**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB**

**Programa de Pós–Graduação em Educação e Contemporaneidade**

**Dissertação**

**Carlos Eduardo Carvalho de Santana**

# PROCESSOS EDUCATIVOS NA FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE EM COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS:

## Um estudo sobre as comunidades de Barra / Bananal e Riacho das Pedras, no município de Rio de Contas-Ba.

Salvador, 2005.

**Carlos Eduardo Carvalho de Santana**

# PROCESSOS EDUCATIVOS NA FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE EM COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS:
## um estudo sobre as comunidades de Barra / Bananal e Riacho das Pedras, no município de Rio de Contas - Ba.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, na linha de pesquisa Processos Civilizatórios; Educação, Memória e Pluralidade Cultural, da Universidade do Estado da Bahia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Educação.

Banca:
Prof. ª Dr. ª Jaci Maria Ferraz de Menezes (Orientadora)
Prof. Dr. Edmundo Aníbal Heredia.
Prof. Dr. Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (UNB)

Salvador, 2005

**“... Quilombo é Teoria. Negro é prática”**

(Sr. Júlio Cupertino, morador do Quilombo de Baixão Velho,ao ser perguntado sobre o que o significava para a ele a palavra quilombo. Entrevista realizada em Seabra, Bahia, Brasil, em abril de 2002).

Dedico essa dissertação aos negros e negras que construíram essa longa história: Pacífico Licutan, João de Deus, Luiza Mahin, Zumbi, Chico Tomé, Zeferina, Lucas Manuel, Julio Cupertino, Valmir, Carmo e demais companheiros negros e negras.

# RESUMO

SANTANA, Carlos Eduardo Carvalho de. **PROCESSOS EDUCATIVOS NA FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE EM COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS: um estudo sobre as comunidades de Barra / Bananal e Riacho das Pedras, no município de Rio de Contas – Ba.**. 2005. 165 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Departamento de Educação – CAMPUS I, Universidade do Estado da Bahia, Salvador.

O Centenário de Sanção da Lei Áurea ocorrida em 1998 suscitou uma significativa revisão historiográfica nos meios acadêmicos, especialmente na área das Ciências Humanas e, em especial, na Educação. O objetivo desta dissertação é apresentar a ocorrência de praticas educativas na transmissão de sentidos e saberes enquanto elementos essenciais no processo de construção de uma identidade negra e quilombola entre moradores de comunidades remanescentes de quilombos na microrregião da Chapada Diamantina, no interior do Estado da Bahia, Brasil, mais precisamente nas Comunidades de Barra / Bananal e Riacho das Pedras, comunidades essas constituídas majoritariamente por negros e negras, ligados por laços ancestrais. O trabalho foi realizado tomando como eixo uma abordagem etnográfica, utilizando a metodologia de observação participativa como forma de obtenção de informações pertinentes à comunidade em questão. Tal estudo resultou uma pesquisa que explora os aspectos cotidianos dos moradores da comunidade quilombola, mostrando como tais elementos configuram a construção de uma identidade, num processo de constante aprendizagem, transmitido secularmente, através da oralidade.

Palavras – Chaves: Educação, Identidades, Quilombos.

# ABSTRACT

SANTANA, Carlos Eduardo Carvalho of. EDUCATIVE PROCESSES IN THE FORMATION DE UMA IDENTITY IN REMAINING COMMUNITIES OF QUILOMBOS: a study on the communities of Bar/ Banana plantation and Stream of the Rocks, in the city of River of Accounts - Ba. 2005. 165 f. Dissertação (Mestrado in Education) - Department of Education - CAMPUS I, University of the State of the Bahia, Salvador.

The Centenarian of Sanction of the occured Golden Law in 1998 excited a significant historiográfica revision in the half academics, especially in the area of Sciences Human beings and, in special, in the Education. The objective of this dissertação is to present the occurrence of practises educative in the transmission of sensible and knowing while essential elements in the process of construction of a black identity and quilombola between inhabitants of remaining communities of quilombos in the microregion of the Chapada Diamantina, in the interior of the State of the Bahia, Brazil, more necessarily in the Communities of Bar/ Banana plantation and Stream of the Rocks, communities these consisting mainly by blacks and blacks, on for ancestral bows. The work was carried through taking as axle a etnográfica boarding, using the methodology of participativa comment as form of attainment of pertinent information to the community in question. Such study quilombola resulted a research that explores the aspects daily of the inhabitants of the community, showing as such elements they configure the construction of an identity, in a process of constant learning, transmitted secularly, through the orality.



Words - Keys: Education, Identities, Quilombos.

**SUMÁRIO**

Lista de Figuras.....8
Lista de Gráficos e mapas.....9

**Introdução**.....10
**Capitulo 1 – Processos iniciais: identidade, Educação e Quilombos.**
1.1.Quilombo: Identidade, Educação, processos educativos.....22
1.2.Identidade e Memória: as comunidades Quilombolas.....27
1.3. Processos educativos e formação de identidade.....33

**Capitulo 2. Resistência Negra a escravidão: Quilombos e Rebeliões.**
2.1. Kilombos: a matriz africana..... .....38
2.2. Os quilombos no Novo Mundo.....43
2.3. A experiência Africana em terras brasileiras……46
2.4. Os quilombos: Experiências e Possibilidades no Brasil.....49
2.5. A presença Africana na Bahia: a historia dos quilombos.....57
2.6. Levantes e Rebeliões escravas.....65

**Capitulo 3. Territórios Negros: Os novos Quilombos**
3.1. Quilombos: territórios negros.....72
3.2. Territórios negros: Uma reflexão sobre comunidades visitadas.....82
3.3. Relatos sobre as comunidades visitadas.....87
3.4. Quilombos, quilombolas, quilombagem.....102

**Capítulo 4. BARRA, /BANANAL e RIACHO DAS PEDRAS.**
4.1. A Chapada Diamantina: Contexto e História.....105
4.2. Contexto Econômico .....106
4.3. Perfil Demográfico.....107
4.4. As comunidades de Barra / Bananal e Riacho das Pedras.....109
4.5. Arraiais de Rio de Contas: processos educativos na manutenção e recriação de identidade.....113
4.6. A linguagem do Outro.....115
4.7. Linguagem do Território.....119

4.8. Linguagem do Cotidiano.....122
4.9 Linguagem da Memória, linguagem da identidade.....124
4.10. A Luta Política.....128

**Conclusões e Recomendações**
Considerações Finais.....131

**Referências**.....134
**Anexos**.....139

## LISTA DE FIGURAS.

**Tabela 1.**
Relação dos povos trazidos da África entre os séculos XVI e XIX e seu destino nas diversas nações localizadas no Novo Mundo. .....47

**Tabela 2.**
Relação de situações envolvendo quilombos por todo Brasil num período compreendido entre os séculos XVII e XIX, no Brasil.....56

**Tabela 3.**
Relação de ocorrências de quilombos na Bahia.....62

**Tabela 4**
Relação de Levantes de escravos na Bahia.....68

**Tabela 5**
Relação de Comunidades remanescentes de quilombos no Brasil.....79

**Tabela 6.**
Relação das comunidades remanescentes de quilombos na Bahia.....82

**Tabela 7.**
Distribuição da população afro descendente[1], em %, nos anos 1972, 1890 e 1991.....82

**Tabela 8.**
Distribuição da população afro em 1991,por microrregião econômica da Bahia....83

**Tabela 9**
Relação das comunidades visitadas na realização da pesquisa.....85

**Tabela 10**
Estudo comparativo entre as comunidades visitadas na pesquisa.....101

**Tabela 11**
Distribuição da população baiana no ano de 1991, segundo a cor da pele.....109

**Tabela 12**
Distribuição da população baiana no ano de 2000, segundo a cor da pele.....109

[1] A expressão população negra significa o conjunto da população brasileira que tem origem africana, abrangendo pardos e pretos segundo nomenclatura do IBGE.

## LISTA DE GRÁFICOS E MAPAS

**Mapa 1**
Mapa do Estado da Bahia com a localização dos quilombos visitados.....69

**Gráfico 1**
Demonstração numérica das comunidades remanescentes de quilombos de acordo ao Estados do Brasil.....74

**Gráfico 2.**
Demonstração da presença das Comunidades Remanescentes de Quilombos distribuídos por microrregiões econômicas no Estado da Bahia,Brasil.....79

# INTRODUÇÃO.

"Falo, canto, fico, insisto.
A terra é mãe , não compro. Conquisto.
Chico Tomé falou.
Permaneço no Quilombo, sou Ile Aiye resisto
Vovó África nos deu a resistência, a trajetória.
Sou remanescente titulação quilombo. Minha nacionalidade Zaire – Angola.
Meus ancestrais afros angolanos
Pais e avos africanos ".
**Juraci Tavares e Luis Bacalhau**

O objetivo desta dissertação é, a partir do estudo de comunidades negras remanescentes de quilombos, apresentar a ocorrência de praticas educativas presente na transmissão de sentidos e saberes enquanto elementos essenciais no processo de construção de uma identidade negra e quilombola. Trabalhamos com moradores de comunidades remanescentes de quilombos na microrregião da Chapada Diamantina, no interior do Estado da Bahia, Brasil, mais precisamente na Comunidade de Barra / Bananal e Riacho das Pedras,localizados no município de Rio de Contas, no estado da Bahia, comunidades essas constituídas majoritariamente por negros e negras, ligados por laços ancestrais e ocupando há pelo menos um século um território herdado de geração a geração, tomando assim as conclusões a partir da analise dos elementos cotidiamente constituídos e utilizados como fonte de significado no processo de formação de uma identidade - quilombola - nessas comunidades.

Inicialmente cabe aqui explicitar a complexidade que envolve os estudos referentes às comunidades remanescentes de quilombos. As diversas denominações relacionadas com tais comunidades, tais como, Terra de Pretos", "Comunidade Rurais tradicionais", "Comunidades negras", "Terras de Santa" ou simplesmente "Quilombos", "Mocambos" ou "Calhambolas", exprimem portanto tal diversidade. Por outro lado, falar dos quilombos na África, ou na América, e tão especialmente no Brasil, e mais precisamente na Bahia, também é expor de forma singular a história de homens e mulheres que ao longo dos anos elaboraram estratégias de sobrevivência, em meio a um mundo extremamente hostil, ideologicamente hegemônico e notadamente racista. Nesse complexo, a história nos mostra que vários quilombos nunca foram descobertos pelos seus perseguidores, muitos foram perseguidos ate a destruiçao total, enquanto que outros eventualmente sobreviveram a partir de elaboraçao de outras estrategias de enfrentamento, até

mesmo “negociaçoes” com os Senhores de Engenho ou membros da sociedade hegemônica. Contudo, mesmo depois da abolição da escravatura decretada em 13 de maio de 1888, uma boa parcela da população negra continuou ou passou a viver em comunidades, configurando territórios próprios, às vezes no mesmo local onde vivam. Estes “territórios” foram, até certo tempo (entre as décadas de 50 e 80 do século 20) estudados e tratados como exemplos do modo de vida camponês, dos trabalhadores rurais. Mais recentemente, no final dos anos 80, uma corrente vigorosa do movimento social passou a entendê-los como formas de reciração dos quilombos, lutando pelo reconhecimento de seus territórios comunalmente definidos e pela concessão de títulos coletivos de propriedade da terra.

Diante de tal cenario descrito, erguem-se algumas questões: Qual seria o motivo gerador para a permanência dessas comunidades no momento pós - abolição e, mais precisamente, nos dias atuais? Que elementos garantiram a coesão daquela comunidade, mantendo-os junto em um determinado espaço de geração a geração, durante anos a fio? Seria cor da pele? A presença de uma linguagem comum? Ou apenas a impossibilidade de optar por um outro “lugar”? Num sentido mais especifico, quais seriam os elementos significativos para aqueles moradores que atuaram como um reforço no processo de construção de identidade singular em tais comunidades? Como esses elementos foram transmitidos de geração a geração? Tais indagações resultam do entendimento de que as diferentes construções identitárias nascem em contextos sociais específicos e devem ser pensadas numa perspectiva relacional, ou seja, como resultante de relações sociais que ocorrem no cotidiano dos indivíduos inseridos num espaço, e não como propriedades intrínsecas compostas por uma essência imutável.

Tema constantemente apresentado perifericamente na historiografia referente à escravidão no Brasil, a análise da resistência escrava tem apontado para uma das questões centrais nos estudos e produções acadêmicas nas ultimas três décadas. Por toda parte se abrem questões que vão desde as formas explícitas de resistência física (fugas, quilombos e revoltas), passando pelas resistências cotidianas – roubos, sarcasmos, sabotagens, suicídios, abortos – até os sinais de resistência menos visíveis, porém profundos, de ampla resistência sociocultural. Inicialmente, se faz necessário enfatizar que a fuga individual ou coletiva sempre esteve presente na vida do escravo, como forma de readquirir a liberdade. Era tão comum e incorporada à vida quotidiana da escravidão, que foram criadas instituições como os “capitães do

mato", especialmente remunerados para perseguir e capturar escravos fugidos e os jornais brasileiros no século XIX publicavam anúncios de escravos fugidos, hoje fonte para o estudo das culturas a que pertenciam os escravos, suas características físicas, enfermidades que brotavam, e outros detalhes. Estes escravos fugidos tentavam afastar-se o mais possível do local de seu cativeiro e, se possível, buscavam as matas inexploradas, onde a sua sobrevivência demandava, por outro lado, a criação de um grupo e uma estrutura mínima de vida comum.

Segundo Clovis Moura (2001), o negro – escravo era dotado de uma "consciência rebelde", inconformado com a situação em que vivia, que se expressava sob forma de estágio, sendo o primeiro aquele correspondente a sua fuga do cativeiro; seguido pela socialização desse sentimento de inconformidade e, em conseqüência, sua organização com outros negros fugidos em uma comunidade estável e precária. Para ele, "O quilombola era um ser social com uma visão menos fragmentária da necessidade de negar coletiva e organizadamente o instituto da escravidão" (Moura,2001: 103). Nesse sentido também Eduardo Silva (1999) chama a atenção para o entendimento do processo consciente provocado a partir das fugas individuais ou coletivas constantes, tornando a sua possibilidade uma verdadeira "moeda de negociação" a favor dos negros - escravos. Ele afirma que:

> "A fuga, como a insurgência, não pode ser banalizada: é um ato extremo e sua simples possibilidade marca os limites da dominação, mesmo para o mais acomodados escravo e o mais terrível dos senhores, garantido-lhes espaço para a negociação no conflito".(Silva, 1999; 62-2).

Resistindo assim, seja sob forma de negociações ou enfrentamentos individuais ou coletivos, preservando assim suas tradições, seu modo de vida e suas lembranças, ainda que incorporando novos elementos de outras culturas, o negro escravizado criou sua própria estratégia não só para manter-se vivo, mas também manter um **continuum cultural**. Os estudos realizados por Maestri (2003) sobre a resistência negra diante a escravidão, acrescentam o entendimento de que A "luta" não era apenas pela posse de um pedaço de terra, num sentido de produção mercantil como no campesinato europeu, mas sim que ela se constituiu como uma luta pela sua liberdade. O principal objetivo das massas escravizadas urbanas e rurais foi à libertação do trabalho compulsório, feitorizado, elemento e símbolo da submissão escravista. A negação consciente ou inconsciente do trabalho alienado

também foi uma das principais formas de resistências do trabalho escravizado, assumindo um caráter de resistência radical quando esse protesto deixou de ser individual e se tornou coletivo, configurando os “ajuntamentos de negros” ou mocambos.

Dito desta forma, a possibilidade de fuga para propiciar um espaço livre para viver – o que compreendia trabalhar e folgar, e mesmo constituir sua própria família, poderá ter representado ao negro - escravo um dos possíveis elementos motivadores para resistir a toda uma serie de ações voltadas para escravidão imposta pelo colonizador. Naquele espaço de liberdade, índios, brancos pobres, crioulos ou africanos de etnias diferentes, podiam livremente expressar seu modo de vida e possivelmente transmitir aos seus descendentes que eles não eram “cativos”, mas sim homens livres, pois eram filhos de “homens livres”. Aliás, essa associação do “ser negro” ao “ser escravo”, será uma das explicações possíveis para se entender porque em algumas comunidades quilombolas, como as visitadas na realização desta pesquisa, se registraram alguns depoimentos que afirmavam a não existência de “negros” naquelas comunidades, afinal, segundo eles “ser negro é aquele quem tem o pé rachado”, ou “negro é o cativo” ou mesmo “negro era motivo de humilhação, por isso serem chamados de pretinhos, *roxinhos*...”, [2]. Por extensão, essa *construção* do “ser livre” também poderá ser uma pista para a compreensão das razões que, mesmo após a abolição oficial da escravidão no Brasil, levaram a um bom número de negros e negras a manter-se afastados, unidos.

Para o negro cativo, inserido brutalmente numa sociedade escravista, a possibilidade de “possuir” um pedaço para plantar e colher seu produto, cultuar seus deuses sem o risco de ser molestado ou simplesmente para “folgar” poderia representar não apenas um meio de atenuar sua sobrevivência, mas uma possibilidade real de construção *uma* ***identidade*** de um homem “livre”, ou seja, o que estava em jogo era de um lado uma sociedade consolidada na manutenção da **exclusão** como pressuposto de existência, e de outro, a possibilidade de construção de um espaço construído sob a égide da **inclusão** como forma de sobrevivência, independente da forma de ocupação ou aquisição do território, seja através de doações a santas, terras compradas pelos fundadores, espaços ocupados em

[2] Ver as transcrições na integra apresentadas no apêndice desta dissertação.

tempos imemoriais ou mesmo cedidos pelo senhor nas relações descritas como as chamadas “brechas camponesas”. [3]

Os laços de afinidades e até afetividades compartilhada por um desejo coletivo de resistir a um modo de vida excludente, aliado à garantia de sua própria sobrevivência enquanto individuo, terminou por determinar conteúdos simbólicos comuns, transmitidos de geração a geração, até os dias atuais**.** O objetivo desta pesquisa foi exatamente descrever e analisar como se “aprende e/ou se ensina” esses conteúdos simbólicos transmitidos de pai para filho, dentro de uma comunidade remanescente de quilombo localizada na região da Chapada Diamantina, no interior da Bahia, Brasil. Para estudar uma comunidade quilombola tomou-se como ponto de partida a compreensão inicial de que diferentes construções identitárias nascem em contextos sociais intra e inter-relacionais, ou seja, como resultante de relações sociais que ocorrem no cotidiano dos indivíduos inseridos num contexto social e histórico.

**Barra, Bananal e Riacho das Pedras – O espaço / Objeto da Pesquisa.**

A pesquisa se desenvolveu nas comunidades de Barra, Bananal e Riacho das Pedras, ou Arraiais do Rio de Contas, conforme denominação dos moradores locais, que estão localizados no município de Rio de Contas, cuja localização está na vertente oriental da Serra das Almas, na Chapada Diamantina, encontrando-se a sede à margem do Rio Brumado.O município de Rio de Contas, por sua vez, está distante 673 km de Salvador, sendo ligado à capital pela BA-148, BR-242, BR-116 e BR-324, e distante 107 km de Brumado, pela BA-148. O município faz limites com as

[3] O termo brecha camponesa é trazido de discussão apresentada por Ciro Flammarion Cardoso ( referência) para se referir à prática, corrente durante a escravidão, de permissão pelo senhor de uso da terra pelos escravos para a plantação de gêneros alimentícios para sua própria subsistência ou de seu grupo familiar e cuja comercialização era permitida, desde que a produção fosse dividida com o dono da terra. Assim se estabeleceria uma “brecha” no modo de produção escravista, caracterizado pela relação senhor-escravo, pelo aparecimento de formas de relação característicos da produção feudal, via relação senhor- servo da gleba. A expressão seria também tomada como representativa de formas “mais amenas” de convivência durante o escravismo quebrando a dureza da vida no dia a dia e estabelecendo espaço de liberdade, inclusive pela possibilidade que tinha o escravo de cultivar “seu pedaço de terra” nos domingos e dias santos de guarda determinados pela religião católica, o que é até recomendado, por exemplo, em 1711, por Antonil, no texto famoso “Como se há de haver o senhor com seus escravos” ( Referência). O uso da expressão é duramente criticado por autores como Jaocb Gorender, para quem a presença do cultivo da terra pelos escravos não elimina a relação principal do escravismo, ou seja a relação senhor-escravo, a coisificação do escravo, sua transformação em mercadoria. É utilizada também como sinônimo de possibilidade de negociação.

cidades de Abaíra, Brumado, Ituaçu, Livramento de Nossa Senhora, Érico Cardoso, Dom Basílio e Jussiape.

O Governo do Estado da Bahia emitiu em tão somente em 22 de dezembro de 1999 o titulo de propriedade das Comunidades, destinado a Associação de Desenvolvimento Comunitário de Barra do Brumado – titulo definitivo de 1339 hectares. O processo de reconhecimento de domínio é de nº 216564-3

A colonização na região teve inicio provavelmente no final do século XVI, quando escravos foragidos se instalaram à margem esquerda do Rio de Contas pequeno, atual Brumado. Quando o sargento-mor Francisco Ramos com o Cônego Domingos V. Lima, Manuel Porto e o Vigário Antonio Figueiras subiram o Rio de Contas até o Sincorá, na penúltima década do século XVII, já ali se encontrava a povoação de negros mocambados, segundo os relatos[4]. Como por ali passava um caminho que ligava o vale do São Francisco à Costa, o povoado, que era denominado Creoulos, se transformou em ponto de viajantes do norte de Minas Gerais e Goiás que se dirigiam para Salvador. A descoberta de ouro , pouco depois, atraiu para a região bandeirantes paulistas. Subindo o rio Brumado, Sebastião Raposo descobriu ouro na década de 1710, surgindo nas proximidades da lavra a Povoação de Mato Grosso, onde, segundo tradição, os jesuítas construíram a Igreja de Santo Antonio, transformada em 1718 na primeira Freguesia do Sertão de Cima, por alvará de 11 de abril. Os paulistas fundaram, em 1715, uma povoação rio abaixo onde foi construída a Capela de N. Sra. do Livramento. Como forma de evitar a evasão do “quinto” e manter a ordem, o Conde de Sabugosa encarregou o sertanista Pedro Barbosa Leal de fundar vilas em Jacobina e Rio de Contas. Em 1724 foi criada a Vila de N. Sra. do Livramento de Minas do Rio de Contas, atual cidade de Livramento de Nossa Senhora. No dia 2 de outubro de 1745 o Conde de Galveas autorizou a transferência da vila para o atual sitio, passando a denominar Vila Nova de N.Sra. do Livramento e Minas do Rio de Contas, enquanto a antiga ficou conhecida como Vila Velha. Em 28 de Agosto de 1885, pela Resolução Provincial Nº 2544, a Vila de Minas de Rio de Contas foi elevada à categoria de Cidade, passou a denominar-se, simplesmente, Rio de Contas.

Rio de Contas foi um município que ocupou, durante um bom período um papel de destaque no cenário da economia regional. Segundo Messeder, “seu

[4] PEREIRA, G. de A. Minas de Rio Contas... Bahia, 1940, p.10(3) Inf. De Julio dos Santos (Rio de Contas)

desenvolvimento considerável lhe concedeu o status de locus metropolitano" (1998: p.8-9), ao passo que, com o fim das jazidas, Rio de Contas declinou e viu-se sustentada por uma pequena economia isolada, mantidos por médios e pequenos agricultores. Entretanto, apesar de as funções econômicas e as posições redefiniram-se ao longo dos séculos, mantiveram-se traços da estratificação racial que a formação sócio-econômica imprimiu. Num estudo da década de 50, Marvin Harris descreveu a estrutura social de Rio de Contas como um universo bastante hierarquizado: "pretos pobres" e "brancos ricos" em perfeitos pólos distintos da escala social. Neste contexto, emerge as relações entre as comunidades negras de Barra, Bananal e Riacho das Pedras e a comunidade branca, descendentes de portugueses denominadas Mato Grosso.

Mesmo que imprecisos, os dados referentes ao processo de ocupação desta comunidade demonstram que, desde os tempos mais remotos eles são vítimas de ações de cunho eminentemente racistas, desencadeadas com a chegada dos colonizadores no final do século XVII. Segundo Pereira (1940), a expedição chefiada pelo sargento-mor Francisco Ramos subia o rio de Contas, na década de 1680, já teria encontrado à margem de rio Brumado, um povoado de negros mocambados, denominado Arraial do Creoulo, o que mais tarde vai se constituir como núcleo original da atual cidade de Rio de Contas, e desse arraial, os negros foram utilizados como escravos na mineração da vila de Mato Grosso, num processo de reescravização. A tradição oral do grupo negro que vive atualmente nos quilombos se refere, quanto a sua origem, a um momento impreciso de estabelecimento no local, relacionado à ação mineradora. Segundo os arraiados, os primeiros habitantes teriam se instalado ali clandestinamente, talvez fugidos das minas próximas, procurando assegurar sua sobrevivência através de um pacto de não delação, firmada com garimpeiros ilegais. Por outro lado, para os moradores de Barra/Bananal e Riacho das Pedras, é na utilização de uma linguagem para expressar uma pratica concreta, as formas de existir e resistir aos mecanismos desagregadores do mundo inclusivo, que se poderá determinar sua presença . No dizer de Batalla[5], é na construção e consolidação dessa linguagem que se cria e recria os mecanismos próprios de sua cultura, reiterando atos coletivos

---

Batalla,[5] G. Bonfil. México profundo, uma civilizacion negada. Cidade do México, CIESAS/ SEP, Foro 2000, 1987, p.47

expressando e renovando a identidade própria, refazendo-se continuamente diante das tensões e vividas.

## PROCEDIMENTOS DE PESQUISA

A compreensão da construção do conhecimento na contemporaneidade, respaldada por abordagens teóricas que viabilizaram a inclusão de outras formas de perceber e lidar com o mundo, sem a pretensão de estabelecer “níveis” de validades diferenciados, ofereceu caminhos possíveis para a compreensão desses processos pedagógicos envolvidos nas relações de ensino-aprendizagem em seus mais variados aspectos, formas e conotações. Assim, ao enfatizar a importância da experiência de vida na teorização de processos educacionais distintos dos modelos oficiais, não se pretende maximizar os aspectos da prática em detrimentos dos aportes teóricos, mas ao contrário, se pretende afirmar que há uma teorização secularmente construída, com princípios e métodos próprios, cujas bases extrapolam a noção de tempo e espaço, sendo definido a partir de um **continuum** de passado-presente que somente com um olhar desprovido da arrogância cartesiana – racionalista teremos uma oportunidade de compreender o que realmente se passa.

É nessa perspectiva que pretendo discorrer sobre o processo de construção de uma identidade em comunidades essencialmente de tradição oral, secularmente edificada em um espaço físico herdado por laços de parentesco, cuja memória ancestral é a principal ferramenta de manutenção desses significados na comunidade.

É possível, portanto, compreender que um estudo desenvolvido com comunidades quilombolas exigirá a todo o momento um olhar múltiplo sobre o mundo e sobre o outro por parte do pesquisador. Nestas comunidades fundamentalmente de tradição oral, a palavra assume papel primordial, pois é a partir dela que o sujeito se constitui e é constituído, dialogando com outras palavras, construindo diálogos e formando textos com o eco das vozes de seu tempo, da história de um grupo social, de seus valores, crenças, preconceitos, medos e esperanças, ou seja, é nesse processo que a comunidade construirá sua **identidade.**

Também a metodologia utilizada levou em consideração a experiências que cada comunidade traz de característica, o que de certa forma só foi possível a partir da conjugação dos elementos de cada comunidade a partir da observação e convívio com eles, uma vez que as histórias desses grupos, majoritariamente negros, são reconstruídas a partir de narrativas orais. Não se tratava, portanto, apenas, de falar deles e falar com eles. Também por essa razão alguns historiadores contemporâneos têm chamado a atenção para o fato de que os relatos orais são essenciais para dirimir as dúvidas e lacunas existentes nos documentos oficiais, além de acrescentar informações essenciais para a compreensão da dinâmica de cada comunidade. Assim, a pesquisa que envolveu os quilombolas exigiu uma apurada sensibilidade para compreender os saberes e valores envolvidos em cada conversa com um mais velho, na arrumação das rodas de samba, ou mesmo na caminhada na mata, em cima de canoas ou durante o roçado. Nessas comunidades de tradição oral, a palavra tem valor de verdade e as relações de parentescos definidos a partir de uma memória coletiva construída secularmente por seus moradores determinam uma organização social diferentemente de outras comunidades rurais, o que vem a garantir sua identidade.Nesse sentido, a opção por uma investigação em carater etnográfico para elucidar as questões levantadas nesta pesquisa não se deu por acaso. A etnografia enquanto abordagem de investigação cientifica terminou por se apresentar como uma possibilidade de penetração no universo das relações coletivas e individuais dessas comunidades, possibilitando assim reconhecer certos aspectos de seu cotidiano, como a relação dos moradores entre si, a relação entre eles e a terra ocupada , as práticas religiosas e de um modo geral, suas representações culturais.

Nosso trabalho de pesquisa, portanto, procurou valer-se da literatura existente, historicamente, sobre quilombos no Brasil e na Bahia, como também de documentação gerada pelo processo de tombamento de comunidades da Bahia e de outras regiões do Brasil em obediência aos preceitos da nova Constituição Federal (laudos antropológicos aprovados e publicados pela Fundação Cultural Palmares entre 1998 e 2000). Analisou, também, estudos sobre relações raciais entre brancos e pretos no Brasil e na Bahia.

Nos estudos realizados nas comunidades de Barra , Bananal e Riacho das Pedras, a premissa de que uma pesquisa de perfil etnográfico poderia possibilitar o registro mais acurado dos elementos significativos para uma comunidade, terminou

por justificar sua escolha. E foi justamente na percepção desses elementos que se deu a possibilidade de perceber o sentido da identidade do grupo, ou seja, foi possível estabelecer as relações de inclusão e permanência daqueles indivíduos naquele espaço. Assim, a adoção de técnicas e instrumentos adequados terminaram por convergir para as especificidades da pesquisa, ou seja, por se tratar de comunidades de tradição oral, onde a transmissão do saber é fruto de socialização e se desenvolve de forma natural e informal, algumas vezes a estrutura de uma determinada entrevista, por exemplo, precisou sofrer alterações durante a conversa e novas informações foram incorporadas, e até mesmo às vezes as estrutura com perguntas definidas foram substituídas por uma conversa mais informal. De concreto, na realização da pesquisa, foi possível perceber que é necessária toda sensibilidade disponível do pesquisador para perceber o que esta nas "entre linhas", uma vez que nem sempre as informações estão disponíveis ou são disponibilizados facilmente pelos moradores, o que torna, assim, essencial estar atento e disposto a ouvir os bate-papos em um jogo de sinuca, numa festa religiosa ou num dia de feira, quando, por exemplo, a comunidade se mobiliza para enfrentar o deslocamento de ida e volta para a sede.

Também nesse sentido, pesquisadores como Silva (1998)[6] ,Santos (1995)[7] e Reis (1995)[8] explicitam que a história oral preservada pelos quilombolas tem contribuído para suprir possíveis lacunas nos registros oficiais e mesmo alterar as interpretações que se acreditava definitivas. O método de combinar a pesquisa documental - a analise de documentos em cartórios e bibliotecas e busca de literaturas, como artigos, livros ou trabalhos acadêmicos, como teses, dissertações ou monografias - com o depoimento dos quilombolas tem sido adotada como um recurso válido para as investigações sobre os antigos quilombos que, de alguma forma, estabeleceram laços com os quilombos na atualidade. Deste modo, a superação da concepção que acreditava no binômio: formação / destruição dos quilombos como algo incontestável, terminou por permitir uma nova interpretação histórica baseada nas múltiplas fontes, incluindo assim o saber dos indivíduos cujos antepassados viveram concretamente a história do seu grupo. Nesse aspecto , tal

---

[6] Autor - Do Mucambo do Pau-Preto a Rio das Rãs. Liberdade e escravidão na construção da identidade negra de um quilombo contemporâneo. Tese defendida em março 1998, no Mestrado em Sociologia na Universidade Federal da Bahia – UFBA.

[7] Autor de História de Quilombolas - Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

[8] Autor de "Quilombos e revoltas escravas no Brasil", *Revista da USP*, nº28 (1995-96).

postura se torna útil enquanto método e possibilidade de se constuir um conhecimento rico, onde os sujeitos históricos são vistos não apenas como objetos passivos de transmissão de informações para um pesquisador, e sim, como indivíduos capazes de escrever sua própria historia.

Em linhas gerais, nosso estudo em comunidades remanescentes de quilombos exigiu a todo o momento um olhar múltiplo sobre o real. Nestas comunidades foi possível perceber a dimensão da "palavra", pois é a partir dela que o sujeito se constitui e é constituído, dialogando com outras palavras, construindo diálogos e formando textos com o eco das vozes de seu tempo, da história de um grupo social, de seus valores, crenças, preconceitos, medos e esperanças, ou seja, é nesse processo que a comunidade consolida e perpetua sua **identidade. Procurou-se, assim, estabelecer quais os elementos constitutivos dessa identidade quilombola e quais as evidências e instrumentos por ela utilizados para existir, mantendo-se viva, coesa, às vezes para além da própria verbalização feita.**

## CONTEÚDO DOS CAPITULOS

Esta dissertação foi dividida em quatro capítulos: No primeiro capitulo, é realizada uma discussão entre Identidade, Educação e Quilombos. Procuramos nele explicitar alguns dos conceitos básicos com os quais estamos lidando no estudo.

