

## TEMPORALIDADE E VERDADES NA LITERATURA LOCAL DE ILHÉUS

Thiago de Niemeyer Matheus Loureiro<sup>1</sup>

### Resumo

O artigo a seguir consiste em uma abordagem antropológica à “história regional” de Ilhéus, sul da Bahia. Trata-se de uma discussão sobre diferentes temporalidades e maneiras de habitar o tempo, que propõe a possibilidade de ‘levar a sério’ saberes diferentes dos nossos. Para isso, são utilizadas noções como as de contra-Estado (Pierre Clastres), programa de verdade (Paul Veyne), as distinções entre história estacionária/cumulativa e história fria/quente (Lévi-Strauss) e as considerações de Peter Gow sobre História e Mito. As reflexões se baseiam, essencialmente, na comparação entre uma tese de doutoramento sobre a formação agrária de Ilhéus (e sua relação com a cultura e mercado do cacau) e os relatos dos historiadores locais.

**Palavras-chave:** Ilhéus. Tempo. História. Antropologia. Mito.

### Abstract

The following article consists on an anthropological approach to “regional history” of Ilhéus, Southern Bahia, Brazil. It is a discussion about different temporalities and ways of inhabiting time that proposes the possibility of “taking seriously” knowledge modes different than ours. In order to accomplish this task, the notions of “counter-State” (Pierre Clastres), “program of truth”, the levi-straussian distinctions between “stationary” and “cumulative” history, “cold” and “hot” history and Peter Gow’s takes on History and Myth are used. The central ideas are based, essentially, in the comparison between a doctoral thesis about the land distribution in Ilhéus (and its relations with cocoa market) and accounts made by local historians.

**Keywords:** Ilhéus. Time. History. Anthropology. Myth.

O artigo a seguir é baseado em minhas pesquisas sobre o material histórico produzido por alguns historiadores ilheenses. Em minhas reflexões procurei – num registro mais geral – tratar a relação entre ‘história local’<sup>2</sup> e a história feita pelos ditos ‘historiadores profissionais’, a partir da leitura de textos da produção histórica grapiúna e a forma como ela é escrita. A pista que procurei seguir foi *aquela das verdades e regras de encadeamento que permeariam uma maneira que considere singular de lidar com o tempo*.

Tendo decidido avaliar um conjunto relativamente extenso de textos, percebi a necessidade de traçar um itinerário analítico que pudesse pautar minhas reflexões, e encontrei a primeira pista em uma passagem do mais recente livro de Marcio Goldman sobre Ilhéus, onde pude encontrar uma sugestão sobre a maneira como essa forma de fazer história poderia ser tratada de modo produtivo:

---

<sup>1</sup> Doutor em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ. Pós-doutorando e professor colaborador PPGCSO/UFJF.

<sup>2</sup> As palavras entre aspas simples representarão, ao longo do texto, conceitos meus (ou relativizações de minha parte). Entre aspas duplas, colocarei expressões mais amplas (como “história” e “civilização”) ou conceitos presentes em textos de autores que venham a ser utilizados no curso do texto. Evitarei a repetição constante desses sinais, ao menos que julgue necessário ou que note alguma possível ambiguidade interpretativa acerca do termo. Para grifos, utilizarei itálico ao longo do texto e negrito nas citações. Palavras latinas e/ou estrangeiras também utilizarão a grafia itálica.

[...] estou convencido de que a melhor abordagem antropológica sobre a história de Ilhéus deveria proceder de uma investigação de todas as narrativas encontradas (de todas as ‘versões’ da história de Ilhéus, diria certamente Lévi-Strauss), efetuado com o auxílio do mesmo método elaborado por esse autor para a análise de mitos”. (GOLDMAN, 2006, p. 14).

Sendo assim, é justo dizer que minha principal motivação em fazer esse trabalho foi a leitura de alguns textos de história regional de Ilhéus e, posteriormente, da tese de Doutorado em História na Universidade de Yale de Mary Ann Mahony, denominada “*The World Cacao Made: Society, Politics and History in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919*”. O interesse da autora pela região – segundo ela própria – teria se dado a partir da leitura de romances com fortes elementos históricos que se tornaram referência sobre o sul da Bahia, especialmente as hoje clássicas obras de Jorge Amado e Adonias Filho. Independentemente do que poderíamos chamar ‘filiações ideológicas distintas’ dos autores, como o que ela própria definiu como um “caso *sui generis* de formação de classes, divisão fundiária e relação de trabalho na América Latina” (MAHONY, 1996, p. 9, tradução minha).

Para resumir brevemente os principais pressupostos históricos dos dois autores, que acredito explicarem também a surpresa e o ânimo da autora com relação à região, acreditava-se que Ilhéus era um cenário miserável e quase intocado até a chegada de semente de cacau à cidade que trouxe com ela, no começo da última década do século XIX, desbravadores, em geral vindo de locais mais ao norte – em especial o Sergipe – que, parafraseando Jorge Amado, “adubaram a terra com sangue”, dada a possibilidade de enriquecimento fácil através da cacauicultura. Ilhéus tinha assim, passado de vilarejo miserável a grande Eldorado do período. Ao longo de aproximadamente 20 anos, alguns exploradores fizeram fortunas, tornando-se os chamados coronéis do cacau, enquanto outros acabaram sujeitos a uma condição de pobreza e servidão, em um cenário histórico de extrema violência, permeado por manobras sagazes e corruptas e esquemas de expropriação de terras promovidas entre os próprios desbravadores.

Com isso, os mais violentos, astutos ou dispostos a enriquecer a qualquer preço tornaram-se, num curto espaço de tempo, grandes latifundiários, enquanto outros acabaram por adquirir a infeliz condição de explorados. Notemos aqui que o simples fato de a produção cacauera ter se dado essencialmente no período pós-1890, nunca teria havido, por razões óbvias, mão de obra escrava em Ilhéus, e os senhores passaram a explorar os trabalhadores através de outros subterfúgios como contratos de endividamento, intimidação, etc.

Mary Ann Mahony se questionava, perplexa, como era possível que uma elite local tão poderosa se desenvolvesse tão rapidamente, ao passo que em outros contextos históricos,

como o dos coronéis do café do sudeste e diversos outros casos na história da América Latina, essa condição de dominação sempre foi um processo de “longa duração”. Como ela própria afirma, um de seus objetivos era descobrir como “não tivemos a constituição de uma classe média rural na região. Pois Ilhéus, pelas razões supracitadas, seria mais propício para tal fenômeno”. (MAHONY, 1996, p. 13, tradução minha).

