



miguilim

revista eletrônica do uesliti

volume 10, número 1, jan.-abr. 2021

O CONCEITO DE “CIVILIZAÇÃO GRAPIÚNA” NA LITERATURA SUL-BAIANA: COLONIZAÇÃO E CULTURA



THE CONCEPT OF “GRAPIÚNA CIVILIZATION” IN THE SOUTH BAHIA LITERATURE: COLONIZATION AND CULTURE

Rebeca Silva ROSA
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Cristiano Augusto da SILVA
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

RESUMO | INDEXAÇÃO | TEXTO | REFERÊNCIAS | CITAR ESTE ARTIGO | OS AUTORES

RECEBIDO EM 20/10/2020 • APROVADO EM 22/02/2021

DOI: <https://doi.org/10.47295/mgren.v10i1.2913>

Resumo

Este artigo objetiva analisar e compreender criticamente as definições de “civilização grapiúna” enquanto conceito de representação do processo de colonização e consolidação da cultura regional na literatura sul-baiana tradicional. Dessa forma, o estudo observará como o cânone literário faz uso do conceito supracitado como elemento simbólico de homogeneização das diversas regionalidades imbricadas na região no período de desbravamento do “chão de cacau”. Assim, a representação da “civilização grapiúna” culmina na adesão da ideia de hibridismo cultural como um discurso de apagamento da violência e do extermínio das comunidades indígenas, negras e outros grupos marginalizados nessa dinâmica de colonização e construção cultural.

Abstract

This article aims to analyze and critically understand the definitions of “grapiúna civilization” as a concept of representation of the process of colonization and consolidation of regional culture in traditional South Bahia literature. In this way, the study will observe how the literary canon makes use of the aforementioned concept as a symbolic element of homogenization of the various regionalities interwoven in the region in the period of pioneering the “cocoa floor”. Thus, the representation of the “grapiúna civilization” culminates in the adhesion of the idea of cultural hybridity as an erasure discourse of the violence and extermination of the indigenous communities and other marginalized personalities in this dynamics of colonization and cultural construction.

Entradas para indexação

Palavras-chave: Civilização grapiúna. Civilização cacauera. Literatura sul-baiana. Colonização e cultura. Região cacauera.

Keywords: Grapiúna civilization. Cacaueira civilization. South Bahia literature. Colonization and culture. Cocoa region.

Texto integral

INTRODUÇÃO

A constituição do conceito de “civilização grapiúna” no cânone literário sul-baiano se inicia na primeira metade do século XX com narrativas interessadas pela tematização da saga grapiúna, no caso, a disputa sangrenta por posse de terras, que configura a paisagem geográfica e humana das obras da chamada “literatura de fundação” (SIMÕES, 1998), a qual corresponde à fase de idealização do panorama social e nascimento da região cacauera.

Nesse momento, cujos principais nomes são Jorge Amado (1912-2001) e Adonias Filho (1915-1990), as produções regionais buscam representar o cenário regional a partir do enlace entre memória e ficção, o que atribui aos escritores, de modo incisivo, a função de documentar suas memórias no texto literário. Por esse pensamento, Goldstein destaca que “o próprio Amado foi alçado à condição de intérprete da sociedade” devido à sua postura memorialista e ao “papel fundamental das suas lembranças na concepção dos seus livros” (*apud* RIBEIRO, 2015, p. 29).

Além da abordagem histórica e forte presença de cor local, portanto, da descrição elogiosa da natureza regional, as obras de Jorge Amado e Adonias Filho abrem um campo de reflexões críticas importantes acerca do poder econômico e político, da naturalização do genocídio na saga grapiúna, como também das relações autoritárias e conservadoras que se estabelecem na região nas fases de colonização e institucionalização do coronelismo.

Não por acaso, observa-se uma série de obras representando sistemática e explicitamente a história da formação da sociedade grapiúna, o que resultou na construção de um imaginário social conservador chancelado pelo pensamento dominante do século XX na região. Importante também foi observar que, em

termos de fortuna crítica, os sistemas literários sul-baiano e brasileiro leram tais obras sob uma perspectiva de valorização da cor local. No caso de Adonias Filho, a marca da violência se adequou muito bem ao imaginário da colonização das matas fechadas e suas lutas sangrentas pela posse de terras para o plantio do cacau, como bem representado em *Corpo vivo* (1962).

No caso de Jorge Amado, operou-se nos debates sul-baianos um forte apagamento do lado revolucionário e marxista de sua produção dos anos 1930 até meados dos anos 50, de modo que a representação do mito fundador, simbolizada pelos coronéis do cacau, se sobrepusesse à crítica do romancista baiano aos processos de formação da “civilização grapiúna”.

Nesse sentido, observamos que o termo “literatura de fundação”, bem como a noção de regionalismo nessa fase do sistema literário sul-baiano, é muito próximo do usado pelos críticos e historiadores para falar da literatura nacionalista do século XIX, de modo que a “literatura de fundação” parece realizar na instância micro o mesmo que a “literatura nacional” (CANDIDO, 1993) realiza na macro:

"Em suma: despir andrajos e falsos atavios, compreender a natureza, compenetrar-se no espírito da religião, das leis e da história, dar vida às reminiscências do passado; eis a tarefa do poeta, eis os requisitos da nacionalidade na literatura" (SOARES, 1857, p. 396-7). Como se vê, é um levantamento bem compreensivo, feito já no auge do Romantismo e tendo por mola o patriotismo, que se aponta ao escritor como estímulo e dever. Com efeito, a literatura foi considerada parcela dum esforço construtivo mais amplo, denotando o intuito de contribuir para a grandeza da nação [...] Construir uma literatura nacional é afã, quase divisa, proclamada nos documentos do tempo até se tornar enfadonha. [...] tratava-se de construir uma vida intelectual na sua totalidade, para o progresso das Luzes e conseqüente grandeza da pátria. (CANDIDO, 1993, p. 12).

Ao lado de Amado e Adonias, outros escritores da região sul-baiana como, por exemplo, Cyro de Mattos, Euclides Netto, Hélio Pólvora, Jorge Medauar, Ruy Póvoas, Valdelice Pinheiro, também participaram da construção das regionalidades sul-baianas pelo modo com que representam os sujeitos e suas relações no paradigma grapiúna sob diferentes ângulos.

Em suma, as obras desses escritores contemplam tanto a dinâmica de exploração da economia do cacau, tematizada em obras como *Berro de fogo: contos* (MATTOS, 1997), quanto a vivência de personalidades marginalizadas historicamente, como, por exemplo, a cultura africana, prestigiada em *Itan dos mais-velhos* (PÓVOAS, 1990), ou, ainda, a figura dos ciganos, seja narrada sob um ponto de vista distanciado, em *O tempo é chegado* (NETO, 2001), ou íntimo, nos contos “O cigano” e “A volta do cigano” (MEDAUAR, 1962).