No segundo capítulo será realizada explicitada uma breve descrição histórica sobre os Quilombos desde sua aparição no continente africano, mais precisamente na região do antigo Império Congo – Angola, no século XVI. Ainda nesse capitulo, haverá uma breve exposição sobre a ocorrência de comunidades negras quilombolas ocorridas em alguns paises no continente americano e no Brasil. Vai-se procurar entender um pouco melhor o conceito de quilombo moderno.

No terceiro capitulo será abordada a presença das comunidades negras na Bahia. Será abordado em duas formas: primeiro em sua trajetória histórica e em seguida num contexto atual, fruto de pesquisas que ocorreram num período de 1998 a 2003, em comunidades quilombolas no interior do Estado da Bahia, Brasil. Assim, será contextualizada a presença dos quilombos na região da Chapada Diamantina,

no interior do Estado da Bahia, Brasil. Se vai procurar demonstrar  ter a Bahia um extenso território negro, dos maiores do Brasil.

No Quarto capitulo haverá uma apreensão mais especifica das comunidades de Barra / Bananal / Riacho das Pedras, localizado no município de Rio de Contas, localizado no interior do Estado da Bahia, Brasil, dentro de uma abordagem que traduz as formas de transmissão e a relação ensino-aprendizagem presente no cotidiano de tais comunidades, atuando dessa forma no processo de construção de uma identidade quilombola.

Nas Considerações finais, serão apresentados às conclusões e recomendações para futuros estudos que abordem a temática relacionada com as comunidades negras remanescentes de quilombos, uma vez que há ainda no Brasil, e em especial na Bahia, ocorre um déficit de informações consistentes quanto à ocorrência, em termos históricos, e o significado da atual presença maciça de tais comunidades negras quilombolas, o que de fato também revela uma das faces da tensão racial existente no Brasil e  discriminação e preconceito a qual é acometido a historia dos negros e negras que efetivamente participaram da construção da nação brasileira.

# CAPITULO 2

## Resistência Negra à Escravidão: Quilombos e Rebeliões.

### Kilombos: a matriz africana.

> Berço da Humanidade. Oásis. Mãe Negra. O continente Africano reúne os tijolos da construção da nossa Casa – Brasil. Uma rápida analise em todas as áreas de produção do saber humano, no pensamento social, nas disposições culturais, nas inovações tecnológicas e na firme disposição de construir um pequeno pedaço da África em qualquer canto do planeta, sob quaisquer condições, adaptando-se, re-significando, re-elaborando, bem reforça este tese inicial. Basta olharmos ao redor para entendermos o que se passa. (GOMES, 1997, p.31)

No período correspondente ao tráfico de escravos para as Américas, já existiam na África Meridional diversas formas de organizações dentro da região Bantu[9] – (reinos, estados, chefarias, hordas, sociedades de linhagem, entre outras). O Kilombo era uma forma em que alguns grupos Bantu estavam organizados socialmente, sendo posteriormente interrompida abruptamente por conta do tráfico, e que aqui no Brasil, os povos oriundos daquelas regiões tentaram reproduzir o mesmo ambiente em terras americanas. Kilombo também pode ser definido como um "estado permanente de guerra", estado este vivenciado no Reino da Rainha Ginga, Njinga Mbandi Ngola Kiluanji, em tempo de guerra com os portugueses. A Rainha com toda sua corte, vassalos e soldados, armava acampamento de guerra na floresta, prontos para o ataque ou contra-ataque.

Kilombo seria então uma palavra de origem BANTU que, segundo alguns historiadores, significaria: "acampamento guerreiro na floresta[10]", sendo entendido também como divisão administrativa em Angola. Também para Theo Brandão (1978), a origem do termo é Bantu e significa habitação. Para o Prof. Dr. Kabengele Munanga (1995), os quilombos teriam surgido, na África, entre os séculos XV e XVII, como uma necessidade político / militar dos grupos étnicos bantu que precisavam ocupar territórios desabitados nos seus percursos migratórios. Ao longo

---

[9] Bantu – conceito lingüístico utilizado pelos europeus para classificar povos que utilizavam palavras mais importantes com as mesmas raízes de uma mesma raiz lingüística. Os reinos da Civilização Bantu ficavam na região compreendida entre Camarões e Nigéria, Centro e Sul da África. Bantu é o plural de Muntu, que seria o ser humano, o indivíduo.(Cadernos Pedagógicos do Ilê Aiyê, vol.2.1994).

[10] Ver Lopes, Helena Teodoro – Negro e Cultura no Brasil, Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO,1987.

do tempo outras etnias, situadas na região entre Angola e Zaire, incorporariam a experiência, transformando-a, e dando-lhe um caráter pluri - étnico.

Em seu artigo “Origem e Histórico do Quilombo na África” , Munanga conta que estes grupos de origem bantu (entre eles lunda, jaga e suku) se uniram em torno do príncipe Kimbinda Ilunga que teve que deixar o império Luba por ter perdido a sucessão do trono para seu irmão. Este grupo, denominado em primeiro lugar imbangala e mais tarde kilombo, formou uma sociedade guerreira com uma forte estrutura militar . Para os homens fazerem parte desta sociedade tinham que passar por um rigoroso ritual de iniciação , derivando-se a palavra “kilombo” de “ocilombo”, que significa o “fluxo de sangue de um pênis recém-circuncidado”; e “ulombo” que designa “um remédio preparado com o sangue e o prepúcio dos iniciados no campo de circuncisão e que é usado em certos ritos não especificados.” (Munanga 2001:26).

Ainda segundo Munanga, apesar da diversidade entre povos e culturas, existem alguns elementos nas sociedades de kilombo na África que podemos reencontrar nos quilombos na América, tais como:

1. haver uma grande mescla de populações africanas, clm presença de culturas bem diversificadas;
2. considerados pelos portugueses como “excelentes agricultores” utilizavam a agricultura de queimadas, utilizando as cinzas como adubo, e a rotatividade do solo;
3. o cultivo do milho, da mandioca, da batata-doce e do amendoim;
4. a criação de galinhas, cabras, carneiros e cachorros;
5. o uso da caça e da pesca especializada;
6. o fato do casamento beneficiar a família da noiva;
7. a residência é virilocal, até nas sociedades matrilineares e
8. acreditar num criador único ou divindade suprema que é raramente objeto de culto coletivo, sendo este reservado às divindades secundárias.

Ao falar sobre a relação entre os quilombos na África e no Novo Mundo, Munanga afirma que: “O quilombo na América é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor à estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos” (Munanga, 2001:31). Neste sentido, poderíamos

concluir que os quilombos constituíram uma re-elaboração de uma vivência originalmente africana; considerando que os povos africanos não foram responsáveis apenas por parte do povoamento no Novo Mundo, como também marcaram decisivamente a formação social e cultural ao longo desses séculos, seja preservando elementos essenciais de sua própria cultura, seja recriando e adaptando novos valores a partir da interação com outras culturas, como indígena e a européia.

Luz (1995; 386) citando Abdias do Nascimento, afirma que os quilombos "constituíram no maior exemplo de continuidade cultural africana no Novo Mundo" (Nascimento, 1981; 149), uma vez que mantiveram de forma absoluta a recusa ao sistema de valores de formação social escravista-colonial, se caracterizando como uma formação social paralela, assentada nos princípios comunal negro-africano. Para ele, esses princípios traduzem um continuum de valores civilizatórios africanos.

Essa visão também de valores recriados fora do continente africano também é compartilhada pelo Historiador Wilson Mattos quando ele afirma

> (...) há um número considerável dessas recriações que nos une ao continente africano de forma inexorável. Alguns exemplos conhecidos e presentes na bibliografia especializada podem ser aqui enumerados: as concepções diferenciais de morte e ancestralidade; o significado cosmológico da vida humana e da relação com a natureza; a oralidade como forma privilegiada da comunicação e transmissão dos saberes, bem como o valor da palavra e o caráter sagrado de todas as dimensões da existência humana. (MATTOS, 2003, p.02)

O pensamento elaborado por Marco Aurélio Luz (1995), Wilson Mattos (2003) e Kabengele Munanga (2001) convergem num mesmo sentido e se completam quando afirmam a presença de elementos comuns entre os quilombos na África, e em especial entre o Zaire e Angola e os quilombos encontrados no Novo Mundo. Em linhas gerais, o quilombo formou a unidade básica de resistência do escravo, pois nele o negro pode formar a sua sociedade e expressar a sua identidade cultural. Dentro dos quilombos os negros podiam impor suas próprias regras adaptadas do seu passado africano com o contexto novo em que se encontravam. Segundo Clóvis Moura, " o quilombo foi uma forma que o negro encontrou para se libertar de sua inadaptação ao novo sistema que lhe vinha sendo imposto. Para quem sempre viveu dentro de uma estrutura cultural diferente da que lhe foi imposta, não é de se admirar que vários negros tenham optado pela insegurança da fuga do que a certeza do aprisionamento" (Moura 1993: 56-7).

Nessa linha de pensamento, Silva (2001) chama a atenção para a presença de algumas características identificadas entre a comunidade de Calungas, em Goiás, e o continente africano. Segundo ele essas características podem ser exemplificadas a partir

> da comunicação em dialeto africano e na vida simples e dotada de profundo respeito ao ecossistema dos cerrados aonde vive, cuja paisagem e o modus vivendi e faciendi tem muito a ver com a ancestralidade africana" (SILVA, 2001, p.165).

Ainda sobre os Calungas, refere o mesmo autor:

> "As casas são feitas de taipa-sopapo e uma mistura de barro com capim ou casca de arroz. As paredes são caiadas de branco como nas aldeias africanas" (idem, 2001, p.164). [11]

Andrade (2001) faz referência aos modelos comuns encontrados nos quilombos africanos e brasileiros. Segundo ele,

> (...) na floresta eles (os quilombolas no Brasil) procuravam os frutos e os animais que pudessem utilizar como alimento, relacionando-os com os africanos; as sementes e os frutos trazidos da África eram cultivados nos engenhos, durante a escravidão, e nas áreas agrícolas do quilombo, durante a existência do mesmo. O sorgo, cereal muito cultivado na África, por exemplo, é conhecido no nordeste como milho d´angola, muito encontrado nos quilombos no Brasil (ANDRADE, 2001, p.80-1)

Oliveira (2001) também faz referência a um "pensar africano" nos quilombos no Brasil, e em especial, em Palmares. Segundo ele

> Quando lemos a descrição de como se passavam às coisas em Palmares, feita com base na documentação disponível por Edson Carneiro, Duvitiliano Ramos, Clovis Moura, Décio Freitas ou Ivan Allves Filho, chegamos à conclusão de que, em verdade, pouco foi inventado pelos palmarinos, ao construírem Palmares, nos sertões de Alagoas. Ali trataram, simplesmente, de reconstruir, em terras americanas, modos de ser e pensar africanos; sem que precisemos rotular economia de Palmares de tribal ou primitiva, expressões que não são apropriadas; preferindo designá-la costumeira ou tradicional, no melhor sentido dessas palavras (OLIVEIRA,2001, p.68).

Na tradição popular no Brasil há muitas variações no significado da palavra quilombo, ora associado a um lugar: -quilombo era um estabelecimento singular-, ora a um povo que vive neste lugar;- as várias etnias que o compõe-, ou a manifestações populares, -festas de rua-, ou ao local de uma prática condenada

---

[11] Aqui cabe uma referência importante sobre as Comunidades de Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Também lá as paredes das casas nas comunidades são pintadas com "tubatinga", uma tinta de fabricação caseira obtida pela associação de uma pedra calcária, água e tapioca cozida. A pintura com este material proporciona às casas uma coloração branca, levemente amarelada. De certo não só uma feliz coincidência, mas um indicativo de símbolos comuns, do uso de tecnologia semelhante para construção das casas.

pela sociedade; -lugar público onde se instala uma casa de prostitutas-, ou a um conflito: uma -grande confusão-, ou a uma relação social: -uma união-; ou ainda a um sistema econômico: - localização fronteiriça, com relevo e condições climáticas comuns na maioria dos casos- (Lopes, 1987:15). A vastidão de significados, como concluem vários estudiosos da questão, favorece o seu uso para expressar uma grande quantidade de experiências, um verdadeiro aparato simbólico a representar tudo o que diz respeito à história das Américas. "A conquista da América não produziu", conforme Giucci (1992), "uma única história; produziu, sim, árvores de histórias". Os negros estavam inseridos no movimento colonial de descobrir, resgatar, povoar e governar - só que como povos dominados.

Luz (1995) conclui assim que os quilombos se caracterizavam pela dimensão pan-africanista de sua luta, implantando e expandindo os valores negro-africanos nas Américas e se constituindo num baluarte de resistência contra o escravismo colonialista, dando continuidade ao processo de guerra de libertação africana. A estrutura sócio-cultural africana que caracterizou os quilombos se implantou e se expandiu por toda América, adquirindo variáveis locais ou regionais, de acordo com cada contexto histórico. Os quilombos na África, e por extensão no Novo Mundo, se caracterizaram por desenvolver e expandir, desde o seu inicio, um **continuum** de valores civilizatórios africanos, continuadamente re-significado e re-escrito.

**Os quilombos no Novo Mundo.**

Segundo o antropólogo Carvalho (1996), as comunidades formadas pelos negros escravizados que não se submeteram às forças escravocratas receberam denominações diferentes no Novo Mundo: *quilombos, calhambolas* ou *mocambos* no Brasil; *palenques* na Colômbia e em Cuba; *cumbes* na Venezuela; *marroons* no Haiti, Suriname, Jamaica e Sul dos Estados Unidos. Nesta parte, vamos acompanhar a sua descrição dos quilombos na América.

O primeiro registro de rebelião contra o sistema escravocrata se deu na ilha de Hispaniola (Haiti e São Domingos) em 1522, demonstrando, portanto, que ainda que haja uma tentativa maciça em diminuir, esquecer ou "folclorizar" a contribuição dos povos africanos na construção das nações latino-americanas, a história destes

negros africanos na América se confunde com a própria história de resistência e luta pela liberdade, e que a resistência e a rebeldia escrava se fizeram presentes todo o tempo da escravidão.

No Suriname, após os negros lograram a fugir maciçamente das plantações nas primeiras décadas do século XVII, os exércitos escravistas firmaram tratados de paz com o estado holandês depois conflitos e baixas para ambos os lados. Diferentemente do processo abolicionista brasileiro, naquele país *a conquista da paz se seguiu ao domínio do território ocupado e a configuração de estados semi-autônomos*, o que contribuiu de forma decisiva na manutenção de símbolos e valores trazidos da África Ocidental, de onde maioria era oriunda.

Já na historia do Haiti, encontraremos a presença marcante, nas lutas de independência, dos movimentos quilombolas. Por conseqüência, o Haiti foi à primeira nação, em todo mundo caribenho e latino-americano a se tornar independente da metrópole européia, no ano de 1804. Segundo Luz (1995),

> os quilombos haitianos caracterizavam-se pelo modo de produção comunal africano, centrado nas comunidades aldeãs, o que confrontava com as grandes plantações de monocultura de cana de açúcar e a exploração do trabalho escravo (LUZ,1995,p.390).

Após a revolução e a independência, os haitianos passaram a adotar o modelo comunal africano, ou seja, o menor comércio possível com o exterior, o que também foi gerado pela imposição de um isolamento econômico decretado pelas nações colonialistas à ex-colônia francesa.

Também na Jamaica encontremos inúmeros registros de sublevações negras. Já em 1665, ainda sob dominação espanhola, tornaram-se lendários os feitos de Juan de Bolas, a ponto de homenageá-lo com o nome de um dos quilombos até hoje existente na ilha. Em 1685 um outro negro de nome Kofi, tornou-se famoso por seus feitos contra os colonizadores. A paz em definitivo só ocorreu em 1739, ou seja, quase um século de lutas e derramamentos de sangue de ambos os lados. Há de registrar que nas terras jamaicanas, vivem os descendentes dos escravos libertos em pequenos territórios autônomos dentro do país, onde cada um deles possui uma administração própria. A propriedade da terra é comunal desde o século XVII e o líder de cada população é eleito diretamente para um cargo de cinco anos.

Na Colômbia, os quilombos eram conhecidos como palenques e se concentravam preferencialmente na Costa Atlântica, ao norte do país, ao redor da cidade de Cartagena das Índias, importante cidade nos séculos XVI ao XVIII na recepção e distribuição dos escravos para o norte da América do Sul, América Central e Caribe. Os dados sobre as comunidades palenqueras remontam as primeiras décadas do séc. XVI até meados do séc. XVIII.

Portanto desde 1529, quando os negros apalancados destruíram as colônias espanholas de Santa Marta, hoje região da Colômbia, que os quilombos se espalharam desta região até a Cordilheira dos Andes. O palenque mais famoso da Colômbia foi o de San Basílio, fundado em 1600 por Benkos Biosho, e que recebeu autonomia administrativa e territorial pelo governo colonial em 1713, recebendo o título oficial de Comunidade de San Basílio, em 1714. Essa comunidade permanece até os dias atuais, bem como o caso das comunidades na Jamaica e Suriname, resistentes à assimilação branca escravista e pós-escravista, mantendo inclusive, línguas próprias. Lá ainda se fala um dialeto espanhol conhecido como palenquero, entremeado de palavras e expressões de idiomas bantus.

As comunidades negras em Cuba também eram denominadas palenques. Em relação às demais nações, os palenques cubanos foram mais tardios e menos numerosos, ainda que igualmente intensos. O registro de rebelião mais antigo ocorreu em 1617, nas cercanias de Santiago de Cuba, e outras também foram registradas em 1785 e 1793, sendo que o palenque mais famoso foi o de El Frijol, destruído em 1816.

Já na Venezuela, os quilombos eram denominados cumbes e havia uma ligação estreita entre essas comunidades e os escravos fugitivos das ilhas antilhanas vizinhas. O primeiro levantamento conhecido na Venezuela ocorreu em 1532 sob liderança de um escravo chamado Negro Miguel, na região de Coro. Em 1555, o Cumbe do Rei Miguel, o Africano, se constitui numa comunidade próspera. Juntamente com outros Cumbes, formaram um reino, governado pelo rei Bayano, que “tinha uma força tão poderosa que os espanhóis foram obrigados a fazer um tratado de paz em vez de se lançar em guerra” (Nascimento, 1981). Os cumbes desta região resistiram por mais de dois séculos e somente a partir de 1812 as fugas e conflitos apaziguaram, em função do processo de independência nacional.

Ainda, segundo Carvalho (1996) como na Colômbia, na Venezuela também persiste nos dias atuais uma região na qual concentram-se comunidades afro-venezuelanas, denominada região de Barlavento, na costa oriental.

A partir de 1663, conforme Bastide (1973:51-2), começaram a se formar as comunidades quilombolas das Guianas.

> "Quando os judeus portugueses do Surinam holandês, para ali enviaram voluntariamente seus escravos, devido à chegada do cobrador de impostos da captação, com o fito de não pagá-lo".

Os negros, então, aproveitaram-se da situação internando-se na floresta amazônica, e não mais voltaram. Eles até hoje são conhecidos como *Bush Negro*, os homens negros da floresta (LUZ, 1995:388)

Há, contudo de que registrar que em inúmeros outros países e regiões, no Novo Mundo, ocorreram levantes e tentativas de sublevações, tais como Veracruz, no México, sul dos Estados Unidos e em todas as ilhas do Caribe: Barbados, Trinidad, Martinique, Guadalupe, Providence, St Vincent, St Kitts e outras. Na Ilha de Granada, por exemplo, constitui-se em um dos momentos mais dramáticos nesta jornada de martírio humano. Diz-se que em 1795, o escravo mulato Fédon e alguns de seus homens saltaram de um precipício para não caírem prisioneiros nas mãos dos ingleses. Feito esse de tamanha importância na construção de referenciais para os movimentos de contestação e luta pela liberdade, que o presidente Maurice Bishop, em 1983 elevou Fédon a categoria de herói nacional granadino, recuperando assim o prestigio e a memória desses momentos de revoltas libertárias em nossas próprias histórias ancestrais. (Carvalho, 1994:43)

**A Experiência Africana em Terras Brasileiras.**

Segundo MATOSO (1990:53), entre 1502 e 1860, mais de nove milhões e meio de africanos foram enviados para a América, dos quais aproximadamente de três a quatro milhões apenas para o Brasil. Esse fluxo, contudo não fora continuo. Houve períodos onde alcançou números consideráveis e outros, num sentido oposto, ocorreram decréscimos. Sobre esse assunto, a Fundação Cultural Palmares (2001) disponibiliza a seguinte Tabela:

**Tabela 1.**

**Tráfico Atlântico, 1451 –1870 (milhares de pessoas)**

| Destino. | 1451-1600 | 1601-1700 | 1701-1810 | 1811-1870 | Total. | Estimativa. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Estados Unidos | Zero | Zero | 376 | 51 | 427 | 4% |
| América Espanhola | 75 | 293 | 579 | 606 | 1.552 | 16% |
| Caribe Britânico | Zero | 264 | 1401 | Zero | 1665 | 17% |
| Caribe Francês | Zero | 156 | 1320 | 96 | 1572 | 16% |
| Caribe Holandês e Dinamarquês | Zero | 44 | 484 | Zero | 528 | 5% |
| Europa e Ilhas Atlânticas | 150 | 25 | zero | zero | 175 | 2% |
| ***BRASIL*** | 50 | 560 | 1891 | 1145 | 3647 | 38% |
| ***Total*** | 275 | 1341 | 6052 | 1898 | 9566 | 100% |

Fonte: Philip D. Curtin. The Atlantic Slave Trade. A Census (1969).p 88.

Durante os quatros século assinalados na tabela 1, é possível perceber uma quantidade bastante significativa, na ordem de mais de um terço de africanos, cujo destino foi exatamente o Brasil[12]. Dos mais de nove milhões de escravos trazidos da África, aproximadamente 3.500 vieram para o Brasil. Outros autores, como Herbert Klein, estima este número em mais de 4 milhões, dos quais 1.130.000 ingressados depois da Independência[13]. Veja-se que esse número expressivo não reflete o total de negros retirados como cativos da África: muitos negros não resistiam à travessia do Atlântico, pelas péssimas condições de higiene e alojamento nas embarcações, além dos freqüentes maus tratos e a insuficiente e precária alimentação. Não foram poucos os casos de suicídio em protesto aos tratamentos desumanos. Calcula-se que entre 50 a 70% da carga humana transportada morria nas embarcações (Ramos: 1956). No caso mais especifico brasileiro, a necessidade de importar tão expressiva quantidade de africanos, a maior entre todos os países escravistas, não só se explica por esses fatores mencionados, como também porque a política colonial adotada pelos portugueses no Brasil dava preferência em traficar pessoas do sexo masculino e com idade adequada ao trabalho pesado; não se incentiva, como ocorreram em outras partes do continente, casamentos entre os escravos, e, além disso, não se dispensava cuidado especial aos filhos nascidos nas senzalas (Conrad:1985). Outros fatores, como as longas jornadas de até 18 horas

[12] Os dados estatísticos apresentados pela Fundação Palmares para o tráfico atlântico de 1451 a 1870 têm como fonte o Instituto de Pesquisa Aplicada, IPEA/MF.

[13] Ver Tráfico de escravos no Brasil. In IBGE, Estatísticas Históricas. Demografia,2000.

diárias de trabalho, os repetidos castigos físicos e torturas, má alimentação, o vestuário precário e os alojamentos promíscuos, contribuíram para que a vida média dos escravos de plantação e exploração de minas se situasse entre 10 a 15 anos (Conrad: 1985). Para suprir as necessidades produtivas e recompor permanentemente os estoques de escravos, o sistema escravista optou pela política de importação maciça de mão de obra com todos os desdobramentos perversos que tal política implica.

Essa introdução do escravo negro no Brasil não vai ocorrer por acaso. Na verdade ela vai se dá simultaneamente à implantação da agroindústria do açúcar, baseada na monocultura e no latifúndio. Isto vai se dar por volta de 1540.[14] Instala-se no Brasil um modo de produção: segundo Menezes,

> A existência desta forma de produção escravista gera, conseqüentemente, uma organização social correspondente, em que se opõem senhores e escravos, numa recriação do sistema patriarcal em que o homem livre, branco ou de cor, tem função marginal fora daquela oposição principal.(MENEZES, 1997)[15]

É interessante considerar, também, que a escravidão não foi apenas um fenômeno do período colonial. Estados Unidos e Brasil continuaram escravistas depois da Independência; o Brasil por 66 anos e os EEUU por mais de 90 anos. No Brasil, até a Abolição, o escravismo é a forma predominante de produção.

A escravidão, assim, ao tempo em que era um modo de produção, era também uma forma de organização social, com papéis determinados para cada grupamento, em que a oposição fundamental se dava entre escravos e livres. A oposição entre os dois grupos estava marcada pela cor-da-pele - originalmente, os negros (melhor, os não brancos) eram escravos de nascimento: o filho de escravo seria escravo; no máximo, se tornava “liberto”. Em torno desta divisão legal da sociedade, os diversos arranjos e formas de organização fizeram-se visando à sobrevivência e a conquista da vida livre; várias foram às formas de lutas para alcançar a liberdade e o reconhecimento social, mesmo nos marcos da sociedade escravista.

Assim, era de se esperar que o negro – cativo, escravizado - buscasse resistir ou dar fim à situação que se lhes impunha, seja na lei ou contra ela. Seja a

---

[14] Para que se tenha a dimensão da importância da economia brasileira e, nela, da produção de açúcar, em 1650 a exportação brasileira do produto superava a cifra de 3 milhões de libras, montante superior ao total das exportações inglesas da época. Estimativas de Simonsen, Roberto - História Econômica do Brasil, São Paulo, Nacional, 1977, citado por Kowarick, Lúcio, obra citada.

[15] Menezes, Jaci – tese de doutoramento em ciências da educação, UCC Córdoba, Argentina, 1997.

partir de formas legais de resistência, através de instituições que, nos marcos da escravidão, abriam espaço a participação de escravos e negros livres onde estes podiam reunir-se, sem o controle do feitor ou da polícia, como as irmandades, passando por alternativas de rebeldia aberta, através de mecanismos que vão da fuga ao suicídio, como atos individuais de subtrair-se à posse por seus senhores e ao regime de trabalho compulsório a que estavam submetidos.[16] O escravo resiste, todo o tempo, à degradação que lhe era imposta pelo sistema de subordinação a um senhor e à sua vontade, ética ou não, que o remetia a uma função de eterno subalterno. Assim, a resistência foi um processo contínuo, permanente e não apenas esporádico. Apesar da extrema coerção a que estavam submetidos, os negros conseguem manter a sua condição de seres humanos. No espaço do possível organizam-se para conseguir objetivos de ajuda mútua, de obtenção de respeito e integração à sociedade e para a própria obtenção da liberdade. Coexistem, no Brasil, uma espécie de acomodação inter-racial e insurreição racial.

Para o professor João Reis, estudioso das rebeliões negras na Bahia, as evidencias são claras:

> O escravo africano soube cantar, dançar, criar novas instituições e relações religiosas e seculares, enganar o seu senhor, às vezes envenená-lo, defender a sua família, lutar quando possível e acomodar-se quando conveniente. Este verdadeiro malabarismo histórico resultou na construção de uma cultura da diáspora negra que se caracteriza pelo otimismo, coragem, musicalidade e ousadia estética e política incomparáveis no contexto da chamada Civilização Ocidental. (...) não foi fácil sobreviver, para isto foi preciso muita luta. E se viver é lutar, sobreviver e ainda criar uma cultura com a expressão de liberdade que a cultura negra possui, é lutar dobrado.[17] (REIS, 1983)

**Os Quilombos: Experiências e Possibilidades no Brasil.**

O termo "Quilombo", segundo resposta do Rei de Portugal à consulta do Conselho Ultramarino, em 2 de dezembro de 1740, corresponderia a:

> "Toda habitação de negros fugidos que passem de 05 (cinco), em parte despovoada, ainda que não tenha

[16] O historiador José Honório Rodrigues usa a expressão "campo de concentração" para falar de suas vidas de prisioneiros. Ver *A Rebeldia negra e a Abolição*, in Afro-Ásia nº 6-7, CEAO, UFBa., Salvador, 1968.

[17] Reis, João José - *Resistência escrava na Bahia: poderemos brincar, folgar, cantar. O protesto na América.* in Afro-Ásia nº 14, Salvador, CEAO, UFBa, 1983.

> ranchos levantados nem se ache pilões neles" (MOURA; 1981).

Com fundamento nessa classificação do colonizador no Brasil se proliferou um incontável número de quilombos. A repressão se manifesta com maior intensidade contra os maiores e mais organizados. Nesse caso, a recomendação do Conselho convergia para a repressão e desagregação, como ameaça ao sistema escravocrata.

Ainda que a denominação tenha recebido uma definição oficial em 1740, a primeira referência oficial de aquilombamento no Brasil foi registrada em uma carta de um missionário da Companhia de Jesus, o Pe. Pero Rodrigues, escrita em 1557. Este religioso, na sua missiva, externava viva preocupação quanto à repercussão política do levante de africanos bantu na província de Pernambuco, no final do século XVI. Sua carta se constitui também na primeira notícia que se conhece da formação do quilombo do Palmares (Alves Filho: 1988). O mesmo autor informa que, entre 1575 e 1591, teriam sido transportados cerca de 52 mil negros da Costa de Angola para o Brasil, informação que reforça a veracidade da notícia do Pe. Rodrigues de que teriam sido os negros bantu os iniciadores do levante de Palmares.

Em Palmares, segundo Pedreira (1973),os primeiro núcleos tiveram inicio no ano de 1630, no período que se inicia a invasão holandesa, quando, aproveitando as lutas organizadas pelos invasores, cerca de 40 escravos fugidos das fazendas vizinhas a Porto calvo, se refugaram na Serra da Barriga.

Estendia-se a "República dos Palmares" por uma área de 60 léguas. Nessa região encontravam-se os seguintes quilombos: os dois de Tabocas, o de Arotirene, o de Zumbi ou Zambi, o de Dambiabanga, o de Sucupira ou Subupira (local do Estado – Maior dos quilombolas) o de Macaco ou Cerca Real (a capital da Republica Palmar), o de Amaro, o de Ozenga, o de Andalaquituche e outros menores.

Já em 1643 o numero de quilombolas ascendia a mais de 6000. E tivera inicio as investidas chefiadas por Rodolfo Baro, sob bandeira holandesa. Em 1670, a população de Palmares foi calculada em mais de 20.000 moradores, estendendo-se a "republica" por um paralelogramo de cerca de 27.000 Km2.

No fim de 1693, com a chegada de três mil homens do Terço dos Henriques, além de homens vindos da Bahia, Recife, Paraíba e São Miguel, em Alagoas, segundo Décio Freitas, se chegou a 9 mil homens em armas mobilizados contra

Palmares (Freitas, 1982:170). Somente com a expedição de Domingos Jorge Velho, com a utilização de artilharia e a utilização de uma cerca obliqua que aproximava os canhões das cercas palmarinas, é que o bandeirante conseguiu transpor as barreiras criadas por Zumbi e seus comandados e no dia 06 de fevereiro de 1694 destruíram o quilombo do Macaco. Segundo documentos portugueses, Zumbi foi morto apenas no dia 20 de novembro de 1695, quase um ano depois da tomada de Macaco. Segundo consta, uma parte dos palmarinos se retirou para a Paraíba, onde fundaram um poderoso quilombo denominado Cumbe.(Luz, 1995:426)

Os portugueses, sem condições de manter a produção de açúcar em Pernambuco, deslocaram seus investimentos econômicos e sociais na exploração de ouro em Minas Gerais. Dessa forma, com o deslocamento do trafico escravista em direção a Minas Gerais, Bahia, Goiás, Mato Grosso e Rio de Janeiro que se constituirão novos quilombos, irradiando-se, multiplicando-se e espalhando-se desde o reino negro dos quilombos dos Palmares.

Após a destruição física dos Palmares, no mesmo território surgiu posteriormente um outro quilombo ocupado por negros denominados “papa-méis”, tendo inclusive tais quilombolas participados da revolta conhecida por Cabanada em 1833, ao lado do líder Vicente de Paula.

Uma grande concentração de quilombos também ocorreu em Minas Gerais, para onde se deslocou à economia colonial depois de desestruturados em Pernambuco. Vários quilombos de desenvolveram próximos ao rio das Velhas, Serro do Frio, Contagem, Serra da Canastra, etc. Alguns desses quilombos, como Quilombo Grande, até 1746, manteve estruturas sócio-econômicas e militares similares a Palmares, abrigando enorme população para a época.Segundo Luz (1995), mesmo após a morte do Chefe Ambrosio, líder do Quilombo Grande, alguns anos mais tarde, no mesmo local, existiu o Quilombo do Campo Grande, que permaneceu até 1759, e possuía grandes dimensões. Existem assim, em Minas Gerais, registros sobre quilombos desde 1714, na região do rio das Velhas, onde o então Governador mineiro enviou uma expedição composta por índios para destruir “negros aquilombados na região”.