O que ela descobriu, através de uma longa pesquisa de arquivo, foi que nada do que mencionei anteriormente era verdadeiro. A elite local era, em geral, advinda de famílias possuidoras de imenso patrimônio fundiário por longo período de tempo, e o uso da mão de obra escrava foi extenso na lavoura do cacau, até a abolição da escravatura. As ligações entre as elites locais e a Corte no Rio de Janeiro eram estreitas, e não era incomum que os jovens abastados de Ilhéus, desde o século XVIII, fossem estudar em Coimbra.

A partir daí toda a literatura analisada pela autora tornou-se falsa à luz das evidências históricas, e ela mostrou um retrato de uma sociedade e de seu processo de constituição completamente diferente daquele em que se acreditava, gerando inclusive longos debates acadêmicos. Disso surge um impressionante trabalho de história, profundamente acadêmico e abrangente.

Entretanto, a autora fazia questão de afirmar que, mesmo não correspondendo com o que “de fato aconteceu”, toda essa literatura não era falsa, mas indicadora de um mito de origem e fruto de experiências históricas vividas. Era, acima de tudo, uma questão de “ideologia”. Essa talvez seja a parte menos bem-sucedida, se é que se pode julgar facilmente esse tipo de coisa, do trabalho da historiadora americana. Esse insucesso relativo, a meu ver, se dava pelo fato de que ela não lidava com o aspecto mais constrangedor desse mito de origem: o fato de, apesar de não ser uma “mentira”, representar um extenso repertório de “mentiras”.

Minha pretensão, a partir daí, foi a de recolher algumas sobras do trabalho de Mahony. Não pretendia descobrir o que havia de fato acontecido nem os descaminhos e os interesses de classe que constituíram o que a autora chama história dominante, mas evidenciar uma maneira singular de lidar com o tempo expressa nesses textos de história local (que vão desde trabalhos de professores universitários e dissertações de mestrado até livros didáticos e guias turísticos) nos quais acreditei poder encontrar, caso ignorasse as destruidoras evidências documentais, uma consciência histórica bem definida sobre uma forma particular de lidar com o tempo.

Creio que a heterogeneidade de gêneros e datas de produção dos textos que apresentarei a seguir mereça algumas explicações. É de fato estranho que literatura,

dissertações de mestrado e guias turísticos sejam incluídos sob a mesma rubrica de “história local”. Há uma enorme diferença de estilo, conteúdo, data de produção, teor da argumentação, sofisticação e pretensão em cada caso. Entretanto, o que me fez juntá-los como um corpus significativo, nesse caso, foi o fato de todos comungarem de “versões” da história que derivam do que Mahony chamou “mitos locais”. Em todos os textos, a despeito do gênero e grau de sofisticação da narrativa, é possível encontrar os mesmos pressupostos históricos, que Mahony descobriu “falsos”: a inexistência (ou insignificância) da mão de obra escrava em Ilhéus, o fato de a cidade só ter se desenvolvido com a chegada da semente de cacau, a origem humilde das famílias coronelísticas (a despeito das evidências da antiguidade de sua riqueza), a relativa irrelevância do período pré-1890, etc.

O uso do termo “história local” (ou “regional”) merece, também, justificativa. Quando da feitura do trabalho, encontrei poucas alternativas a esses termos. Ambos possuem uma carga semântica bastante problemática. Além disso, podem sugerir que haja uma história “central”, já que, muitas vezes, a ideia de “localidade” pressupõe “centralidade” ou “globalidade”. Pode soar etnocêntrico entender a produção histórica de Ilhéus como local; entretanto, dada a proposta metodológica do trabalho, ela é tão local quanto qualquer outra história, produzida por qualquer outro historiador. Procurei utilizar o termo “local” em dois sentidos principais. Primeiro em sua acepção mais ‘vulgar’: referente a um lugar. Ou seja, trata-se de historiadores grapiúnas, com alguma ligação com o eixo Ilhéus-Itabuna ou que escrevem a partir de Ilhéus. Segundo, e mais importante, trata-se (como já mencionado) de autores que se apoiaram na versão canonizada da história da cidade, que Mahony veio provar “inverossímil”.

Nesse caso, não é no sentido pejorativo que o trabalho de “historiadores profissionais” seja tratado como “regional”. É, sobretudo, devido ao uso de determinados pressupostos históricos, descobertos “falsos” pela extensa pesquisa documental da autora estadunidense. É o caso de Gustavo Falcón ao descrever o coronel “Misael da Silva Tavares”:

Cacaucultor, banqueiro, político e industrial, Misael da Silva Tavares foi o mais típico representante da elite grapiúna. **Ascendeu da humilde função de tropeiro à condição de capitalista.** Foi considerado o “Rei do Cacau”. [...] **Introdutor de diversos serviços urbanos na cidade,** foi presidente do Conselho Municipal entre 1912 e 1916 e intendente de 1916 a 1919. (FALCÓN, 1995, p. 74, grifo meu).

Observe-se, com isso, que ‘acadêmicos de ofício’ também têm sua produção orientada por um conjunto relativamente definido de ‘verdades’, recorrentes nas narrativas. Obviamente, existem vozes discordantes, mas Mahony foi feliz ao diagnosticar que há vários pontos onde os autores concordam e referenciam seus trabalhos; e é a partir daí que começa a

discussão. Por mais que a escrita e a argumentação de Falcón sejam mais sofisticadas, a ideia das origens humildes dos coronéis, bem como de sua importância como força propulsora do desenvolvimento, se faz tão presente como nas seções históricas dos guias turísticos da região.