Além disso, a literatura regional sul-baiana também apresenta narrativas de denúncia do estado de semiescravidão de homens e mulheres explorados pelos grandes fazendeiros e a condição de vulnerabilidade feminina, situações percebidas em *Os magros* (NETO, 1961) e “Morcego” (PÓLVORA, 1980).

No entanto, essas temáticas e seus autores não ganharam destaque no estudo da literatura de fundação ao longo do século XX, isto é, nos debates sobre a literatura sul-baiana. Por quê? Porque são lidas como assuntos secundários em consequência do interesse maior em estabelecer um traço regional no sistema literário e, parafraseando Candido (1993), contribuir para o progresso e consequente grandeza da região. A ideia de uma imagem harmônica da região coloca em segundo plano obras que possam colocá-la em risco.

Por conseguinte, a crítica sul-baiana conservadora estabelece a busca pela “grapiunidade” (RIBEIRO, 2015) como critério de seleção das obras regionais, uma vez que propõe a configuração de um regionalismo calcado na exaltação da história local com a descrição dos aspectos geográficos e fortalecimento dos elementos simbólicos. Quanto a isso, Ribeiro (2015, p. 28) explicita que:

O estudo da literatura enquanto participante na construção de uma memória coletiva ajuda a compreender temas recorrentes em uma determinada sociedade. Uma memória grapiúna, cujo conteúdo compõe-se de textos e imagens — olhares compartilhados sobre “o que foi” — que pautam as vivências nas relações sociais. Entendemos “grapiunidade” como um conceito articulado a partir dos discursos literários, principalmente na obra de Amado e Adonias, em que características da sociedade regional são encontradas em várias das personagens mais conhecidas.

Por esse motivo, o sistema literário canoniza a trajetória grapiúna com um discurso de aproximação entre ficção e história a fim de oficializar uma narrativa de referência do imaginário social sul-baiano, “atribuindo-se a qualificação de épica a uma obra em que as ações narradas são vistas de um ângulo positivo em que há, em última instância, um louvor à ação dos personagens que atuam como agente de transformação sobre o mundo exterior” (DACANAL, 2001, p. 43).

Para tanto, a perspectiva tradicional constrói uma literatura fundamentada na invenção e manutenção do conceito de “civilização grapiúna” no sistema literário sul-baiano enquanto significante do processo de construção da identidade e da cultura regional, para as quais é pensada uma narrativa de endeusamento dos mitos fundadores enquanto personagens protagonistas dessa trama coletiva, bem como dos processos de desbravamento e colonização do território sul-baiano, enquanto tempo e espaço do enredo sul-baiano.

MITOS FUNDADORES E COLONIZAÇÃO

Previamente, o estudo da “civilização grapiúna”, enquanto conceito tomado para a representação da história no regionalismo tradicional, pede um espaço dedicado à compreensão dos sujeitos históricos que dão nome e movimento ao processo de colonização que configura os valores culturais do sul da Bahia: os mitos fundadores.

Em resumo, a narrativa dos mitos fundadores da região cacaeira é representada pela imagem dos desbravadores grapiúnas, homens aventureiros que saem de suas terras natais em busca de riquezas nas plagas de Itabuna e

Ilhéus, como ilustra o romance amadiano *Terras do sem fim* (1943):

Antônio Vítor ouve as conversas [sic] mas a música que vem de outro grupo, harmônica e violão, o arrasta novamente para a ponte de estância onde é belo o luar e a vida é tranquila. Ivone sempre lhe pedia que não viesse. A roça de milho bastaria para eles dois, para que essa ânsia de vir buscar dinheiro num lugar do qual contavam tanta coisa ruim? Nas noites de lua, quando as estrelas enchiam o céu, tantas e tão belas que ofuscavam a vista, os pés dentro da água do rio, ele planejava a vinda para estas terras de Ilhéus. Homens escreviam, homens que haviam ido antes, e contavam que o dinheiro era fácil, que era fácil também conseguir um pedaço grande de terra e plantá-la com uma árvore que se chamava cacauero e que dava frutos cor de ouro que valiam mais que o próprio ouro. A terra estava na frente dos que chegavam e não era ainda de ninguém. Seria de todo aquele que tivesse coragem de entrar mata adentro, fazer queimadas, plantar cacau, milho e mandioca, comer alguns anos farinha e caça, até que o cacau começasse a frutificar. Então era a riqueza, dinheiro que um homem não podia gastar, casa na cidade, charutos, botinas rangedeiras. De quando em vez também chegava a notícia de que um morrera de um tiro ou da mordida de uma cobra, apunhalado no povoado ou baleado na tocaia. Mas que era a vida diante de tanta fartura? Na cidade de Antônio Vítor a vida era pobre e sem possibilidades. Os homens viajavam quase todos, raros voltavam. Mas esses que voltavam - e voltavam sempre numa rápida visita - vinham irreconhecíveis após os anos de ausência. Porque vinham ricos, de anelões nos dedos, relógios de ouro, pérolas nas gravatas. E jogavam o dinheiro fora, em presentes caros para os parentes, dádivas para as igrejas e para os santos padroeiros, em apadrinhamento das festas de fim de ano. "Voltou rico", era só o que se ouvia dizer na cidade. (AMADO, 1961, p. 31).

Nessa passagem o narrador amadiano não só resume o que foi o processo de desbravamento do "chão de cacau" (ADONIAS FILHO, 1978) como também desenha quais foram os participantes desse momento e as posturas por eles adotadas em face do desafio da colonização, ambos representados nos sentimentos do casal protagonista da trama.

Quanto a isso, vemos que aventura de Antônio Vítor, por conseguir terras e dinheiro com a cacauicultura, provoca insegurança em Ivone, sua esposa, a qual teme a violência dos homens e a força da natureza daquele destino desconhecido, posto que, além da promessa de ascensão econômica, "também chegava a notícia de que um morrera de um tiro ou da mordida de uma cobra, apunhalado no povoado ou baleado na tocaia."

A coragem, motivada pela busca do poder, e o temor, provocado pelas adversidades dessa aventura, que contrastam as opiniões do casal, representam aspectos do processo tenso e violento que demarcou a chegada dos homens nessa região, pois nesse enredo as mesmas histórias que trazem a possibilidade de riqueza também estabelecem um pré-requisito para a sobrevivência do desbravador: este deveria despir-se de suas fraquezas humanas a fim de obter

êxito na dinâmica selvagem da saga grapiúna.