Ainda no século XVIII, por carta do Governador Gomes Freire, em 20 de abril de 1743, foi constatada a existência de quilombos na Serra do São Bartolomeu, bem como nas imediações da Comarca de Sabará e Vila Rica, citando na missiva as “mil desordens” cometidas pelos negros. Já em carta dirigida a 16 de junho de 1746

aos Oficiais da Câmara de Vila Rica (Ouro Preto), o Governador Gomes Freire manda ordem para destruição dos quilombos daquela comarca que estavam localizados no “grande campo” (é o mesmo quilombo Campo Grande) e vizinhos à serra existentes entre a Capitania das Minas Gerais e Capitania de Goiás. Ainda na carta, declarava o Governador terem os referidos quilombos, “rei” e “rainha” aos quais obedeciam, possuir boas fortificações e instrumentos de guerra, alem de serem cercados de fossos que continham agudos estrepes. O quilombo fora destruído apenas em 1 de setembro de 1759.

Segundo Pedreira (1973), o Quilombo de Ambrósio pode situar-se entre os maiores e dos que mais providencias exigiram do Governo. Em 1747, Gomes Freire mandou destruí-lo, e dez anos após (1757), Jose Antonio Freire de Andrade, Governador interino, tornou a mandar atacar o “quilombo grande do Ambrosio”. Sem resultado.

Também na região denominado de Matos de Paraibuna surgiu um quilombo no ano de 1763, sem, contudo haver registro oficial de destruição. Já no período de 16 de julho de 1768 a 21 de maio de 1773 o Governador da Capitania, Conde de Valadares, destacou um assalto a um quilombo muito numeroso existente na Comarca do Rio das Mortes (provavelmente, o mesmo quilombo Campo Grande, reorganizado), que se “organizava por modo de República, da qual era rei um negro atrevido chamado, o Bateeiro”. A expedição enviada, segundo consta não surtiu efeito, sendo que apenas algumas pessoas foram presas e punidas pela justiça.

Segundo Moura (1981) no Maranhão, o primeiro quilombo foi destruído em 1709. No oeste maranhense as Rebentinas de Negros continuaram. Em Maracassumé os escravos descobriram ouro e negociavam com aventureiros. Outros quilombos, como o de Jaquarequara, localizado entre Gurupi e o Sincatã, serão aniquilados. O Governador Franklin Dória somente destruirá o quilombo de São Benedito do Céu, em 1867[18]. Segundo o Projeto Vida de Negro (PVN) desenvolvido no Maranhão, os transcritos oficiais datam de 1832 os registros oficiais da existência de quilombos no referido estado, e já naquela época apontavam para um grande contingente espalhado por grande extensão territorial. Entre eles as historias referente à presença quilombola no maranhão, se destaca o episodio envolvendo Manuel Balaio, que lutou ao lado do Preto Cosme, líder quilombola

[18] Moura, Clovis. Rebeliões da Senzala. 3 ed. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas, 1981. p115.

durante o processo de libertação chamado Balaiada, contra as tropas do então Duque de Caixas, em 1840.

Segundo Pedreira (1975) O Preto Cosme organizou, entre os anos 1800 e 1810, um quilombo situado nas nascentes do rio Preto, com uma população de 3000 escravos fugidos. No dia 07 de março de 1839, juntaram-se as hostes de Manuel Balaio com as de Preto Cosme, na então Vila Manga, e marcharam e ocuparam a cidade maranhense de Caxias, empossando ali uma Junta de Governo sob a Presidência de Manuel Balaio e subchefia de Preto Cosme. Sendo a revolta quilombola mais tarde debelada por Caxias.

Também no Maranhão, em meados do século XVIII, após o ano de 1759, houve uma proliferação dos quilombos na região compreendida hoje pelo município de Alcântara. Segundo dados do Centro de Cultura do Maranhão (CCN),após a saída dos jesuítas da região e a transferência das propriedades das Ordens religiosas dos Carmelitas e Mercedários, para particulares, os quilombolas ocuparam a região e hoje compõem, segundo o próprio CCN, 19 mil habitantes, sendo a maioria descendente de quilombolas e índios.

O Grão – Pará abrigou 11 quilombos com expressiva população, deles restando farta documentação. Espalharam-se na calha do Amazonas, Tocantins, Ilha do Marajó, Amapá e, principalmente a leste de Belém a caminho do Maranhão.

Segundo Flavio Gomes (1996), a historiografia sobre o Rio de Janeiro nos séc. XVII e XVIII têm apontado a existência de muitos mocambos. Já em 1625, segundo Vivaldo Coaracy, o problema dos mocambos no Rio de Janeiro apresentava gravidade bastante para motivar medidas repressivas”[19] Varias expedições foram organizadas para destruí-los. Em 1659, as noticias do interior chegavam à cidade do Rio de Janeiro informavam que os “negros abandonaram as lavouras e homiziavam-se nas matas do sertão, indo estabelecer quilombos às margens do Paraíba, onde se aliavam aos índios bravos”, de que ainda ali havia em grande numero.

Assim no Brasil, como em outras partes da América, a preocupação das autoridades também estava no fato de que tais comunidades de negros fugidos mantinham políticas de alianças com outros setores da sociedade. No caso

[19] Ver: Vivaldo Coaracy, “Quilombolas no Rio de Janeiro”, in Edison Carneiro (org) Antologia do negro Brasileiro (Rio de Janeiro: ED Globo,1950)p.213-4e o Rio de Janeiro no Século Dezessete, Rio de Janeiro,1965

especifico do Rio de Janeiro, já no final do séc XVII, também Gomes informa que os quilombolas gozavam de certa “proteção” dos fazendeiros, em troca de alguns benefícios, inclusive servindo como parceiros para trocas econômicas – permutavam os excedentes de suas economias por sal, munição e outros produtos que necessitavam. Inclusive alguns fazendeiros pernoitavam nas senzalas e freqüentavam suas tabernas. Ali bebiam e até participavam de batuques.[20]

A essa longa cadeia de relações entre mocambos e fazendeiros, Gomes chamou de "***campo negro***", porque constituía um espaço social, econômico e geográfico através do qual circulavam os quilombolas, articulando mocambos, senzalas, tavernas, roças, plantações, caminhos fluviais e pântanos, alcançando vilas de pequeno porte e mesmo cidades do porte do Rio de Janeiro. Essas relações de alto risco, portanto atormentavam senhores e governantes coloniais e imperiais. Mas os amocambados também assaltavam viajantes nas estradas, às vezes tornando-as intransitáveis, e atacavam povoados e fazendas, onde roubavam dinheiro e outros bens, recrutavam escravos para fortalecer o grupo e seqüestravam escravas para melhorar a demografia predominantemente masculina dos quilombos.

Ainda no século XVIII, inúmeras denuncias sobre a formação de novos mocambos na Capitania do Rio de Janeiro. Em 1712 se prepara uma expedição para destruir “vários quilombos de escravos fugidos” localizados nos distritos de Santo Antonio e Sá e Macacu. Já no inicio da década de 1730, as autoridades coloniais voltam seus olhos para a localidade de Bacaxá, onde existia um considerável mocambo, do qual até o final do século, segundo Gomes, não havia registro de destruição total. De tais datas até fins de 1818, inúmeros mocambos foram surgindo e causando pânico a Capitania, levando assim temor e preocupação as autoridades locais.

No interior do Estado de Góias, na região da Chapada dos Veadeiros, se localiza a comunidade Kalunga. Em sua historia se conta que são descendentes de escravos que foram levados para Monte Alegre e outras cidades vizinhas para trabalharem nas Minas do Tocantins. De acordo com Aldo Asevedo Soares os escravos teriam fugido das minas no final do século XVIII e formado o quilombo (Soares 1995: 56). Com o passar do tempo foram crescendo cidades nas

[20] Sobre as diversas e complexas relações entre quilombolas ver: Richard Price(org) , Maroon Societies, Rebel Slave Communities in the Américas, 2ª ed.,Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1979.Citado por Carvalho,1996)

proximidades e os kalungas mantinham um relacionamento comercial: eles trocavam os produtos que plantavam ou extraíam da região por sal e tecidos. Segundo Martiniano J. Silva, em seu artigo “Resistência dos Quilombos no Brasil Central”, registra que houve um periodo na comunidade Kalunga que , provavelmente alcançou a cifra de 1000 (mil) escravos divididos em comunidades menores. O autor chama a atenção para a comunicação existente entre os Kalungas e outras comunidades quilombolas. Segundo ele, os Kalungas “ comunicavam-se com escravos negros do Maranhão, Piauí e Bahia que tem aproximadamente 200 quilômetros da divisa com Goias. Na Serra do Ramalho, entre Correntina e Caribe, ainda se encontra a comunidade negra denominada Cafundó dos Crioulos (Silva.2001:163). Para o autor, tal comunidade é oriunda dos Kalungas. Tais informações confirmam a extensão do quilombo na região central do Brasil e sua amplitude, em relação a uma possivel “rede” de atuação.

Vieira[21] (1958) aponta para a formação dos quilombos no Ceará, nos subúrbios de Fortaleza, durante o movimento abolicionista entre 1879 e 1884. Segundo Vieira, tais quilombos se formavam com o apoio dos abolicionistas em diversos sítios da cidade. Dentre tais comunidades, uma se destaca no cenário cearense, que é a comunidade quilombola de Conceição dos Caetanos, segundo Ratts (1998), “quilombolas ou “cafungos” sobreviveram , no entanto, a libertação dos escravos no Ceará, segundo prova a chamada “Republica Negra dos Caetanos, ainda em 1965, um agrupamento exclusivamente de cerca de 1200 descendentes de africanos, crioulos, sem mestiçagens,(...)”.(apud Ratts, FCP,1998:13). Dito dessa forma, a expressão quilombola presente em outros Estados Nordestinos se acentua notadamente.

Em Suma, a presença de quilombos praticamente ocorreu por todo território nacional. Segundo Mário Maestri (2002), introduzido no Sul antes da fundação do Rio Grande, em 1737, o cativo foi pilar essencial da capitania e província sulina, que se mantiveram sempre entre as principais regiões escravistas do Brasil. Ainda segundo Maestri, “nos anos 1870, a população escravizada sul-rio-grandense expandia-se em números absolutos, enquanto declinava no resto do Brasil” .Os quilombos e as senzalas nos anos seguintes a abolição, no Rio Grande do Sul, não mudam, nem na nomenclatura, para vilas e alojamentos, continuam áreas externas e

[21] Vieira, Roberto Amaral. Um herói sem pedestal: A Abolição e a republica no Ceará, (1958)

internas de confinamentos. Muitas dessas áreas externas em que estavam "confinados" os negros libertos foram denominados de "Territórios Negros". Segundo Amaro (2002), com o passar do tempo essas áreas próximas aos grandes centros urbanos foram dissolvidos e as suas populações de descendentes e negros ex-escravos, expulsos pelas políticas publicas de urbanização, as favelas e os cortiços, também foram removidos para locais distantes do perímetro urbano.

Os estudos referentes a comunidades negras trouxeram para o centro do debate a importante presença dos negros e negras na historia do Brasil. O que de certa forma ocorreu é que no imaginário popular tornou, por exemplo, no sul do Brasil, a presença do índio missioneiro, do soldado lusitano, do gaúcho matreiro e do colono europeu como figuras emblemáticas da região, desconhecendo assim a presença do homem negro escravizado ou livre da formação histórica da região. Nesse sentido, os estudos sobre a Comunidade de Casca, realizados por Ilka Boaventura Leite; "Territoriedade negra urbana em Porto Alegre", por Osvaldo Bittencourt Jr; "Estudos sobre religiosidade no Sul", com Vera Teixeira[22], entre outros, apontam para uma verdadeira revisão historiográfica na literatura contemporânea sul – rio - grandense.

A partir dos estudos de Tomás Pedreira, foi possível construir a Tabela 2 de situações envolvendo quilombos por todo Brasil, ainda durante a escravidão, informando sua localização aproximada, ano de ocorrência segundo denúncias e situação conhecida.

**Tabela 2**

**OCORRÊNCIA DE QUILOMBOS NO BRASIL, SEGUNDO A UNIDADE DA FEDERAÇÃO**

| Data | Quilombo / UF | Situação. |
|---|---|---|
| 1694 | Quilombo dos Palmares (AL) | Destruído. |
| 1701 | Quilombo do Turiaçu / MA | Batida em 1702. Captura de 120 escravos; |
| 1731 | Quilombo de Cumbe (PB) | Destruído. |
| 1746 | Quilombo de Ambrósio(MG) | Destruição. |
| 1749 | Quilombo no Rio Anauerapucu (AP) | Descoberto e invadido; |
| 1752 | Quilombo do Rio Capim (PA) | O governador do Grão-Pará mandou bater devido insulto a vizinhança; |
| 1759 | Quilombo de Andaial(MG) | Destruído. |
| 1770 | Quilombo da Calota ou Piolho (MT) | Destruído. |
| 1772 | Mocambo de negros fugidos (MA) | Mocambos de negros fugidos na |

[22] Ver: Leite, Ilka Boaventura (org). Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e Territoriedade. Letras Contemporâneas. Santa Catarina-SC.1996

| | | |
|---|---|---|
| | | baia do Furtado |
| 1788 | Quilombos localizados no Iguarapé do Uma (MA), outro no Rio Maguari (MA), outro no rio Anajás, na Ilha de Marajó. | Envio de tropas. Sem resultado de destruição. |
| 1795 | Quilombo de Pindaituba(MT) | Sem resultado. |
| 1795 | Quilombo de Motuca(MT) | Sem resultado. |
| 1795 | Quilombo de Manoel Telles(MT) | Sem resultado. |
| 1813 | Quilombos na cabeceirado rio Mojuim e Mocajuba (PA) | Batidos pelo Governo. |
| 1813 | Quilombo do Sertão Geral(RS) | Destruição. |
| 1821 | Mocambos em Belém (PA) | Batidas, apreensão de 500 escravos. |
| 1822-3 | Quilombo de Alcobaça (Ba) | Dirigido por uma mulher de nome Felipa Aranha. Destruído. |
| 1829 | Quilombo da Ilha Barba Negra(RS) | Destruído. |
| 1833 | Quilombo dos Papa-méis (AL) | Destruído. |
| 1835 | Quilombo de Caxiú (PA) | Destruído. |
| 1835 | Quilombos em Benfica e Caraparu (PA) | Destruído. |
| 1837 | Quilombo do Catucá (PE). | Destruído. |
| 1838 | Quilombo do Manoel Congo(RJ) | Destruído. |
| 1848 | Quilombo de Santarém e Turiaçu (PA) | Destruído. |
| 1850 | Quilombo de Mocajuba (PA) | Destruído. |
| 1851 | Quilombo de Epinagé e de Arauaia(PA) | Destruído. |
| 1853 | Quilombo de Turiaçu.(MA) | Novas queixas Destruídas. |
| 1858 | Quilombo de São Benedito (MA) | Destruído. |
| 1858 | 05 Quilombos: Amapá, rio Trombeta, rio Anajás, margem da Tabatinga, rio Guamá. Rio Mocajuba. | Destruídos apenas o de Tabatinga. |
| 1862 | Quilombo São Vicente do Céu (MA) | Remanescentes do Quilombo de São Benedito.Destruído. |
| 1867 | Quilombo São Benedito do Céu (MA) | Remanescente do São Vicente do Céu e São Benedito. Destruído. |
| 1870 | Ruínas da Fazenda Pernambuco (PA) | Destruído. |
| 1872 | Quilombo no engenho de Batinga(SE) | Não foi confirmada destruição. |
| 1874 | Quilombo do Quebra Quilo(PB) | Destruído. |
| 1877 | Quilombo de São Sebastião (MA) | Capitulação (único caso conhecido). |
| 1877 | Quilombo do Certo (MA) | Invadido. |
| 1878 | Quilombo do Limoeiro (MA) | Invadido duas vezes. Destruído |

Fonte: PEDREIRA, Pedro Tomás. Os Quilombos Brasileiros, Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, Departamento de Cultura da SEMEC, 1972.

Diante da situação acima descrita, em que se constatou a presença de quilombos em praticamente todo o território nacional, pelo menos uma questão pode ser formulada: qual o destino dos remanescentes desses quilombos no período posterior a abolição da escravatura? Esta é uma das questões que queremos responder nesta dissertação. No nosso entendimento, formou-se no Brasil um enorme território negro, que se deixou de reconhecer como tal, entendendo a existência de um único território “nacional”. Isto é o que pretendemos responder adiante, ao analisar especificamente as comunidades remanescentes de quilombo.

**A presença africana na Bahia: a história dos quilombos.**

Schwatz (1996) faz referência de quilombos na Bahia em várias partes da capitania, entre os séculos XVIII e XIX. Parte do fenômeno, diz o autor, deve-se à larga predominância de africanos na população baiana no início do século XIX, a ponto dos mesmos representarem cerca de 60% da mão-de-obra em Salvador. Cercada por bairros como Mata Escura, Pirajá, São Bartolomeu, Candeal, Engelho Velho da Federação, Cabula, Curuzu e Itapuã, a cidade de Salvador poderia perfeitamente ser entendida como uma cidade sitiada por quilombos. Contudo, Pedreira (1973) foi que, até agora, conseguiu reunir o maior número de ocorrência de aquilombamento na história da Bahia e especificamente, em Salvador. Dentre eles, o quilombo do Urubu foi organizado nas matas de Pirajá, Cajazeiras, chegando ao Cabula, em 1826. Sua notabilidade se deu pelo fato de que corria uma noticia que os quilombolas do Urubu tinham um plano para atacar Salvador. Uma tropa foi enviada ao local e na refrega muitos soldados foram feridos. Vejamos parte da transcrição realizada pelo comandante da tropa, o Chefe de Policia José Baltazar da Silveira, encarregado pela destruição do Quilombo do Urubu, datado do dia 17 de dezembro de 1826:

> Participo a V. As que marchando da Cidade às dez horas do dia, como me foi por V. S$^{a}$ ordenado, com doze soldados e um cabo para o Cabula, e chegando a Estrada do 1$^{o}$ lugar (...) encontrei com um Capitão de Assalto e dois crioulos gravemente feridos, ai soube terem sido aqueles ferimentos pelos negros que se achavam alevantados. (...) indo ao alcance (dos negros) prendi a negra Zeferina , a qual se achava com arco e flexa na mão, e achei três negros mortos e uma negra, e alguns sacos de farinha e bolacha. (PEDREIRA,1973, p.143)

Um outro fato curioso na perseguição e destruição do Quilombo do Urubu é que entre os quilombolas havia um soldado, Cristóvão Vieira, do 1$^{o}$ Batalhão da 2$^{a}$ linha, que terminou sendo preso e remetido ao seu Quartel-General para responder julgamento.

Em 1807, uma tropa de 80 homens foi constituída para atacar o quilombo de Nossa Senhora dos Mares que, segundo as autoridades, representava um perigo eminente.

Contudo, na cidade de Salvador, possivelmente, um dos quilombos o mais importante do período colonial, foi o Quilombo do Buraco do Tatu (1744-1764), situado às margens da estrada que ligava Campinas de Pirajá e a Vila de S. Amaro

de Ipitanga. Este quilombo era bem protegido e defendido por “estrepes e armadias” escondidas nos matos que o circundavam, o que dificultava grandemente a aproximação de elementos estranhos, e das tropas das milícias da Capitania. Os primeiros registros sobre esse quilombo indicam que se formou em 1744, e já em 1760 possuía um grande numero de habitantes. Situado entre Campinas de Pirajá (atual bairro de mesma denominação) e a Vila de S. Amaro de Ipitanga (atual município de Lauro de Freitas). Este quilombo foi atacado por uma guarnição de 200 homens sob o comando do capitão-mor Joaquim da Costa Cardoso, em 1763. De acordo com os relatos, o quilombo teria sido arrasado pelo ataque militar das tropas do Governador Gonçalo Xavier de Brito a conselho do arcebispo de Salvador, dom Manuel de Santa Inês Consta que tal expedição destroçou as povoações e prendeu 78 pessoas, entre ex-escravos e homens forros que habitavam os locais. O quilombo teria sido arrasado com “granadeiros” e índios da aldeia de Jequiriça (atual bairro de Jaguaribe), em 2 de setembro de 1763 durante a gestão do governador interino composto pelo coronel Gonçalo Xavier de Brito e Alvim, Chanceler José de Carvalho de Andrade e o Arcebispo de Salvador, Dom Manuel de Santa Inês.

> Por verídicas informações, constou ao Governo plenamente, a existência do Quilombo chamado Buraco do Tatu, e qua haverá vinte anos tivera principio e é , ao presente, um grande corpo de negros, e arriscado pela situação em que estava e pelos subterrâneos feitos com muitas estrepes, cuja planta será presente a V.Excia pelo que, de algum modo, se possa considerar a figura do dito quilombo ( CARTA ..., 1764)

Em carta dirigida a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 14 de janeiro de 1764, o governo Interino expressa os motivos para justificar sua ação devastadora citando que respondia a um “justíssimo clamor público”, uma vez que os “calhambolas” do Buraco do Tatu atacavam todas as pessoas que demandavam a cidade do Salvador ou que dela saíam, roubavam e assaltavam as fazendolas e sítios dos arredores e, à noite, demonstrando grande coragem e ousadia, penetravam “pelas ruas da Cidade a prover-se de pólvora, chumbo e das mais bagatelas que precisavam para sua defensa”.(Pedreira, 1973:129).

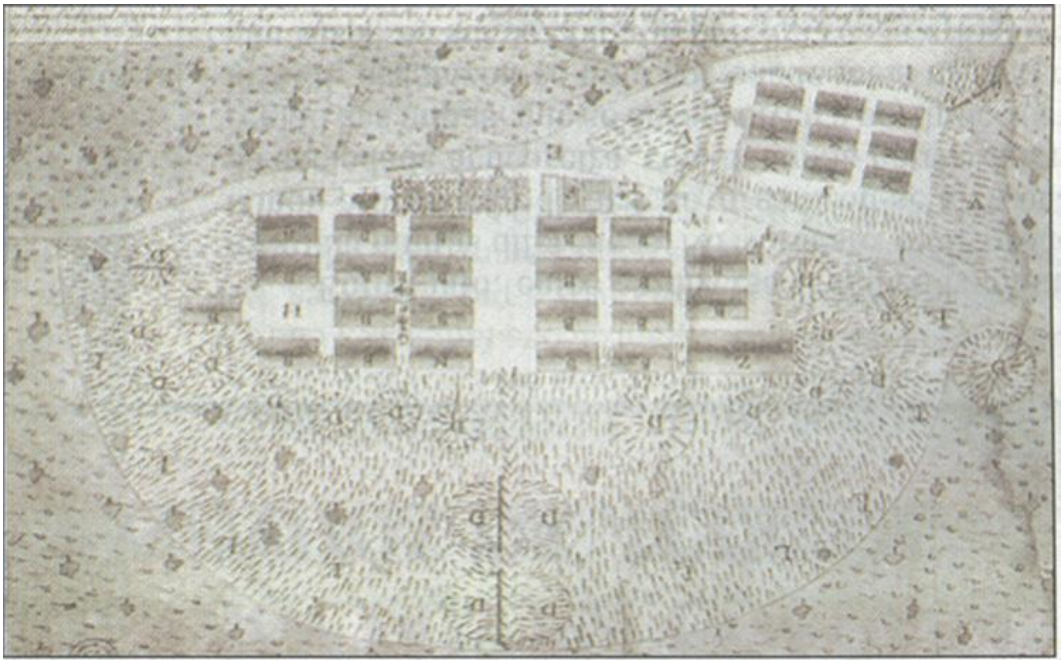
Na ação, quatro quilombolas morreram e 61 foram presos. Entre aqueles que tombaram em combate, três cometeram suicido, e apenas um foi morto após reagir aos tiros do invasor. Nos autos da sentença condenatória, para os que cometeram apenas o delito de ser “calhambola”, a pena imputado fora à marcação com a letra “F” e a devolução aos antigos donos mediante pagamento dos ônus da

Fazenda Real com os soldados e oficial, a partir de uma rateação proporcional entre seus respectivos donos.

Abaixo, os detalhes do Quilombo Buraco do Tatu:

> Planta do quilombo chamado Buraco do Tatu para a costa de Itapoã, que a 2 de setembro de 1763 foi atacado pelo Capitão-mor da Conquista do Gentio Bárbaro Joaquim da Costa Cardozo. A letra A Estrada falsa coberta de estepes que mostrava a entrada, a letra D Fojos cobertos e dentre estepes. C Pinguelas levadiças por onde se serviam, e de noite as tiravam. N Casa do Porteiro que tinha as pinguelas a seu cargo. E fonte, T uma preta que lavava, e gritando se matou a espingarda, P um preto que uma granada lhe quebrou as pernas, e se matou, G o preto que chegou a dar um tiro, e foi morto, R uma preta velhíssima que se matou que diziam era feiticeira, Z a casa do capitão, B as casas do Arraial do chamado seu Povo, L trincheira estrepada com vários estrepes, os maiores chegaram aoseitos de qualquer homem, e ia diminuindo até ficar em menos de palmo, Q a latada de maracujá, F as hortas, I o brejo que cercava o Quilombo com tal atoleiro que submergia um homem, O a pinguela por onde se passava para o Quilombo pequeno, S Quilombo pequeno, X as casas, V estreparias, M pinguela por onde se serviam para a parte do mar. Este nome pinguela é o mesmo que um barrote por cima do qual passavam o brejo, e os fojos, sendo estes uns buracos largos da altura de cinco palmos guarnecidos por dentro de paus de pontas(PILETTI, 2002, p.138-139)

A seguir  o mapa em detalhes:



Fonte: Arquivo Ultramarino. Imagem do Mapa do Quilombo do Tatu.

A partir da descrição do Quilombo do Buraco do Tatu podemos destacar alguns elementos relevantes para o entendimento do conceito então praticado para “quilombo”:

1. Estratégia Militar definida e organizada:
   - A presença de uma entrada falsa, coberta com palhas, sendo que logo abaixo se encontravam estepes pontiagudos; A Presença de uma ponte levadiça ligando a entrada principal e o restante do quilombo, sendo que sua permanência se dava apenas durante o dia;
   - Presença de vigia armados dando proteção ao quilombo.
   - Presença de um "Capitão", que regulava a passagem pelas "pinguelas".
2. A descrição de uma preta velhíssima, que segundo a descrição, poderia ser uma "feiticeira";
3. Passagem direta com o mar através de pinguelas, nome dado aos barrotes utilizados como "ponte";
4. Presença de hortas e produção agrícola.

Tais elementos descritos no mapa revelam uma total organização minuciosa acerca da estrutura do quilombo. Estrutura aqui entendida em termos organizacional e operacional. Nesse sentido, a experiência quilombola, mesmo nas localidades relativamente próximas da sede da capitania demonstravam grande poder de intervenção nos arredores.

O medo pela configuração de quilombos, no interior do Estado, também passou então a ser uma constante entre as autoridades. É bom lembrar que o Quilombo de Tupim (atual município de Boa Vista dó Tupim), juntamente com o Quilombo do Orobó (atual município de Itaberaba), e Quilombo do Andaraí (atual município de Andaraí), todos distantes da capital, constituíram-se como uma das grandes ameaças ao regime escravista entre os séculos XVII e XVIII, conforme o documento enviado pelos moradores da Vila de Cachoeira e donos de fazendas e senhores de engenho localizados naquela região, encaminhada ao Governador e Capitão General Dom Fernando José de Portugal e Castro em 20 de setembro de 1796 nos seguintes termos:

> Dizem os moradores da Vila da Cachoeira abaixo-assinados que pela geral utilidade que les resulta da extinção dos Quilombos do Orobó, Tupim e Andaraí, donde diariamente saem os foragidos neles açoitados, em tropas armadas, acometendo as estradas, ainda as mais públicas, a despojar os viandantes, roubando muitos gados nas fazendas por onde passam, especialmente as circunvizinhas daqueles quilombos, assassinando,

> desonestando nossas mulheres donzelas e casadas com toda impunidade e escândalo, e depois disto persuadindo e conduzindo os seus semelhantes aos mesmos coitos. (DOC.n$^{o}$ 17.957 – Arq. de Marinha e Ultramar – Lisboa)

Relato semelhante encontraremos sobre o Quilombo do Camisão (perto do atual município de Ipirá), onde há muito era conhecido dos governantes, através de inúmeras queixas e denuncias dos moradores de suas vizinhanças. A julgar pelas repetidas ordens para a sua extinção, era ele, de grande tamanho e periculosidade. Em 1726, no Regulamento dado ao sertanista Coronel João Peixoto Viegas constava que:

> E porque pode haver nas ditas terras (de Cairu, Jequiriça e adjacências) alguns mocambos de negros fugidos, procurará o dito Coronel prisioná-los e extinguir o dito Mocambo, arrazando e pondo fogo às casas e senzalas que nele houver, derrubando as estacadas que tiver para que não haja mais memória dele... (PEDREIRA, 1973, p.101)

Para melhor ilustrar a dimensão dos episódios recorrentes aos quilombos, montarei a tabela 3 referente aos acontecimentos relacionados com o registro das atividades dos quilombos em território baiano, seguindo uma cronologia descrita por Pedreira (1973).

**Tabela 3**

**Ocorrências de Quilombos na Bahia, segundo o Ano, o Local e a Situação**

| Ano. | Local | Fato |
|---|---|---|
| 1629 | Rio Vermelho (bairro de Salvador) | Ocorrência de quilombo e destruição em 1642 |
| 1636 | Itapicuru (sertão) | Ocorrência de quilombo e destruição no mesmo ano |
| 1640 | Rio Real | Ocorrência de quilombo e destruição com ajuda dos soldados pretos do Terço dos Henriques. |
| 1655 | Jeremoabo | Ocorrência e destruição de quilombo com Ordenanças da Torre de Garcia d' Ávila. |
| 1700 | Jacobina Gameleira, Tucano e Rio do Peixe. | Ocorrência e destruição no mesmo ano |
| 1704 | Vila Nova e Canindé, capitania de Sergipe. | Ocorrência e destruição no mesmo ano |
| 1705 | Jacuípe | Denuncia da ocorrência de quilombo. Envio de tropas. Não há registro do resultado |
| 1706 | Jaguaripe | Denuncia da ocorrência de quilombo. Envio de Tropas. Não há registro sobre o resultado. |
| 1713 | Maragojipe e Muritiba | Relatos da presença de quilombo. Envio de tropas e prisão de alguns negros. |
| 1714 | Cachoeira | Denuncia de vários mocambos na região. Envio de tropas. Sem resultado. |
| 1796 | Orobó, Andaraí e Tupim. | Denuncia de vários mocambos. Envio de tropas. Destruição anunciada em 1797 |
| 1726 | Ipirá (Camisão) | Quilombo bastante citado desde 1722. Envio de tropas. Não há registro dos resultados. |
| 1732 | Taperoá | Quilombo denominado "Arraial de Jequié" . Envio de tropas. Sem registro de destruição. |

| | | |
|---|---|---|
| 1733 | Canavieiras | Registro de um quilombo antiguíssimo com a presença de índios. Sem registro de destruição. |
| 1734 | Nazaré | Denuncias de mocambos consentidos por Senhores. Envio de tropas. Sem registro de resultados. |
| 1734 | Santo Amaro | Várias denúncias de mocambos. Envio de tropas. Sem resultado registrado. |
| 1735 | Jacobina e Rio de Contas | Várias denúncias de mocambos. Conflito durou mais de dois anos. Sem registro dos resultados |
| 1744 | Buraco do Tatu (Capital) | Resistiu a várias investidas. Durou até 1764, quando foi destruído. |
| 1801 | Xiquexique | Denúncias da presença de dois quilombos.Sem registro de resultados. |
| 1807 | Nossa Senhora dos Mares e Cabula | Alta periculosidade. Foram destruídos no mesmo ano. |
| 1826 | Quilombo do Urubu (Capital). | Alta Periculosidade. Foram destruídos no mesmo ano. |

Fonte: PEDREIRA, Pedro Tomás. Os Quilombos Brasileiros, Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, Departamento de Cultura da SEMEC, 1972.

Entre 1629 e 1640 o Senado da Câmara da Cidade de Salvador tomou várias providências para a extinção dos quilombos existentes, e determinou várias penalidades para os negros fujões, bem como prêmios aos que capturassem. Os legisladores da época diferenciavam os quilombolas entre aqueles que se refugiavam voluntariamente, isto é, fugitivos, daqueles que eram “levados”; distinção importante para o estabelecimento das punições. Contra os “calhambolas” o governo da metrópole tomou providências, e por alvará de 3 de março de 1741, o rei ordenou que fossem marcados com a letra “F”, todos os escravos fugidos que fossem encontrados em “quilombos”, e por segunda vez, se lhes cortasse uma orelha, por simples ordem do Juiz de Fora ou Ordinário da Terra, ou do Ouvidor da Comarca, sem processo algum, e só pela notoriedade do fato, logo que do quilombo fosse levado para cadeia.

Ainda em 1700, “quilombos” foram dizimados por forças sob comando de Manuel Botelho de Oliveira na região de Jacobina, Gameleira, Tucano e Rio do Peixe. E, nesse mesmo ano, o coronel Pedro Barbosa Leal – fundador das Vilas de Jacobina e Rio das Contas – recebeu do Governo da Capitania um regulamento especial para “fazer entradas nos mocambos de negros fugidos”. Também em 1735, em correspondência para Pascoal Ferreira Pinto, experimentado na luta contra os “quilombos” no rio das Rãs e Parateca, sertão do São Francisco, o Conde de Sabugosa solicitou uma providência por parte daquele, na repressão aos negros mocambados na região mineira de Jacobina e Rio das Contas.