Antes de prosseguir, gostaria que o leitor mantivesse em mente que minha proposição de desconsideração de evidências históricas inegáveis não é epistemológica (o que me levaria a propor uma espécie completamente inaceitável de niilismo generalizado), mas, obviamente, metodológica. O que gostaria de propor, novamente, é que a existência de uma consciência histórica bem definida – manifesta em trabalhos sobre o sul da Bahia – pode ser um problema de pesquisa produtivo. Tratar-se-ia, nas palavras de Foucault, de ativar um saber local e minoritário. Minoritário, aqui, tem um sentido que independe dos números (pois, como bem sabemos, não são eles que definem as minorias) e também, o que é mais comumente esquecido, de sua correção no duplo sentido da palavra (bom e verdadeiro). Trata-se de uma história de coronéis e exploradores, grandes homens e heróis, mas apenas porque é retratada de tal forma. Tomá-la como minoritária não significa, em hipótese alguma, negar qualquer possível caráter maligno, mas apontar seus mecanismos de construção de verdade e o caráter transitivo, múltiplo e arbitrário das ideologias e saberes. Longe de um relativismo absoluto, essa seria para Paul Veyne a grande arma dos historiadores e cientistas sociais contra proposições extremamente reacionárias ou fascistas (cf. VEYNE, 1985).

Logo, levando esse pensamento ao limite, se evidencio uma história de ‘conquistadores’ é apenas porque, como os maori ou os havaianos de Sahlins, é justamente isso que está em jogo na literatura que propus analisar (cf. SAHLINS, 1990). Mesmo quando ‘politicamente correta’, a história tem sido, no mais das vezes, a da sorte dos ‘vencedores’ e do drama dos ‘vencidos’. Se a história social é unicamente a história da exploração das classes desfavorecidas, então a única coisa que importa é a exploração, e por mais que se tome o lado dos explorados, o ponto de vista é o dos exploradores. Se a Antropologia pretende fazer falar vozes minoritárias, é necessária uma mudança mais radical do que apenas boas intenções políticas (louváveis e necessárias, é preciso frisar), pois a experiência etnográfica vem nos ensinando que as minorias têm muito mais a dizer do que apenas queixas das mazelas de sua miséria. Levando adiante esse pensamento, todos têm história; o aparente gatilho apertado pelos conquistadores europeus no processo de conquista da América não sinaliza o começo da história das civilizações ditas ‘exploradas’, e sim o momento de sua inclusão na história ocidental. Tivessem os exércitos de Montezuma rechaçado as tropas de Cortéz fazendo os espanhóis fugirem da América, provavelmente ouviríamos outras histórias.

Felizes os que ‘vencem’, pois é a partir de sua perspectiva que é julgada até mesmo a condenabilidade de sua conduta.

Acredito que a proposta de levar a sério essa história pode contribuir, como bem observou Sahlins, para a compreensão de nossas próprias formas de habitar o tempo. Assim, a história local mereceria “lugar ao lado da auto-contemplação do passado europeu – ou história das civilizações – por contribuições próprias e notáveis a uma compreensão histórica” (SAHLINS, 1990, p. 94). Aproveito para justificar a relevância de meu trabalho com a oportuna constatação, também de Sahlins, de que se “multiplicamos nossos conceitos de história pelas diversidades de estruturas [...], de repente, há um mundo de coisas novas a serem consideradas” (SAHLINS, 1990, p. 94).

A partir daí, o que encontramos nessa história local é um passado dividido basicamente em duas eras, como tendemos a fazer com a pré-história ou com o nascimento de Cristo. Aqui, entretanto, temos um caso particular em que o grande divisor de águas é o advento da cultura cacauera em larga escala.

Os primeiros séculos de Ilhéus são amplamente descritos pelos historiadores locais como período de imensa penúria material e carência moral, por isso os denominei, de maneira assumidamente arbitrária, de ‘os séculos perdidos’, no mesmo sentido em que muitos chamaram a década de 1980 no Brasil de década perdida. E fica clara aqui, a ideia de que a miséria deteriora uma moralidade mais propriamente humana.

O mais interessante nesse retrato de penúria mostrado pelos historiadores regionais é sua ligação com o advento da cultura cacauera sem a qual, para eles, seria impossível o progresso. Deter-me-ei um pouco mais adiante no caráter redentor do cacau nas narrativas regionais sobre Ilhéus. No período pré-cacauero, ou seja, antes de 1890, não havia nada além de matas virgens e um pequeno vilarejo incapaz de deslanchar o progresso. Paro aqui, contudo, para explicar um dos pontos mais importantes do meu trabalho, e talvez a noção que me parece mais central à lógica dos historiadores locais com relação aos primeiros séculos da cidade. O que chamei de uma espécie de ‘narrativa contra-história’, que implicaria de certa forma falar de uma ‘história contra-história’, no período pré-1890. Acredito que exista o dispêndio de certa quantidade de esforço para que o passado mais remoto da cidade permaneça inalterado diante de um modelo de historicidade desenvolvimentista. A esterilidade das inúmeras tentativas frustradas dos primeiros colonos em trazer progresso à cidade parece mais algo a ser anulado nas narrativas que simplesmente ausência de passado significativo. É óbvio, dadas as contingências, que a distância temporal faz com que se perca de vista o que aconteceu e torne os eventos do passado menos tangíveis; mas talvez essa

própria distância seja usada como uma das estratégias no combate à incorporação do “devir histórico” às narrativas dos primeiros séculos da cidade. Em outras palavras, é preciso ‘esforço’, acredito, para ignorar os princípios e regras que a nossa forma privilegiada de temporalidade constantemente impõe aos que escrevem sobre a história de Ilhéus.

É importante chamar atenção para a oposição, sugerida por Lévi-Strauss, entre “sociedades quentes” e “sociedades frias”, que tem como objetivo dar conta das diferentes maneiras que as sociedades humanas têm de “estar no tempo”. Enquanto algumas – “sociedades frias” – procuram ao máximo anular os efeitos que os fatores históricos possam trazer ao seu equilíbrio e continuidade, outras – as “sociedades quentes” – buscam no devir histórico o motor de seu desenvolvimento. É fundamental notar que as “sociedades frias” não são sociedades paradas no tempo. Em “Raça e História” Lévi-Strauss distingue “história estacionária” e “história cumulativa”. Em sua discussão, postula que a sensação que os ocidentais têm dos selvagens como “parados no tempo” é fundamentalmente uma propriedade do observador e não do observado. Pelo fato de não valorizarmos os mesmos aspectos que eles, nos vemos muitas vezes iludidos e tentados a acreditar em sua imobilidade aparente. A fonte de tal ilusão é, para Lévi-Strauss, o fato de que “as culturas [...] nos parecem tanto mais ativas quanto mais se deslocam no sentido da nossa, e estacionárias quando sua orientação diverge” (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 346). Nesse sentido,

Consideraríamos [...] como cumulativa toda cultura que se desenvolvesse num sentido análogo ao nosso, isto é, cujo desenvolvimento fosse dotado para nós de significação. Ao passo que as outras culturas nos pareceriam estacionárias, não necessariamente porque o são, mas porque sua linha de desenvolvimento nada nos significa, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos. (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 344).