O processo de desumanização dos desbravadores também é acentuado por Adonias Filho na caracterização de Cajango, em seu romance *Corpo vivo* (1962). Na trama, o personagem, quando criança, testemunha a chacina de sua família. Como único sobrevivente, o personagem cresce com a responsabilidade de vingar a morte do pai, mãe e irmãos, e, assim, recuperar as terras que motivaram tamanha barbárie.

Após ser resgatado por seu padrinho Abílio, Cajango é entregue a seu tio, o índio Inuri, que não só o prepara para cumprimento de sua missão como também faz da vingança o único objetivo da existência do protagonista, acabando por afastar a humanidade do personagem, o qual cumpre o seu destino como uma fera selvagem:

A culpa inteira cabia a Inuri. Que padrinho Abílio a ele o tivesse levado – e quando o caçavam, ainda menino, para matá-lo – entendia muito bem. Inuri era o irmão do seu pai, um parente de sangue, dele a obrigação de proteger o órfão. Trancara-o na selva, porém. Em seus nervos implantara a vingança e o ódio, criara-o como a uma fera, impedira que se tornasse um homem como os outros [...]. (ADONIAS FILHO, 1997, p. 101).

Apesar da influência do tio Inuri na criação de Cajango, a desumanização do personagem não foi resultado dos ensinamentos do índio, mas sim do trauma. Quanto a isso, observa-se que, após a cena da tocaia, o narrador destaca que o personagem agia de modo estranho ao esperado para um menino de sua idade naquela circunstância, sobretudo, porque Cajango não chora nem ao lembrar dos pedidos de socorro da mãe: “Até então, não chorara. Não chorou também quando, sem tremer os lábios, disse que se lembrava da mãe suplicando ao pai que largasse a fazenda” (ADONIAS FILHO, 1997, p. 8-9).

A partir daí, a trajetória de Cajango reforça o posicionamento do narrador adoniano, também presente na narrativa de *Terras do sem fim*, em relação à descrição do homem grapiúna, para qual interessa a exaltação de posturas heroicas, como a coragem, em detrimento de sentimentos íntimos, como o choro; afinal, espera-se do desbravador grapiúna feitos dignos de uma narrativa épica.

Nesse sentido, nota-se que a representação do índio em *Corpo vivo* aparece como uma espécie de manual de sobrevivência na guerra do cacau, sobretudo, pelo modo como o personagem é caracterizado:

E a vida, para Inuri, eram as mãos e os dentes. As mãos existiam para manejar o rifle e a faca, os dentes para rasgar a carne quase crua. Poderia dizer de Inuri o que se disse de Cajango. Não, não é humano porque não sabe rir! Um dia, vendo-o mostrar ao menino como atirar a faca, transformando-a quase em flecha de morte, esperei a noite para fazer a pergunta. O menino dormia, deitado no couro cru, e foi em plena noite que indaguei: “Que fará ele – e apontei Cajango – quando crescer?” O bugre escancarou os olhos que brilhavam mais que o fogo. “Quando crescer, se crescer, tem que matar os assassinos do pai”, esta foi a resposta. “Todos nós, sangue de Januário, temos que matar eles”, acrescentou. Abaixei a

vista para não fitá-lo. E disse: “Eles, Inuri, são muitos. Têm fazendas de cacau, gado muito, e centenas de homens na repetição. Vocês serão apenas dois”. Levantou-se e, com o braço na direção da selva, soltou as palavras com lentidão. Os mortos estavam no chão e, se a terra fora roubada, às mãos de Cajango voltaria. (ADONIAS FILHO, 1997, p. 19-20).

Nessa lógica, a representação de Inuri acaba por reforçar o estereótipo do indígena selvagem, sobretudo, pela percepção do narrador sobre o personagem, pois Inuri não é apresentado ao leitor, em termos ficcionais, pelo que é, mas pelo que faz. Ou seja, enquanto Cajango é narrado como filho e herdeiro da história do pai, a existência de Inuri são “as mãos e os dentes”, instrumentos de sobrevivência no ambiente em que habita.

Por essa perspectiva, nota-se que a negação da humanidade de Inuri, justificada pelo narrador pela ausência do riso (“porque não sabe rir”) e pelo modo com que destaca o seu instinto animal, constitui o personagem como uma espécie de instrutor da selva para Cajango, que também não é considerado humano, por causa da ausência do choro, mas herói predestinado à missão de vingar a morte dos seus e recuperar a honra de seu pai Januário e sua terra.

Dessa forma, é possível pensar que *Corpo vivo* e *Terras do sem fim* constituem a imagem do nascimento de uma ligação entre o humano e a natureza grapiúna, a qual é representada nos mitos de fundação pelo afastamento do caráter humano (no sentido positivo) em função da necessidade de possuir e dominar a terra.

Assim, o mito dos grandes fundadores procura justificar as relações sociais, na construção histórica do panorama social sul-baiano, pela memória dos protagonistas da “saga grapiúna”, homens aventureiros que saem de suas terras natais em busca de poder e riquezas na referida região. Por essa perspectiva, a crítica literária sul-baiana argumenta que:

Por meio dos mitos, os homens procuravam, ao mesmo tempo, explicar, apreender e justificar as relações de poder que determinavam a realidade social. **Difícilmente a história poderia explicar a opressão e impor a obediência. Seria impossível justificar as razões porque [sic] um grupo minoritário, os coronéis, pôde adquirir ascendência sobre a maioria. Mas as relações metafóricas que ligavam os homens à divindade serviam de modelo para determinar as relações materiais entre eles e os mandatários.** [...] As figuras míticas eram, dessa forma, homens e coisas que manifestavam uma forma de conduta que objetivava a manutenção da ordem. (CARDOSO, 2006, p. 30-1, grifos nossos).

Portanto, a presença desses mitos na literatura representa a pedra fundamental na construção do arcabouço simbólico da região cacauera, no caso, uma sociedade fundada por várias culturas, as quais compõem uma identidade regional a partir da expressão da natureza grapiúna, que ganha força no sangue derramado nas fazendas de cacau.

Por esse prisma, a literatura dos mitos fundadores atua como forma de

estabelecer um padrão comportamental dos indivíduos a fim de definir um paradigma necessário para a concepção de uma sociedade, já que os aventureiros vinham de algumas regiões do país e do exterior, por esse motivo não havia uma cultura uniforme.

