFORADO, 2008, p. 128).

No entanto, na mitologia africana e afro-brasileira o dono da mata, o guardião das florestas é Oxossi, orixá caçador, protetor das matas, dos animais e das florestas. Na cultura africana, há uma forte relação do homem com a natureza e esta deve ser respeitada, pois nela há entidades espirituais que protegem os rios, os animais e as matas, chamados genericamente de “donos da mata”, assim como a caipora na crença dos caçadores de Volta Grande. A caipora é uma entidade sobrenatural que protege as matas e pune aos que lhe desobedece.

Assim, percebemos a riqueza com que o narrador detalha a história da caipora, percebemos como os contadores enriquecem suas narrativas incluindo objetos do cenário local como o *tôco*, objeto no qual os caçadores deviam pôr o fumo para a caipora. Tôco é uma parte da árvore, especificamente, do tronco que permanece enterrada depois que a árvore foi cortada. É bastante comum encontrar tôcos nas roças, nos ambientes rurais.

No mesmo artigo supracitado, Alcoforado (2008) analisa algumas versões da caipora de diferentes localidades e uma delas aproxima-se bastante da versão contada por Seu Dequinha em que um narrador da cidade baiana de Canudos apresenta também marcas do cenário local como o umbuzeiro. Assim ela reproduz: “Aí nós tava mais os menino, nós veio lá, aquela zoadá era qualquer coisa. (...) Aqui no centro da caatinga, de noite, uma hora dessa, rapaz! Que negócio é esse! Aí nós subimos no pé de umbuzeiro”. (ALCOFORADO, 2008, p. 125). Conforme afirmado no início desse artigo, esta inclusão de marcas do cenário local como o umbuzeiro, é bastante comum nas narrativas orais e configuram-se como elementos constitutivos da identidade cultural do grupo.

Na narrativa de Seu Dequinha, percebemos como o passado é presentificado no ato de contar, na verdade, ele começa no presente quando diz que a caipora é como se fosse a esposa do saci: “*Aqui os caçador chama ela de dona do mato*”. Os verbos conjugados no presente do indicativo sugerem que a caipora ainda vive na comunidade ou na região quando ele destaca o advérbio *aqui*. Sem perceber, durante a narrativa já estamos no passado, no cenário das caçadas quando o ouvinte acompanha a memória do narrador ao balbuciar a expressão: “Naquela noite...”.

A partir daí o tempo físico fica suspenso e ele vivifica as ações dos personagens, assumindo corpo e voz quando diz que os caçadores não falavam o nome da caipora “aí eles falava assim: “vou levar esse pedacim de fumo aqui que é pa dona do mato”. Há aí uma dualidade entre sagrado e profano, o fumo ou fumar para os cristãos é algo pecaminoso, porém há uma sacralização com a natureza, como se ela fosse um meio de expressão divino. O profano e o divino, assim como os ensinamentos morais e sociais de cuidado e zelo para com a natureza estão presentes em quase todas as poéticas da comunidade.

Nesse momento “a memória está impressa nesse corpo e através da performance se manifesta, presentifica-se e se atualiza” (COSTA, 2015, p. 87). Por meio das palavras e ações do narrador, entendemos também que a narrativa é carregada de ensinamento: que se deve respeitar a natureza, a dona da mata, aquela que cuida das plantas e dos animais. A relação dos moradores com a natureza é uma prática transmitida entre os mais velhos às gerações mais novas da comunidade. A performance de que fala a autora é, segundo Zumthor (2010) um momento irrepitível, ela termina no momento em que é proferida.

### **À guisa de conclusão**

A partir de tudo o que foi exposto, entendemos que as histórias aqui apresentadas trazem elementos da cultura negra e indígena que caracterizam o grupo: a ancestralidade, o respeito aos mais velhos (os tradicionalistas), o cuidado e respeito também para com a natureza e aos entes que nela habitam e os ensinamentos veiculados por intermédio da tradição oral. Isso leva a concluir que as poéticas orais da comunidade são valorizadas pelos moradores, transmitidas para os mais novos que as recebem com respeito e veneração dando continuidade à tradição oral. O intuito deste artigo foi visibilizar e valorizar a cultura de um grupo quilombola rural do interior do sertão da Bahia, que substitui a imagem de um quilombo pobre e seco num espaço de rica cultura e sabedoria.

Por fim, a tradição oral não se limita aos mitos e as lendas contados, mas todo ensinamento mediado pela palavra, sejam eles religiosos, míticos ou sociais; tudo isso contribui para a singularização da identidade cultural, tornando Volta Grande bem diferente das comunidades quilombolas ribeirinhas ou as situadas no recôncavo baiano, por exemplo. Daí mais uma conotação para o termo quilombosertanejo, embora nem todas as comunidades quilombolas do sertão mantenham tais práticas. Deste modo, Volta Grande comprova como uma comunidade rural quilombola contemporânea, transita entre o passado e o presente, mantendo vivas algumas tradições, transmitidas por meio das vozes dos mais experientes como a contação de histórias, por exemplo. Assim, o grupo quilombola segue construindo sua história mostrando como a identidade é mutável, como o passado é reconstruído pelos modos de vida do presente. A nós, pesquisadoras das poéticas orais, cabe trazer esses grupos para a academia, como forma de descolonizar os saberes, em sua maioria categorizados em uma perspectiva canônica, estruturalista e que deixa de fora do literário tudo que, a seu ver, e a partir de normas legitimadoras escusas, não deve ser reconhecido.

## REFERÊNCIAS

ALCOFORADO, Doralice. O conto mítico de Apuleio no imaginário baiano. **Revista Elo Estudos de Literatura Oral**. Faro: Universidade do Algarve, 2005.

\_\_\_\_\_. O olhar vigilante da floresta. **Boitató** – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL, Londrina, Número especial – ago-dez de 2008. Disponível em:

<<http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.com.br/site/arquivos/revistas/1/10.%20%20olhar%20vigilante%20da%20floresta.pdf>>. Acesso em: 17 de mar. 2016.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 1. ed. digital. Editora Global: São Paulo. 2012.

\_\_\_\_\_. **Geografia dos mitos brasileiros**. Editora Global: São Paulo. 2012.

\_\_\_\_\_. **Dicionário do folclore brasileiro**. Editora Global: Rio de Janeiro, 1954.

\_\_\_\_\_. **Vaqueiros e cantadores**. São Paulo: Global, 2005.

\_\_\_\_\_. **Supertição no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Global, 2002.

COSTA, Edil Silva. **Ensaio de malandragem e preguiça**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2015.

DION, Sylvie. **A lenda urbana: um gênero narrativo de grande mobilidade cultural**. Boitató, n.6, ago-dez 2008.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, 2008.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo em África. In: MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001

PRZYBYLSKI, Mauren Pavão. **A representação feminina nos lendários gaúcho e quebequense: os casos de Teiniaguá e Corriveau**. Florianópolis, 2008. 289 f. Dissertação (Mestrado) –, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-graduação em Literatura. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, 2002.

SILVA, Simone Rezende; NASCIMENTO, Lisangela Kati do. **Negros e territórios quilombolas no Brasil**. CEDEM, v. 3, n.1, 2012.

\_\_\_\_\_. **Introdução à poesia oral**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês Almeida. São Paulo: Hucitec/Educ, 2010.

[Recebido: 18 out. 2017 – Aceito: 20 dez. 2017]