Considero necessário esclarecer, aqui, a natureza das duas distinções feitas pelo autor. Como observa Marcio Goldman (1999), se “a distinção entre história fria e quente é de ordem ‘subjética’, aquela entre história estacionária e cumulativa o é em um grau ainda mais elevado”. Assim, se a distinção “história fria e quente” pode ser entendida como “parte do funcionamento de uma máquina social, ou derivando de algo como uma vontade coletiva”, o par “história estacionária / cumulativa” merece ser entendido

ora como efeito das perspectivas relativas de uma subjetividade diante da outra (em uma espécie de relação de intersubjetividade social, portanto), ora como o resultado objetivo de uma cultura se achar isolada ou, ao contrário, de fazer parte de uma ‘coligação’ cultural com outras sociedades. (GOLDMAN, 1999).

Em poucas palavras, e colocando as coisas de modo um pouco simplista, a distinção “história fria / quente” diz respeito à imagem que a sociedade faz de si própria, enquanto

aquela entre “história estacionária / cumulativa” se refere, sobretudo, à imagem que os ‘outros’ possam fazer dela. Acredito ainda, ser importante esclarecer por que classificar uma sociedade como “estacionária” é etnocêntrico ao passo que qualificá-la como “fria” não o é. Colocado de outro modo, a história “estacionária” é uma ilusão, diz respeito à imagem que *os outros* fazem de uma sociedade e não de sua dinâmica histórica. Enquanto uma cultura “estacionária” permaneceria imóvel, melhor dizendo, parada, uma “sociedade fria” necessitaria despender grande quantidade de ‘energia’ em sua eterna busca pela manutenção de sua imagem de si. Ou seja, pelo fato de estarem os homens irremediavelmente no tempo, a eterna luta das “sociedades frias” contra os ventos históricos da mudança requer tanto esforço quanto a das “sociedades quentes” para sua incorporação. A ideia de “história estacionária”, ao contrário, pressupõe uma sociedade ‘parada’ no tempo, onde nada se passa, pois nenhuma de suas mudanças converge em nossa direção.

Aqui, acredito, podemos detectar um ponto de contato entre Lévi-Strauss e Clastres. Quando este último reclama da imagem de “inacabamento, incompletude, falta” que o pensamento ocidental faz dos selvagens, podemos notar o mesmo inconformismo de Lévi-Strauss em “Raça e História”; a ideia de que as sociedades “primitivas” são definidas por faltas: sociedades sem Estado, sociedades sem História.

Esse “jogo de espelhos”, que impede que vejamos que as sociedades desenvolvem-se à sua maneira, pode ser articulado à ideia clastreana de poder “não-coercitivo”. Esta, com efeito, parece partir do mesmo princípio subjacente à “história estacionária”: consideramos os selvagens apolíticos e não acreditamos que exista entre eles poder, pois somos incapazes de pensar uma modalidade de poder “não-coercitivo”, ou seja, que não se baseie no binômio comando-obediência. Somos tentados a enxergar na diferença, falta: incapazes de reconhecer que em algumas sociedades “o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá a relação comando-obediência” (CLASTRES, 1988, p. 10). Clastres conclui, com isso, que não é “evidente que a coerção e a subordinação constituem a essência do poder político sempre e em qualquer lugar” e, logo, ou

o conceito clássico de poder é adequado à realidade que ele pensa, e nesse caso é necessário que ele dê conta do não-poder no lugar onde se encontra; ou então é inadequado, e é necessário abandoná-lo ou transformá-lo. (CLASTRES, 1988, p. 11).

Aqui, a ideia da negação da história de Lévi-Strauss e a teoria de Clastres encontram grande articulação. Precisamente, na vontade das sociedades primitivas – e “frias” – de manter sua ordem original. Para Clastres, a

propriedade essencial (quer dizer, que toca a essência) da sociedade primitiva é exercer um poder absoluto e complexo sobre tudo que a compõe, é interditar a autonomia de qualquer um dos subconjuntos que a constituem, é manter todos os movimentos internos, conscientes e inconscientes, que alimentam a vida social, nos limites e na direção desejados pela sociedade. A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. (CLASTRES, 1988, p. 148).

Em sua crítica ao etnocentrismo, Clastres vê a necessidade de uma adaptação de nosso quadro conceitual, de modo que este dê conta de fenômenos que lhe escapam, sem atribuir supostas “ausências”. Em outros termos, procura combater a naturalização destas categorias tão centrais de nosso pensamento: poder e política. Para tal, Clastres parte do pressuposto de que o problema nunca pode estar naquilo que é observado: os conceitos devem se curvar às realidades sobre as quais nos debruçamos, e nunca o contrário.

Ser contra (ao invés de sem) o Estado ou a História, por outro lado, não pressupõe incompletude; muito pelo contrário, pressupõe a existência de mecanismos que procuram anular os efeitos do tempo, seja no engendramento da desigualdade ou incorporação de mudanças no devir histórico. A não-existência do Estado não seria, com isso, uma falta, mas uma constante luta contra a emergência da hierarquia e do poder coercitivo. A própria ideia de “falta” deve ser questionada; levando esse pensamento ao limite, qualquer falta será necessariamente uma ilusão: a não existência de alguma coisa só se torna possível a partir de um observador que considere essa “alguma coisa” necessária. Para Marcio Goldman:

contra-história é uma expressão que deve, evidentemente, ser entendida no mesmo sentido em que Pierre Clastres fala de ‘sociedades contra o Estado’. Ou seja: não como simples ausência ou privação, mas como um princípio ativo – o que afasta de imediato toda ameaça de etnocentrismo. (GOLDMAN, 1999).

Podemos, em determinada medida, dizer que ser “contra-História” implica, necessariamente, a negação do Estado; o advento deste último acarreta mudanças radicais, que as “sociedades frias” não estão, de forma alguma, dispostas a aceitar ou incorporar. Esse momento em que o tempo se torna História, aquele em que o devir histórico é incorporado ao ser social, é o momento, para Clastres, em que o poder se torna coercitivo, e surge a desigualdade. Sociedades “quentes”, com isso, são aquelas que sacrificam sua condição original de indiferenciação social, às expensas da aceleração do tempo. Essas sociedades “a favor da história” pagam o preço da gênese da desigualdade e da diferença.