Nessa configuração, observamos que o emprego do termo civilização nas narrativas de fundação deve ser primeiro compreendido como ato de civilizar ou educar o indivíduo a habituar-se a uma determinada dinâmica social. Portanto, é possível estudar o conceito de “civilização grapiúna” como um processo de adaptação dos mitos fundadores, representados pela figura do forasteiro, ao contexto grapiúna.

Assim, o conceito de “civilização grapiúna” não só contribui para a invenção de uma personalidade regional, como também forja o nascimento de uma essência grapiúna, uma vez que, além de evidenciar o processo migratório dos mitos fundadores, reinventa a cultura dessas personalidades por meio do que chamaremos aqui de movimento de grapiunização.

O processo de colonização do terreno sul-baiano parece ocorrer de modo semelhante a outros da história. Bosi, em *Dialética da colonização*, nos auxilia nessa questão:

Colo significou, na língua de Roma, *eu moro, eu ocupo a terra, e, por extensão, eu trabalho, eu cultivo o campo*. Um herdeiro antigo de *colo* é *íncola*, o habitante, outro é *inquilinus*, aquele que reside em terra alheia. Quanto a *agrícola*, já pertence ao segundo plano semântico vinculado à ideia de trabalho. A ação expressa neste *colo*, no chamado sistema verbal do presente, denota sempre alguma coisa de completo e transitivo. É o movimento que passa, ou passava, de um agente para um objeto. *Colo* é a matriz de *colônia* enquanto espaço que se está ocupando, terra ou povo que se pode trabalhar e sujeitar. (BOSI, 1992, p. 11).

Por esse motivo, o autor explicita que a “colonização dá um ar de recomeço e de arranque a culturas seculares”, portanto, a grapiunização, enquanto ação de grapiunizar, isto é, colonizar o grapiúna pode ser entendida como “a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório” (BOSI, 1992, p. 12-3).

Com base nesse pressuposto o sistema literário regional caracteriza a imagem do cidadão grapiunizado como referente de sua sociedade, pois é por meio dessa personalidade representativa que as “obras, mais do que retratar ficcionalmente um passado histórico, forneceram a base discursiva para a construção de representações que configuraram uma pretensa unidade cultural da região” (RIBEIRO, 2015, p. 29).

A este respeito, o ensaio *Sul da Bahia: chão de cacau* (1978), de Adonias filho, destaca o efeito que o processo de grapiunização do desbravador exerce sobre a formatação do paradigma regional:

Os valores culturais que o formam como, simultaneamente, conformam outros elementos culturais na expansão que se

processa. E, quando surge de corpo inteiro, ao lado do índio de quem herda muitas vezes o sangue e inúmeras reações psicológicas, em luta permanente contra a selva tropical, esse desbravador é o primeiro *tipo social* a mostrar-se no complexo regional. Tipo social que antecede e anuncia, ao fundo da família patriarcal, outro tipo social, *o coronel do cacau*. (ADONIAS FILHO, 1978, p. 34).

No que se refere à evolução do “tipo social” sul-baiano, observa-se que o ensaísta até considera a participação do indígena na formação da região do cacau, sobretudo no que toca ao período da saga grapiúna. No entanto, ironicamente, não é o nativo nas terras sul-baianas que ganha o título de “primeiro *tipo social* a mostrar-se no complexo regional”, mas sim o desbravador, cuja ação colonizadora reflete na sujeição da colônia a uma cultura patriarcal e coronelista.

Dessa maneira, Adonias Filho apresenta o estereótipo grapiúna como produto da grapiunização do desbravador na mata sul-baiana, o que culmina na constituição da identidade regional a partir do conjunto dos traços sociais impressos sobre e por meio do patriarca na concepção da sociedade, uma vez que segundo o autor:

Foi o desbravador que, na penetração que realizou selva adentro, dividiu sesmarias e fazendas sem produção em muitas léguas de matas [...] E, se em 1895 já o cacau já se tornara de fato a base econômica do Estado da Bahia, parece fora de dúvida que o desbravamento se processou efetivamente entre 1820 e 1895. E nesses sessenta e cinco anos, ao tempo que a civilização do cacau começa a se definir, é o desbravador quem tem presença. (ADONIAS FILHO, 1978, p. 37-8).

Outro ponto a ser considerado é o fato de que, assim como na narrativa de *Corpo vivo*, a participação do indígena no ensaio adoniano aparece sob um discurso problemático, pois, tal qual sua obra literária, o texto reflexivo supracitado limita a vivência da personalidade aos métodos de sobrevivência na mata, o que culmina no apagamento dos seus aspectos culturais enquanto sujeito de uma civilização humana.

Nesse ponto, compreende-se que, a fim de justificar o genocídio da comunidade na história grapiúna, a ideologia da grapiunização constitui uma narrativa de diferenciação biológica entre o desbravador e o indígena, vide a caracterização do primeiro como “corpo inteiro” e o recorte do segundo como mãos, dentes e “reações psicológicas” condicionados à “luta permanente contra a selva tropical”.

Além disso, o modo apático com que a crítica e a narrativa tradicional mencionam o extermínio indígena na história regional evidencia a função excludente que o conceito de “civilização grapiúna” desempenha no sistema literário regional, uma vez que é nítido o desinteresse pela representação das vidas assassinadas nesse processo, o qual se vale de um discurso de superioridade do colonizador para justificar o derramamento de sangue na plantação do cacau.

O não reconhecimento do sofrimento e da destruição da cultura indígena ocorre pelo argumento de que as regionalidades — sejam elas dos desbravadores

ou dos nativos – possuem menos valor simbólico quando representadas de forma isolada. Com efeito, Santos e Silva (2018, p. 3) defendem que:

Em função da cultura do cacau, a região sul-baiana foi sendo paulatinamente povoada por diferentes tipos sociais que trouxeram de onde vieram suas experiências, seus dramas, seus hábitos e costumes e se mesclaram formando a região cacauzeira da Bahia. Essas mesclas culturais foram capazes de fornecer a essa região um perfil próprio e singularizá-la de tal forma que criou uma identidade regional, a identidade grapiúna. Para Oliveira (2013) a formação sociocultural da região cacauzeira da Bahia pode ser classificada como uma formação híbrida, pois ela se originou a partir de estruturas socioculturais que antes existiam separadas, e se combinaram, formando uma nova estrutura sociocultural que é a “civilização grapiúna” (p. 35). Com isso, não queremos afirmar, entretanto, que antes do plantio do cacau o sul da Bahia se constituía em um vazio demográfico, sem nenhuma relação identitária, queremos afirmar que a configuração socioespacial e cultural denominada de região cacauzeira da Bahia, somente foi possível com a cultura do cacau.