A escravidão, por si, já é desumana e violenta a natureza da liberdade humana. Torna-se mais repugnante, ainda, quando se descobre que, na Bahia, no Vale São Francisco, por exemplo, era acompanhada de castigos infames e tratamento cruel. O Pe. Turíbio Vilanova Segura nos informa que a cadeia na vila de Bom Jesus da Lapa era um tronco debaixo de uma grande árvore."Ora, havia uma lei que proibia aos senhores de escravos de baterem neles em particular, exigindo que os levassem ao pelourinho público, para que ali os castigassem" (CEHILA: 1960).

No período inicial do século XIX, todo trecho do médio São Francisco entre Correntes e o Carinhanha e o rio Verde, o ultimo confim das capitanias de Bahia e Pernambuco, a dezenas ou mesmo centenas de léguas das vilas mais próximas – Jacobina e Barra – se tornara, em ambas as suas margens, um vasto "território negro", organizado em dezenas de pequenas comunidades em torno às comunidades de Apareça (ou Parateca), da Comunidade de Rio das Rãs, e da Comunidade de Tomé Nunes, localizados na margem direita do Rio São Francisco e a Comunidade de Mangal, da Barra da Apareça e do Barreiro Grande, localizado na margem esquerda do citado Rio. Escravos Nagôs teriam, juntamente com outros negros que já habitavam nessa região, formaram os primeiros troncos familiares que a memória da comunidade rural negra do Rio das Rãs identifica na sua "origem". Analogamente, no caso de Apareça, a pequena povoação colonial setecentista se tornaria, com sua decadência e abandono pelos primeiros fazendeiros, um arraial de negros cuja população, possivelmente, se renovaria com o afluxo de fugitivos até o período inicial do século XIX, época à qual a população da Comunidade de Pau D´Arco e Comunidade de Apareça, remonta a sua origem, não se registrando, desde então, nenhum ingresso populacional digno de registro na memória do grupo.

Almeida (1994), em seus estudos sobre a presença negra no Vale do São Francisco, chama atenção para o fato de que a presença desta população negra não era homogênea, estando mais concentrados nas partes navegáveis dos rios São Francisco, Corrente e Carinhanha, pois aí estavam os pólos econômicos da região. Este período é caracterizado pelo "retorno" do domínio dos fazendeiros sobre a região ocasionada por duas questões relevantes: primeiro, a revitalização da navegação fluvial, no Rio São Francisco e a Lei da Terras, de 1850, que proporcionou uma verdadeira corrida cartorial dos grandes herdeiros do sertão interessados em assegurar e expandir seus domínios. Com a regulamentação da lei de 1850, a aquisição das terras passou ser efetivada mediante compra, o que

impedia que os negros alforriados pudessem ter acesso à própria terra, independentemente dos fazendeiros. Por essa razão muitos negros permaneceram com os coronéis trabalhando como agregados, incluindo serviço de proteção (jagunços); outros foram obrigados a ocupar as beiras dos rios navegáveis para sobreviver. Lá se podia pescar, plantar, comercializar nas barcas a vapores. Além disso, teriam facilidade para se deslocar, procurando margens melhores, quando os recursos de determinados lugares escasseassem.

**Levante e Rebeliões Escravas.**

Mas não somente os quilombos causaram temor aos governantes na época em função de sua existência próxima aos grandes centros. Do inicio do século XIX até 1835, um outro fenômeno passou a figurar entre os temores das autoridades lusitanas: a ocorrência de inúmeros levantes que as classes do bloco no poder caracterizaram como um espectro da avalanche negra, com o fim de seccionar uma possível união entre os interesses das camadas livres, mas pauperizadas, com o segmento majoritário negro da população. A integração entre quilombos e levantes escravos se efetivou em várias ocasiões durante o ciclo de rebeldia escrava na Bahia neste período. Diante de uma situação assim caracterizada, seria possível levantar alguns motivos que interferiram na deflagração de rebeliões e/ou levantes negros:

1. Tamanho da população escrava, principalmente quando constituem a maioria absoluta da população.
2. A inexistência da família, influindo na “extrema indigência sexual dos escravos”.
3. A absoluta exclusão da cultura branca, implicando, por sua vez, na afirmação de uma cultura escrava.
4. Variações e deteriorações nas condições de vida.

Influiriam também na aparição de revoltas, os momentos de crise político-institucionais dos brancos, com as quais se alinhavam, ou nas quais, aproveitando das mesmas, faziam tentativas de rebeliões próprias.

Também teria determinado a resistência e inclusive nas revoltas, a presença forte da visão de mundo do africano, em especial a sua religião. Assim, o vodoo, no Haiti, funcionou como elemento catalisador na formação de uma consciência antiescravista. Na Bahia, em 1835, os rebeldes usavam roupas muçulmanas,

amuletos e textos escritos do Alcorão; na Jamaica, teriam tido forte presença os obeahman ou woman. No entanto, a religião funcionou como elemento de coesão para a rebelião também entre escravos cristianizados, como no Sul escravista dos EEUU. Reis descreve especificamente o movimento messiânico entre os escravos e, em 1831, a liderança de um pregador batista na rebelião jamaicana. (João Reis, 1996)

Para o mesmo autor, o que os quilombos e as rebeliões demonstravam é que existe um limite a partir do qual a opressão não pode ser suportada. Ele chama a atenção de que os escravos tinham muito poucos recursos políticos, não tinham acesso ao aparato jurídico e ao sistema político das sociedades escravistas e eram totalmente dependentes dos senhores perante a lei e o Estado. Assim, a única forma de ação que lhes restava era a rebelião, embora na maioria das vezes fossem derrotados e exemplarmente castigados. Para ele, isto não significava que os escravos tivessem tendências suicidas - "*apenas aspiravam viver com dignidade. Inclusive poder brincar, folgar e cantar*".

E foi assim, que em 1789, se deu um importante levante, desta vez no interior da Capitania, o que viria a provocar, posteriormente, novos momentos de apreensão. No engenho Santana de Ilhéus, no Estado da Bahia, crioulos pararam o trabalho, mataram o feitor e se adentraram nas matas com as ferramentas do engenho, até reaparecerem com uma proposta de paz em que pediam melhores condições de trabalho, acesso a roças de subsistência, facilidades para comercializarem os excedentes dessas roças, direito de vetar o nome dos feitores escolhidos, licença para celebrarem livremente suas festas, entre outras exigências. Fingindo aceitar negociar, o senhor prendeu os líderes e debelou o movimento. Trinta anos depois os escravos ocuparam o mesmo engenho por três anos, entre 1821 e 1824. Nesta última data, parte deles formou um quilombo nas próprias terras do engenho que só foi dissolvido em 1828. Neste ano, o inventário dos bens do Marquês de Barbacena, então proprietário do Santana, indicava que dos 222 escravos que ali viviam apenas um era africano. Além disso, o engenho tinha uma demografia equilibrada, com homens e mulheres em iguais proporções, provavelmente formando famílias, e a presença de muitas crianças. Quadro parecido apresentava o engenho Vitória, no Recôncavo baiano. Em 1827, em pleno ciclo de revoltas africanas, aconteceu ali uma de crioulos que resultou na morte do feitor e de um seu irmão, após o que os escravos retornaram em paz para as senzalas. Um

censo feito dois anos antes revela que neste engenho viviam quatro escravos pardos, 133 crioulos, 38 escravas pardas, dez crioulas e 32 africanas. Nenhum homem africano. Os exemplos dos engenhos Santana e Vitória sugerem que, quando eram maiorias, os crioulos podiam fazer suas próprias revoltas Difícil foi, em alguns contextos, a união entre crioulos e africanos na revolta. Na Bahia os crioulos foram ameaçados de morte e em alguns casos mortos durante levantes africanos. É provável que tenham se aliado a senhores contra os levantes sufocados com a ajuda de escravos leais. No engenho Santana de Ilhéus, em 1789, os crioulos se rebelaram, mas, no tratado de paz que propuseram, queriam privilégios ocupacionais em detrimento dos africanos. (idem)

Ainda segundo Reis (1996), em 24 de fevereiro de 1814, liderados pelo rei Francisco e pela rainha Francisca, escravos de Manuel Ignácio da Cunha, pescadores de Itapuã, se revoltaram, e depois de matarem o feitor e membros de sua família, se dirigiram para o recôncavo. Na altura de Santo Amaro de Ipitanga (atual Lauro de Freitas), foram detidos pelas tropas do Governo, onde depois de sangrenta batalha, foram uns aprisionados e outros foram parar em Alagoas. Nessa revolta de fevereiro de 1814, o objetivo dos quilombolas que desceram o morro , era exatamente se unir a escravos pescadores empregados nas armações pesqueiras vizinhas a Itapoã. Pouco depois, naquele mesmo ano, foi investigada uma outra conspiração liderada pelos haussás que envolvia uma combinação entre quilombos suburbanos e cantos de trabalho de Salvador. A mais famosa das revoltas iniciada por um quilombo ocorreu em 1826, de novo nas imediações da capital. O plano previa a concentração de escravos fugidos no quilombo do Urubu, de onde desceriam para Salvador onde, reunidos com conspiradores dali, levantariam a escravaria urbana por ocasião do Natal daquele ano. O plano abortou porque um grupo de capitães-do-mato deu no quilombo, que foi obrigado a reagir e, com a chegada de novas tropas, terminou perdendo a batalha.

Apresentamos a seguir, a Tabela 4 montada a partir dos estudos de João Reis, com enumeração das revoltas escravas na Bahia, Salvador e Recôncavo, no século XIX:

**Tabela 4**

**Revoltas escravas na Bahia: Salvador e Recôncavo**

| DATA | LOCAL E COMENTÁRIO |
|---|---|
| 1807 | Salvador - Conspiração desbaratada em tempo. Dois executados em praça pública. |
| 1809 | Recôncavo - Nazaré da Farinhas. Escravos hauças mais de 300. Capturados 83 homens e 123 mulheres. Fugitivos vagando pelo Recôncavo. |
| 1814 | Salvador - Itapuã. 250 escravos das armações pesqueiras. Aliam-se aos escravos pescadores. Mataram entre 50 e 100 pessoas, inclusive um feitor. Gritavam "Liberdade, morte aos brancos e aos mulatos". Derrotados a caminho do Recôncavo, sendo quatro condenados a morte. Negros hauça islamizados mais nagos. |
| 1814 | Maragogipe - Iguape cercado e incendiado pelos negros. São derrotados e fogem, formando quilombos. |
| 1816 | Santo Amaro e S. Francisco do Conde. Queimaram diversos engenhos, entre os quais os de Cassarangongo e Quibaca. 30 escravos presos e enviados a Salvador. "Negro não devia sentar-se em presença de brancos". |
| 1822 | Antes da Guerra da Independência, 280 escravos do Engenho Boa Vista, na Ilha de Itaparica, realizada contra a nomeação de um novo feitor. 32 rebeldes mortos. Divulga-se a idéia de que o Rei teria abolido a escravidão mas os proprietários recusavam-se a colocar a ordem em prática.<br>Setembro - S. Mateus - Pretos africanos se rebelam contra brancos e pardos.<br>Novembro - Portugueses insuflam rebeliões. Proibição de reuniões de escravos.<br>19 de dezembro - 200 escravos atacam tropas do General Labatut (exército libertador). São executados 52 e açoitados os demais. |
| 1924 | Ilhéus. |
| 1826 | Rebelião nas imediações de Cachoeira. Idem, no Quilombo do Urubu, subúrbios de Salvador (Cajazeiras, Pirajá) |
| 1827 a 1829 | Onda de pequenos levantes, quase todos no campo:<br>1827 - três revoltas, Cachoeira, S. Francisco do Conde e Abrantes.<br>1828 - Cachoeira, dois levantes. Set. de 1828 - Iguape, rebeldes dispersos pelo soldados. Nov. de 1828 - Engenho do Tanque, mataram o feitor-mor. A partir daí, elabora-se um plano de policiamento do Recôncavo, onde o medo do Haiti é mais uma vez lembrado. 20 de março de 1829.<br>Out./1829 - levante em Cotegipe. Em novembro, outro em lugar ignorado do interior. |
| 1830 | Levante em Salvador - Implantado toque de recolher as nove da noite. |
| 1835 | Levante dos Males, em Salvador - Cinco horas de lutas dentro da própria cidade. Tentativa de união com o Recôncavo. Sua violenta repressão - inclusive com a edição de leis de excepção - dá um profundo corte nas rebeliões escravas na Bahia. Depois disto, pouco ou nenhum registro. |
| 1845 | Em Santana da Aldeia, porto de Nazaré das Farinhas. |

Fonte: João Reis. Recôncavo Rebelde - Revoltas escravas nos engenhos baianos. in Afro-Ásia nº 15, 1992. apud. Menezes, Jaci, 1997.

Além dos casos acima listados, outras rebeliões são apontadas por outros autores. José Honório Rodrigues, em texto já citado, fala, além de Palmares, no séc. XVII, que considera quilombo e insurreição as revoltas em São Paulo, em 1720; no Maranhão em 1772, e outras em 1848, 1854, 1866, 1871, 1872, 1877, 1878, 1880, 1882, 1883, 1886, 1887. Ou seja, mesmo nos anos finais do movimento abolicionista, seguiam existindo rebeliões escravas. Não há, portanto, como falar em

uma acomodação, uma aceitação do sistema escravocrata pelos negros. Assim, se eram capazes de mover-se nos quadros da legalidade, criando *sociedades de solidariedade* como as irmandades,[23] também eram capazes de rebelar-se. (Menezes, 1997)

[23] A demominação é de Russel-Wood - "Aspectos da vida social das irmandades leigas da Bahia no séc. XVIII". in Universitas, UFBa., (6-7) Mai-dez. 1970, Salvador.

# Capítulo 3

# TERRITÓRIOS NEGROS: OS NOVOS QUILOMBOS.

## Quilombos: Territórios Negros.

Como foi visto no Capítulo 2, rebeliões e quilombos na América Latina e no Caribe resultaram, em diversos casos, na constituição de territórios negros dentro dos Estados Nacionais constituídos. Hoje, a presença negra no Novo Mundo é nitidamente identificável nos mapas nacionais. Neste terceiro capítulo vamos afirmar o nosso entendimento da existência de um grande território negro no Brasil, embora não oficialmente reconhecido. Procuraremos demonstrar que as comunidades negras isoladas constituem hoje uma atualização dos quilombos, resultando, na verdade, na afirmação desse território negro. Vamos ainda mostrar a concentração desse território na região nordeste do Brasil e a sua grande extensão na Bahia, hoje o segundo maior espaço quilombola na região e no Brasil. Vamos ainda dar início à apresentação de alguns desses territórios, a partir de descrições feitas em laudos antropológicos elaborados para a Fundação Cultural Palmares na década de 90 do Séc. XX e a partir de visitas nossas às mesmas, no processo de elaboração desta dissertação de mestrado. No quarto capítulo vamos completar essas descrições, em busca de entender o que seria uma identidade quilombola e como esta se forma e se reproduz.

Recapitulando: Carvalho (1996) indica que, na Colômbia, a região dos palenques onde se concentram as populações negras está bem delimitada – na costa norte, ao redor de Cartagena e Barranquila. Também na Venezuela, há um ponto no mapa onde se pode divisar o reduto negro: em Barlovento; além de outras comunidades que podem ser facilmente identificadas. Na Jamaica, os povoados *marroons* são poucos e perfeitamente definidos, política e territorialmente. No Suriname, ainda segundo o autor, na medida em que cada nação de negros da selva teve seu território, oficialmente definido, no século XVIII, todos os mapas desde então sinalizam-nos necessariamente. Em contraste com tal situação, encontra-se a geografia dos remanescentes de quilombos brasileiros, pois eles apresentam-se fragmentados; “não há nenhum região reconhecida, na representação que a nação faz de si mesma, como o lugar dos quilombos”.(cf.p.45).

De certa forma, por se encontrarem espalhados por vários estados, tal percepção dessa presença nos mapas nacionais se torne menos “visível” numa primeira impressão. Assim como ocorreu nos demais paises, no Brasil a estratégia da invisibilidade também funcionou como uma tática das comunidades quilombolas para fugir ao sistema. Contudo, essa invisibilidade não pode servir como único argumento para a “não-existência” oficial da representação desses territórios negros. Houve e há um intencional e deliberado processo de esquecimento por parte das autoridades constituídas, como uma forma de proporcionar a desintegração física e cultural de tais comunidades.

Existem no Brasil alguns estudos já clássicos sobre comunidades negras, bairros negros, bairros rurais negros, desde a década de 50 do século XX. Alguns deles foram iniciados justamente no período pós-guerra, quando pesquisas foram levadas a efeito sobre as relações raciais no Brasil, como conseqüência da presença de Anísio Teixeira e, depois, Artur Ramos na UNESCO, para analisar a propalada existência de uma “democracia racial” entre nós. Os trabalhos foram feitos em S. Paulo, por Florestan Fernandes e Roger Bastide; na Bahia, por Thales de Azevedo, no Rio de Janeiro, por L.A. Costa Pinto, no Rio Grande do Sul e em Sta Catarina por Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni. Seus trabalhos concluíram por negar a pretensa igualdade entre negros e brancos no Brasil, chamando a atenção para a presença de assimetrias nas relações entre os diversos grupos raciais e de formas de discriminação e preconceito, como forma de manter como subalterno o grupo dos negros. Era entendimento dos pesquisadores, no primeiro momento, que estas desigualdades se deviam à não modernização da sociedade brasileira, pela imperfeita implantação de uma sociedade de classes; o crescimento da industrialização, ao tempo em que extinguiria a presença de formas de dominação extra-econômica, permitiria a urbanização e ajudaria a desfazer formas “arcaicas” de dominação.

Além deles, pesquisadores de outros países se dirigiram ao Brasil e à Bahia, desde à década de 30, para estudar as mesmas relações raciais (Donald Pierson) e a permanência de traços da cultura negra (Melville Herkovitz, Ruth Landes, dentre outros).Na década de 50, outros estudiosos dedicaram-se a analisar a sociedade brasileira do ponto de vista da sua possível modernização, analisando, por exemplo, as relações entre cidade e campo. Dentre estes, estiveram conosco, por força de convênio entre o Estado da Bahia e a

Universidade de Colúmbia, nos EEUU, os professores Marvin Harris e Charles Wagley (coordenador dos estudos), o primeiro dos quais trabalhou como bolsista da Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia, com o apoio de Thales de Azevedo e Anísio Teixeira, na época secretário de Educação e Saúde do Estado. Seu trabalho foi exatamente sobre as relações entre cidade e campo no interior da Bahia, na cidade de Rio de Contas (que ele chama pelo nome de Vila Nova). Em S. Paulo, trabalho nesta direção foi realizado, em 1955, sobre "As relações raciais no município de Itapetininga", por Oracy Nogueira.

A partir dos anos 80, novas gerações de pesquisadores entram em cena, analisando a presença de comunidades rurais negras a partir da ótica da Antropologia Social, afirmando seu papel de instrumento de resistência à dominação e de luta pela liberdade, como o grupo de pesquisas na USP coordenado pelo Prof. Borges Pereira. Segundo Bandeira, os estudos produzidos por este novo grupo oferecem "um dado empírico novo à identidade étnica do negro brasileiro: uma base geográfica", ou seja a presença do sentimento de territorialidade, "configurando uma situação específica de alteridade". (BANDEIRA, 1988: 82)

Desta ótica, estudos vêm sendo feitos sistematicamente desde a década de 80 do século XX sobre a presença física de comunidades negras em todo o Brasil. Na Bahia, artigo publicado por Marcos Luciano Messeder (CRH, 1991)[24], nos dá conta de um primeiro levantamento realizado, em 1987, em uma ação articulada entre o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado – IPAC e o Instituto de Terras da Bahia – INTERBA, em que um mapeamento então realizado apontava para a existência de mais de cem comunidades negras na Bahia. Posteriormente, já em meados da década de 90, a Universidade do Estado da Bahia, através do Centro de Estudos Euclides da Cunha, deu início a um cadastramento de comunidades negras existentes no Estado, sob a coordenação do professor Valdélio Silva, a partir de listagem existente por região e por município. A listagem continha 260 comunidades, cuja distribuição já vamos analisar (PROJETO CAMPOS NEGROS, listagem em anexo à dissertação).

---

[24] MESSEDER, Marcos y Martins, Marco - "Arriais de Rio de Contas - uma comunidade de cor", in *Cantos e Toques, Etnografia do Espaço Negro*, pag 37 in Cadernos CRH, Salvador, 1991 Universidade Federal da Bahía, Centro de Recursos Humanos - CRH

A mobilização das comunidades negras de todo o Brasil deu lugar, em 1988, à inserção, na Constituição Federal dos artigos 215 e 216; e do Art 68 dos Atos e Disposições Transitórias da mesma, que preconiza: ”Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos definitivos”. A partir de então foi designada a Fundação Nacional Palmares como responsável pelo reconhecimento do direito à terra das comunidades denominadas quilombolas [25] e teve início um processo de mapeamento e análise das mesmas comunidades em todo o Brasil, para efeito de seu reconhecimento como remanescentes de quilombos. Para tanto, equipes de trabalho, em cuja composição estavam antropólogos, foram designadas em vários estados para o estudo das comunidades, a delimitação de seus territórios, e emissão de laudos antropológicos que dessem subsídio a seu reconhecimento pelo poder público. Esses laudos, para sua emissão, seguiram procedimentos mais ou menos consagrados entre os antropólogos para o reconhecimento e demarcação das terras indígenas no Brasil. O autor dessa dissertação teve oportunidade de, na qualidade de bolsista do CNPq – iniciação científica, participar das visitas e da coleta de dados sobre algumas dessas comunidades: Mangal, Parateca, Tijuaçu. Nesta dissertação, vamos utilizar alguns dos laudos aprovados e publicados pela Fundação Nacional Palmares no Diário Oficial da União como fonte de informação oficial sobre as mesmas comunidades, publicados entre 1998 e 2000. Deste trabalho, resultou relatório de pesquisa e artigos, publicados em 2000 (Educação na Bahia) e 2001 (Revista Sementes).

No sentido de organizar os resultados das informações existentes sobre a distribuição geográfica das comunidades negras, agora denominadas quilombolas, o professor Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2000), da Universidade de Brasília, vem sistematicamente publicando estudos com informações sobre as mesmas. O Banco de Dados por ele organizado mostrou 848 ocorrências de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil com informações computadas até setembro de 1999. Até então, a região Nordeste apresentava 65% dos registros (511), que estavam concentrados na Bahia (250) e no Maranhão (163). A região Norte detinha 25% dos remanescentes do Brasil, os quais concentrados no Pará (196). Este fato

[25] A partir de 2003 a responsabilidade, que era da Palmares, foi passada para o INCRA.

reafirma a importância dessa parte do país no resgate da memória do negro brasileiro e do povo africano na sua formação geográfica e histórica. Ver, abaixo graf. 2 com os dados referentes a esta primeira etapa do levantamento.

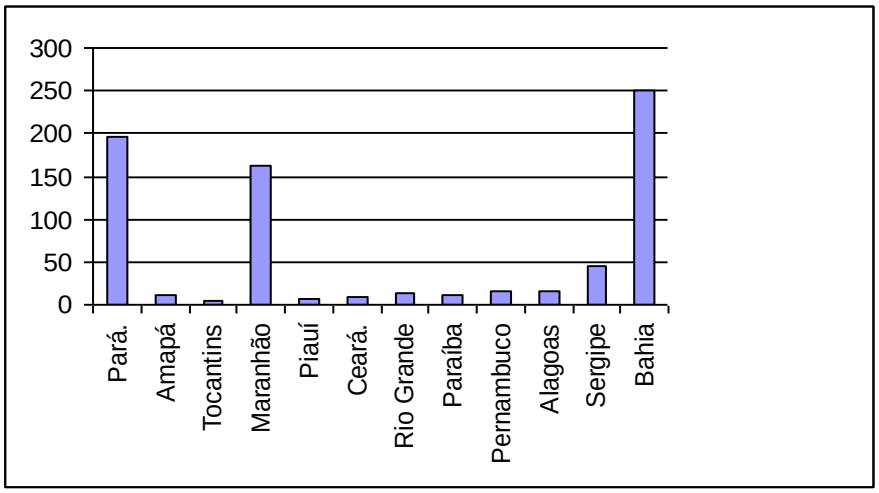



Gráfico 1 - Número de Quilombos por estado do Norte e Nordeste. Brasília –DF. 2000
Fonte: ANJOS, 2000.

Em uma recente informação da Assessoria de divulgação da Universidade de Brasília (UnB), publicada em 05/05/2005, em texto assinado por Luciana Navarro[26], ocorre à revelação de uma pesquisa realizada durante cinco anos pelo Centro de Geografia e Cartografia Aplicada (CIGA) da própria UnB, que atualiza os dados sobre a situação no Brasil. O país tem, agora, 2.228 comunidades remanescentes de quilombos registradas, mas a grande maioria delas vive sem proteção do governo. Apesar de terem seus direitos assegurados pela Constituição Federal, por leis e decretos complementares, apenas 70 comunidades possuem registro no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), responsável a partir de 2003 pelo seu cadastramento e outras 100 estão em processo de regularização.

Assim, ocultar a historia da formação dessas comunidades quilombolas no Brasil realça uma visível estratégia de esquecimento como forma de "negação" realizada por um outro modelo civilizatório traduzido, inicialmente, sob forma de uma colonização, inicialmente lusitana e depois incorporada integralmente nas praticas e discursos dirigidos pelos governantes nacionais.

---

[26] Textos: **UnB Agência**, acessado no endereço eletrônico: http://www.unb.br/acs/unbagencia/ag0505-18.htm, no dia 07 de julho de 2005.

Uma possibilidade é de que as comunidades tivessem inserido entre comunidades camponesas, de meeiros e posseiros, como descrito no estudo de Ana Lana ([27]) "A organização do Trabalho na Zona da Mata Mineira" em Minas Gerais, ou de Ubiratan Castro, com referência ao Recôncavo baiano ([28]). Até muito recentemente, sua luta por sobrevivência transparecia através de outros movimentos sociais que lutam pela terra, como sindicatos ou pastorais da Terra. Outra possibilidade comumente apontada é de que tais comunidades tenham se mantido isoladas, "optando" por uma estratégia de "invisibilidade" em função da falta de importância que passaram a ter no momento em que o escravo perdeu valor econômico para os fazendeiros; ou ainda elas foram "forçadas" à invisibilidade como uma estratégia de sobrevivência para escapar de toda sorte de injustiça que poderiam lhe acometer? Será que eram assim invisíveis diante do outro na tentativa de "esconder-se" ou mesmo negar-se enquanto quilombo para com isso passar por despercebida, sem incomodar as autoridades próximas?

Para as comunidades no entorno nunca houve dificuldade em "identificar" os quilombolas enquanto uma comunidade cheia de "pretinhos" e "escurinhos", e, portanto diferente deles que eram "misturados". As representações e estereótipos aparecem como fator de um isolamento, de diferenciação, inclusive de inferiorização. Durante a realização desta pesquisa, conhecemos algumas lideranças quilombolas cujo envolvimento com os sindicatos de trabalhadores rurais remontam a muitos anos. Em sua grande maioria as comunidades quilombolas buscaram a justiça e órgãos competentes para resolver conflitos, seja pela questão das terras, inundações, barragens, desapropriações entre outros incidentes. Então há de se concluir que estamos diante não de uma invisibilidade no sentido do desconhecimento da presença física das comunidades, ou uma tentativa espontânea de passar-se despercebida, e sim de uma estratégia de um outro que nega a sua existência e insiste em inferiorizá-los por se tratar de uma comunidade de negros. Na grande parte dos relatos, percebe-se que as comunidades negras eram bastantes conhecidas e muitas vezes abasteciam a sede dos municipios com sua produção excedente.

---

[27] LANA, Ana - "A organização do Trabalho na Zona da Mata Mineira", in *Anais* do Seminario sobre Desigualdades Raciais no Brasil, Fundação João Pinheiro, Minas Gerais.

[28] ARAUJO, Ubiratan Castro e BAPTISTA, José Murilo Philigret, - "Notas sobre a importancia da intermediação comercial e financeira na Bahia". in *A Economia Baiana de 1850 a 1930: Algumas questões*. SEPLANTEC/ CPE , Salvador, 1981.

Nesse sentido, Silva (2000), afirma que: “ ao contrário do que os estudiosos do tema costumavam afirmar, as comunidades negras rurais não são grupos que se isolaram da sociedade envolvente” (2000:4). Nos órgãos oficiais de atuação no meio rural, por exemplo, as comunidades quilombolas são categorizadas como “estabelecimento” , critério esse utilizado nos censos agropecuários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatisitca - IBGE - tanto para classificar latifúndios, quanto uma posse camponesa. Dessa forma, não há uma categoria censitária que registrem as terras de uso comum. Tal procedimento terá como repercussão imediata a “invisibilidade” das comunidades quilombolas em meio a outras formas de exploração da terra.

Os estudos realizados pelo Projeto Vida de Negro durante quatorze anos (1988-2002) revelaram que, bem ao contrario do que se podia imaginar quanto a um possível isolamento, os quilombos mantiveram sempre uma certa aproximação com as áreas urbanas, seja para vender, como para comprar mercadorias e víveres. Havia na verdade várias interações com grupos oprimidos- como camponeses, vaqueiros, desertores, pequenos comerciantes – gerando um fluxo de comercialização.

Estes relatos reforçam a idéia que as comunidades negras remanescentes de quilombos, ou pelo menos maioria delas, não se isolaram com uma estratégia de sobrevivência, e sim foram vitimas de um “esquecimento” intencional objetivando sua falência e desaparecimento enquanto uma comunidade que resistiu a uma ordem notadamente homogeneizante. A negação do outro em sua história, ocultando toda trajetória de resistência a um período escravocrata, evocando o mito da democracia racial para dissipar as pistas que conduziria aquela comunidade quilombola a perceber o patrimônio cultural que constitui suas tradições, suas brincadeiras, suas histórias, faz parte desta estratégia de ocultamento. Aqui é possível compreender que não estamos tratando de uma invisibilidade, como sinônimo de “escondido”, “não-visto”, e sim como um fenômeno de exclusão, de esquecimento, de descaso, pois atende à tendência em negar-se à elaboração de políticas públicas justas e favoráveis à manutenção de um importante movimento iniciado em um período histórico específico, propiciando, com a falta de proteção oficial a exposição da comunidade aos mais diversos perigos, pela falta de políticas de saúde, de transporte, de proteção ao modo de produção característico das comunidades, de proteção ao direito a terra; de proteção à história e manifestações

culturais pela ausência de um modelo educacional adequado às suas características culturais; e vários outros.

Assim, ainda que diante de um processo de negação e exclusão proporcionado pela ação do colonizador branco, as comunidades negras quilombolas ocuparam um território bastante significativo no Brasil.

Mais uma vez, no recente levantamento divulgado pela Universidade de Brasília, acima referido, ANJOS (2005), demonstrou o crescimento do registro da ocorrência de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. O novo estudo reafirma a presença de um grande território negro no Brasil, localizado na região Nordeste – confirmando, inclusive, estudos demográficos mais comuns que mostravam desde a década de 50, uma espécie de segregação regional, do negro (ver, a respeito, Hasenbalg, Lugar de Negro, 1982). Assim, mais da metade das comunidades quilombolas estão localizados no Nordeste do país, onde são cerca de 1,4 mil.

No estudo de Anjos publicado no ano de 2000, o Estado da Bahia era o estado que apresentava o maior numero de incidência de comunidades remanescentes de quilombos, com uma presença em números bem superiores aos demais Estados brasileiros. No novo estudo, o estado agora com maior número de comunidades descendentes de quilombos é o Maranhão, com 642, seguido da Bahia, 396 e do Pará, 294. Naturalmente, o crescimento do número de comunidades se deve à ampliação do conhecimento sobre o fenômeno, o que implica em crescimento do registro. Embora a Bahia já não seja o Estado em maior número, ainda assim a presença das comunidades é bastante significativa. Tal disposição sugere que se trata de um verdadeiro Território Negro encravado no seio do Novo Mundo. Segue a tabela 5 onde é possível comparar a presença de remanescentes de quilombos em alguns Estados brasileiros:

**Tabela 5**

**COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL,**

.