A importância do domínio demográfico, tão central à teoria do “contra-Estado” clastriano, já se apresenta como preocupação em Lévi-Strauss; para ele, os fatores demográficos podem desencadear “antagonismos que se manifestam no interior do grupo ou entre grupos” impedindo, com isso, a perpetuação do “quadro em que se desenvolvem as atividades individuais e coletivas” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 260). Para Clastres, também, é precisamente no domínio da demografia que se encontra a gênese do “poder coercitivo”. Seu exame do caso tupinambá à época do descobrimento da América é bastante instrutivo: nesse período, suas aldeias superpovoadas – chegando a ter milhares de habitantes – destacavam-se em dimensão demográfica em relação às de seus vizinhos. Surge, disso, a evidente tendência das chefias em obter um “poder desconhecido alhures”, quando os chefes tupinambá “não eram certamente déspotas, mas não eram mais de modo algum chefes sem poder” (CLASTRES, 1988, p. 149).

A esse crescimento demográfico, entretanto, seguiu-se como resposta um movimento de atomização do universo tribal, pois as “coisas só podem funcionar no modelo primitivo se a população é pouco numerosa” (CLASTRES, 1988, p. 148). Esse movimento foi desencadeado, precisamente, pelos profetas *karai* que, apregoando a terra sem mal, arrastavam multidões de índios em busca do paraíso terrestre. Com isso, a “palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva [...] chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como destruição da sociedade” (CLASTRES, 1988, p. 150). Acredito que possamos reconhecer, nesse profetismo indígena, uma dessas “instituições [...] [que procuram] anular de maneira quase automática o efeito que os fatores históricos poderiam ter sobre seu equilíbrio e continuidade” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 259). O caráter indispensável da baixa concentração demográfica na manutenção do que Clastres chama “ordem primitiva” seria o desencadeador desse movimento “contra-Estado” e “contra-História” da busca pela terra sem mal e da pregação do não-Um.

O que gostaria aqui de propor é, com isso, a possibilidade de pensarmos uma forma de narrativa que suprima o desenvolvimento histórico em zonas circunstanciais – especialmente naquelas que precedem o advento da cultura do cacau em larga escala, amplamente considerada propulsora do progresso em Ilhéus. Para tal, lanço mão da noção clastriana de “contra-Estado” enquanto “princípio ativo”, mais evidente em dadas épocas e situações, operando, nesse caso, para que o desenvolvimento histórico possa ser considerado – na acepção científica do termo – ‘desprezível’. É preciso, entretanto, destacar a ‘natureza subjetiva’ da proposição em que ‘narrativa contra-história’ se encontraria. Trata-se, sem dúvida, de uma proposição que alguns poderiam objetar como ‘pouco concreta’ em

comparação com o terreno mais propriamente sociológico com o qual Clastres lidou na formulação de sua teoria do contra-Estado. O próprio caráter de minha proposição faz dela muito mais demonstrável do que explicável, tornando-a assunto para outro artigo, devido à necessidade de citar inúmeras vezes trechos aparentemente repetitivos, ou seja, contar várias versões de uma mesma história. Talvez dois trechos, entretanto, ilustrem o que quis dizer com ‘narrativa contra-história’:

a capitania alcançou rápido progresso, porém em pouco tempo entrou em crise, chegando à decadência, porque na fase mais delicada de sua colonização, faltou-lhe uma administração à altura. Sem autoridade para reprimir a indisciplina dos colonos e conter o respeito dos índios, Francisco Romero era áspero, bruto, tratando os colonos como se estivessem em um acampamento militar”. (ANDRADE, 1996, p. 26).

Silva Campos, aqui, também dá pistas acerca da sorte dos que tentavam fazer história nos ‘séculos perdidos’:

Desde, porém, que os moradores se indispuseram com o capitão, aquela disciplina relaxou-se. Decresceu, pela imigração, o número de homens capazes de fazer a defesa da colônia. Então os bárbaros deixaram as florestas para cair sobre as fazendas e as roças, afugentando os seus proprietários. De sorte que não tardou a ficar a Capitania reduzida à vila de São Jorge, em cujos arredores os mesquinhos colonos viviam reduzidos a plantar mandioca e outros vegetais para o seu sustento. (CAMPOS, 1981, p. 21).

Muitos fatores, como os constantes ataques Aimorés, doenças, maus hábitos dos colonos, erros na direção da capitania, são todos mais evidentes quando um dado nível de progresso começa a tomar lugar em Ilhéus. É como se existisse um parâmetro de desenvolvimento a partir do qual qualquer tentativa de introdução de progresso seria infrutífera, até a chegada e a generalização do cultivo do cacau. Muitas vezes vagas de ataques ‘anti-desenvolvimentistas’ – e, logo, ‘contra-Estado’ – surgiam do território desconhecido, acionadas pela exacerbação desse parâmetro, para assolar a civilização e impedir o progresso, como quando “estava a capitania em franco progresso e paz, quando, vindos do sertão, não se sabendo ao certo como e quando, os Tapuia começaram a chegar” (VINHAES, 2001, p. 47).

Todos os fatores já citados se encontram intimamente ligados no fracasso da capitania, como vemos a seguir:

À catástrofe demográfica de 1562-1563, causada pela varíola, somou-se, em Ilhéus, a ação dos Tapuia e Aimoré, que apareciam expulsando os brancos e índios Tupi civilizados das suas áreas produtivas, lançando-os para as áreas costeiras, causando grandes problemas para a evolução da capitania. (VINHAES, 2001, p. 48).