Por essa lógica, o sistema literário desconsidera o momento pré e pós grapiunização dos sujeitos e comunidades presentes no cenário regional pela justificativa de que a cultura da “civilização grapiúna” transcende os percalços (isto é, o ritual de mortes) do processo. Portanto, é mais interessante uma literatura de exaltação e sustentação da cultura representada pelas riquezas de sua estrutura econômica do que de reflexão e tensão acerca dos pilares que a alicerçam.

HIBRIDISMO, DOMINAÇÃO E CULTURA

Nas discussões acima, observamos que os pensadores da “civilização grapiúna” constroem um argumento semelhante ao conceito de miscigenação usado na construção da identidade nacional pós-independência, por meio do qual a lógica dominante buscava atenuar o embate entre as relações de classe e raça, dado que a imagem romântica de um país constituído supostamente por três povos guardava a ideia de pertencimento a uma comunidade, por isso fomentava o sentimento nacional necessário para a consolidação do Brasil ao longo do século XIX. Quanto a essa questão, Candido destaca que:

Nacionalismo, na literatura brasileira, constitui basicamente, como vimos, em escrever sobre as coisas locais: no romance, a consequência imediata e salutar foi a descrição de lugares, cenas, fatos, costumes do Brasil. É o vínculo que une as *Memórias de um sargento de milícias* ao *Guarani* e a *Inocência*, e significa, por vezes, menos o impulso espontâneo de descrever a nossa realidade, do que a intenção programática, a resolução patriótica de fazê-lo. Essa tendência naturalizou a literatura portuguesa no Brasil, dando-lhe um lastro ponderável de coisas brasileiras. E como além de um recurso estético foi um projeto nacionalista, fez do romance a verdadeira forma de pesquisa e descoberta do país.

(CANDIDO, 2000, p. 99).

A este respeito, Anderson (2008, p. 32) entende que “o nacionalismo não é o despertar das nações para a autoconsciência: ele inventa as nações onde elas não existem”, desse modo, a construção de uma identidade nacional na literatura ocorre por meio do entendimento da nação enquanto “uma comunidade política imaginada”:

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles [...]. Na verdade, qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas. (ANDERSON, 2008, p. 32-3).

De modo semelhante à construção da identidade nacional na literatura brasileira, a invenção da identidade grapiúna, sob o ponto de vista da grapiunização, trabalha com o pressuposto de uniformização de uma sociedade formada por diferentes segmentos culturais, o que culmina no apagamento de identidades não oficiais em função de uma figura simbólica imaginada para o fortalecimento de uma cultura oficial.

Quanto a isso, importa pontuar que, além da naturalização do extermínio dos povos indígenas, a literatura e a crítica sul-baiana procura desvincular a dinâmica de exploração da região cacauera do sistema escravocrata e seus impactos na formação das civilizações brasileiras, posto que, ao desconsiderar as heranças históricas da escravidão no contexto regional, o sistema literário local se isenta dos questionamentos acerca de como as funções sociais são pré-estabelecidas nessa sociedade.

Por esse motivo, a narrativa dos mitos de fundação propõe a configuração de uma cultura grapiúna inédita, singular, capaz de operar, simultaneamente, como corpo e membro social a fim de enriquecer a cultura nacional “com elementos próprios sem deixar de ser uma de suas partes. [...] Uma espécie de subsistência no sistema geral. [...] Uma área culturalmente definida [sic] mas não culturalmente isolada” (ADONIAS FILHO, 1978, p. 33).

Portanto, enquanto cultura, o conceito de “civilização grapiúna” possibilita a construção de um imaginário de região independente, sustentada por uma dinâmica econômica própria, meritocrática, na qual a força da classe dominante resulta do êxito de suas conquistas no passado. Com efeito, Adonias Filho (1978, p. 42-3) defende que:

O desbravador grapiúna não teve o negro escravo e nem o escravo índio a seu serviço. O negro, como colonizador português, permaneceu tão próximo ao litoral que se poderá dizer que ficou na praia. [...] O desbravador, antes que se tornasse de fato o coronel, penetrou e explorou a terra com os próprios braços. Fazia, não mandava fazer ou, quando mandava fazer, também fazia. [...] No Sul da Bahia, pois, aconteceu o oposto do que se

verificou nos engenhos do Nordeste e nas plantações paulistas de café. Ina Von Binzer, na correspondência em que revela as “Alegrias e Tristezas de uma Educadora Alemã no Brasil”, escreve em 1881, com o testemunho numa fazenda paulista, que “todo trabalho é realizado pelos pretos, toda a riqueza é adquirida por mãos negras”. O desbravador grapiúna, ao contrário, não dispôs do trabalho escravo para a exploração da terra.

Com base nesse discurso, o sistema literário regional argumenta que, em virtude desse processo de formação atípico, o regionalismo sul-baiano apresenta uma corrente distinta das outras literaturas regionais brasileiras, sobretudo, pelo não reconhecimento da mão de obra escrava na “civilização grapiúna”. A este respeito, Cardoso (2006, p. 30-2) argumenta:

A tendência à escravização e à concentração de renda recrudescer ao longo da história brasileira. Os intelectuais e os escritores da região do cacau depararam-se, portanto, com o privilégio de aspirações particulares que tendiam para a desumanização do homem; essas aspirações moveram-lhes a pena, visto que, ao refletir a realidade, deixaram à mostra a ruptura da realização do homem no mundo. Isso indica que a tendência em direção ao humanismo consistia numa característica da própria realidade concreta que serviu de motivo aos textos da Literatura do Cacau. Sendo assim, os textos em questão captam a particularidade da exploração do homem e apontam para a universalidade do humanismo. No primeiro momento, esses textos, assumindo a forma do documento, registram a história; no segundo, indicam, pela ficção, formas de superação do estado vigente. [...] Mudou-se, portanto, o contexto político em que se inseriam e os nomes com que pudessem ser caracterizados: se antes eram os senhores e os escravos, agora imperavam os proprietários e os alugados. As relações sociais tornam-se caracterizadas pela opressão exercida pelos primeiros sobre os segundos como forma de acumulação de capital. Antes a exploração justificava-se pela escravidão legitimada pelo Estado, agora as instituições não tinham como justificar a exploração exercida sobre homens livres. Sua permanência tornara-se uma contradição.

Embora a perspectiva apresentada no texto reconheça o sistema de exploração da mão de obra dos trabalhadores por parte dos fazendeiros de cacau, tal argumento parece desconsiderar a existência do sistema de escravidão na formação da civilização cacaueira, pois a interpretação do que vem a ser escravidão parece ser apenas a ideia de liberdade do corpo, como se as condições pós-abolição fossem justas, quando na verdade não há como gozar da liberdade sem oportunidades, direitos e reparação social.