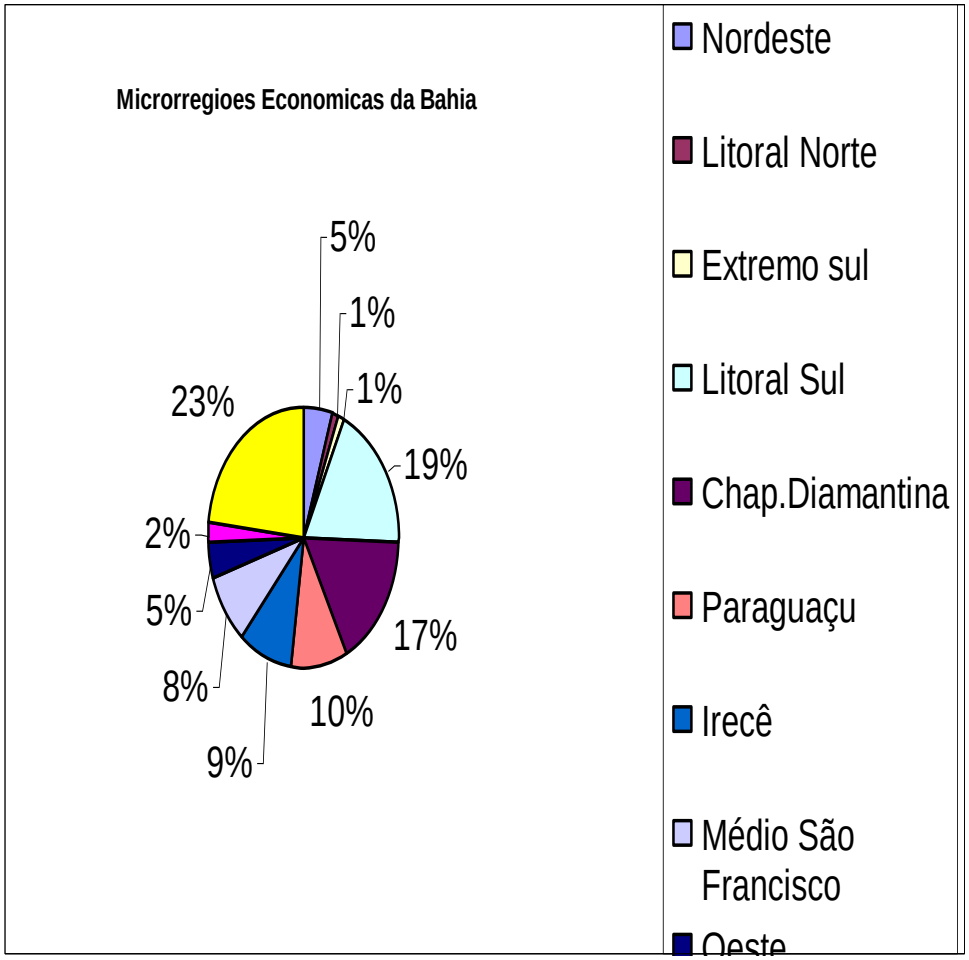
| Estado | No de Comunidades quilombolas - 2000 | N° de comunidades quilombolas - 2005 |
|---|---|---|
| Maranhão | 163 | 642 |
| Bahia | 250 | 396 |
| Pará | 196 | 294 |
| Minas Gerais | 28 | 135 |
| Pernambuco | 16 | 91 |
| Rio Grande do Sul | 9 | 90 |
| Piauí | 7 | 78 |
| São Paulo | 43 | 70 |
| Rio Grande do Norte | 14 | 64 |
| Mato Grosso | 6 | 59 |
| Ceará | 10 | 54 |

Fonte: Anjos, Rafael dos. Centro de Geografia e Cartografia Aplicada CIGA . Brasília,F. 2005.

Os trabalhos analisados apresentam uma serie de informações que demonstram uma significativa distribuição espacial das comunidades quilombolas por todo território do Estado da Bahia, o que reforça o indicativo de que se trata de um imenso território negro que se moldou ao longo dos séculos, ocupando desde a faixa litorânea, incluindo todo Recôncavo do Estado, chegando à microrregião da Chapada Diamantina e o Médio São Francisco e nas regiões mais ao interior.[29] No gráfico a seguir apresentado, com base no estudo de 2000 de Anjos, é possível ver a extensão e a intensidade da presença das comunidades, segundo a Região econômica:

[29] Em anexo, uma descrição mais detalhada por município do Estado da Bahia, Brasil.

**Gráfico 2**




Fonte: Anjos, Rafael dos. Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil.Mapas Editoras e Consultorias, Brasília –DF. 2000.

De acordo com estes dados, é possível perceber a extensão da presença dos quilombos em território baiano, com destaque para as áreas mais centrais do estado, como a Chapada Diamantina e a Serra Geral, refutando definitivamente a idéia de que os quilombos tivessem ocupado apenas, ou maciçamente, a faixa mais próxima da Capital e mais próximo do litoral. SE colocadas lado a lado, as regiões de maior concentração são todas próximas, contíguas até, quais sejam a Serra Geral, (23%) a Chapada Diamantina (16%), a bacia do Paraguaçu(10%), Irecê(9%) e o Médio S. Francisco (8%), num total de 66% das ocorrências registradas. A região Litoral Sul, que apresenta também uma grande concentração (19%) está na região cacaueira próximo  bacia do Rio de Contas.  Analisando a mesma distribuição agora em termos numéricos, temos a tabela 6 abaixo:

**Tabela 6**

**Distribuição Espacial dos Quilombos na Bahia**

| Micro Região econômica | Comunidades |
|---|---|
| **Nordeste** | **12** |
| **Litoral Norte** | **3** |
| **Extremo sul** | **3** |
| **Litoral Sul** | **48** |
| **Chapada Diamantina** | **44** |
| **Paraguaçu** | **25** |
| **Irecê** | **24** |
| **Médio São Francisco** | **22** |
| **Oeste** | **12** |
| **Sudoeste** | **6** |
| **Serra Geral** | **60** |
| **Total de comunidades** | **260** |

Fonte: Anjos, Rafael dos. Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil.Mapas Editoras e Consultorias, Brasília –DF. 2000.

Observando os dados acima disponíveis podemos concluir que de fato a presença dos quilombos em território baiano ocorreu em considerável proporção e também se caracterizou por uma presença mais para o interior do estado, desfazendo, portanto, a idéia de que os quilombos tivessem ocupado preferencialmente a faixa mais próxima da Capital e mais próximo do litoral, como nos Estados do Maranhão e do Pará, por exemplo, onde a ocupação se deu majoritariamente na região litorânea, próxima as respectivas capitais.

Nesse sentido, fatores históricos e econômicos contribuíram decisivamente para esta configuração. Na Bahia, por exemplo, registra-se um sem número de expedições para destruir negros aquilombados já no século XIX, como em Xique - Xique, (região de Irecê) em 1801. Escravos Nagôs teriam, juntamente com outros negros que já habitavam a região do Rio das Rãs, formado os primeiros troncos familiares que a memória da comunidade rural negra do Rio das Rãs identifica na sua “origem”. Analogamente, no caso de Apareça, a pequena povoação colonial setecentista se tornaria, com sua decadência e abandono pelos primeiros fazendeiros, um arraial de negros cuja população, possivelmente, se renovaria com o afluxo de fugitivos até o período inicial do século XIX, época à qual a população de Pau D´Arco e Apareça, remonta a sua origem, não se registrando, desde então,

nenhum ingresso populacional digno de registro na memória do grupo. Todas essas comunidades estão à margem do Rio S. Francisco, de um lado e de outro do mesmo.

Assim como ocorrera em todo Brasil, a presença dos quilombos na Bahia não se deu de forma homogênea por todo território físico, o que de certa forma contribuiu ainda mais para aguçar a preocupação por parte das autoridades, gerando algo como um "medo" generalizado por conta de um possível levante escravo na proporção do ocorrido em alguns países Latino-americanos, onde escravos libertos tomaram posse definitiva das terras onde edificaram os quilombos antes da abolição da escravatura por meio de tratados de paz e acordos oficiais com o Estado[30].

Embora as regiões apresentadas antes tenham a maior quantidade de quilombos, não têm a maior população negra no Estado. Dados da SEI, SEPLAN, com base no censo de 2000, mostram que o maior número de negros (absoluto) está na Região Metropolitana de Salvador. A Serra Geral e a Chapada Diamantina são as duas regiões que menor percentual de negros apresentam na sua população: cerca de 54%, e 65,5% contra os mais de 76,7% da Região Metropolitana, e os mais de 80% do Litoral Norte e Recôncavo Sul. A Região Litoral Sul confirma a grande presença, numérica e percentual, de negros na sua população. Isto não é de estranhar, porque os quilombos não são grandes aglomerações de pessoas. Eles são os negros que ficaram na sua terra, mesmo sob a pressão da urbanização e do assalariamento. Tais informações podem ser visualizadas a partir da tabela 7 a seguir:

[30] Sobre esse assunto, ver: CARVALHO, José Jorge de (Org.) O Quilombo do Rio das Rãs, histórias, tradições, lutas.EDUFBA.Salvador-Ba. 1996.

**Tabela 7**

BAHIA - POPULAÇÃO RESIDENTE, POR COR DA PELE,,
SEGUNDO AS REGIÕES ECONÔMICAS. 2000

| REGIÕES. | REGIÃO ECONOMICA | TOTAL | NEGROS | % |
|---|---|---|---|---|
| REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR - RMS | 01 | 3.021.572 | 2.317.141 | 76,7 |
| LITORAL NORTE | 02 | 531.113 | 430.631 | 81.08 |
| RECÔNCAVO SUL | 03 | 655.178 | 526.943 | 80,4 |
| LITORAL SUL | 04 | 1.365.769 | 1.076.879 | 78,8 |
| EXTREMO SUL | 05 | 664.850 | 481.423 | 72,4 |
| NORDESTE | 06 | 1.180.066 | 827.780 | 70 |
| PARAGUAÇU | 07 | 1.250.693 | 973.479 | 77,8 |
| SUDOESTE | 08 | 1.134.738 | 768.137 | 67,6 |
| BAIXO MÉDIO S.FRANCISCO | 09 | 407.501 | 284.711 | 69,8 |
| PIEMONTE DA DIAMANTINA | 10 | 568.925 | 418.976 | 73,6 |
| IRECÊ | 11 | 373.269 | 257.599 | 69 |
| CHAPADA DIAMANTINA | 12 | 508.948 | 337.427 | 65,3 |
| SERRA GERAL | 13 | 567.245 | 311.241 | 54,8 |
| MÉDIO SÃO FRANCISCO | 14 | 337.507 | 241.190 | 71,6 |
| OESTE | 15 | 487.286 | 321.157 | 65,9 |
| **BAHIA** | | **13.085.768** | **9.597.807** | **73** |

Fonte: Dados gentilmente cedidos pela SEI/SEPLAN, Governo do Estado da Bahia, 2004. Organização, Jaci Menezes.

**Territórios Negros: uma reflexão sobre comunidades visitadas.**

A partir das informações disponibilizadas, a presença das comunidades quilombolas no Estado da Bahia pode ser evidenciada por três aspectos fundamentais:

1. Número elevado de comunidades;
2. Presença em todo território baiano, embora de modo não uniforme;
3. Registro de uma presença de pelo menos 350 anos de existência de tais comunidades.

Uma das razões para explicar essa presença considerável pode ser entendida pela população negra na região nordestina do Brasil no período escravista. Vejamos a tabela 8, a seguir:

**Tabela 8**
**Distribuição da população afro descendente[31], em %**

| Estados | 1872(1) | 1890 (2) | 1991(3) |
|---|---|---|---|
| Bahia | 72,9 | 74,4 | 79,5 |
| Maranhão | 68,2 | - | 78,9 |
| Pernambuco | 63,9 | 58,9 | 66,7 |
| Rio de Janeiro | 60,2 | 57,0 | 44,6 |
| Minas Gerais | 57,2 | 59,4 | 48,4 |
| São Paulo | 43,5 | 36,9 | 25,6 |
| Rio Grande do Sul | 34,6 | - | - |
| Brasil | 68,1 | 56,0 | 47,6 |

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2001. dados e Informações sobre a População negra no Brasil. (1) Recenseamento Geral do Império do Brasil (1872), dados corrigidos pela DGE.. (2) Recenseamento do Brasil, 1890 e (3) Recenseamento do Brasil, 1991, pelo IBGE.

O período de maior ingresso de escravos no Brasil é o século XIX. Nos seus 50 anos de tráfico, livre ou clandestino, ingressaram tantos escravos quanto em todo o século XVIII. Isto é em parte explicado pela saída do Haiti do mercado de açúcar, nos primeiros anos do século, período em que a produção de açúcar no Brasil experimentou grande crescimento. Nos anos que se seguiram à Independência, a maior parte deles (1831 a 1855) o tráfico está declarado ilegal e sob repressão.

Como se vê, o modelo econômico escravista, se tem suas raízes na experiência colonial, até como forma adotada de colonização e povoamento da terra, tem sua característica de forma de obtenção de mão de obra para um trabalho compulsório desvelada no pós-independência. Mais adiante veremos que, à medida que se extingue o tráfico e que se fala em abolição da escravidão, se passa a discutir e a pregar a necessidade de trazer imigrantes brancos para substituir aos negros nos trabalhos da lavoura, no caso já a do café: trazer a negros, só como escravos.

Na Bahia, além do agro-indústria do açúcar, implantada no Recôncavo, região para onde se dirigiu a maior parte do fluxo de negros escravizados, outras atividades econômicas provocaram a entrada massiva de escravos. Assim foi na região Nordeste e no Piemonte da Diamantina, no ciclo do Gado; e nas Jacobinas, denominação ampliada para a grande região central do Estado, depois dividida, pela implantação da mineração em Jacobina e em Rio de Contas. Em 1710, com a descoberta de ouro no sul, (próximo ao rio de Contas Pequeno) e a conseqüente

[31] A expressão população negra significa o conjunto da população brasileira que tem origem africana, abrangendo pardos e pretos segundo nomenclatura do IBGE. Além disso, a expressão afro-brasileira ou afro-descendente denotará a conotação biológica da população negra.

chegada de bandeirantes e exploradores vindos de outros pólos mineradores, começou a colonização da região. Aí se criou a cidade hoje chamada de Rio de Contas.

Na região da Chapada Diamantina, a criação e ocupação das cidades e vilas da localidade é fruto direto da exploração do diamante. Antes da descoberta desta pedra preciosa a região era vagamente povoada e ainda comandada pelos índios Maracás, que respondiam com violência à chegada de estranhos. A agropecuária praticada nas grandes fazendas era a atividade econômica principal. Não se sabe ao certo quando o diamante foi encontrado pela primeira vez na Chapada Diamantina. Com as tentativas do governo português de controlar e até impedir a exploração de pedras preciosas no Brasil para evitar a queda de preços no mercado internacional e garantir o pagamento do quinto, certamente essa atividade certamente já existia antes das explorações regulamentadas. Em 1844, o anúncio da descoberta de diamantes muito valiosos próximo ao rio Mucugê deu início  a corrida pela pedra na região.

O esgotamento parcial das jazidas de diamante foi agravado pela descoberta de novas fontes no sul da África, iniciando um longo período de recessão e pobreza. As atividades agropecuárias voltaram a ser a principal fonte de renda e emprego da região, ao mesmo tempo em que favoreciam a concentração de poder e dinheiro pelos grandes coronéis.

De certa forma, tais situações teriam possibilitaram uma distribuição dispersa de população negra por todo Território do Estado da Bahia, como visto anteriormente.

Em um levantamento realizado no período de janeiro de 1998 a dezembro de 2000, envolvendo dez comunidades remanescentes de quilombos, no interior da Bahia - Mangal, Pau D´Arco, Apareça (Parateca), Tijuaçu, Jenipapo, Lajes dos Negros , Barra , Bananal , Riacho das Pedras e Rio das Rãs, foram registrados aspectos relevantes acerca do cotidiano de cada uma dessas comunidades. O levantamento se deu a partir de participação nas visitas os antropólogos Marcus Luciano Lopes Messeder e José Augusto Laranjeiras Sampaio, da Universidade do Estado da Bahia - UNEB – e Marcos Tromboni de Souza Nascimento, da Universidade Federal da Bahia, contratados pela Fundação Cultural Palmares, para a confecção do **Laudo Antropológico,** instrumento jurídico necessário para o processo de “reconhecimento” de tais comunidades enquanto remanescentes de

quilombo semelhante ao processo utilizado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para reconhecimento e demarcação de terras indígenas. [32]

Foram visitadas as seguintes comunidades:

Tabela 9

Comunidades Quilombolas visitadas, segundo o Município e Data.

| Comunidade | Município. | Data de visita | Legenda |
|---|---|---|---|
| Mangal / Barro Vermelho | Sitio do Mato | Janeiro / 1998 | 01 |
| Laje dos Negros | Campo Formoso | Setembro / 1998 | 02 |
| Tijuaçú | Senhor do Bonfim | Setembro / 1998 | 03 |
| Pau Dárco. | Malhada | Julho /1998 | 04 |
| Apareça. | Malhada | Julho / 1998 | 04 |
| Jenipapo | Malhada | Julho / 1998 | 04 |
| Rio das Rãs[33] | Bom Jesus da Lapa | Janeiro /1998 | 05 |
| Barra, Bananal e Riacho das Pedras. | Rio de Contas | Outubro/ 1998 | 06 |

As visitas foram estruturadas observando três aspectos: Levantamento da história da comunidade contada pelos mais velhos, ou lideranças comunitárias; realização de um censo na comunidade e por fim, observação direta e registro da organização social, as formas de relação entre os moradores e a sociedade em volta, e sua relação com o meio ambiente, as manifestações culturais e religiosas de cada comunidade.

É a seguinte a localização no mapa do Estado da Bahia das comunidades visitadas na pesquisa(ver legenda na tabela acima):

[32] Posteriormente visitamos, como parte do trabalho de pesquisa para a elaboração da dissertação, as comunidades da Chapada Diamantina, em especial Baixão Velho, onde foram tomados depoimentos de seus moradores, em especial de Seu Júlio, líder da comunidade. Voltamos também a Tijuaçu e a Lajes dos Negros, decidindo em seguida aprofundar o trabalho de pesquisa para as comunidades de Barra, Bananal e Rio das Pedras, no município de Rio de Contas. Os resultados de nosso trabalho serão registrados e analisados no corpo deste capítulo e do capítulo 4.

[33] Esta comunidade não foi visitada como efeito de pesquisas para a Fundação Palmares.

Fonte: www.guianet.com.br,em 2005.

**Relato sobre as comunidades visitadas**

**1. Pau D´Arco, Apareça e Jenipapo[34].**

As comunidades de Apareça[35], Pau D´Arco e Jenipapo são vizinhas imediatas da Comunidade de Rio das Rãs, e estão situadas no município de Malhada, Micro-Região homogênea do Médio São Francisco Baiano e seu território tradicional se estende à margem direita do grande rio, por uma grande extensão de vazante, isto é, terrenos inundáveis pelas "cheias" do rio, e por alguns contíguos à leste, tradicionais áreas de refugio da população das comunidades durante as cheias. Em fevereiro de 1998 havia um total de 1233 moradores, dos quais 600 moradores em Apareça, 458 em Pau D´Arco e 175 no Jenipapo.

Segundo seus moradores, o nome Parateca, outra denominação para a comunidade de Apareça, se deu como uma possível corrupção da expressão Parei-até-cá, numa alusão ao fato de que o sertanista Matias Cardoso, na última década do século XVII, ter chegado a essa parada, demarcando sesmaria que lhe foi doada pelo governo de Portugal sob a orientação de que ocupasse todas as terras que conseguisse atingir em 24 horas de viagem pela margem do Rio S. Francisco, onde erigiu uma igreja na seqüência de outras duas igrejas: uma em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, num lugar denominado Pedras de Maria da Cruz, atual Januária, e uma segunda, distante onze léguas abaixo de Carinhanha, esta ultima chamada de Apareça.

Comunidade ribeirinha, sua principal fonte de subsistência é o rio São Francisco, pois se localizam a margem esquerda, bem como Mangal. Tradicionalmente, a área delimitada pela comunidade, além de refugio temporário e de implantação de cultivos de subsistência, no período em que estivemos visitando, em função da estiagem prolongada, compunha uma extensão maior de caatinga que também provia as comunidades quilombolas de pastos extensivos e de recursos de caça e coleta.

---

[34] Laudo antropológico publicado no Diário Oficial da União, nº 154, quinta-feira, 13 de agosto de 1998, págs 91 a 105.

[35] Apareça é uma pequena vila, sede do distrito do município de Malhada, cuja origem remonta ao inicio do século XVIII. No nosso relato, trabalhamos com anotações de viagem (diário de campo) e com o laudo antropológico emitido pelos antropólogos.

## 2. Mangal

A comunidade de Mangal[36] habita uma pequena faixa na margem esquerda do médio São Francisco, município de Sítio do Mato, recém emancipado de Bom Jesus da Lapa. Os moradores utilizavam com freqüência o transporte fluvial feito através de barcas que cruzam o rio, levando passageiros e comercializando produtos industrializados. A rota mais utilizada pelos moradores locais vai da cidade de Paramirim, localizada na margem oposta àquela onde esta situada a comunidade de Mangal, para o distrito de Gameleira, município de Sitio de Mato, na margem esquerda. Outras vias se acesso a Mangal são as estradas das fazendas que estão em seu entorno. Mesmo sendo Bom Jesus da Lapa a antiga sede que abrigava Mangal, a referência da comunidade é a sede municipal de Paramirim, muito mais próxima, podendo suas luzes ser divisadas da frente de Mangal.

A memória da comunidade de Mangal reconhece estarem na sua ascendência antigos escravos das fazendas estabelecidas na região para criação extensiva de gado. Os depoimentos orais registram que Mangal era propriedade de um fazendeiro conhecido como Capitão João, dono de muitos escravos na região. O capitão teria uma filha adotiva, chamada Gertrudes e que acabou se envolvendo com um vaqueiro. O pai desgostoso foi embora para outra propriedade. Gertrudes permaneceu em Mangal e teria, após certo tempo, doado a terra para Nossa Senhora do Rosário, padroeira do lugar, tendo partido em seguida para o lugar onde se encontrava seu pai. Esse tempo de doação, segundo os relatos recolhidos, corresponde a pós-abolição, e aterra cobria uma área de uma légua de frente e o fundo seria indefinido.

As sucessivas divisões por herança das fazendas propiciaram, posteriormente, o retalhamento das propriedades. Os moradores das localidades vizinhas inseridas nessas fazendas tradicionalmente foram expulsas violentamente. Ao que parece, a expulsão coincide com o estabelecimento do Estatuto da Terra, dado que um senhor parente do povo de mangal registra uma “lei de 65, dos quatro fios de arame”. Após a qual os fazendeiros passaram a cercar tudo. Sabe-se que o Estatuto da Terra tinha como um de seus pilares a redefinição das relações de parceria na zona rural, além de disciplinar o usucapião, dentre outros aspectos. Tais

[36] Elaborado a partir de anotações de viagem (diário de campo) e com os laudos emitidos pelos antropólogos, publicados no Diário Oficial da União de 13 de agosto de 1998.

propostas chocavam-se frontalmente com as relações de exploração vigentes nessas áreas. O resultado da lei associada à estrutura das relações políticas foi à expulsão das inúmeras famílias habitantes de tradicionais localidades, ação realizada pelos fazendeiros protegidos pelo aparato policial.

Em Mangal, acompanhamos a Festa de Reis, São Sebastião e a Marujada, importantes manifestações culturais locais. No momento em que visitamos a comunidade, se vivia um clima de bastante expectativa quanto ao futuro, uma vez que o trabalho de organização e mobilização da vizinha Rio das Rãs repercutiu positivamente em seus moradores, pelo reconhecimento da mesma como território quilombola. Conhecemos algumas lideranças, como Martinho e Carlinhos, cujas vozes traziam em si a experiência e a força de um povo secularmente oprimido em seu próprio território, mas que resistiram bravamente a tantas violências e humilhações demonstrando portanto uma inegável relação sólida que os ligam ao lugar.

**3. Lajes dos Negros.**

A comunidade de Lajes dos Negros[37] está localizada no município de Campo Formoso, antigo povoado e da Vila Nova da Rainha, atual cidade de Senhor do Bonfim.

A idéia de uma comunidade originada de dois escravos, Luisinho e Sales, é lugar comum entre os moradores, em especial, os mais antigos. Há, contudo, um fato digno de nota que se refere a uma versão própria contada por descendentes dos donos da fazenda de onde os escravos partiram, sobre o surgimento do quilombo.

Segundo uma entrevista cedida a um grupo de estudantes da UNEB, Campus de Senhor do Bonfim, o casal Herbrando e Flora Barros, descendentes da Família Barros, revela a criação de Lajes dos Negros, como um fruto do desejo de seus avós e bisavós: “Meu bisavó, e depois meu avô, trouxe os Escravos de Parnaguá (MG) e ‘liberou’ os escravos, que eram chamados “negros dos Barros”, mas meu avô continuou ajudando a eles, quer dizer, uns ajudavam aos outro. Por

[37] Elaborado a partir de anotações de viagens do autor, vídeo dos alunos de Antropologia da UNEB – Sr. Do Bonfim e, principalmente, de entrevistas com membros da comunidade realizadas para esta dissertação.

isso existe uma consideração por parte dos negros até hoje, aos Barros, por terem "deixados" as terras para eles. (entrevista gravada em 10/07/96)".

Além do material cedido pelos alunos de Antropologia de Bonfim, coletamos pessoalmente material sobre Laje dos Negros em duas visitas realizadas posteriormente. Nas entrevistas então realizadas, os descendentes dos Escravos Luisinho e Sales revelam uma outra versão. Segundo o Sr. Valentino (87 anos) e o Sr. Arsênio (74 anos), ambos netos de Luisinho, seu avó era vaqueiro em uma fazenda próxima a Feira de Santana, vindo trabalhar na Fazenda Escurial de propriedade da família Barros (cujos donos chamavam-se Diocleciano Barros e mais tarde seu filho, Fagundes Barros). Era, portanto, um homem já livre. Conta-se que Luisinho, com o dinheiro que ganhara como vaqueiro, comprou uma posse de Terras, que mais tarde chamaria Laje. Contudo, já como dono das terras, Luisinho continuou a trabalhar com os Barros até a chegada dos primeiros filhos, quando, segundo consta, teria o dono da fazenda Escorial, o "aconselhado" a fixar moradia em suas terras, pois a constituição de uma família implicaria nesta necessidade. A origem do "quilombo", ou a escolha do local para viver, também estaria associada a uma prática existente entre os negros, ainda no tempo da escravidão: os escravos eles fugiam durante a noite da Fazenda Escorial para SAMBAR naquela área. O retorno dava-se antes do amanhecer para ordenhar o gado.

No vídeo elaborado por alunos de Antropologia do Departamento de Sr. Do Bonfim se pode deduzir que a comunidade teria sido formada no pós-abolição, embora com uso muito antigo do lugar como espaço negro. Os negros teriam comprado a posse da terra a seu dono. Os outros foram se chegando depois, todos muito pobres. Eles se declaram "*fracos, muito fracos - fraquin, fraquin*" – ou seja, muito pobres. A comunidade, na época das visitas, estava muito distante de outros centros urbanos, tinha dificuldade de transporte e ainda não tinha luz elétrica. "*Aqui, estamos no abandono*", dizia um morador. Muito grande, a comunidade fica próxima de Campo Formoso, região de mineração junto ao Piemonte da Chapada Diamantina.

Retornamos mais duas vezes a Lajes dos Negros, para uma visita mais longa e para ouvir os moradores da comunidade. Esta versão contada por Sr. Arsênio e Sr. Valentino também foi confirmada pelos entrevistados por nós, Sr. Osvaldo, ou "Seu Vadu" (90 anos), outro bisneto do Sr. Diocleciano Barros, além de outros moradores antigos como Sr. Antonio Benedito (68 anos), D. Fortunada (80

anos), D. Florença (74 anos). Havia, portanto, um território negro em local reservado, onde se dava a prática de sambas – que tanto podiam ser práticas de diversão como práticas religiosas. Se assim foi, era possivelmente um território sagrado antes ainda da Abolição da escravatura. Um espaço sagrado e um espaço de liberdade.

Em Lajes dos Negros, existem dois templos de culto religioso afro, um denominado Sultão das Matas e outro sem denominação especifica. Um dos momentos festivos da comunidade ocorre durante a realização da Roda de São Gonçalo. Apesar de sua localização dificultada pelo acesso, Lajes dos Negros conta com um fluxo intenso de moradores de distritos próximos que se reúnem principalmente na feira semanal. As sacerdotisas dos terreiros, D. Fortunada e D. Terezinha. Segundo conta a filha de D, Fortunada, a sua iniciação se dá nos termos já descritos, a partir de um "sofrimento", o qual necessitava um "tratamento". Neste "tratamento" ou iniciação, conta com orientação:

> R. Minha mãe (D. Fortunada) começou a sofrer com 07 (sete) anos de idade. Seu tratamento aconteceu 21 anos depois. (...) Ela foi para Alagoinhas, e foi orientada por um nagô, chamado Ananias. Ela começou a brincar na rua, depois começou em casa. (...) brinquedo com tambor começou com reza, nos dias de quarta e sábado. ... [Recebe as seguintes entidades] R. Caboclos, Ogum, José, Sultão das Matas, Preto Velho, Mãe D` água, Santa Bárbara, "seu Cosme". Hoje só faz festa para Cosme.No dia 27 de setembro. O tambor antes era de quinze em quinze dias.

No seu altar, muitos são os santos presentes: "P. Que santos têm no seu altar? R. Santa Bárbara, Cosme e Damião, São João, Senhor do Bonfim, Santo Antonio, Menino Jesus de Praga, Menino Deus, São Jorge".

Como podemos ver, o Terreiro Sultão das Matas é conduzido articulando elementos do catolicismo popular, cujos "santos" são sincretizados com outras "entidades". Tanto estão presentes Caboclos, Encantados, como Orixás: Ogum é nominado explicitamente – afinal, D. Fortunada foi orientada, na sua iniciação, por um nagô... D. Fortunada, além de sacerdotisa, acumula também função de cura, como podemos ver ainda no mesmo depoimento:

P. Como sua mãe atendia?
R. Ela rezava e dava garrafada de raiz de pau.
P. Sua mãe curava as pessoas?
R. Sim, teve um vez que uma menina chegou desenganada e tomou uma garrafada e ficou boa, viva".

O outro terreiro visitado é conduzido por D. Terezinha, de quem também colhemos um depoimento. Vejamos abaixo um pequeno trecho:

P. Quanto tempo você atende?
R. Já há quatro anos, quando comecei aqui em Lajes.
P. Como você atende?
R. O brinquedo tem tambor...cavaquinho.
P. Tem filhos de santos?
R. Tenho filhos de santo em Juazeiro, Petrolina, Gameleira.
P. Quais as entidades que você recebe?
R. Santa Bárbara e Ogum.
P. Tem festa? Quando você faz festa aqui?
R. Setembro. Eu faço caruru.
P. E o brinquedo? Tem todo dia?
R. É de quinze a vinte dias. Mas eu não faço macumba, nem feitiço. Eu só trabalho com a força de Deus.

A África está presente: nos orixás nominados, na referência ao iniciador, na festa de Cosme, na comida ritual: "Faço caruru" Em setembro, para Cosme e Damião. Mas também na lembrança dos mais velhos, como podemos ver no depoimento do Sr. Arsênio, neto do Luisinho, "fundador" da comunidade:

> Esse povo vei da **Afris** (África). Por **sinale**, ainda há um curral de pedra (...) Os negros vinham **sambiar** aqui. (...) **sambiava** por aqui. (...) No passado, tinha festa de Congo. Era mais homens que mulheres. As mulheres dançavam em roda de samba. (...) Roda, roda gente. Não deixa roda virar – canção do samba de antigamente. (...) os instrumentos era ...violão, cavaquinho e pandeiro. (...) Antigamente pra curar as doenças só tinha raiz de pau. (...) As rezas vem desde o começo. (...) Finado Tio Gino rezava e as pessoas ficavam boa. Tio Gino era filho do Luisinho. (...) Naquele tempo era difícil mulher morrer de parto. Hoje é que é mais fácil (risos).

A África também vai estar presente nos cantos do terreiro do Sultão das Matas: eles se referem à chegada de "Santa Bárbara" lá de Aruanda, ou Luanda, de Angola. Uma Santa Bárbara que é a senhora dos trovões e relâmpagos, Iansã. Oiá, aqui está, na beira dos rios e na beira do mar; Ogum abre os caminhos, com Santo Antonio, na Mata, e aqui também estão os marinheiros. E é a sereia, entidade marítima, quem está presente pra dançar, no meio do sertão da Bahia.

**Cantos registrados no Terreiro do Sultão das Matas – Lajes dos Negros.**

**Texto 01**
Minha Santa Bárbara;
Dê notícia, deixe lá.
Cosme e Damião

Não tem hora pra chegar.

Chegou Santa Bárbara
De **Aruana.(**2X)
Trovão e relampeia no Mar.

**Texto 02**
Merece comer galinha.
Ora Viva São Gonçalo
Com a Virgem Maria

A senhora granjadeira
Come da mesma galinha.

**Texto 03**
Ogum de lê,
Mata (real)
Eu vim aqui pra ver sereia vadiar (2x)

Oh sereinha! Oh sereia!
Oh sacode a poeira de areia do mar.

Pisa caboclo no rastro
Dos outros (2x)
Que coisa bonita é caboclo que pisa,
Nos rastros dos outros.

**Texto 04**
Eu sou rei (2x)
Eu sou rei nagô
Com licença de Jesus
Eu sou rei furador.

Marinheiro (2x)
Eu vim vadiar no terreiro.
Marinheiro,
Eu estou te chamando
Marinheiro
Eu lá não vou
Vai, vai, vai.
Marinheiro, remador.

**Texto 05**
(Rei)
Santo Antonio abriu as portas
Pra rezar salve Rainha
Se não fosse os filhos deles.
Rei de algum  (Ogum?) aqui não vinha.

**Texto 06**
Sultão é meu
Vou me encaminhar
Sem Sultão das Matas
Ninguém pode trabalhar.
(ô meu Sultão!)

Eu tava na beira do rio
Oiá, Oiá, oiaiáiá
Eu tava na beira do mar.