Somente com a pacificação dos Aimoré, assim, estaria a capitania livre para almejar seu desenvolvimento. E essa paz viria no século XVII, após longo período de guerra. Sem

seus ataques, a capitania estaria livre de um dos inimigos que mais contribuíram para o seu declínio durante o século anterior. Esse processo, conseguido através do ‘poder sedutor’ da civilização, é contado por Silva Campos da seguinte forma:

Tresmalharam-se os Aimorés. Dispersaram-se pelas matas sem fim. Mas em breve, idos os potiguaras, sem se escarmentarem com o recente extermínio de milhares dos seus, novamente se alevantaram, se congregaram, e prosseguiram para a guerra. E de tudo dariam cabo se não tivesse ocorrido o seguinte fato: Álvaro Rodrigues Adorno, morador na Cachoeira do Paraguassu, fronteiro vigilante e audaz, que naquelas paragens se opunha heroicamente às investidas dos bárbaros, num dos encontros havidos com estes, nos campos próximos, conseguiu apanhar vivas duas jovens, que trouxe para casa. Uma delas faleceu em breve. A outra tratou carinhosamente, domesticou, ensinou-lhe a língua geral. Deu-lhe vestidos, espelhos, pentes, e rede, mandando-a voltar para os seus recusou-se a cunhã a fazê-lo, tão bem se sentia com a vida civilizada. Então lembrou-se Álvaro Rodrigues de utilizá-la como medianeira da paz entre os seus e os portugueses, ao que deu ela pleno consentimento. Instruiu-a a ir ter com a tribo, e persuadi-la a vir procurá-lo, sem medo nem receio algum, pois a todos receberia e trataria amigavelmente, dando-lhes muitos presentes. Margarida. Que assim se chamou a tapuia, depois de cristianizada e batizada, de tal modo se houve no desempenho da sua missão, que os aimorés procuraram Álvaro Rodrigues em atitude pacífica, e, finalmente, vieram a se tornar amigos dos civilizados. (CAMPOS, 1981, p. 90).

A pacificação dos Aimoré, entretanto, de pouco adiantou para o progresso da capitania, pois os Índios Guerén logo assumiriam o lugar dos Aimoré como inimigos do progresso da capitania<sup>3</sup>. Os holandeses, além disso, passam a cobiçar as terras brasileiras. É interessante percebermos a operação de mudança de foco de uma escala mais local para outra mais abrangente. Assim, e dentro desse panorama, Ilhéus passaria a ser alvo da ganância dos conquistadores holandeses:

Contudo, as terras brasileiras eram vistas com olhos desejosos por muitas nações européias. Em 1617, el-rei achava-se preocupado com o comércio clandestino de pau-brasil e, assim, escreveu a d. Luiz de Sousa, governador geral, avisando-o de que os holandeses estavam organizando, em Amsterdã, uma armada com duas possantes naus, com muitos tripulantes e peças de artilharia, para ir a Ilhéus carregar o lenho já pronto e armazenado num determinado ponto da costa. São frequentes os relatos de incursões flamengas na costa norte da capitania, fazendo com que os habitantes se julgassem sitiados, pois, pelas costas, tinham os Aimoré. (VINHAES, 1998, p. 64).

O final do século XVIII foi, também, desastroso em termos demográficos e econômicos para Ilhéus,

Em 1780, existiam em S. Jorge dos Ilhéus 1950 habitantes que viviam da caça e da pesca, em pobreza extrema. Tidos como indolentes e preguiçosos, até os considerados ricos e nobres se conformavam com essa penúria. Trinta e quatro anos antes, ou seja, em 1746, **o cacau havia chegado à região e algumas plantações eram vistas. Longe, porém, estava de se imaginar que o cacau significaria a redenção, o próprio futuro da região.** (ANDRADE, 1996, p. 27, grifo meu).

---

<sup>3</sup> De acordo com Silva Campos, os Guerén são um povo “de origem botocuda e se compõe de um dos principais ramos da família Aimoré. [...] os pequenos-Gueréns como têm sido chamados os descendentes da grande tribo [...] ainda habitam os lugares esconsos daquela região” (CAMPOS, 1981, p. 123-nota).

Como mencionei anteriormente, o retrato descrito é de um período de atraso e impedimentos ao progresso da cidade, com um senão: foi precisamente no século XVIII que as primeiras sementes de cacau foram plantadas em solo grapiúna. Existem várias versões para a introdução do cacau em Ilhéus, geralmente concordando no ponto de que os primeiros a cultivarem o cacau subestimaram seu potencial para o progresso da cidade.

O que procuro chamar atenção aqui é que qualquer tentativa de progresso mais duradouro é imediatamente rechaçada ainda que o inimigo que outrora tenha sido a causa da penúria seja derrotado. Nem mesmo as atitudes heróicas dos colonos são capazes de salvar Ilhéus da miséria e lhe trazer períodos de paz e abundância. Sobre o período entre 1790 e 1802, Silva Campos narra que se encontrava Ilhéus em:

um panorama social tétrico: a falta de recursos, a moléstia e a carência de instrução impediam o progresso moral e material daquele povo. Três sacerdotes apenas, doentes, inclusive o pároco, exerciam muito mal o seu ministério. Não possuía Ilhéus casa de câmara nem cadeia. (CAMPOS, 1981, p. 173).

Quando falei anteriormente em duas eras, me parece haver uma relação *particular e aparentemente* contra-intuitiva com o tempo. O passado distante é exageradamente distante, ao ponto de as missões jesuíticas, os escravos negros e as tribos indígenas parecerem situar-se em outro tempo, sem ligação com o nosso senão em pequenos detalhes, manifestos em ruínas (missionários religiosos), “culinária”, “música” e “sincretismo religioso” (no caso povos africanos) ou contribuições de tom quase anedótico, como nomes de rios, montanhas e vales ou o hábito de tomar banho com frequência (caso dos indígenas). Com relação aos portugueses brancos, a mesma sensação de distância se faz perceber, dessa vez não pelos pequenos detalhes, mas pelo ‘englobamento’ de todo o resto: a língua, a civilização, tudo de mais importante e ao mesmo tempo mais naturalizado e estanque. É interessante notar, também, que os europeus, além de trazerem a civilização, introduziram a semente de cacau na cidade, pois a maioria dos autores atribui a um francês a plantação das primeiras mudas em Ilhéus.

Acredito que esses pioneiros seriam – como observou Peter Gow em seu estudo sobre os Piro da Amazônia peruana – seres de natureza e qualidades essencialmente diferentes daqueles do presente. Gow observou que a “afirmação recorrente de que os ‘antigos’ piro não viviam em vilarejos era simplesmente outra forma de dizer que seus contemporâneos viviam nesses vilarejos, marcando a escala desse fato como um acontecimento”. (GOW, 2001, p. 7, tradução minha).