Com isso, se por um lado a memória de uma civilização formada por “braços livres” – sejam eles os braços dos já mencionados mitos fundadores (os coronéis) ou das figuras lendárias (os trabalhadores) – modula os processos violentos de dominação dos subalternos, por outro, o autoritarismo dos coronéis (donos do poder econômico e simbólico da região) sobre as pessoas, não escravizadas, mas

alugadas, contradiz o imaginário de região formada por cidadãos independentes e livres.

Em “Escravos e senhores na terra do cacau: alforrias e família escrava (São Jorge dos Ilhéus, 1806-1888)”, Gonçalves (2014) apresenta, baseado em farta documentação, elementos históricos que refutam a ideia de região construída por “braços livres” e evidencia que o processo de “civilização grapiúna” tem mais pontos em comum com a dinâmica de exploração portuguesa do que a ideologia tradicional reconhece. Dentre os dados expostos o estudo mostra que:

Para a região de Ilhéus, é possível notar que a escravidão se instituiu de maneira convincente, pois até os cativos foram se tornando mais caros, com pequenas variações para idade ou sexo. Tais argumentos servem para revalidar que a posse escrava foi exigindo compradores com maior poder aquisitivo. A elevação do preço dos escravos indica que os senhores com maiores rendas foram aqueles que compraram cada vez mais escravos. Esses indícios mostram não só que o trabalho escravo em Ilhéus não serviu apenas para o andamento e manutenção da lavoura de alimentos, mas também que a mão de obra cativa foi a base da lavoura cacauzeira no seu arranque principal, desde 1850 até a Abolição. [...] Apesar de a posse escrava apresentar-se de modo mais difuso naquela sociedade, os médios e grandes fazendeiros concentraram mais intensamente o uso da mão de obra escrava. A posse de escravos fez diferença, pois os escravos, bem como terras cultivadas com cacau, eram os bens de maior peso econômico nos inventários. Quando foi anunciado o fim da escravidão, os proprietários de escravos sentiram-se desamparados pelo governo imperial. O complexo processo de mudança do trabalho escravo para o livre foi carregado de laços de dominação entre antigos senhores e subalternos que permaneceram na região. (GONÇALVES, 2014, p. 64-7).

Apesar de comprovados, esses fatos não ganham ênfase na história oficial sul-baiana, pois, a fim de corroborar com o imaginário de região independente e, conseqüentemente, adocicar os processos violentos da colonização portuguesa, ela, junto com o cânone local, se refere ao sistema de exploração dos trabalhadores de roça não como herança do modelo escravocrata, mas como uma nova configuração na divisão de papéis, a qual resulta da transformação do paradigma econômico.

Na literatura grapiúna, a imagem de região independente ganha força, como vimos, pela narrativa do mito desbravador e seu protagonismo na formação da sociedade, o qual ignora a presença dos povos indígenas, nativos no território regional, a violência descomunal do regime escravocrata, responsável pela exploração da mão de obra de diversos povos africanos e, mais tarde, no processo civilizacional, o esquecimento dos trabalhadores rurais e suas famílias.

Nos debates literários locais, são recorrentes textos acadêmicos em que o apagamento dessas comunidades é disfarçado pela ideia de hibridismo cultural, do qual se destaca positivamente a multiplicidade de personalidades sociais da região, em uma espécie de exaltação da paisagem humana regional, mas com real finalidade de divisão dos papéis na sociedade, uma vez que a particularidade de

cada povo grapiunizado é representada como recurso de colaboração; veja-se:

Região de cultura própria, híbrida em virtude da intersecção dos múltiplos costumes, tradições, credences e superstições herdados pela diversidade dos aportes populacionais que a constituíram, da qual surgem figuras lendárias como os destemidos coronéis do cacau, os temerários jagunços, os mercadores sírio-libaneses, as mulheres extremamente sensuais, a exemplo de Gabriela, bem como os trabalhadores rurais que contribuíram para a formatação de uma cultura típica engendrada pela lavoura cacauzeira. Tais figuras representativas, que ainda prevalecem no imaginário da produção literária regional, foram popularizadas em todo o mundo através das obras de Jorge Amado e Adonias Filho. (COSTA; OLIVEIRA; SOUZA, 2007, p. 7-8).

No que se refere à articulação das características regionais nas personagens mais conhecidas, as chamadas “figuras lendárias”, observa-se que tanto a narrativa canonizada quanto sua fortuna crítica exaltam não só a imagem dos coronéis, enquanto protagonistas da civilização, mas também dos personagens coadjuvantes, os jagunços, os mercadores sírio-libaneses, as mulheres, os trabalhadores rurais, para os quais é destacada a importância na organização social, porém, em lugar de servidão e de subalternidade.

Por esse motivo, há uma problemática acerca da invenção do cidadão grapiúna sob o ponto de vista tradicional, uma vez que:

O estereótipo grapiúna funcionou como uma imagem onde os membros da sociedade cacauzeira poderiam afirmar um auto-reconhecimento, uma possível coesão no corpo social. O papel agregador e homogeneizador característico desses discursos gerou um efeito de aproximação entre períodos históricos, passado e presente, identificando costumes e comportamentos compartilhados e aceitos como próprios. Tais conteúdos culturais são perpetuados em função de processos históricos específicos, nos quais estão em jogo a conservação e a sustentação do poder. (RIBEIRO, 2015, p. 36).

Dessa maneira, a narrativa canônica do sul da Bahia busca atenuar o contraste entre as regionalidades diversas em função de um esquema de aproveitamento dos sujeitos e suas contribuições no processo civilizacional. A título de exemplo, veja-se o modo com que a regionalização do sírio-libanês, tanto no âmbito crítico quanto no literário, ocorre pela valorização da profissão em detrimento de outros aspectos da cultura natal:

Depois a chegada a Ilhéus, a vinda para a terra numa canoa, pois naquele tempo nem ponte de desembarque existia. Do que não se recordava mesmo era da Síria, não lhe ficara lembrança da terra natal tanto se misturara ele à nova pátria, e tanto se fizera brasileiro e ilheense. Para Nacib era como se houvesse nascido no momento mesmo da chegada do navio à Bahia, ao receber o beijo do pai em lágrimas. Aliás, a primeira providência do mascate. Aziz,

após chegar a Ilhéus, foi conduzir os filhos a Itabuna, então Tabocas, ao cartório do velho Segismundo, para registrá-los brasileiros. (AMADO, 2006, p. 30).