**Texto 07**
"Vamos abrindo este terreiro
Com as três palavras santa
Com Deus Pai, com Deus Filho;
Com Divino Espírito Santo."

Tivemos oportunidade, também, de observar a dança da "Roda de S. Gonçalo" que é organizada da seguinte forma: a festa tem inicio com a definição da Casa onde se reunirá os tocadores, a imagem do Santo e arrumação das filas a frente da porta principal. O evento se inicia dentro da casa, onde são realizados a entrega e distribuição de cafezinho, bolos, bolacha e a bebida alcoólica. Ao passo que é ocorre uma roda de samba dentro da casa. Do lado de fora, as duas filas vão sendo organizadas e cada vez mais vão chegando moradores para prestigiar a roda.

As rodas realizam movimentos organizados e sincronizados a partir de um "guia" que vai à frente de cada fila "puxando" a coreografia. Cada fila é formado, majoritariamente por mulheres, sendo os homens ocupam a terminam por orientar os movimentos. A frente um tocador (de pandeiro) e sentado, próximo à imagem de São Gonçalo, o violeiro, figura imprescindível, nas rodas de samba e terreiro locais.

Seu Arsênio registrou, na sua fala, a presença antiga, já extinta, de dança de Congo – Congada? ; onde os dançantes eram os homens; as mulheres, dançavam samba de roda...

Seu Arsênio, com 74 anos em 1999, hoje estaria com 80 anos. Seu avô, Luisinho, deveria ter nascido por volta de 1870 a 1875. Já era adulto e livre na época da Abolição, quando adquiriu a posse das terras. De fato, o território era sagrado antes da Abolição. Sua escolha para aquisição não foi, é claro, casual: ele escolheu um espaço sagrado de resistência à escravidão. Um espaço de liberdade.

## 4.Tijuaçu.

A comunidade negra de Tijuaçu[38] é formada pela vila (sede do distrito de Tijuaçu) e outros povoados que o cercam, como: Alto, Olaria, Quebra Facão, Água Branca, Lajinha, Conceição, Macaco, Barreira, Queimada grande e Fazenda Capim. A maior parte desta comunidade está localizada no município de Senhor do Bonfim enquanto uma menor parte se encontra no município de Filadélfia e de Antonio

[38] Elaborado a partir de anotações de viagens realizadas à comunidade pelo autor no processo de elaboração desta dissertação, entrevistas realizadas com moradores e laudo antropológico elaborado pelo antropólogo designado pela Fundação Nacional Palmares, entregue à comunidade via fax.

Gonçalves, todos municípios contíguos localizados no Piemonte da Chapada Diamantina.

A vila e os povoados foram se formando com os filhos e netos de Maria (Mariinha) Rodrigues, a ancestral fundadora do grupo por volta de 1800, que ao se casarem, foram ocupando diferentes áreas para garantir a pose da terra. Antigamente o nome que se empregavam para se referir a esta comunidade era Lagarto, mas segundo dizem, com o crescimento da população local e o surgimento da vila, passou a se chamar Tijuaçu – lagarto grande – na linguagem dos índios Pataxós que existiam na região. Na vila existem 292 famílias e cerca de 1600 pessoas. Segundo uma historia contada pelos mais velhos, alguns negros teriam fugido de uma senzala em Salvador e caminhado por muitos dias até chegar neste lugar. Um outro registro conta que três negras, entre elas a negra **nagô** Mariinha Rodrigues, teriam vindo da África para serem escravas nas proximidades de Salvador, mas fugiram e foram para Tijuaçu. Aí encontraram outros negros que já viviam aquilombados, os **Congos**, que já conviviam e se misturavam com indígenas.

Os entrevistados dizem que os Congos viviam no mato com os Cariris, mas esses eram negros, provavelmente quilombolas. Segundo Dona Anísia,

> os Congos não eram saídos, não. Viviam na mata, fazendo suas roças e comendo aquelas besteiras de roça. Eles, não saíam assim pro mundo, não. Eram criados a base de beiju de massa de mandioca, na roça.

A região onde se encontra Tijuaçu é de ocupação muito antiga, tendo aí existido antigos aldeamentos (a missão do Sahy, também distrito de Sr. Do Bonfim, onde foram aldeados indígenas, foi criada por cerca de 1680; várias outras missões, entre Sr. Do Bonfim e Jacobina, deram origem a vilas e cidades). Na região existem muitos *caboclos*, remanescentes de antigas tribos.

Segundo os moradores entrevistados, eles descendem de pessoas livres; nunca foram escravos. Denominam-se pretos; só às vezes usam o termo negro.

> Aqui no Lagarto, até uns 70 anos atrás, só tinha preto. Não tinha pessoas de outra cor, não. Só era preto e todo mundo era parente (Abílio Fagundes da Silva, 81 anos).

Nesta comunidade, uma situação muito grave nos chamou atenção: a falta de água disponível para os moradores. Comumente presenciávamos filas intermináveis para garantir um ou dois baldes diários de água, que chegavam em

carros-pipas da Prefeitura Municipal, ou através de um tanque público, onde os moradores precisavam acordar pelo menos cinco horas da manhã para garantir um razoável abastecimento. O mais intrigante é que tal comunidade dista poucos mais de alguns quilômetros da sede, Senhor do Bonfim, e de uma barragem nova construída pelo Governo do Estado. No entanto, mesmo com a tubulação já comprada, a água não chega até eles. Uma outra queixa da comunidade é a (não?) contratação de moradores concursados da própria comunidade para a ocupação de postos no distrito, caracterizando, segundo levantado pelos próprios moradores como uma prática discriminatória.

Ainda em Tijuaçu, existe uma comunidade cercada por arame farpado, por um fazendeiro que insistia em negar o acesso dos moradores a qualquer ponto “do seu terreno”. A comunidade se limitava a um espaço ”livre” equivalente a um campo de futebol. Segundo os moradores, era preciso aguardar a noite, para se aventurar a buscar água em um córrego na área demarcada pelo fazendeiro, correndo o risco de ser vítima de maus-tratos por parte dos caseiros.

Quanto às manifestações locais, o Samba de Lata, se constitui como uma importante mostra cultural oriundo daquela comunidade. O Samba consiste numa roda onde homens e mulheres dançavam ao som de batuques na palma da mão e em latas. As trocas de dançadores se dão através de “umbigadas”. Segundo a tradição, todos devem se vestir de branco e utilizar “contas” ao redor do pescoço, feitas de feijões ou bijuterias coloridas. Um trecho de um dos cantos do Samba repete mote cantado recolhido em várias partes do Brasil.

> Dança negro, branco não vem cá, se vier, pau há de levar
> (Música cantada no Samba de Lata em Tijuaçu).

A outra tradição forte é a festa de S. Benedito, realizada anualmente no dia 1º de novembro, sendo seus preparativos iniciados três meses antes, quando seus organizadores pedem ajuda aos devotos dos santos e aos comerciantes de Tijuaçu e da sede do município com o objetivo de reformar a igreja para fazer a festa para o santo. Segundo os relatos cm torno de São Benedito, dizem que ele era um cozinheiro escravo e gostava de ajudar os pobres. Para isto, passou a levar alimentos para os famintos no pote em que buscava água. Seu senhor se colocou a

vigiá-lo. Certa vez viu que Benedito vinha com o pote e lhe interrogou: "*O que levas neste pote*?" Benedito respondeu: "*Levo cravos, rosas e flores de laranjeira, meu senhor"*. Instado a mostrar o conteúdo do pote, ao apresenta-lo ao senhor os alimentos que ali levava haviam se transformado em cravos, rosas e flores de laranjeiras. Isto é relatado no canto de devoção:

> Meu São Benedito, sua manga cheira, é cravo e rosa e é flor de laranjeira.
> Que santo é aquele, que vem no andor, é São Benedito e nosso Senhor.
> Meu São Benedito, com Jesus menino, é santo de todos, do amor divino.
> Meu São Benedito, é um santo de preto, o que fala na boca, responde no peito.
> Meu São Benedito, já foi cozinheiro, e hoje ele é santo, de Deus verdadeiro.
> Meu São Benedito, estrela do norte, guiai-me meu santo, na vida e na morte.
> Que santo é aquele, que vem lá de dentro?
> É São Benedito, que vem do convento.
> Que santo é aquele, que vem acolá? É São Benedito, que vai para o altar.
> Que santo é aquele, que vem na estrada? E São Benedito, com sua jangada.
> Que santo é aquele, que vem na ladeira? É São Benedito com sua bandeira.
> Meu São Benedito, vos peço também, que nos dê a glória, para sempre amém.

A senhora Enedina Joana da Silva (70 anos), que participa da festa de São Benedito, ao ser abordada sobre os motivos que levaram a comunidade a escolher São Benedito como padroeiro, respondeu: "*É tudo negro, por que iriam colocar branco*? ".[39]

## 5. Baixão Velho[40]

Em princípios do século XVII, florescendo as minas de ouro de Jacobina e de Minas do Rio de Contas, Portugal determinou a abertura de uma estrada que ligasse os dois núcleos. Essa estrada, que cortava as terras hoje pertencentes ao município de Seabra, atraiu os primeiros povoadores - constituídos na maior parte de portugueses que aí se fixaram, organizando fazendas de criatório e lavoura. É da tradição oral de que o primeiro núcleo de população nasceu no local denominado Parnaíba, também situado às margens da dita estrada real, que servia de pouso aos

[39] Informações colhidas no laudo antropológico apresentado à Fundação Nacional Palmares pelo antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira. Fax fornecido à comunidade em 18.fev.2000.

[40] Texto elaborado a partir de anotações de viagens do autor à Chapada Diamantina, durante o período de elaboração da dissertação de mestrado e, principalmente, depoimentos e entrevistas concedidas por moradores ao autor.

viajantes que o chamavam Passagem de Jacobina. Em 1889, esta povoação, já com o nome de Campestre, foi elevada à condição de vila, com a denominação de Vila Agrícola de Campestre. Em 1891, a vila recebeu foros de cidade, ainda com o nome de "Campestre". Em 1915, em homenagem ao então Governador do Estado Dr. J. J. Seabra, o município passa a chamar-se "Dr. Seabra", mais tarde simplificado para Seabra. A comunidade negra remanescente de quilombo de Baixão Velho está localizada no município de Seabra, distante aproximadamente, 456 km de Salvador.

Segundo depoimento do Sr. Júlio Cupertino, líder da comunidade, contavam os mais antigo que “havia uma família de negros que moravam nas cercanias do povoado de Várzea do Calda e entre eles existia um, filho de Seu Vicente, que tinha o dom de profetizar. Seu nome era João Vicente. Um certo dia, esses negros foram convidados para uma festa nas proximidades, mas João Vicente alertou seus irmãos sobre o perigo que rondava aquele convite generoso. No momento da saída para festa, alguns não foram - seguindo a determinação do João Vicente, e ficaram zangados por essa decisão do irmão mais velho. Só que quando chegou alta hora da madrugada, todos puderam ouvir os gritos de lamentos daqueles que foram para a festa: era uma armadilha! Os negros que foram para festa terminaram virando mercadoria para alguns comerciantes de escravos gananciosos, ou seja, viraram cativos”. (...) “Diante do acontecido, João Vicente e seus irmãos partiram da região e encontraram um local desabitado, de mata virgem, entre duas serras e lá denominaram Baixão, por estarem na área mais baixa”.

Ou seja, a comunidade negra na região de Seabra existia antes mesmo da formação de Baixão Velho. Segundo consta no registro oral dos moradores, os primeiros aí chegaram por volta de 1885 ou 1886. No seu depoimento, Sr Julio afirma que *”Eles, os primeiros, chegaram por volta de 1885 por aqui... porque em 1886 eles já começaram a produzir família aqui. Então isto foi na década de 1800.. 1880. “*

Por terem sido os primeiros e mais antigos, foram depois chamados de Baixão Velho, nomes que ainda permanece até nossos dias. A dificuldade de registro da história da comunidade é expressada por seu Júlio:

> Muita gente tem pedido o histórico da comunidade. E eu fico perdido no espaço porque os nossos antepassados não deixou nada registrado pra nós. (...) Agente faz uma base pelo que eles diziam. (Sr. Julio Cupertino).

E segue, contando um pouco como aprendeu sobre o seu povo:

> Aqui tinha um senhor por nome Elias, que era sobrinho da minha vó. Mas muita vez eu deixava de ir para roça e sentava com ele para perguntar a ele, das coisas do outro tempo.(...) Que...Ele foi nascido no tempo da monarquia. Ele foi um velho monárquico.

Com o passar dos anos, os filhos de Baixão Velho foram fundar novas comunidades negras nos arredores e hoje se encontram espalhados entre os povoados de Agreste I e II; Lagoa do Baixão; Serra do Queimadão; Vão das Palmeiras; Macamba de Dentro e Olhos D Água do Basílio. Só em Baixão Velho existem pelo menos 400 pessoas, e num total, contando com as outras comunidades, chegamos a mais de duas mil.

Segundo os depoimentos, muita coisa mudou para melhor após a criação da Associação Comunitária Rural de Baixão Velho, em 31 de março de 1986. Escolas, Zonas eleitorais, financiamentos, etc. Decerto que o apoio dado à associação por parte dos moradores é o ponto fundamental para suas conquistas. Também a capacidade de liderança daqueles que muitas vezes sacrificam a própria vida pessoal para o bem estar da comunidade, como é o caso do Sr. Julio Cupertino, marca decisivamente a luta por melhores dias.

Em Baixão Velho o modo de produção é basicamente a Agricultura e a criação de porcos, galinhas e gado, em pequena extensão, o que caracterizaria uma agricultura de subsistência.

Segundo contam os moradores mais antigos, as terras do Baixão Velho, um dia foram sondadas por uns “gringos” que queriam se apropriar para seus próprios benefícios, mas a escassez de água na região fez com que esses “gringos” mudassem de idéia e, pelo menos, desse tipo de problema, de “grilagem” de terras, a comunidade de Baixão Velho ainda não enfrentou.

Apesar de toda a história da comunidade negra de que é o líder, sr. Júlio faz uma diferença entre o conceito de negro e o de preto; e tenta entender o que é quilombo: Segundo Sr. Julio Cupertino, “*Ser negro, quer dizer, que vieram da África. De outros países. Porque quilombo é lugar de pessoa preta*”. Para ele, “*Quilombo é a teoria, negro é a prática*”.

Assim, em linhas gerias, a análise dos laudos antropológicos sobre as comunidades, bem como as anotações de visita em caderno de campo e as entrevistas feitas, mostram como características básicas dos quilombos visitados a posse da terra em comum, a produção comunitária e a apropriação conjunta do

resultado do trabalho na terra, as fortes relações de parentesco (aqui tudo é uma família só, um bolo só), a memória de uma ascendência ou de uma origem comum, a partilha de conhecimentos e de práticas culturais. Territorialidade, solidariedade, comunalidade, construídos e desenvolvidos ao longo de muitos anos de vida. No capítulo seguinte analisaremos de forma mais detalhada estas características, seus significados e a forma de reprodução e sobrevivência das comunidades.

Segue abaixo a tabela 10 com referencia comparativa entre as comunidades visitadas, contendo informações resultantes de nossas observações nas mesmas :

**Tabela 10 - COMPARATIVO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS ANALISADAS**

| Comunidade | Município e Região | Manifestações Culturais | Memória da origem | Organização Social | Economia |
|---|---|---|---|---|---|
| Pau D' Arco e Parateca[41] | Malhadas Médio S. Francisco | Reis de Boi e Cavalhada; Festa do Divino. | Escravos deixados de fazendas. | População: 1223 moradores; Plantações familiares. | Feijão, milho, mandioca. Pesca (principal), pouca caça. |
| Lajes dos Negros | Campo Formoso | Festa de São Gonçalo | Negros livres que compraram a posse das terras; | Formação inclui miscigenação com índios locais. Fala-se em cerca de 10.000 moradores | Agricultura de subsistência. |
| Baixão Velho | Seabra Chapada Diamantina | Terno de Reis. | Negros que fugiam de processo de reescravização. | Formado por pequenas localidades: Lagoa do Baixão, Agreste I e II. | Agricultura de subsistência |
| Mangal [42] | Sitio do Mato Médio S. Francisco | Marujada e Roda de São Gonçalo. Reis, Santo Antonio, N.S. Conceição e São Sebastião. | Terra doada para N.S do Rosário. | Cultivo por grupos domésticos sob controle dos parentes; Casamento: Endogâmico. Unidade: parentesco e território. População: 295 pessoas | Feijão, milho, melancia, mandioca; Cabra, galinha, porco; Pesca. |
| Tijuaçú[43] | Senhor do Bonfim Chapada Diamantina | Samba de Lata, Festa de São Benedito. | Escravos fugidos de Salvador. | População: 292 famílias e 1600 moradores; Unidade: família e terra. Também miscigenação com índios. | Milho, melancia, feijão, andu; cabra galinhas, porcos, Cavalos, jumentos, gado. |
| Barra, Bananal e Riacho das Pedras.[44] | Rio de Contas. Chapada Diamantina | Bendengó. Festas de São Sebastião e N.S. da Conceição. | Escravos fugidos de um naufrágio em Itacaré-Ba. | População: 314 pessoas; Unidade: terra e Parentesco; Coletivização dos terrenos, produção apropriada por unidades residenciais; Transmissão de posse por sistema de herança. | Feijão, mandioca. |

**Organizado por Carlos Eduardo C. de Santana, 2005.**

[41] MESSEDER, Marcus Luciano Lopes. Relatório de Identificação da Comunidade de Parateca e Pau DÀrco – Estado da Bahia / Fundação Cultural Palmares, 1999.
[42] _____. Relatório de Identificação da Comunidade de Mangal – Estado da Bahia / Fundação Cultural Palmares, 1988.
[43] In Educação na Bahia, Projeto Memória da Educação na Bahia. Org. Jaci Maria Ferraz de Menezes, UNEB.Salvador-Ba.2001.
[44] MESSEDER, Marcus Luciano Lopes. Relatório de Identificação da Comunidade de Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Bahia / Fundação Cultural Palmares, 1988.

**Quilombos, Quilombolas, Quilombagem.**

Desta forma, os Quilombos constituíram e ainda se constituem, em seus descendentes, formas alternativas de conceber o mundo e agir sobre ele, transformando-o. O protesto solitário atingiu o nível de coletivo e configurou uma organização social que superava a perspectiva fragmentária de uma revolta motivada apenas por questões pessoais. Ainda que não formulado em torno de um paradigma elaborado previamente, o quilombo pressupõe negros de etnias, linguagens, cultura e religiões diferentes, índios fugidos e brancos pobres, a necessidade de estratégias de produção, enfrentamentos militares, recuos a qualquer momento, comercialização de produtos com o inimigo e toda sorte de infortúnios. Nesse sentido, Moura (2001) introduz o conceito de quilombagem enquanto um processo permanente que se manifesta durante todo período escravista, inserindo o papel dos quilombos numa analise não isolada, mas numa visão de conjunto. Assim ele afirma que

> A quilombagem pode apresentar como saldo a construção de um modelo paralelo de organização todas as vezes que se estruturava em um espaço quilombola: modelo de economia, organização familiar, estrutura militar, religião, organização política, distribuição de bens, interação interna, papéis e função social dos sexos, formas de lazer e de Poder. (...) É nesta visão de totalidade – histórica, social, cultural e política, que o universo quilombola pode ser apresentado na sua radicalidade em confronto com o outro, o escravista (MOURA, 2001:113).

Dessa forma, a quilombagem pode ser entendida como um movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravos que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis – econômico, social e militar – e influiu poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre.

A quilombagem também pode ser entendida como uma constelação de movimentos de protesto do escravo, tendo como centro organizacional o quilombo, do qual partiam ou para ele convergiam e se aliavam as demais formas

de rebeldia. Por esse motivo, incluímos no conceito geral de quilombagem outras manifestações de protesto racial e social, como por exemplo, as insurreições baianas do século XIX que culminam com a grande insurreição de 1835 em Salvador, que tanto pânico provocou entre as autoridades, forças militares e membros da população. Isto se explica não somente porque esses movimentos emancipacionistas escravos se inserem na mesma pauta de reivindicações dos quilombolas, mas também porque esses negros urbanos contavam como aliados os escravos refugiados nos diversos quilombos existentes na periferia de Salvador. Igualmente deverá ser incluído na quilombagem o bandoleirismo dos escravos fugidos, os quais em grupos ou isoladamente atacavam povoados e estradas. Por essa razão a quilombagem é um movimento abrangente e radical. Nele se incluem não apenas negros fugitivos, mas também índios perseguidos, mulatos, curibocas, pessoas perseguidas pela polícia em geral, bandoleiros, devedores do fisco, fugitivos do serviço militar, mulheres sem profissão, brancos pobres e prostitutas. Segundo Moura, a quilombagem, portanto se articula nacionalmente, desde os primórdios da escravidão, atravessa todo o sistema escravista, desarticulando-o constantemente, e assume, muitas vezes, aspecto ameaçador para a classe senhorial, como no caso da República de Palmares.(Moura: 2001)

Cabe então neste momento destacar uma ressalva pertinente. É possível entender que a luta dos negros quilombolas não significou apenas uma simples fuga da violência escravagista. Mais que isso, significou um rompimento radical contra um sistema perverso, a procura de um espaço de organização, produção e preservação de uma identidade coletiva. Tais considerações puderam ser evidenciadas exatamente pela forma como as comunidades preservaram alguns aspectos comuns entre elas no que se refere à preservação de um patrimônio existencial rico na originalidade, todavia repleto de um repertorio ancestral evidente. Nesse sentido, em que medida poderia caracterizar as comunidades negras visitadas a ponto de diferenciá-las das centenas de comunidades rurais espalhadas pelo território brasileiro? A estrutura organizacional encontrada nas comunidades remanescentes de quilombos assemelha-se às demais comunidades rurais e não é por acaso que seus moradores e lideranças por vezes engrossam as

fileiras dos trabalhadores rurais dispostos nos sindicatos respectivos. O que, portanto, garante a singularidade destas comunidades, enquanto remanescentes de quilombos?

Para responder a tais inquietações, sinalizo para a percepção quanto à forma como ocorre a relação entre seus membros e suas relações com o território ocupado, caracterizando assim

> (...) Uma **arkhé** própria das comunalidades abordadas, ao configurar seus princípios inaugurais, fundadores, seu ponto de ancoragem, seus alicerces, raízes e ancestralidade, dentre outros elementos próprios do continuum civilizatório afro-ameríndio presentes também na origem comum, nos vínculos de sociabilidade, na forma de agrupamento e ocupação do solo, no patrimônio lítero-musical (mitos, lendas, contos e cantigas), na linguagem, na farmácia, na expressão artística e corporal, na dança, nas cores, na culinária, nos códigos próprios de ética e estética e igualmente na perspectiva de futuro. (LUZ, 2002)

Há, por assim dizer, elementos concretos que atuam na consolidação de um sentimento de pertencimento dos indivíduos num território comum associando aos laços de parentesco como critérios para definir “quem são os de dentro e quem são os de fora”. Em todas comunidades, a menção de quem é ou não da comunidade perpassa exatamente pela noção de consangüinidade e nascimento nas terras, o que, em alguns casos, será também critério para legitimar ou não a ***fala*** de moradores sobre um assunto qualquer. Por se tratar de comunidades de tradição oral em suas relações, a memória torna-se componente essencial que configura o espaço e carregam em si toda simbologia e valores dos mais antigos. A palavra, então, tem sentido de autêntico. As histórias, contadas pelos mais velhos transitam entre um passado-presente continuum, sendo resignificado, de geração a geração, sem, contudo, perder as raízes. Não é, portanto, qualquer pessoa que tem “legitimidade” para falar sobre a historia daquelas pessoas. Assim, não é raro depararmos com um sincero sentimento de perda por parte dos mais novos quando se deparam com a lembrança de que os mais antigos morreram e com eles boa parte da história da própria comunidade.

# CAPITULO 4

# BARRA, BANANAL, RIACHO DAS PEDRAS.

# Identidades, memórias e território na Chapada Diamantina.

## A Chapada Diamantina: Contexto e Historia.

**A Bahia tem um coração de ouro.** Há 200 anos atrás, a Chapada Diamantina era realmente o coração da Bahia. Dali saíam toneladas de ouro e diamante para a Europa e para o mundo, gerando uma riqueza como nunca mais se viu. Hoje, o tesouro que resta na Chapada é seu incomparável patrimônio natural. Mas o que poucos sabem é que essa natureza toda se estende muito além de cidades como Lençóis, Andaraí e Mucugê. Até onde esse grande coração de pedra traça seu fronteiro com o sertão.

O sul da Chapada sempre foi uma espécie de porta dos fundos da região. Embora a colonização tivesse começado por aqui, quem assumiu a dianteira do turismo nas últimas décadas foram Lençóis e Palmeiras, ambas no centro da Chapada. Com a criação do parque nacional em 1985, boa parte da área que ficou de fora foi relegada ao esquecimento. Rio de Contas, por exemplo, é a porta de entrada meridional da região. Cidade opulenta nos tempos do ouro, hoje nem sequer lembrada como sendo parte da Chapada. Grande injustiça. Aos pés da cidade, a serra se elevam por um grande paredão a mais de 1.000 metros de altura, dando início a um longo platô que vai até Jacobina, 300 quilômetros acima. A Chapada Diamantina nada mais é do que uma continuação da Serra do Espinhaço mineira que avança pelo centro do país rumo ao norte. Cheia de altos e baixos durante seu caminho, a serra encontra em Rio de Contas o lugar exato para voltar a seu esplendor, criando dali em diante um gigantesco complexo de serras, vales, campos rupestres, cavernas, cânions e cachoeiras de fazer inveja a qualquer outra chapada.

De todas as cidades da Chapada, Rio de Contas foi uma das que teve melhor sorte. A razão dessa sorte era apenas uma: o ouro. Descoberto no início do século 18 ao mesmo tempo aqui e em Jacobina, do outro lado da região, o ouro tornou-se segredo de Estado por três décadas. Era o medo da Coroa Portuguesa da cobiça espanhola, da disseminação dos quilombos e do abandono das lavras de cana-de-açúcar. Quando viram que já havia garimpeiros clandestinos demais, a corrida do ouro foi liberada. De repente, Rio de Contas era uma das cidades mais ricas da Bahia. Os seus domínios eram tão grandes que chegavam até Itacaré, na época um porto que comercializava o ouro escoado pelo rio De Contas. Durante a Festa do Divino, pó de ouro era jogado nas procissões, tamanha era a riqueza daquele lugar.

Hoje, Rio de Contas é uma entre tantas cidades da Bahia que vive das glórias do passado. Verdadeira cidade-museu abriga quase 300 construções históricas tombadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, entre elas a Igreja Matriz, com seu altar folhado a ouro, e o Teatro São Carlos, o primeiro do interior baiano. O arquivo municipal guarda preciosidades tão valiosas quanto o ouro sobre a história do lugar, com descrições detalhadas de compras de escravos e brigas de coronéis. Mas Rio de Contas tem algo de estranho: ao contrário de outras cidades históricas, suas ruas são largas. Isso porque esta é uma cidade planejada. No século 18, uma forte epidemia de febre amarela levou o governo português  a remanejar toda a população da cidade vizinha de Livramento de Nossa Senhora, no pé da serra, para o topo da Chapada. Foi construída então uma nova cidade, com ruas amplas o suficiente para ventilar e evitar doenças.

**Contexto Econômico**

Rio de Contas sofreu os embates da instabilidade própria da economia mineira. Entretanto, o município continuou a evoluir com atividades ligadas à mineração e outros setores da economia. Assim, se desenvolveram técnicas de ourivesaria, uma metalurgia artesanal e um artesanato baseado no couro e outras matérias-primas, e uma agricultura importante, principalmente no cultivo da cana-de-açúcar.

Em 1958, algumas casas da cidade, assim como a Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento e as ruínas da Igreja de Sant'ana foram tombadas, isoladamente, pelo então Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Em 1959, o antigo Paço Municipal, atual Fórum Barão de Macaúbas, foi incluído no Livro Histórico do Tombo. Somente em 1980 o conjunto arquitetônico da cidade foi considerado Patrimônio Nacional. Este reconhecimento do valor histórico da cidade, somado às suas belezas naturais, vem propiciando o desenvolvimento da atividade turística, hoje uma nova alternativa econômica para a população.

O turismo torna-se hoje a mais promissora atividade do município, já que possui um ótimo potencial de crescimento, necessitando, no entanto, de uma melhor organização por parte dos empresários que se beneficiam direta ou indiretamente dela, no sentido de uma melhor infra-estrutura e divulgação.

Rio de Contas está compreendida numa área de 895km², e possui uma densidade demográfica de 15,71 hab / km²; tem como coordenadas geográficas 13°35' latitude sul, 41°48 longitude oeste e 850m de altitude (IBGE, 1996).

**Perfil Demográfico**

No que tange ao aspecto demográfico do município, nota-se que um fato bastante comum entre os centros urbanos do Estado da Bahia - a evolução gradativa da população urbana e a diminuição da população rural, intensificada nas últimas duas décadas - não atingiu o município de Rio de Contas. Na década de 70, foi observado até mesmo um considerável aumento da população rural, enquanto os índices de crescimento da população urbana permanecem bastante estáveis.

No censo populacional de 1970, foi encontrado um total de 7.966 habitantes em Rio de Contas, dos quais 2.292 (28,8%) viviam na área urbana, e 5.674 (71,2%) na zona rural. Em 1980, a população local passou para 13.626 habitantes, sendo 3.855 residentes na área urbana, com uma taxa de urbanização da ordem de 28,3%. (IBGE, 1980)

Rio de Contas entra na década de 90 apresentando um crescimento demográfico moderado, com uma grande estabilidade no aumento da população urbana: em 10 anos, de um total de 14.059 habitantes, 4.535 eram residentes da zona urbana, o que equivale a uma taxa de urbanização de 32,3%. A zona rural, ao contrário, teve uma pequena diminuição na sua população, de 9.771 habitantes, em 1980, para 9.524, em 1991. No censo de 1996, foi encontrado um total de 14.068 habitantes no município, sendo 9.539 residentes na zona rural, e 4.529 residentes na zona urbana, com uma taxa de urbanização de 32,2%. (IBGE,1997). A maior parte da população de Rio de Contas está numa faixa de 15 a 49 anos de idade.

Os dados recém divulgados pela SEI com a população dos municípios por Cor da pele nos mostra uma situação interessante, tanto em Rio de contas como em seus dois “outros” municipais: Brumado e Livramento de Brumado.

Tabela 11

População baiana segundo a cor da pele. Bahia e municípios escolhidos - 1991

| Município | Pop total | Brancos | Pretos | Pardos | Negros | % Negros |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Rio de Contas | 14.069 | 9.514 | 2130 | 2295 | 4425 | 31,45 |
| Brumado | 57175 | 25984 | 3777 | 27060 | 30837 | 53,93 |
| Livramento de N. Sra. | 34344 | 16024 | 3445 | 14.819 | 18264 | 53,17 |
| BAHIA | 11.867.336 | 2.398.666 | 1.199.964 | 8.190.295 | 9.390.259 | 79,12 |

Fonte dos dados: SEI/SEPLAN – BA

Tabela 12

População baiana segundo a cor da pele. Bahia e municípios escolhidos – 2000

| Município | Pop total | Brancos | Pretos | Pardos | Negros | % Negros |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Rio de Contas | 13.935 | 8.126 | 2.294 | 3.433 | 5727 | 41,09 |
| Brumado | 62.148 | 29.989 | 3991 | 27.682 | 31673 | 50,96 |
| Livramento de N. Sra. | 38.025 | 18580 | 3561 | 15..661 | 18264 | 50,55 |
| BAHIA | 13.085.768 | 3.297.993 | 1.704.245 | 7.869.769 | 9.597.014 | 73,14 |

Fonte dos dados: SEI/SEPLAN - BA

O fenômeno que aparecia como de estabilidade no Censo de 1991 se revela, ao se comparar com o Censo de 2000, como uma tendência à diminuição física do número de habitantes: Rio de Contas perde população entre 1991 e 2000. Ao mesmo tempo, crescem os municípios de Brumado e Livramento de Brumado, município que historicamente rivalizaram com Rio de contas quando do seu surgimento. Rio de Contas perde população branca; o percentual de negros cresce 10% , movimento contrário ao que acontece nas duas outras cidades e no Estado da Bahia, onde, na última década o percentual de negros diminuiu 6%.. Seria um fenômeno decorrente de melhor classificação dos indivíduos? Ou os brancos estariam abandonando a cidade decadente?

**As Comunidades de Barra / Bananal e Riacho das Pedras.** [45]

As comunidades de Barra Bananal e Riacho das Pedras, também conhecidas como "os Arraiais de Rio de Contas", sua relação com a comunidade da vila de Mato Grosso e com a cidade de Rio de Contas, formam um conjunto bastante peculiar do ponto de vista das relações raciais, conhecido nos estudos sobre o assunto e inclusive formalmente pesquisado desde há menos 50 anos por Marvin Harris, acadêmico norte-americano, que publicou livro e artigo sobre a cidade[46] e sua relação com os moradores do campo, conforme descrito no início do capítulo três desta dissertação.