Em larga medida, o retrato recorrente dos antigos colonos como incapazes de ‘obter sucesso’ também poderia ser tomado como uma forma de marcar o fato de que os heróicos pioneiros do cacau, em geral vindos de regiões mais ao norte e em condições de extrema pobreza, prosperaram e fizeram fortuna.

Uma pergunta que se coloca é: por que, após tantos infortúnios desastrosos, a capitania e suas vilas não foram simplesmente abandonadas, como é o caso de vários relatos de colonizações mal-sucedidas no Brasil? Depois de tantos ataques, miséria, decréscimo tão sensível de população pela emigração para locais mais prósperos, como pôde a capitania – ainda que a duras penas – sobreviver? Acredito que a resposta esteja ao menos parcialmente ligada ao fato de que *Ilhéus nunca poderia deixar de existir, já que existe até hoje*. E dentro do próprio “programa de verdade”<sup>4</sup> no qual transita a produção acerca do passado grapiúna, afirmar que Ilhéus chegou a ser extinta, ou começou em outro período senão o da data de doação da capitania e sua subsequente colonização seria impossível.

Além dessa objeção mais propriamente ligada às fontes e ao que chamamos ‘crítica histórica’, acredito que se Ilhéus retornasse ao seu estado ‘original’ e fosse tomada por selvagens, ou a penúria fosse tamanha que o curso dos séculos apagasse por completo a ‘civilização’, tirando a cidade do mapa, não haveria um cenário para que o ‘espetáculo do progresso’ tomasse lugar. Ou seja, era necessária uma sociedade em que o cacau pudesse ser introduzido. Acredito que esses dois argumentos que busquei demonstrar expliquem, ao menos em parte, a existência de um esboço de progresso antecedendo um longo período de decadência.

Outra pergunta que se coloca é: por que a cacauicultura teria permitido uma incorporação muito mais marcante do devir histórico nas narrativas sobre Ilhéus, tornando a história pós-1890, utilizando o vocabulário de Lévi-Strauss, muito mais quente (cf. LÉVI-STRAUSS, 2002)? Creio que, como mencionei anteriormente, o cacau tenha permitido, para os autores, um grau de centralização e comando político nunca antes visto, cuja carência é sempre mencionada como motivo para o fracasso da experiência de colonização. Além disso, a visível riqueza advinda da produção da semente colocava ao alcance da cidade recursos até então ‘inatingíveis’, o que levaria a uma história que os autores tenderiam a ver como “cumulativa”, utilizando novamente uma expressão de Lévi-Strauss (cf. LÉVI-STRAUSS,

---

<sup>4</sup> A noção de “programa de verdade”, proposta por Paul Veyne, parte da noção de um construtivismo e historicismo bastante radicais. Os homens não descobrem suas verdades, mas as criam, assim como o fazem com sua história. A questão da verdade, com isso, “não é de ordem subjetiva: as modalidades de crença reenviam às modalidades de posse de verdade”. Pois há “uma pluralidade de programas de verdade através dos séculos, que comportam diferentes distribuições do saber”. (VEYNE, 1984, p. 39).

1987). Essa ideia de que a história teria começado a ‘caminhar’ parece estar intimamente ligada ao fato de que Ilhéus começou a produzir e se tornou uma cidade infinitamente mais rica; ‘tempo é dinheiro’ é uma máxima que não seria exagerada se usada nessa situação, embora fosse, logicamente, simplificar uma relação multidimensional com o tempo. Aqui vejo-me novamente obrigado a ‘quebrar o protocolo’ e falar da ilusão retrospectiva dos autores sobre uma “história estacionária” (cf. LÉVI-STRAUSS, 1987); todos os textos falam sobre “progresso”, “desenvolvimento” e seus correlatos infelizes, como “penúria” e “miséria”. A lógica do cacau é essencialmente materialista, e os autores só percebem mudanças *significativas a partir do momento em que a produção se torna significativamente maior* ou em que as ruas da cidade são pavimentadas e cinemas são instalados em suas avenidas principais. É bom lembrar que essa é a história, como a maioria dos autores deixa claro em seus livros, da “civilização do cacau”.

Acredito que podemos dizer aqui, com certa segurança, que *cacau é história*. Em seu romance “Gabriela cravo e canela”, Jorge Amado descreve o começo do século XX na região:

Progresso era a palavra que mais se ouvia naquele tempo em Ilhéus e Itabuna [...]. Havia um ar de prosperidade em toda parte, um vertiginoso crescimento. Abriam-se ruas para os lados do mar e dos morros, nasciam jardins e praças, construíam-se casas, sobrados, palacetes [...]. A cidade ia perdendo, a cada dia, aquele ar de acampamento guerreiro que a caracterizara no tempo da conquista da terra [...]. Naqueles anos Ilhéus começara a ser conhecida, pelo país afora, como ‘Rainha do Sul’. A cultura do cacau dominava todo o sul do Estado da Bahia, não havia lavoura mais lucrativa, as fortunas cresciam, crescia Ilhéus, capital do cacau. (AMADO, 1981, p. 20-21).

Além dessa espécie de acelerador histórico, o cacau possui nas narrativas, muitas vezes, a capacidade de executar ações que atribuiríamos como mais propriamente humanas. Sua rede torna a história circunstancialmente “quente” por onde passa; entretanto, são necessários diversos agentes para que a semente possa percorrer seu caminho. Todos os personagens envolvidos nas tramas do cacau, com isso, tornam-se acomodados nessa rede e, tendo em vista o caráter ‘redentor’ que o cacau possui nas narrativas sobre o passado de Ilhéus e seu impacto na forma de estar no tempo, pode-se concluir que sua importância sobrepuja a de qualquer coronel especificamente. ‘Ele’ (o cacau) foi quem lhes trouxe riqueza ou infortúnio e foi também através de seu potencial que a cidade de Ilhéus prosperou e se tornou relevante no panorama mundial. Se os coronéis – e aí falamos de vários indivíduos distintos – foram parte inegável do passado de Ilhéus, a cultura cacauera é, percebemos nos textos, de importância muito mais essencial e duradoura. Podemos dizer, com isso, que os coronéis estavam de certa maneira subordinados ao cacau, muito embora eles próprios tenham sido, durante seu ápice, o ‘cacau’. As distinções clássicas entre humanos e não-humanos

(apresentadas em tantas outras roupagens), não fazem sentido aqui, já que um coronel pode “ser o rei do cacau” e o cacau pode “fazer fortunas”.