A passagem acima ilustra que, junto ao apagamento das raízes identitárias de Nacib, das quais “não se recordava”, a narrativa de regionalização do personagem também é marcada por um padrão de aproveitamento cultural: a manutenção de uma função social do arranjo antigo como aspecto agregacional na nova civilização. No caso do estereótipo do sírio-libanês, fica o ofício de mascate, única característica ancestral exaltada pelo narrador.

Levando em consideração o interesse pelo desenvolvimento regional, observa-se que a naturalização e inserção de Nacib no corpo regional, embora narrada sob um discurso sentimental ufanista, ocorre de forma bastante sistemática, uma vez que o protagonismo do comerciante no romance é oportuno ao contexto de modernização buscado pelo narrador de *Gabriela, cravo e canela* (1958).

No âmbito rural, as funções sociais são menos pacíficas, posto que o ritual de derramamento de sangue não acaba nas narrativas dos mitos de fundação, mas se perpetua à medida que o coronelismo ganha força. A estrutura chefiada pelo fazendeiro de cacau é organizada em três níveis de subordinação: o administrativo, o efetivo e o ativo, os quais são configurados nitidamente no conto “Massacre no KM 13” do livro homônimo de Hélio Pólvora (1928-2015):

O menino que masca fumo, depois de cochichar com o Ciríaco, vai ao armazém e volta com uma marreta e um cepo de jaqueira ainda verde. O garimpeiro se pega com todos os santos, pede pela mão, pela luz que me alumia, pela felicidade de meus filhos. Eu tenho nada com isso? Fale com Ciríaco, dei carta branca a ele, por causa de Do Carmo, que nem pode andar, esfolada por dentro e por fora. Puxam a calça do garimpeiro, sujeitam o homem, põem os bagos em cima do cepo e afastam a rola.

– Vi capar muito garrote assim no sertão – diz Donga.

– Esfarelou – diz Joana.

Por hoje chega. Os meninos ficam por ali, conversando, atentos e cansados como carneiros que acabam de esquartejar uma rês [...]. (PÓLVORA, 1980, p. 36).

A cena acima narra parte da ação de vingança pelo estupro coletivo sofrido por Do Carmo, esposa de Ciríaco, agregado da fazenda do coronel Misael. Após denunciar os garimpeiros malfeitores, o trabalhador (nível ativo) pede ao gerente da fazenda (nível administrativo), Quirino, uma resposta ao crime. Então, em virtude do crime, o braço direito do coronel delega aos jagunços (nível efetivo) a função de lavar a honra de Ciríaco e estabilizar a ordem nas terras de seu superior.

Assim, observamos o desenho de uma pirâmide social, na qual o topo é dominado pelo coronel, a posição subsequente é assenhorada ao homem responsável pela administração dos interesses do sistema e a base é integrada por dois eixos, os quais são: o efetivo, ocupado por homens encarregados de executar a autoridade do fazendeiro por meios violentos, e o ativo, representado pela mão de obra explorada para o enriquecimento das fazendas.

No que toca à narração dos sujeitos e suas responsabilidades, o enredo traz a representação do trabalhador rural e do jagunço como figuras de sustentação dessa configuração social, pois, em suas funções subalternas, esses personagens operam para a materialização do poder econômico e simbólico do coronel, dado que o nível administrativo terceiriza as ordens do coronel aos níveis efetivo e ativo de acordo com a natureza da demanda. Esse paradigma social segue o modelo conceituado por Carone (1971, p. 86) como “mandonismo local”, o qual “a partir do império... é denominado indistintamente de **coronelismo** (maior parte do Brasil), **caudilhismo** (Rio Grande do Sul), **chefismo** (Vale do São Francisco)”.

Semelhante à configuração representada no conto de Pólvora, nesse sistema “praticamente não existe a ação do Estado; a ausência do poder público facilita a presença do poder privado, que se arroga no direito de todos os atributos ‘legais’” (CARONE, 1971, p. 85-6).

Dessa forma, inicia-se um ritual de tortura, no qual o peso da pena vai ser estabelecido de acordo com a posição do infrator e da vítima na pirâmide social, quanto mais importante sua participação para a manutenção da força do chefe, mais beneficiado será pela “lei”. No caso de Do Carmo, veja-se que o peso do castigo não se justifica apenas pelo crime, mas principalmente pela identidade de quem o fez: “Garimpeiro, nessas bandas, é trabalhador de estrada de rodagem” (PÓLVORA, 1980, p. 28), ou seja, não possui vínculo direto com o coronel.

Isso porque a decisão do que vem a ser direitos e deveres, crime e castigo, é outorgada aos proprietários das fazendas, os quais estabelecem seus pesos e medidas de acordo com o poder que exercem sobre seus subalternos. Desse modo, na civilização grapiúna, a autoridade não julga o crime, a infração propriamente dita, mas a violação da ordem dominante, portanto, não há justiça para crimes, mas castigos para pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A preservação do instinto selvagem na “civilização grapiúna” propõe o reconhecimento entre o cidadão grapiúna e sua regionalidade pela manutenção da violência e institucionalização do culto ao sacrifício de determinados grupos na organização social, como evidenciam os narradores de *Corpo vivo*, *Terras do sem fim* e “O massacre do km 13”. Sobre essa questão, as reflexões de Bosi se mostram bastante importantes:

A esfera do culto, com a sua constante reatualização das origens e dos ancestrais, afirma-se como um outro universal das sociedades humanas juntamente com a luta pelos meios materiais de vida e as consequentes relações de poder implícitas, literal e metaforicamente, na forma ativa de colo. (BOSI, 1992, p. 15).

Dessa forma, a naturalização da tortura, bem como a tematização da violência no regionalismo canonizado, busca fortalecer o vínculo entre o sujeito grapiúna e suas raízes identitárias, dado que a dinâmica de derramamento de sangue representa o resgate dos traços impressos pelo desbravador durante a concepção da “civilização grapiúna”, conforme a história narrada sob a perspectiva dominante.

Tradicionalmente, isso se justifica porque, enquanto cultura, o conceito de “civilização grapiúna” se consolida no resgate da natureza grapiúna, por essa razão constitui a identidade regional por meio do movimento de projeção do futuro a partir do passado, o qual estabelece “o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social” (BOSI, 1992, p. 16).

Por esse motivo, além da expressão do mandonismo na sociedade do cacau, a representação dos coronéis, jagunços, roceiros e comerciantes nessa narrativa desempenha função simbólica de preservação da memória da saga grapiúna, uma vez que o estereótipo dessas figuras traz em suas funções a referência dos mitos de fundação, seja no topo da pirâmide, nos níveis subalternos (administrativo, efetivo e ativo), seja na estrutura de aproveitamento e dominação social para além da fazenda.