A cidade de Rio de Contas, cidade planejada para ser a sede de uma vila e implantada por decisão da Coroa Portuguesa em 1745 como forma de controlar o garimpo e a fundição de ouro na Região do que se torna, depois, a Chapada Diamantina - mas naquele momento parte das chamadas Jacobinas - , foi criada, conforme orientação contida na mesma decisão, no local onde estava previamente um povoamento chamado Pouso dos Creolos. Este povoamento –

[45] Texto elaborado a partir de laudos antropológicos, literatura existente, diário de campo e entrevistas realizadas pelo autor no curso da dissertação.

[46] Harris, Marvin – Les relations raciales à Minas Velha, cmmounauté rurale de la région montagneuse du Brésil Central – in Wagley, Charles, Races et classes dans le Brésil Rural. UNESCO, 1951, pág 51 a 85, Paris, France.

como presença de negros livres “aquilombados”, mocambados – tem sua existência registrada no final do século XVII (1680), quando caravana formada pelo Sargento Mor Francisco Ramos passa pela Região, subindo o Rio de Contas a caminho da serra do Sincorá. Como a sua localização estava na passagem de caminho entre a Bahia e o litoral até o vale do Rio S. Francisco, acaba por se tornar pouso obrigatório de viajantes do Norte de Minas e de Goiás com destino a Salvador.

No início do século XVIII é descoberto ouro na região, que é explorado em boa quantidade, durante um século. O início de sua exploração, em 1710, pelos bandeirantes (Sebastião Raposo) deu origem à formação do povoado de Mato Grosso, transformado em freguesia em 1718 – a Primeira Freguesia do Sertão de Cima. Também os bandeirantes criaram, em 1715, uma outra povoação, hoje Livramento do Brumado (Vila Velha), que dá origem à vila criada por Pedro Barbosa Leal em 1724, ano em que também é criada a Vila que dá origem à cidade de Jacobina. Ligando as duas, é criada uma estrada real que corta a Chapada Diamantina. Em 1745 a Vila (ou o governo civil) é transferida para a atual cidade de Rio de Contas, tendo em vista a insalubridade da região onde estava a Vila Velha, sendo também transferida para lá a freguesia, antes em Mato Grosso.

Sempre segundo o Inventário do Patrimônio Histórico, o município primitivo se torna uma capital Regional, e seus limites vão até o norte de Minas Gerais, compreendendo a Serra Geral, boa parte da Chapada Diamantina e a Bacia do Rio de Contas[47]. Em 1799 é registrada a existência de uma aula régia de gramática latina, o que supõe a existência de escola (ou escolas) de ler e escrever. Segundo Vilhena (Cartas Soteropolitanas, mapa anexo à Carta Oitava), o professor desta cadeira de Gramática Latina chamava-se Francisco Moniz Barreto de Aragão. Outras atividades educacionais foram implantadas na cidade, no século XIX. (aulas de português, francês, Filosofia além da de Gramática Latina). Contava também com uma Casa de Fundição do ouro desde o século XVIII e implantou, em 1832, serviços de correio. A extração do ouro entra em

[47] A extensão do antigo município de rio de contas, que hoje compreende várias regiões do Estado da Bahia, coloca um elemento que ajuda a entender a grande presença de quilombos, hoje, exatamente nestas regiões. Ver Capítulo 3.

decadência no séc. XIX e, em 1844, a descoberta de diamantes na região de Mucugê, provoca um esvaziamento da cidade – tanto economicamente como em termos de sua população, perdendo influência para Lençóis. Era, portanto, Rio de Contas, um Centro Regional, com forte presença na geografia e no governo da Região. É elevado a município em 1885

A descrição acima nos mostrou a presença de dois pólos populacionais vinculados à colonização: o Povoado dos Crioulos – depois cidade de Rio de Contas; e Mato Grosso, primeira freguezia. A observação a eles acrescenta os "Arraiais dos Negros" – Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Um pólo negro, um pólo branco e um pólo "mestiço", por assim dizer, este instalado na cidade onde estava o governo civil.

Os seus moradores reivindicam como origem dos Arraiais negros a presença dos negros mocambados desde o século XVII– portanto, com mais de 300 anos. Segundo eles, com a descoberta do ouro, é feita uma tentativa de reescravização dos negros livres que ali viviam. Seu estabelecimento naquele local estaria vinculado à mineração. Eles são recrutados para a própria construção do povoado de Mato Grosso, onde trabalham durante o dia; mas, à noite, voltam para suas casas. [48]

Segundo depoimento de liderança dos Arrais, Carmo, "*Eles trabalhavam, mas não podiam dormir lá. Tinham que ir e voltar todos os dias*". Ver transcrição da fala de Carmo, em anexo. Ou seja, não podiam não apenas coabitar nas mesmas casas, mas lhes era vedada, como negros livres, a presença no espaço físico do povoado branco de Mato Grosso durante a noite. Formaria uma comunidade clandestina, protegida por um pacto de silêncio com os garimpeiros ilegais?

Segundo a descrição do laudo antropológico, os dois arraiais (o terceiro, Riacho das Pedras, foi coberto pelas águas da Barragem feita recentemente pelo governo federal) são formados por diversos núcleos familiares: Bananal tem 24

---

[48] A existência dos quilombos onde viviam negros livres não significou a inexistência de escravidão em Rio de Contas: o arquivo da cidade é um dos que tem maior acervo de Cartas de Alforria na Bahia; e a sua Câmara de Vereadores decretou a abolição da escravidão poucos dias depois do 13 de maio de 1888... Ver, a respeito, Diário Oficial de 02 de julho de 1923, Edição Comemorativa do 1º. Centenário da Independência da Bahia, história do então município de Rio de Contas.

grupos domésticos e Barra 55, distribuídos em 5 pequenas localidades. Os ex-moradores de Riacho foram redistribuídos. As casas são construídas de adobe e são pintadas com “tubatinga”, tinta feita com cal e amido, que dá uma tonalidade brando-amarelada. Nenhuma delas tem água encanada nas casas: os povoados contam com uma caixa d’água e um chafariz. As casas também não têm instalações sanitárias. A luz elétrica, durante muitos anos, passava perto dos arraiais, subindo para Mato Grosso, mas não chegava até eles. O mesmo ocorre com relação à ocupação das margens da Barragem do Brumado – o desaparecimento de suas terras não foi compensado, nem gerou benefícios para as comunidades. Assim, as prioridades das ações públicas deixavam e deixam de fora as comunidades quilombolas. Expressam, deste modo, o domínio do Estado por outros grupos, ou mesmo uma incapacidade deste de lidar com a vida comunitária deles.

O laudo antropológico, na caracterização dos quilombos, demonstra ser o parentesco o elemento básico da organização social dos quilombos, parentesco este consolidado por casamentos endogâmicos, entre primos. A produção agrícola se dá de forma coletiva, seguindo o ciclo das águas. O plantio se dá em três momentos: na roça das chuvas, nos baixios e encostas; e a roça da neblina (feita na quaresma), nas bases das encostas. O plantio é feito por toda a coletividade, mas são as mulheres que colhem, porque os homens migram sazonalmente, no mês de julho, para participar da colheita da cana-de-açúcar em S. Paulo. Por fim, se dá o plantio no tempo da estiagem, nos baixios às margens dos rios, utilizando sistema rudimentar de irrigação. Neste período são as mulheres que se ocupam dos encargos produtivos. Em novembro se dá o retorno dos migrantes, começando os preparativos para as roças de chuva. O autor chama a atenção de que o ciclo produtivo é complementado pela coleta do pequi e a pesca.

Como problema, a migração sazonal que às vezes se torna definitiva: nota-se a presença de muitas mulheres idosas sozinhas. O total geral da população registrada quando da visita estava em torno de 314 pessoas, mas a população ausente é mais do dobro da que foi encontrada no local. 85% dos homens já teve pelo menos uma experiência de migração.

Na análise das relações sociais fica caracterizada a relação entre parentesco, herança e territorialidade. Existe um compartilhamento do direito ao uso de áreas comuns, mas o partilhamento se dá entre membros da mesma família, que forma um “bolo”. Existem, no entanto produtores desprovidos de terra, geralmente as mulheres sozinhas. (no trabalho de Maria de Lourdes Bandeira em Mato Grosso, já citado nesta dissertação, isto também acontece, e é permitido a elas a colheita, para benefício próprio, da segunda safra.) Assim, existiriam regulamentos do uso do solo não explicitados, que permite o acesso à terra de uns em detrimento dos outros. Mas, como regra, o “bolo” familiar define o direito de acesso à terra, e é por ele definido. Assim, na organização social existem dois elementos fundamentais: território e parentesco. “*Se é do bolo, é parente*”.

Apresenta como forma própria de manifestação o Bendengó, espécie de samba de umbigada. Jongo, proveniente da Costa da Mina, o que bate com dados existentes no arquivo da cidade. Existem outras festas, ligadas aos santos católicos. Nestas próprias festas católicas, existe a apresentação do Bendengó, como prática eminentemente negra e distintiva da identidade.

Por fim, chama a atenção para a presença de modificações políticas, com a emergência de novas lideranças políticas a partir da ação da igreja renovada. Esta também vem combatendo fortemente a presença de manifestações do racismo, aliás, já evidenciado no livro de Harris, que chama a atenção para a forte oposição entre pretos pobres e brancos ricos, formando um universo bastante hierarquizado. Para Marcos Luciano Messeder, o silencio é a tônica da história dos arraiais. Existe uma resistência silenciosa, no sentido da valorização da identidade, às evidências de um racismo nada cordial. Risco de extinção das comunidades, por dificuldades de sobrevivência no local, agravada pela situação criada pela represa. As lideranças apontam, também para a necessidade de melhoria na qualidade de vida das comunidades: não basta a titulação das terras, é preciso criar condições de vida, o que chamam de “necessidade de desenvolvimento”.

**Arraiais do Rio de Contas: processos educativos na manutenção e recriação de identidades**.

Entendemos que o sistema educacional foi (é) montado com a finalidade de transmitir os conhecimentos considerados relevantes (ou necessários á sobrevivência do grupo social) de uma geração para a outra. Mas ele não faz isto, como sabemos de uma forma “neutra” – ao fazê-lo, distribui papéis e lugares, reproduzindo (ou ajudando a reproduzir) a estrutura social ou as relações sociais.

Numa sociedade desigual, essa desigualdade se manifesta na educação de duas formas: a primeira, na escolha dos conteúdos a serem ensinados; a segunda, no próprio acesso ao sistema educacional; na sobrevivência ano a ano dentro dele – aprovando os conhecimentos, valores e comportamentos pouco a pouco adquiridos; e na distribuição pelos tipos de cursos e níveis de ensino alcançados.

Na sociedade brasileira o sistema de ensino foi historicamente construído para uma sociedade desigual - alguns vão mais adiante, falando em uma educação dual para uma sociedade dual.

Nesse aspecto, o estudo referente aos processos educativos presentes na construção de uma identidade, em uma comunidade remanescente de quilombo, traz como finalidade a introdução da perspectiva dos movimentos sociais e a dimensão étnica nos estudos referentes à educação na Bahia.

As informações disponíveis acerca do agrupamento de negros de Rio de Contas remetem a uma unidade histórica específica, constituída, não pelo auto-isolamento, mas pelo isolamento resultante de um tipo de racismo - que se afasta da imagem tradicional elaborada para dar conta do racismo “a brasileira” e “cordial” construída a partir de Freyre (1933).

As relações sociais em Rio de Contas configuram um quadro que atualiza a temática do racismo, um racismo histórico fundado sob a égide de uma estratificação impermeável e de estereótipos culturais, cuja significação remonta a supostas diferenças biológicas, definindo atributos e circunscrevendo unidades sociais e particulares. Essa pratica racista encontra nas relações em Rio de Contas uma situação definida e ao mesmo tempo complexa. De um lado, a sede do município, cuja localização atual outrora fora um quilombo, o Arraial dos Creoulos, ocupado a partir da chegada dos bandeirantes portugueses. Segundo

os moradores, “até um dia desses existia discriminação”. Na sede do município, uma das situações mais marcante era a divisão entre o clube, para os brancos, e a Associação, para os negros. Espaços definido e consolidado ao longo do tempo. De outro lado, a comunidade branca, oriunda dos portugueses, denominada Mato Grosso, cujos depoimentos apontam para praticas atuais, no mínimo nos últimos vinte anos, chegando a inclusive haver uma solicitação por parte dos moradores desta comunidade para desviar a energia elétrica para não haver possibilidade de “chegar luz para os negros”, conforme depoimento. Na outra vertente, a comunidade negra de Barra, Bananal e Riacho das Pedras, isolada estrategicamente através da falta de estrada, alvo de inundação das terras férteis por parte do DNOCS, alvo de reportagens que mostram a “primitiva” situação em que se encontram, além de situações vexatórias propiciadas no cotidiano escolar, como “negro da Barra”, numa explícita alusão pejorativa.

Há por assim dizer, segundo Messeder, uma situação onde se evidenciam condições propícias para uma construção de unidade comum, fruto de um preconceito secular, revitalizado constantemente pelos signos de pertinência a um território, a uma comunidade de iguais em cor.

Essa unidade, por sua vez, é mantida e recriada a partir códigos e linguagens capazes de transmitir, de geração a geração, uma comunicação própria de seu mundo. As diversas linguagens dessa prática concreta são assim, formas de existir e resistir aos mecanismos desagregadores do mundo inclusivo. No dizer de Batalla[49], é aí que criam e recriam os mecanismos próprios de sua cultura, reiterando atos coletivos, expressando e renovando a identidade própria, refazendo-se continuamente diante das tensões vividas.

O entendimento da vida de uma comunidade e o que faz desta um grupo que se diferencia dos grupos que o circundam, passa necessariamente pela identificação dos elementos que carregam significados para os indivíduos que se identificam com aquele grupo, ou seja, estamos falando de uma identidade ligada a uma organização social, que é a alavanca propulsora da formação de uma comunidade. Comunidade será aqui definida como grupo de pessoas que dividem

[49] G. Bonfil, Batalla. México profundo, uma civilizacion negada, Cidade do México, CIESAS /SEP, Foro 2000,1987, p.47.

os mesmos valores, símbolos e normas e se sentem afetivamente ligados entre si ou nutrem entre si interesses de outras naturezas. Portanto, é possível visualizar uma identidade compartilhada coletivamente pelo grupo, diferenciando-os de outros grupos e dando um sentido à união das pessoas que formam o mesmo.

Portanto, símbolos são objetos, atos, conceitos ou formas lingüísticas, portadores de vários significados e que evocam diferentes respostas quando comparados a indivíduos em contextos diferenciados. Tais sentidos, por sua vez são materializados através de diversas formas de expressão, como as palavras, imagens e sons com diversos significados. **Linguagens verbais e não - verbais**, linguagem do corpo, linguagem dos sinais e gestos dentre outras, terminam por consolidar uma interação afetiva e efetiva entre os homens e a partir dessas trocas de possibilidades, se estabelecem formas de relacionamentos e convívios, agrupando ou distanciando elementos, organizando redes e tecendo novas articulações. Experiências, crenças, valores, atitudes conhecimento e sentimentos, demonstram que a comunicação é um processo de interação humana, e dessa forma, as estratégias e formas que serão utilizados para que essas interações ocorram perpassam exatamente pelas técnicas e estratégias eficazes desenvolvidas pela comunidade para melhor transmitir tais ensinamentos.

**A linguagem do outro.**

Em Bakhtin, o conceito de dialogismo perpassa pelo entendimento de que há um permanente diálogo entre os diversos discursos que configuram uma sociedade, uma comunidade, uma cultura. A linguagem é, portanto, essencialmente dialógica e complexa, pois nela se imprimem historicamente e pelo uso as relações dialógicas dos discursos. A palavra é sempre perpassada pela palavra do outro. Isso significa que o enunciador, ao construir seu discurso, leva em conta o discurso de outrem, que está sempre presente no seu.

Apesar de compor-se em três comunidades distantes alguns quilômetros, no dizer dos negros de Bananal e Barra, “aqui não se mistura, é um sangue só”. A condição de uma exclusão nitidamente racial contribui decisivamente na construção de uma identidade. No município de Rio de Contas, hoje convivem os negros descendentes dos arraiais, e os brancos da vila de Mato Grosso e outras

coletividades, como Arapiranga e Marconilio Moura. Em relação a Mato Grosso o relacionamento se deu a partir de situações de constrangimento por parte dos “negros de barra”. Segundo os moradores, no “tempo de antigamente” era comum vaias dirigidas aos quilombolas quando estes iam à vila.

> Depoimento 1 (...) A relação hoje é boa. Hoje não tem mais nenhum problema. O que tem já passou. Mas, há 40 anos atrás a coisa era pesada ainda. Até da própria sede mesmo...Tinha muita rivalidade..Dentro da própria sede tinha divisões até de clube. Clube de branco e clube de negro.Negros não participavam de clube dos brancos. Os brancos podiam até ir nos [ espaços] de negros, mas os negros não podiam ir no clube dos brancos...Os negros não podiam ir para o clube Rio-contense...o clube rio-contense era dos brancos...e associação era dos negros. Só podia participar nos clubes negros quem tivesse posição social na sociedade, que o pai fosse vereador... alguma coisa daí por diante...mas daí pra cá não podia nem participar..não podia nem entrar nas horas que estivessem dentro do clube...isso acabou. E o do clube acabou faz pouco tempo...não tem 20 anos que acabou essa rivalidade...acabou-se há vinte anos atrás...com a chegada do Dr. Pedro aí...na prefeitura ...que acabou com isso aí...então festa só poderia acontecer em um único local...se era no clube, era no clube, se era na associação...era na associação. Mato Grosso (pausa) a rivalidade acabou...assim...de 40 a 50 anos pra cá...foi melhorando...o pessoal foi civilizando...a civilização foi chegando...e também houve um trabalho muito bom a nível assim de Igreja Católica..que ajudou essa penetração nas comunidades ....(...)
> (...) ..e aí..e hoje não tem mais aquela rivalidade...e também depois das reportagens por aí...reportagem da Marie Claire, Gloria Maria...no Globo Repórter..isso amedrontou...e o conhecimento...sabendo que discriminação é crime...então, hoje totalmente isso está acabado...agora ainda pode existir, naqueles que guardam dentro si, carregam porque tem gente que guardar dentro de si essa rivalidade...as diferença de pessoas, de cor, de classe...agente sabe que isso não vai acabar isso nunca no Brasil..a rivalidade do poder, né!?

Uma outra situação descrita pelos depoimentos enfatiza essa clivagem social. Durante muitos anos, as comunidades quilombolas foram impossibilitadas a terem acesso à luz elétrica, pois a linha de transmissão da energia desviou dezenas de quilômetros para que a população negra não tivesse acesso a luz. Isto só há pouco tempo atrás foi remediado, a partir de uma solicitação em caráter familiar de uma tia do então Governador do Estado, em meados da década de 90.

> Depoimento 2: (...) a energia... o projeto era para Mato Grosso mesmo ..na hora quando foi feito. Mas a rede passaria por aqui, mas foi desviada a rede para não passar por aqui. Porque passando aqui tinha o perigo de...aqui tudo era uma grande discriminação...tudo não podia vir aqui porque era lugar de negro...nada podia vir para aqui...estrada

> Depoimento 3 : (...)A energia foi desviada daqui...muitos quilômetros para não passar aqui...3 km para encostar aqui, mas foram passados mais de 20 km de distância para não passar...então em 96 agente conseguiu energia aqui, no governo Paulo Souto. (...).

Os arraiais também foram prejudicados com a construção da Barragem do Rio Brumado, pois os quilombolas tiveram mais de 50% de suas terras férteis inundadas no projeto federal dirigido pelo Departamento Nacional de Obras Contra a Seca - DNOCS. O enchimento do lago além de significar a perda destas terras férteis foi responsável pela dissolução da comunidade de Riacho das Pedras, pois seus moradores foram evacuados e hoje boa parte reside em um bairro na sede. Tal projeto beneficiou apenas os produtores das cidades circunvizinhas, de Livramento de Brumado e Dom Basílio. No dizer dos atingidos, *o lago da barragem, "propicia vida aos de lá e tira os daqui"*. A fraqueza, reiterada nos discursos sobre as condições de existência, foi ampliada pelas contradições geradas pelo empreendimento estatal. Toda a comunidade de Riacho das Pedras deixou de existir e a inundação das terras diminuiu o espaço do plantio.

Seguindo Messeder (1998) podemos afirmar que nessa comunidade houve uma clivagem geográfica e social definida. As representações construídas no discurso de caráter discriminatório atribuíam ao ócio e a preguiça o fator pelo não desenvolvimento dos arraiais, afinal a vila localizada no ponto mais alto da Bahia, 1500m do nível do mar, apresenta altos índices de desenvolvimento. As notícias veiculadas por agências de turismo locais e mesmo emissoras de televisão que porventura realizaram matérias na região refletem essa dinâmica. O texto abaixo foi retirado de uma agência de turismo de Rio de Contas, denominada Pouso dos Creoulos – Passeios e Trilhas, cujo endereço eletrônico é www.clubenet.com.br/~creoulos/comunidade.html .

> Mato Grosso
> Situado na encosta da Serra do Bittencourt, a cerca de 1450 metros de altitude, atualmente possui o status de povoado mais alto do Estado da Bahia. Mato Grosso proporciona uma excelente vista da paisagem da Chapada Diamantina e a oportunidade de, em pleno Sertão Baiano, nos invernos mais rigorosos, curtir um frio de até 5ºC, além de passeios pelas grutas e banhos nos riachos e uma boa caminhada pela serra. Nos dias mais frios é costume entre os idosos se encontrarem na frente da igreja para tomarem banho de sol e conversarem, os mais jovens se reúnem no campo de futebol.

> Sua principal fonte de renda é a agricultura irrigada por gravidade na encosta da serra, sendo que é comum utilizarem os quintais das casas no cultivo de hortaliças, como alface, couve, chuchu, cenoura e beterraba, além de flores e café, cuja produção é vendida para outros municípios. Cada família tem sua renda própria, proporcionando um padrão de vida economicamente mais alto do que o restante do município. A paisagem resultante desta forma de atividade faz Mato Grosso parecer uma comunidade européia.
> Bananal / Barra
> Estes povoados ficam próximos a Mato Grosso, sendo que trabalhavam para os brancos, e se mantiveram sem miscigenação. Existem estudos na UFBA que indicam estas áreas como sendo remanescentes de quilombos.
> Atualmente, possui cerca de 38 casas distribuídas de forma esparsa em condições de urbanização precárias. O lixo é queimado, jogado no próprio local ou enterrado, sendo grande parte reutilizada, como garrafas, potes e sacos. Os esgotos domésticos vão para a fossa séptica e a água de lavagem é lançada em valas ou no meio da vegetação nos quintais das casas. Não possuem água encanada.
> Predomina a religião católica, e a igreja do povoado é a de São José. Não se têm relatos de cultos de candomblé, apesar das raízes negras.
> Cultivam feijão, mandioca, e possuem um sistema de irrigação por canaletes nas encostas.

No informe, percebe-se nitidamente uma distinção proposital no que se refere às duas comunidades: numa produção abundante, em contraposição a uma agricultura de subsistência, baseada apenas no feijão e mandioca. Uma breve visita as comunidades de Barra e Bananal nos revela uma outra condição. Ainda que em função dos prejuízos provocados pela Barragem do Rio Brumado a agricultura das comunidades quilombolas tenha sido seriamente afetada, tal situação não impediu que pudessem plantar e colher outros produtos; inclusive, a comunidade se especializou na produção de licores dos mais variados sabores produzidos nas próprias terras. Interessante também a citação de que estudos ainda “indicam” enquanto remanescente de quilombo. A presente noticia foi acessada no ano de 2003, portanto há pelo menos 15 anos de efetiva titulação das comunidades. Também a água encanada já havia chegado às comunidades quilombolas desde 1988, o que de certa forma induz o leitor a pensar que ainda nos dias atuais a comunidade utiliza outros meios menos adequados para aquisição da água. Um outro flagrante de expresso desconhecimento se dá quanto à referência da ausência de práticas de candomblé, ainda que se trate de uma comunidade negra. Ora, talvez um pouco mais de leitura possibilitasse aos proprietários da agência de turismo uma visão mais correta sobre religiosidades

africanas. Assim, aparentemente, a desigualdade a que eram submetidas as comunidades teria se transformado em atração turística.

Durante a pesquisa, uma situação incomum causou uma reação imediata por parte de alguns moradores da Comunidade. Durante a exibição de uma reportagem sobre a Chapada Diamantina, pela Rede Globo, uma matéria levada ao ar em maio de 2003 tentou se mostrar às diferenças de comportamentos e hábitos alimentares entre os moradores das comunidades de Mato Grosso e Barra. Na matéria, a repórter focalizou um fogão a lenha, na Comunidade de Barra e depois um fogão a gás, na Comunidade de Mato Grosso, como uma forma de mostrar a situação "precária" de uma em relação à "modernidade" da outra. O incomodo despertado pelos dos moradores de Barra se deu exatamente por se abordar à comunidade negra como a atrasada, e a comunidade branca como a avançada. Ora,numa rápida passagem pelas casas de ambas Comunidades se pode encontrar fogão a lenha em Mato Grosso, como também fogão a gás em Barra. Inclusive na referida casa onde a repórter fez questão de frisar o fogão a lenha, a dona da casa, em conversa posterior, revelou que utiliza tal utensílio – a lenha - por uma questão de "gosto". Alem disso, o fato de sempre ser vinculado os aspectos mais precários da comunidade propicia um sentimento de revolta, principalmente entre os jovens. Segundo Sr. Carmo Joaquim, Presidente da Associação de Desenvolvimento Comunitário Rural de Barra do Brumado, Bananal e Riacho das Pedras, "eles (a imprensa) só mostra o lado ruim, nunca mostra as festas, a alegria" (maio,2003).

Os estudos de Marvin Harris, aqui citados, também já apresentavam, na década de 50, elementos para perceber a tensão nas relações raciais, a diferenciação étnica entre as Comunidades de Mato Grosso, os moradores da Sede do município – Rio de Contas – e os moradores de Barra / Bananal e Riacho das Pedras e a atuação destes no processo de construção de uma identidade como uma forma de opor-se a um processo de discriminação secular sofrida pelos negros dos arraiais. A afirmação da identidade é uma resposta ao **outro**. De um lado, uma comunidade branca endogâmica, que impedia inclusive qualquer forma de aproximação entre negros e brancos; também uma outra comunidade majoritariamente branca denominada Arapiranga, onde os moradores paravam as

rodas de conversas ou mesmo as músicas nas festas caso algum “negro da Barra” aparecesse; e ainda a própria sede, Rio de Contas, onde havia clubes específicos para os brancos.

Do outro, as comunidades negras, onde também a endogamia também se consolidou, como resposta ao outro que o excluía. Aqui cabe uma curiosidade: os sobrenomes são poucos. Silva, Jesus, Sousa, Ramos, Santos. Basicamente são essas as famílias. Os sobrenomes vão se cruzando, se misturando. "Na verdade, todo mundo é primo", atesta Claudina Silva, 80 anos, uma das moradoras mais antigas da comunidade. Somente nas últimas décadas tem acontecido o casamento com pessoas de fora da comunidade.

Depoimento 5 *: Sou da Barra também, igual Carmo já disse, nós resumimos uma só comunidade - Riacho das Pedras , Bananal e Barra, e estamos ai lutando para alcançar uns objetivos que até hoje nós não conseguimos*.

A constante remessa a valores depreciativos terminam por conduzir os indivíduos à “esquecerem” ou “negarem” os traços de sua própria identidade, inclusive como mecanismo de proteção contra o outro que exclui. Carmo Joaquim explica que “*os velhos estão morrendo e, se não tomarmos cuidado, com eles vão embora muitas das tradições que nos restam*". Em Barra e Bananal comemora-se o 20 de novembro (Dia da Consciência Negra), aniversário da morte de Zumbi. O 13 de maio, segundo eles, foi resultado de um "*acordo de reis e da Europa para comercializar seus produtos*".

"*Nosso povo ainda não tem consciência de sua raça*", diz Carmo Joaquim. Mas as coisas começaram a mudar de uns dez anos para cá, acrescenta. "*Antes a gente mesmo se inferiorizava, achávamos que não tínhamos acesso a certas coisas porque éramos negros e aceitávamos isso. A própria palavra ‘negro’ era considerada como ofensa. Preferíamos preto, moreno*”. Segundo o informante, uma das primeiras iniciativas foi usar o tambor, o pandeiro e o triângulo nos cultos da igreja. "*Aí o padre disse que finalmente estávamos usando o que é nosso*.", afirma Carmo.

**Linguagem do território.**

As muitas histórias de grupos negros de norte a sul do país têm revelado a existência de formas de uso comum dos bens básicos à vida, principalmente a terra. Nesse sentido, essa terra comum, em que vive o negro, se encontra referida ao individuo e aos que com ele formam e definem a localidade. É assim, um espaço-lugar onde vive e se comunica com seus antepassados, postulando aí o futuro de seus descendentes e de seus iguais.

Em Barra/Bananal e Riacho das Pedras nos terrenos onde estão construídos os domicílios não há separação com cercas de arames e mourões, o leva a uma compreensão de que ali há a presença de outros valores que não a idéia da Terra enquanto um bem privado, uma mercadoria, e sim de um espaço coletivo, respaldado num respeito mútuo, e, portanto limitado apenas pelo bom senso. Perguntada sobre os riscos de um vizinho utilizar-se impropriamente do terreno do outro, D. Isabel (48 anos), moradora antiga na comunidade, respondeu:

> Depoimento 6: - Aqui isso não acontece porque cada um sabe o limite do outro. Outra coisa tudo aqui é mesma coisa. Um é primo, outro é sobrinho. É tudo parente!

O depoimento confirma a observação feita por Messeder, no seu laudo antropológico: em Barra/Bananal e Riacho das Pedras, o partilhamento de áreas comuns entre os membros das famílias é algo complexo, definido por eles próprios como um "*bolo*". Segundo o antropólogo,

> Um bolo com fatias cada vez menores, já que foi ao longo do tempo sendo apropriado, em atenção a critérios de ordem familiar, nos quais descendentes masculinos parecem usufruir certos privilégios. Assim, a organização social é nitidamente realizada a partir do território e do parentesco. A terra é referencia de parentesco. Tal concepção pode ser entendida na seguinte expressão: "se é do bolo é parente" dizem os nativos. Partindo dessa premissa, também é possível afirmar que 'se é parente, é do bolo'(MESSERDER, 2000).

Também o espaço físico, pode fornecer outras linguagens. No interior deste ou daquele grupo, se imprime um sentido de observação intensa do mundo e de sua volta e assim conduz um aprimoramento dos sentidos, do saber, do ouvir, enxergar e sentir. Nesse caso, os marcos físicos de um determinado espaço, tais como um morro, uma curva de rio, um areal, uma velha arvore, etc.

revelam os elos existentes entre passado e presente daquela sociedade. Com isso, a natureza fica impregnada de sinais e símbolos oferecendo à sociedade um registro de suas memórias.

Assim, esse espaço físico não é apenas um pedaço de terra delimitado, demarcado por esta ou aquela regra, este ou aquele aspecto da lei. A terra é antes de tudo um ente vivo que reage ante a conduta dos homens, por isso a relação não é puramente mecânica senão que se estabelece simbolicamente através de sentidos e significados próprios daquela comunidade. A terra é, assim, um território, unidade integrada de pessoas, objetos e conhecimentos que se interelacionam no interior do espaço particular por meio de operações própria e ao mesmo tempo diversa.

As condições dessa unidade, fruto inicialmente do preconceito secular, é revitalizada constantemente pelos signos de pertinência a um território, a uma comunidade que se faz invisível, silenciando sobre seu passado. Esse silêncio marcante como expressão de resistência torna a historia dos antigos arraiais de Rio de Contas semelhantes a centenas de outras comunidades negras espalhadas pelo Brasil que fizeram do silencio uma arma poderosa de demarcação de sua alteridade frente aos grupos circundantes.

A região onde se localizam atualmente as comunidades de Barra/Bananal e Riacho das Pedras não tem conflitos fundiários. A própria geografia cheia de serras íngremes tornam pouca atrativa invasão ou grilagem. O território forma um entorno seguindo o vale do rio Brumado e seus afluentes. Seus confrontantes são basicamente Mato Grosso e as Serras do Molhado e Pantana do lado de Riacho das Pedras, o riacho Santo Antonio que desce do Mato Grosso e segue como uma divisa natural entre Barra e a vila dos “brancos”. Mais adiante as serras atrás do Bananal delimitam de maneira inequívoca o território da comunidade.

A construção da barragem do Rio Brumado não só significou a perda de uma parte considerável das terras férteis disponíveis, acarretando graves prejuízos a economia dos moradores das comunidades negras, mas também foi responsável pela dissolução do arraial de Riacho das Pedras, ao inundar as vias de ligação com a cidade. Algumas famílias agruparam-se em Barra e Bananal, outras fixaram residência em Rio de Contas, outras ainda se espalharam por

outros municípios da região ou migraram definitivamente para outros Estados. Tal situação, porem não impediu que a Associação de Desenvolvimento Comunitário Rural de Barra, Bananal e Riacho das Pedras, fundada muitos anos após a dissolução de Riacho das Pedras, mantivesse em sua denominação o nome da comunidade.