Os coronéis eram, em certa medida, ‘braços e pernas’ do cacau. Daí a constante avaliação, apesar de sua condenável crueldade e abuso de poder, de que sua influência “foi positiva como força propulsora do desenvolvimento regional” (ANDRADE, 1996, p. 77). Quando falo ‘braços e pernas’, é preciso lembrar, não pretendo afirmar que eles não tenham poder decisório, pois os recursos gerados pela semente lhes davam grande poder. Nem, tampouco, que durante o período tido como auge do coronelismo – entre 1890 e o fim da República Velha – os coronéis não partilhavam com o cacau uma espécie de dependência mútua que já mencionei anteriormente. Tudo o que afetava o cacau era definidor de seu destino – a falta de mão de obra, o mercado internacional, a qualidade das safras – e eram eles que geriam a vida da semente, calculavam todas as possibilidades de infortúnios e lucravam, mais do que ninguém, com seus recursos. Note-se, entretanto, que o cacau foi capaz de se reinventar através de novas ‘alianças’ após a reconhecida falência do modelo coronelista<sup>5</sup>. O tempo do cacau é sobremaneira mais extenso que o de seus coronéis.

Mary Ann Mahony demonstrou, através de uma série de documentos, que a escravidão foi extensamente usada em Ilhéus e que o cacau já era fonte significativa de receita bem antes da promulgação da Lei Áurea. Entretanto, para os historiadores locais (alguns dos quais citam outros trechos de Mahony) essa descoberta impactante parece não importar.

Talvez, creio eu, o ponto mais importante da veemente rejeição da ideia de mão de obra escrava na lavoura cacauzeira é aquele da ideia de pessoa como ‘bem material’. Há algo obviamente degradante nessa ideia, muito mais do que na também condenável exploração da mão de obra rural, algo que move os autores no sentido de se esquivarem a todo custo de ligar escravidão e cacau.

Dessa forma, longe de querer entender como ‘intencional’ ou ‘ideológica’ a constante recusa da presença da mão de obra escrava como base da lavoura cacauzeira nos anos antecedentes à Lei Áurea, considero que a ideia seja de ordem mais propriamente ‘gramatical’. Passa, fundamentalmente, por certa ‘imagem de si’ – essencialmente ligada ao “programa de verdade” dessa produção histórica. Após uma acusação inicial de “falta de provas”, diante de evidências inegáveis das fontes históricas, os historiadores regionais aceitaram com facilidade as teses de Mahony, que chegou a ser entrevistada pelo telejornal

---

<sup>5</sup> Segundo José Murilo de Carvalho, o coronelismo “morreu simbolicamente quando se deu a prisão dos grandes coronéis baianos, em 1930. Foi definitivamente enterrado em 1937, em seguida à implantação do Estado Novo e à derrubada de Flores da Cunha, o último dos grandes caudilhos gaúchos”. (CARVALHO, 1997, p. 231).

local, tamanho o impacto de suas descobertas. Muitos ilheenses, por sua vez, tomaram-nas como naturais, a ponto de lhe contarem histórias de escravos que “já sabiam há muito tempo” (MAHONY, 1996, p. 21). O fato de a escravidão ter existido, entretanto, não tinha tanta importância: pode-se continuar falando que ela nunca existiu sem que a descoberta de Mahony venha à tona. Essa aparente contradição, contudo, nada tem de contraditória. Somos levados a acreditar que os vikings ‘descobriram’ a América quase 500 anos antes de Cristóvão Colombo: o acampamento nórdico encontrado no norte da ilha de *Newfoundland* no Canadá (e tornado patrimônio da humanidade pela UNESCO) não deixa dúvidas de que, por volta do ano 1000, como contam as crônicas, a frota de Leif Eiríksson aportou na Vinlândia, localizada em terras americanas (cf. INGSTAD; INGSTAD, 2001). Não só cremos nisso, como podemos achar interessante ou curioso. O reconhecimento desse fato, no entanto, nunca tirou de Cristóvão Colombo o mérito de descobridor da América, mesmo que outros europeus tenham pisado em solo americano séculos antes. Do mesmo modo, se a escravidão existiu, essa existência geralmente não vem ao caso, pois a sociedade cacauera era, à sua maneira, ‘democrática’.

No texto acima, procurei mostrar como certa literatura é influenciada por um “programa de verdade” que configura uma forma particular de habitar o tempo. Dentro desse programa, compartilham-se algumas verdades fundamentais, que permeiam desde os textos mais despretensiosos, até trabalhos de acadêmicos de ofício e grandes obras literárias. Foi essa literatura, que, a despeito das inúmeras formas de construir o texto e de suas formas de circulação, chamei “local” ou “regional”. O termo foi utilizado para unir toda essa produção, que compartilha uma concepção particular acerca da formação agrária de Ilhéus, seu desenvolvimento e de certa ‘insignificância’ da história que precede o advento da cultura do cacau em larga escala.

### Referências

AMADO, Jorge. *Gabriela Cravo e Canela*. Rio de Janeiro: Record, 1981.

ANDRADE, Maria Palma de. *Ilhéus: Passado e Presente*. Salvador: BDA, 1996.

CAMPOS, Silva. *Crônica da Capitania de São Jorge dos Ilhéus*. Rio de Janeiro: MEC, 1981.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

GOLDMAN, Marcio. *Como Funciona a Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*, ano 42 n. 1-2, 1999. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100012&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77011999000100012&script=sci_arttext)>. Acesso em: 1 out. 2006.

GOW, Peter. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

FALCÓN, Gustavo. *Os Coronéis do Cacau*. Salvador: CED, 1995.

INGSTAD, Helge; INGSTAD, Anne Stine. *The Viking Discovery of America: The Excavation of a Norse Settlement in L'Anse Aux Meadows, Newfoundland*. Nova York: Checkmark Books, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Papyrus, 2002.

MAHONY, Mary Ann. *The World Cacao Made: Society, Politics and History in Southern Bahia, Brazil, 1822-1919*. New Haven: Yale University, 1996.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1984.

VINHAES, José Carlos. *São Jorge dos Ilhéus: da capitania ao fim do século XX*. Ilhéus: Editus, 2001.