Portanto, este estudo conclui que o conceito de “civilização grapiúna” não diz respeito aos sujeitos e identidades presentes no panorama regional, mas ao papel que estas personalidades sociais exercem na engrenagem regional. Dessa forma, a narração de uma identidade regional, calcada no processo de colonização dos mitos fundadores, seria uma forma de generalizar os sujeitos, exploradores e explorados, dentro da hierarquia política, econômica e simbólica em torno do cacau.

Por essa leitura, é possível perceber que a ideia de grapiunização vê no aproveitamento de tais pluralidades a liga necessária para consolidação da unidade regional segundo as necessidades e imposições do centro do poder econômico e simbólico, posto que constitui a representação de sujeitos diferenciados pelo contraste de suas origens, mas uniformizados pelas funções que exercem na sociedade.

Portanto, compreende-se que, como produto do processo de grapiunização, o emprego do conceito de “civilização grapiúna” na literatura desempenha uma função de estabilização e homogeneização social. Uma vez constituída a autoridade do coronel na saga do cacau, a representação literária dos sujeitos grapiunizados é aproveitada para manutenção do *status quo*, o qual se sustenta, em um movimento circular, que se autoalimenta, pela cultura de violência e injustiça do sistema coronelista devido à citada legitimação do fazendeiro de cacau enquanto colonizador e precursor da região. Pelo conteúdo e forma das narrativas estudadas, bem como do amplo corpus que constitui esse cânone sul-baiano, não há nada de moderno, no sentido civilizado do termo, nas construções literárias da civilização grapiúna. Muito pelo contrário, do visgo do fruto dourado escorre sangue.

Referências

ADONIAS FILHO. *Sul da Bahia: chão de cacau (uma civilização regional)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ADONIAS FILHO. *Corpo vivo* (1962). 27. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

AMADO, Jorge. *Terras do sem fim*. 11. ed. São Paulo: Martins, 1961.

- AMADO, Jorge. *Gabriela, cravo e canela*. 93. ed. São Paulo: Record, 2006.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: 1836-1880*. 7. ed. São Paulo: Editora Itatiaia LTDA, 1993. 2 vol.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia LTDA, 2000.
- CARDOSO, João Batista. *Literatura do cacau: ficção, ideologia e realidade em Adonias Filho, Euclides Neto, James Amado e Jorge Amado*. Ilhéus: Editus, 2006. Disponível em: http://www.uesc.br/editora/livrosdigitais2016/literatura_do_cacau.pdf. Acesso em: 21 jan. 2020
- CARONE, Edgard. Coronelismo: definição histórica e biografia. *Revista de administração de Empresas*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 85-92, jul./set. 1971. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-75901971000300008>. Acesso em: 12 jun. 2020.
- DACANAL, José Hildebrando. *O romance de 30*. 3. ed. Porto Alegre: Novo Século, 2001.
- GONÇALVES, V. S. *Escravos e senhores na terra do cacau: alforrias e família escrava (São Jorge dos Ilhéus, 1806-1888)*. 2014. 214 f. Dissertação (Mestrado em História Social do Brasil) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2014. Disponível em: https://ppgh.ufba.br/sites/ppgh.ufba.br/files/2014._goncalves_victor_santos._escravos_e_senhores_na_terra_do_cacau_alforrias_e_familia_escrava_sao_jorge_dos_ilheos_1806-1888.pdf. Acesso em: 19 jun. 2019.
- MATTOS, Cyro de. *Berro de fogo: contos*. Rio de Janeiro: Leitura, 1997.
- MEDAUAR, Jorge. *Histórias de menino*. Rio de Janeiro: J. Ozon, 1962.
- NETO, Euclides. *Os magros* (1961). 2. ed. São Paulo: Guena & Bussius, 1992.
- NETO, Euclides. *O tempo é chegado*. Ilhéus: Editus, 2001.
- PÓLVORA, Hélio. *Massacre no Km 13*. Rio de Janeiro: Edições Antares; Brasília: INL, 1980.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. *Itan dos mais velhos* (1990). Ilhéus: Editus, 2004.
- RIBEIRO, André Luís Rosa. Memória e Literatura: a invenção dos grapiúnas. *Especiaria - Cadernos de Ciências Humanas*, Ilhéus, v. 16, n. 27, p. 27-48, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/1119/998>. Acesso em: 17 jan. 2020.
- SANTOS, Rita de Cássia Evangelista dos; SILVA, Valéria Cristina Pereira da Silva. Um Olhar Geográfico Sobre a Identidade Grapiúna: a identidade das Terras do Sem Fim de Jorge Amado. *Geografia, Ensino & Pesquisa*, Santa Maria, v. 22, n. 1, p. 01-11, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/view/28182>. Acesso em: 22 maio 2020.

SIMÕES, Maria de Lourdes Netto. A ficção da região cacauzeira baiana: questão identitária. *Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões*, Ilhéus, v. 1, n. 1, p. 119-128, 1998. (Texto revisto e ampliado). Disponível em: <http://www.uesc.br/icer/artigos/aficcaodaregiao.pdf>. Acesso em: 30 maio 2020.

SOUSA, Mari Guimarães; COSTA, Moabe Breno Ferreira; OLIVEIRA, Adailson Henrique Miranda de. Narrativas históricas e literárias como elementos identitários da região cacauzeira Sul-baiana. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA – ENECULT, 3, 2007, Salvador. *Anais...* Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBA. 2007. p. 1-8. Disponível em: http://www.uesc.br/icer/artigos/narrativas_historicas.pdf. Acesso em: 13 abr. 2020.

Para citar este artigo

ROSA, Rebeca Silva; SILVA, Cristiano Augusto da. O conceito de “civilização grapiúna” na literatura sul-baiana: colonização e cultura. *Miguilim – Revista Eletrônica do Netlli*, Crato, v. 10, n. 1, p. 396-414, jan.-abr. 2021.

Os autores

Rebeca Silva Rosa é graduanda em Letras (Inglês e Português) pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Brasil. Pesquisadora no Programa de Iniciação Científica com Bolsa CNPq. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura Brasileira e Contextos Autoritários (CNPQ-PROPP-UESC). **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-9487-1859>.

Cristiano Augusto da Silva possui doutorado em Literatura Brasileira pela Universidade de São Paulo, Brasil (2008). Professor Pleno da Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Brasil. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações da UESC. Coordenador do Grupo de Pesquisa Literatura Brasileira e Contextos Autoritários (CNPq-PROPP-UESC); membro do Grupo de Pesquisa Literatura e Autoritarismo (CNPq-UFSM). **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0003-3848-7734>.

Apoio e financiamento:

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.