**Linguagem do Cotidiano.**

É no cotidiano que se expressa o mecanismo orientador da leitura do mundo real ao mesmo tempo em que supera o limite imposto pelo tempo físico, cronológico, na comunicação entre gerações do passado e do presente. Os mitos, ritos e práticas do dia-a-dia dizem respeito muito mais ao tempo presente da sociedade ou grupo em que se constitui, do que de fato do passado, e por isso é que se exige desvendar seus nexos naquilo que é vivido como presente.

Ora, o presente das comunidades negras quilombolas se faz como realidade dividia pelo avanço de uma sociedade inclusiva que objetiva incorporar sua terra e sua forca de trabalho numa tendência homogeneizadora do sistema. O mundo de fora subverte a ordem interna ao grupo e cria antagonismos com relação às mudanças que transfiguram seu universo, exigindo que no grupo e entre parentes, busquem a força de um saber diferenciado. É assim que o cotidiano é permanentemente revistado, instrumentalizando assim seu mundo no confronto com o outro.

Neste confronto, é que a tradição assume um papel de destaque na realização das atividades cotidianas, incluindo aqui os mitos, ritos e as festas. Nestas ocasiões, por exemplo, fica fácil perceber a interação entre o velho e o novo na presença das crianças, jovens e mais velhos num mesmo espaço de realização. Em Barra, por exemplo, durante a realização das pesquisas foi possível perceber que os jovens estão presentes em todas as tarefas comunitárias, do planejamento à execução e avaliação das atividades, sempre ao redor dos adultos, de ouvidos e olhos bem abertos, atentos, de uma maneira natural e descontraída. Assim, os mais novos acompanham os mais velhos nas roças, na feira, na igreja católica e nas festas promovidas na comunidade. Há, por assim dizer uma espécie de troca e construção do saber que vai sendo

transmitido e assimilado pouco a pouco, ao mesmo tempo em que proporciona oportunidade de reflexão sobre a necessidade de mudança, caso seja necessário.

Na ocasião das festas, por exemplo, onde o sentido essencial se baseia na celebração coletiva familiar, é possível perceber como os valores são passados de geração a geração. Em Barra / Bananal e Riacho das Pedras, durante a realização de uma atividade na comunidade da qual tivemos a oportunidade de participar, os participantes decidiram encerrar o curso com a realização do "Bendengó".

O Bendengó é uma dança que, segundo Cascudo[50], é um tipo de jongo realizado originalmente por negros oriundos da Costa da Mina. O que de certa pode ser confirmado devido à presença nos arquivos públicos de Rio de Contas de registros de negros oriundos daquela região da África. O Bendegó então se trata de uma dança acompanhada de roda e palmas que comumente é realizado normalmente em meio das comemorações católica, bem presente na comunidade. As canções falam, na maioria das vezes, do cotidiano dos moradores como se pode ver abaixo:

> Sou lavrador, Sou lavrador, homem da roça.
> Vivo cansado, meu Deus, com as mãos grossas.
> As minhas mãos vivem calejadas de cortar
> de machado e puxar enxada.
> Chego em casa para descansar.
> Ainda vou voltar, pois ainda não fiz nada.
> Sou lavrador
> (D.Isabel, 48 anos, moradora de Barra)

A roda é marcada pelo ritmo animado, e cada participante passa a vez para o próximo, a partir de uma umbigada dirigida ao participante ao lado e assim a roda continua. Durante a realização da roda, há uma participação marcante de jovens. Há por assim dizer uma rica interação determinada pelo respeito do que é passado de pai para filho. Há, por assim dizer, o aprendizado do ritual envolve desde a celebração em si até sobre a participação de cada um durante a roda. Cada um sabe exatamente o momento em que deve dançar, e "passar a vez". Assim, os papeis, sentidos e significados são passados de geração a geração por

[50] CASCUDO, Luis Câmara. Dicionário do Folclore brasileiro. São Paulo, EDUS/ /Itatiaia, 1998.

meio de um processo de aprendizagem constante, onde a observação e a pratica terminam por fornecer elementos para a perpetuação do evento.

Assim, nas comunidades quilombolas, em especial em Barra/Bananal e Riacho das Pedras, a cultura do cotidiano, que perpassa o modo de vida, comanda o desenvolvimento de uma espécie de “currículo”, por meio do qual se dá a transmissão das tradições do grupo, constantemente recriado, reinventado e ressemantizado. Aprender a importância do período de preparação e realização de uma festa, por exemplo, permite desvendar a lógica desse modo de vida quilombola e perceber, na indiferenciação lúdico-sagrada do tempo da festa, as teias de significados que compõem um tecido cultural tramado sobre essa urdidura bem firme. Desse modo, não só as festas, mas as práticas cotidianas corriqueiras permitem adequar o passado e o presente ao reelaborar a herança cultural dos ancestrais, possibilitando, além disso, manter um dialogo com a sociedade envolvente, através de negociações e renegociações constante dos referenciais simbólicos, dos quais essas comunidades se apropriam para constantemente ressignificá-los.

**Linguagem da memória, linguagem da identidade.**

Nas comunidades de Barra / Bananal e Riacho das Pedras foi possível perceber como a ancestralidade se apresenta como um fator de coesão entre os moradores, desdobrando-se nos vínculos de parentescos com os fundadores (ou “os primeiros”) e na ocupação de um território. Nesse sentido, a memória coletiva, assegurada pela tradição oral, funcionou como uma espécie de “cimento” interligando passado e presente num continuum que se renova, preservando símbolos e valores necessários para a preservação da história, dos ritos sagrados, e dos laços que definem sua unidade. Os relatos que são expressos pelos moradores apontam para uma trajetória de dificuldades provocadas por embates de caráter predominantemente raciais entre Barra / Bananal e Riacho das Pedras, em contraposição às comunidades de Mato Grosso e a própria sede do município.

Diante do exposto, é possível afirmar que a identidade construída entre os moradores de Barra / Bananal e Riacho das Pedras apresenta, enquanto um dos elementos motivadores, o enfrentamento a um *outro* que o excluiu (e ainda exclui) econômica, social e culturalmente, desde os mais antigos chegando mais recentemente. Ainda que nos depoimentos ocorridos durante esta pesquisa seja possível perceber que há uma certa unanimidade em afirmar que nos dias atuais não há mais "a rivalidade de antigamente", é possível perceber como se estabelece uma percepção das atuais dificuldades enfrentadas pelos moradores locais, por conta da exclusão vivida em épocas não muito distante. A constatação de que construção da Barragem, que os privou das melhores áreas de plantio por conta dos fazendeiros em Livramento de Brumado, é bem definida na expressão "*o lago propicia vida aos de lá e tira dos daqui*". Mais recentemente, os moradores recordam que as linhas de transmissão de energia foram propositadamente desviadas em mais de 20 quilômetros do traçado original para que as comunidades negras não tivessem acesso à luz, o que só foi resolvido graças a uma intervenção pessoal de um parente do então Governador do Estado, no ano de 1996.

Também durante a realização de atividades com a comunidade, foi revelado, por parte dos mais jovens que necessitam do transporte escolar para freqüentarem as aulas na sede do município, que são submetidos aos piores lugares no banco por conta das manobras engendradas pelos motoristas, deixando-os por ultimo para apanhar a condução. Tais indícios permitem considerar que estamos falando de uma comunidade singular, especifica, não por uma questão de auto-isolamento, mas pelo isolamento resultante de um tipo de racismo que , segundo Messeder, configura

> (...) um racismo histórico, fundado sob a égide de uma estratificação impermeável e de estereótipos culturais, cuja significação remonta a suposta diferença biológica, definindo atributos e circunscrevendo unidades sociais particulares (MESSEDER, 1991:47)

Entendemos, assim, que a **identidade** é também construída a partir de símbolos ou valores que carregam em si um significado aos indivíduos que se incluem (ou excluem-se) neste ou naquele circulo de convivência. Como

conseqüência, se entende que é na transmissão de valores de geração a geração que se perpetua o **sentimento** de pertencimento a partir de um **passado comum**, sendo que, nesse caso os laços de **parentescos** atuam como reforço e estimulo para esse sentimento. Durante conversas realizadas ao Sr. Carmo Joaquim, ele explicitou que os moradores de Barra / Bananal e Riacho das Pedras, constantemente sofriam "humilhações" por parte dos brancos e a eles sempre tinham alcunha, como "*pretinho*", "*roxinho*", e que sua comunidade era vista como "*lugar de preto*". Segundo Sr. Carmo, "*muitos não gostavam de ser chamados de negro*". Contudo, a lembrança de que são descendentes de negros que "*fugiram da escravidão*" a partir de um naufrágio, bem como a afirmação de que em suas terras não foram construídas "senzalas" pois os negros caminhavam 16 quilômetros diários entre Mato Grosso e a comunidade, remontam uma estratégia de resistência a um passado de escravidão. Em alguns momentos das conversas realizadas, Sr. Carmo afirma que "*pouca coisa permaneceu dos mais antigos, pois eles tinham vergonha de falar dos tempos antigos, revelando apenas o que foi bom*".

A **memória**, portanto, tem um papel fundamental na afirmação identitária do grupo, pois é nela que se fundamenta o **continuum** entre passado-presente num jogo de resignificados e relaborações, construído coletivamente. Assim, uma geração transmite a outras os códigos que lhes permite comunicar-se e entender-se entre si. É justamente na tradição **oral** que esses sentidos e significados são passados de pai para filho, tendo a **palavra**, o **diálogo**, o **argumento** e o **conselho** como elementos constituintes das práticas essenciais na vida do dia a dia da comunidade.Tais pressupostos, portanto, reafirmam o continuado processo de trocas de informações, valores e sentidos, ou seja, reafirmam uma pratica pedagógica calcada no cotidiano dos indivíduos, onde os moradores constantemente estão a "aprender" e "ensinar" tais sentidos, configurando assim, um "ensinamento" carregado de um real significado para os indivíduos envolvidos.

Também nesse sentido, Moura (2001) quando se refere a uma transmissão dos valores, dos princípios de conduta e das normas de convívio em vida comunitária, de maneira informal e não explicita, explicita que ocorre uma afirmação positiva de uma identidade de um grupo social. A autora utiliza o

conceito de “currículo invisível” para melhor explicitar a forma de compreensão da realidade nesses ambientes “não institucionais”. Segundo a autora,

> essa transmissão internalizada que se desenvolve sob formas diversas, proporciona um sentimento de pertencimento, que é ampliado gradualmente à medida que jovens, crianças e adultos reproduzem / recriam a experiência cotidiana, sendo passado assim de pai para filho (MOURA, 2001, p.65).

Assim, **as comunidades terminam por construir um saber que vai sendo transmitido e assimilado pouco a pouco**, ao mesmo tempo em que proporciona oportunidade de reflexão sobre as necessidades de mudanças, sempre que as circunstancias o exigirem, para que a comunidade possa se adequar às novas condições do momento. Então, quando fala da presença desse currículo invisível presente nas praticas cotidianas e manifestações culturais, a autora também nos chama atenção o fato de que é nesse currículo invisível que se processará a transmissão dos conhecimentos de suas origens e do valor de seus antepassados, mostrando assim, quem é quem no presente e apontando para as perspectivas futuras.

A prática educativa que consiste na transmissão dos valores, princípios de conduta e dos padrões sócio-culturais inerentes a uma vida comunitária é internalizada mediante um processo de ensino – aprendizagem amplo e complexo. Nesse aspecto, o entendimento é que essa transmissão internalizada se desenvolve nos mais variados aspectos da vida, proporcionando um sentimento de pertencimento que se amplia à medida que se alarga a experiência do educando.

Desta forma, é possível compreender que o processo de construção de uma identidade, ou identidades, relativas às comunidades remanescentes de quilombos, revela peculiaridades determinantes e distintas de outros espaços privilegiados, como a própria escola. Enquanto o primeiro traz a possibilidade de agregar um aprendizado associado ao desenvolvimento de valores como solidariedade, comunalidade e afetividade, esta última traz como possibilidade um saber alheio ao sujeito e muitas vezes distante do seu cotidiano.

**A Luta política**

Já a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada "libertos". Desde então, atingidos por todos os tipos de racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia - e denuncia -, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Decorre daí que, para eles, o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra.

Num sentido mais amplo, mesmo no seio do movimento negro, a discussão a respeito dos quilombos contemporâneos passou a figurar muito recentemente, e ainda assim de forma acanhada e em alguns casos, distantes das próprias comunidades. Ainda no século passado, do ponto de vista da articulação política, a luta pela permanência na terra por vezes confundia-se com a luta pelo acesso a terra defendida por entidade como o Movimento dos Sem Terra, ou sindicatos rurais onde, na maioria das vezes tais concepções serviram para deslocar o eixo das discussões dos quilombos para a esfera dos demais trabalhadores do campo. De fato não quero dizer que a luta das comunidades tradicional esteja distante das lutas no meio rural. Cabe ressaltar que o acesso aos benefícios sociais destas comunidades também perpassa pela problemática dos demais trabalhadores rurais no Brasil, não sendo, portanto excludentes. Estou afirmando que há questões específicas nas discussões que envolvem as comunidades quilombolas no contexto nacional, como a preservação de um imenso patrimônio cultural de matriz africana em nosso território, transmitido pai para filho. Além de se tratar de um movimento de **reparação** destas famílias descendentes dos escravos, cuja sorte fora lançado sem nenhuma garantia de sustentabilidade após a Lei Áurea em 1888.

A partir da Constituição Federal promulgada em 1988, cujo Artigo 68 das Disposições Transitórias prevê o reconhecimento da propriedade das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o debate ganha o cenário

político nacional. Por trás de algumas evidências, pistas e provas: surgem novos sujeitos, territórios, ações e políticas de reconhecimento. Delineiam-se desde então novas questões de identidade que perpassam as lutas por cidadania e sua versão, trágica e festiva, a folclorização.

Assim, segundo os dados já disponibilizados pela Fundação Cultural Palmares - FCP, em 2001, havia uma estimativa de pelo menos 743 áreas remanescentes identificadas, sendo reconhecidas 42 e tituladas 29. Até então eram notificados 80.998 brasileiros descendentes diretos dos quilombolas. Apesar desses dados, era comum encontrarmos municípios onde os moradores da sede desconheçam a história e mesmo a existência das comunidades remanescentes de quilombos em sua localidade.

Em Barra, Bananal e Riacho das Pedras, na década de 70, do século passado, a comunidade se uniu em torno da luta pela posse das terras que foram imersas pelo Departamento Nacional de Obras contra Seca (DNOCS), em processo arbitrário já descrito nesta dissertação. A articulação política entre moradores, lideranças políticas e movimentos sociais, como o movimento negro unificado, gerou uma combinação de ações em prol das reivindicações dos moradores locais. Inclusive, em carta aberta a população, o DNOCS assumindo a responsabilidade pelos danos gerados na comunidade. De concreto muito se fez, de acordo os testemunhos colhidos na pesquisa.

Durante o período de elaboração do trabalho de pesquisa para esta dissertação, tivemos oportunidade de participar, como organizador, entre 08 a 10 de novembro de 2002, do I Seminário: O Negro na Chapada Diamantina, realizada em Mucugê, distante aproximadamente a 450 km de Salvador, reunindo, dentre outras lideranças comunitárias de 18 municípios da Chapada Diamantina, cinco representações de Comunidades Negras Remanescentes de Quilombo. (Também participaram do encontro autoridades locais, a representação da Fundação Cultural Palmares, Professores, alunos, e comunidade local). Um dos objetivos era ouvir as principais questões referentes ao dia-a-dia das comunidades, a partir dos próprios moradores.  Ao final do seminário, foi produzida uma carta de proposta, o

que foi posteriormente encaminhadas a órgãos competentes e grupos de pesquisas. A carta na integra está em anexo.

A carta apresentou basicamente duas linhas de ações: De um lado, continha proposições que convergiam para o reconhecimento pelo Governo Federal das comunidades ainda não tituladas, como o caso de Baixão Velho, Mulungu e Tijuaçú, e por outro, apresentava uma series de reivindicações no sentido do apoio às comunidades quilombolas, especialmente no fortalecimento de sua identidade cultural, com ações no sentido de valorização da cultura local, bem como na intensificação das atividades produtivas nas comunidades.

Durante o evento, ocorreu em seguida uma mesa redonda com o Sr. Carlos Alberto Santos, representante da FCP - Fundação Cultural Palmares; Sr. Júlio, representante da Comunidade Negra de Baixão Velho, em Seabra; D. Madalena, representante da Comunidade negra de Mulungu, em Boninal; Sr. Carmo, representante da Comunidade Negra de Barra, em Rio de Contas; D. Lurdinha, representante da Comunidade Negra de Bananal, em Rio de Contas; Sr. Valmir, representante da Comunidade Negra de Tijuaçú, tendo o autor dessa dissertação atuado como mediador.

Dessa forma é possível que a memória construída socialmente terá o vigor estruturante de identidade elaborada no presente cujos reportes estarão na ancestralidade comum àquela comunidade. Tempo e espaço convergem para a construção desta identidade que é individual, mas que se realiza na coletividade, sendo esse um traço essencial na manutenção destas famílias ao longo dos anos. A memória então será fundamental, senão essencial, para a constituição destas comunidades no presente.

Há ainda uma relação dialética entre memória e identidade. Segundo Thomsom, “é a consciência do eu que, com o passar do tempo, construímos nossa identidade através do processo de contar histórias para nós mesmos – como as histórias secretas ou fantasias - ou para outras, no convívio social” (Thomsom, 1998: 32).

O território tem sido e é uma questão fundamental na vida das comunidades negras remanescentes de quilombos, não só para sobrevivência

matéria-física, mas, sobretudo para preservação e continuação de sua identidade. O território constitui-se enquanto uma herança comum aos descendentes da terra. Segundo Milton Santos, “a formação do território dá as pessoas que nele habitam a consciência de sua participação, provocando o sentimento de territoriedade que, de forma subjetiva, cria uma consciência de confraternização entre as mesmas” (SANTOS, 1994,34).

No lugar - um cotidiano compartido entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições -cooperação e conflito são à base da vida em comum. Porque cada qual exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e porque a contigüidade é criadora de comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade. O lugar é o quadro de uma referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações da espontaneidade e da criatividade.

A memória coletiva, a territoriedade e a ancestralidade comuns são apontadas assim como um cimento indispensável à sobrevivência das sociedades, o elemento de coesão garantidor da permanência e da elaboração do futuro. Desta forma, é possível conceber a dinâmica existencial das comunidades remanescente de quilombos enquanto um elemento contestador e ao mesmo tempo alternativo de conceber e se perceber o mundo. Torna-se imprescindível dar visibilidade a outras formas de ser e estar no mundo com outros os valores e concepções que não necessariamente coincidem com a sociedade moderna, ou pós-moderna, ou outras formas contemporâneas de ser e estar no mundo. Este dialogo logo que inaugurado trará para o centro do debate ,outras formas de percepção de comunalidade; outras formas organizacionais de espaço/território , e mesmo outras concepções de relacionamento, baseado em valores como respeito aos mais velhos, solidariedade e cooperativismo.

# CONCLUSÃO

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O entendimento da vida de uma comunidade e o que faz desta um grupo que se diferencia dos grupos que o circundam, passa necessariamente pela identificaçao dos elementos que carregam significados para os individuos que se identificam com aquele grupo , ou seja, estamos falando de uma identidade ligada a uma organização social, que é a alavanca propulsora da formação de uma comunidade. Comunidade será aqui definida como grupo de pessoas que dividem os mesmos valores, simbolos e normas e se sentem afetivamente ligados entre si ou nutrem entre si interesses de outras naturezas. Portanto, é possivel visualizar uma identidade compatilhada coletivamente pelo grupo, diferenciando-os de outros grupos e dando um sentido à união das pessoas que formam o mesmo.

Símbolos sao objetos, atos, conceitos ou formas linguisticas, portadores de varios significados e que evocam diferentes respostas quando comparados a individuos em contextos diferenciados. Tais sentido, por sua vez sao materializados atraves de diversas formas de expressao , como as palavras, imagens e sons com diversos significados. Linguagens verbais e nao-verbais, linguagem do corpo, linguagem dos sinais e gestos dentre outras , terminam por consolidar uma interaçao afetiva e efetiva entre os homens e a partir dessas trocas de possibilidades , se estabelecem formas de relacionamentos e convivios, agrupando ou distanciando elementos, organizando redes e tecendo novas articulaçoes. Experiencias, crenças, valores, atitudes conhecimento e sentimentos, demonstram que a comunicaçao eh um processo de interaçao humana, e dessa forma, as estrategias e formas que serao utilizados para que essas interaçoes ocorram perpassam exatamente pelas tecnicas e estrategias eficazes desenvolvidas pela comunidade para melhor transmitir tais ensinamentos.

Por sua vez, as diversas formas de transmissao das experiencias, valores ou atitudes podem por exemplo ocorrer a partir do reforço de certas praticas vistas como importantes, ou a puniçao ao se praticar atos indesejaveis. Tambem o estimulo para o aprendizado a partir da observaçao da açoes praticadas pelos mais velhos, como as caminhadas, serviços ou afazeres domesticos , na maioria das vezes pode ocorrer por uma necessidade momentanea. Por vezes o envolvimento é permitido e ate estimulado para que os jovens respeitem e mantenham certas manifestaçoes culturais tradicionais em uma comunidade, garantindo assim a perpetuaçao daquelas açoes. Tambem é comum o estabelecimento de momentos regulares para se reunir moradores das diversas idades para ouvir e contar historias novas e antigas.

Desta forma, uma das questões centrais destacados durante a realização desta pesquisa na comunidade de Barra / Bananal e Riacho das Pedras, foi exatamente à noção de pertencimento a um território comum e os laços de parentesco para definir “quem são os de dentro e quem são os de fora”. A noção de quem é ou não da comunidade perpassa exatamente pela noção de parentesco e nascimento nas terras, o que, em alguns casos, foi o critério adotado para legitimar ou não a fala de moradores locais sobre um assunto qualquer. A transmissão de geração a geração desses critérios passa a ser internalizada pelo sentido atribuído pelos sujeitos envolvidos. Assim, por se tratar de comunidades de tradição oral em suas relações, a memória torna-se componente essencial que configura o espaço e carregam em si toda simbologia e valores dos mais antigos, e portanto, será nela que se pautará essa transmissão. A palavra, então, tem sentido de autêntico. É na palavra que se materializa o sentido da ancestralidade, do sentimento de pertencimento a um espaço e os laços de parentescos. As histórias, contadas pelos mais velhos transitam entre um passado-presente continuum, sendo resignificado, de geração a geração, sem, contudo, perder as raízes. Por essa razão, não é raro depararmos com um sincero sentimento de perda por parte dos mais novos quando se deparam com a lembrança de que os mais antigos morreram e com eles boa parte da história da própria comunidade.

"Os velhos estão morrendo e, se não tomarmos cuidado, com eles vão embora muitas das tradições que nos restam**",** (Depoimento de

Carmo Joaquim da Silva, presidente da Associação de Desenvolvimento Comunitário Rural de Barra do Brumado, Bananal e Riacho das Pedras).

Assim, nesse processo de aquisição e transmissão de saberes e sentidos fica patente que uma geração transmite as outras os códigos que lhes permitem comunicar-se e entender-se entre si. Aqui o conceito de “Educação” adquirirá um sentido mais amplo e complexo, uma vez que ela abriga sentidos subjetivos e marcantes para os indivíduos envolvidos na relação.

Os relatos obtidos na pesquisa realizada na Comunidade de Barra / Bananal e Riacho das Pedras, também reforçam a idéia que as comunidades negras remanescentes de quilombos, ou pelo menos maioria delas, não se isolaram com uma estratégia de sobrevivência, e sim foram vitimas de um “esquecimento” intencional objetivando sua falência e desaparecimento. A negação do outro em sua história, ocultando toda trajetória de resistência a um período absurdamente escravocrata, evocando o mito da democracia racial para dissipar as pistas que conduziria aquela comunidade quilombola a perceber o patrimônio cultural que constitui suas tradições, suas brincadeiras, suas histórias, faz parte desta estratégia de ocultamento. Nesse sentido é possível afirmar que não estamos tratando de uma invisibilidade, como sinônimo de “escondido”, “não-visto”, e sim como um fenômeno de exclusão intencional, de esquecimento, de descaso, pois atende à tendência em negar-se à elaboração de políticas públicas justas e favoráveis à manutenção de um importante movimento iniciado em um período histórico específico, propiciando, com a falta de proteção oficial a exposição da comunidade aos mais diversos perigos, pela falta de políticas de saúde, de transporte, de proteção ao modo de produção característico das comunidades, de proteção ao direito a terra; de proteção à história e manifestações culturais pela ausência de um modelo educacional adequado às suas características culturais; e vários outros.

Castells (2001) afirma que primeira fase de (des) construção de uma identidade se dá como uma reação às instituições da sociedade, “acenando assim com a promessa de reconstrução a partir das bases, ao mesmo tempo entrincheirando-se em um paraíso comunal”.(cf, p.86). Fazendo uma referência as comunidades remanescentes de quilombos, encontraremos na resistência a um

modelo escravista (católico, branco) uma força primária capaz de aglutinar negros de origens étnicas diferentes, índios de tribos diversas e mesmo brancos alijados da sociedade, numa possibilidade de (re) construção de um espaço comum de liberdade. Assim, a construção de uma identidade de resistência poderá ser entendido como aquela onde, os atores que se encontram em posições desfavoráveis ou estigmatizadas pela lógica da dominação, constroem assim trincheiras de resistências e sobrevivem com base em princípios diferentes ou mesmo opostos ao que permeia nas instituições dominantes. O conceito de **identidade**, portanto, está relacionado com significados construídos coletivamente, a partir de uma memória comum de uma experiência social vivida, onde os indivíduos incluem-se (ou excluem-se) de acordo com um sentimento de pertencimento a um espaço ou a uma causa, garantindo assim a perpetuação de símbolos e valores ancestrais, enquanto elementos de construção dessa identidade.

Serem deixados a própria sorte, certamente com intuito de desintegração física, social e mesmo cultural, pelo contrario, serviu como um dos elementos aglutinador da comunidade, e tal sentimento pode ser entendido como uma forma de resistir para própria sobrevivência enquanto individuo e enquanto grupo. Nas comunidades visitadas durante a pesquisa, a lógica das roças comunitária, também exprimia um desejo de “reunir forças” para sobreviver, onde um individuo, integraria essa frente de trabalho, por se tratar , primeiro de uma terra deixada por seus ancestrais, segundo, por se tratar de uma família, e terceiro, que, por ter sido deixado pela própria sorte, lhe restavam exatamente lutar e resistir comunitariamente.

O fato, portanto, de comunidades se manterem “isolados” ou “invisíveis” dos demais grupo sociais ao seu redor, nesse sentido, pode ser entendido não apenas no sentido de não “ser visto”, salvo em alguns casos na época da repressão oficial, mas sim como uma forma de preservar um ‘lugar” onde eles pudessem optar pelo de seu modo de viver e, por extensão, propagar suas crenças e organização econômica e social. Seria, portanto, correto afirmar que essas comunidades se constituíram numa forma de resistência coletiva e radical a um outro modo de vida, expresso sob forma de um sistema escravista. E justamente

nesse elemento comum de resistir a um outro é que encontraremos respostas para o sentido da manutenção desses grupos sociais mesmo após o fim dos conflitos oficiais.

Dessa forma, é possível constatar que as comunidades remanescentes de quilombos, os terreiros de candomblé, as rodas de capoeiras e as quadras dos blocos afros e afoxés, conseguiram sobreviver diante de um sistema hegemônico, colonialista e racista, a partir da transmissão de seus saberes e conhecimentos, de geração a geração, utilizando elementos significativos para os seus indivíduos.

A dinâmica existencial das comunidades remanescentes de quilombos, portanto traduz enquanto um elemento contestador e ao mesmo tempo alternativo de conceber e se perceber o mundo, traz em si a experiência e confirmação de que um processo de transmissão devera conter sentidos e valores que partam do cotidiano esse concretizem no próprio cotidiano, sob o risco não encontrar ressonância na materialização de saberes.

Assim, é preciso dar visibilidade a outras formas de ser e estar no mundo com outros os valores e concepções que não necessariamente coincidem com a sociedade moderna, ou pós-moderna, ou outras formas contemporâneas de ser e estar no mundo. Este diálogo logo que inaugurado trará para o centro do debate, outras formas de percepção de comunalidade; outras formas organizacionais de espaço / território, e mesmo outras concepções de **Educação** - transmissão de saberes e valores, baseado em na ancestralidade, solidariedade e cooperativismo.

## Referências Bibliográficas


ALMEIDA, João Carlos Deschamps de. O Mucambo do Rio das Rãs - Um modelo de Resistência Negra – Ed. Arte e Movimento, Bom Jesus da Lapa – Bahia, 1994.

ALVES FILHO, IVAN. Memorial dos Palmares, Rio de Janeiro: Xenon, 1988.

AGUIAR, Durval Vieira de. Província da Bahia, 2ª edição, Livraria Editora Cátedra, Brasília-DF, 1979.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo."A utilização dos recursos de cartografia conduzida para uma África desmistificada". Revista Humanidades. Brasília: Editora Universidade de Brasília 6(22): 12-32 1989.

_____Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil.Mapas Editoras e Consultorias, Brasília –DF. 2000.

BANDEIRA, Maria de L. Território Negro em Espaço Branco. São Paulo, brasiliense, 1988.

BACHELARD, Gaston. A formação do espírito científico, 1ª edição, maio de 1996, CONTRAPONTO EDITORA LTDA. Rio de Janeiro-RJ.

BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo, Hucitec. 1995.

BARCELAR, Jeferson. Etnicidade - Ser Negro em Salvador. PENBA. IANAMÁ - Salvador. Bahia. 1989

CARDOSO. Ciro Flamarion S. Escravo ou Camponês? O Protocampesinato negro nas Américas. Editora Brasiliense.São Paulo-SP.1987

CARRIL.Lourdes. Terras de Negros – Herança de Quilombos – Editora Scipione.1997. São Paulo-SP.

CARVALHO, José Jorge de (Org.) O Quilombo do Rio das Rãs, histórias, tradições, lutas.EDUFBA.Salvador-Ba. 1996.

CARNEIRO, Edison. Quilombo de Palmares, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966

_____. Ursa Maior. EDUFB/UFBA. Salvador-Ba. 1980.

CEHILA – Historia da Igreja no Brasil, tomo II/1 e II/2. Petrópolis. Ed. Vozes, 1960.

CIAMPA, A. C. A Estória do Severino e A História da Severina - Um ensaio de psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CIAMPA, A. C. Comunicação Oral. Programa Pós-graduado em Psicologia Social da PUCSP. São Paulo, março a novembro/98.

CONSORTE, J. G. A Questão do Negro – velhos e novos desafios. São Paulo em Perspectiva, 5(1): 88 – 92, janeiro/março 1991.

CONRAD, Robert EDGARD. Tumbeiros - o tráfico de escravos para o Brasil, São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro. Negros, Estrangeiros. , São Paulo. 1988.

CUNHA JR, Henrique. Africanidades brasileira s e pedagogias interétnica.In: Gbàlà. Aracaju: Saci, 1996.

DaMATTA, Roberto. Relativizando. Uma Introdução à Antropologia Social, Editora: Rocco, Rio de Janeiro, 1987

EDUCAÇÃO, RACISMO E ANTI-RACISMO / publicação do Programa A Cor da Bahia / Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. - Salvador. Novos Toques, n.4, 2000.

FRY. PETER E VOGT. CARLOS. A África no Brasil – Cafundó. Companhia das Letras.São Paulo. 1996.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES & INSTITUTO DOS ADVOGADOS BRASILEIROS. Do Tráfico de Escravos aos Quilombos Contemporâneos – coletânea de leis. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 1995.

GENOVESE, Eugene D. Da Rebelião à Revolução, São Paulo: Global Editora, 1983.

_____ A Terra Prometida. Editora Paz e Terra. Brasília – DF. 1988

GOMES, Maria Laura de Oliveira, Um Olhar sobre a África. Caderno 1, UESC, Março/maio 97. Editus. Ilhéus-Ba.

GURAN. Milton, AGUDÁS: Os “brasileiros” do Benin. Editora Nova Fronteira, Editora Gama Filho,rio de Janeiro,2000.

GUSMAO, Neusa Maria Mendes de. Terras de Uso comum: Oralidade e escrita em confronto In. Revista AFRO – ASIA, n 16, EDUFBA/ UFBA. Salvador-Ba. 1995.

HALL, Stuart (2002). A identidade cultural na pós-modernidade. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 103p.

LEITE, Ilka Boaventura. O Legado do Testamento - A comunidade de Casca em Perícia, NUER. Rio Grande do Sul – RS. 2002.

_____. Negros no Sul do Brasil. Letras Contemporâneas. Santa Catarina-SC. 1996.

LUZ, Marco Aurélio. AGADÁ. Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira. Centro Editorial e Didática-UFBA. Salvador-Ba. 1995.

_____ Cultura Negra em Tempos Pós – Modernos. 2ª Edição. EDUFBA/UFBA. Salvador-Ba. 2002.

MAESTRI FILHO, Mario. Quilombos e Quilombolas em Terras Gaúchas. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul. Universidade de Caxias de Sul, 1979.

_____. O Escravismo no Brasil. Atual Editora. São Paulo- SP. 1994

MATOSO, Kátia de Queiros. Ser Escravo no Brasil. 3ª edição. Editora Brasiliense.São Paulo.SP. 1990.

MESSEDER, Marcus Luciano Lopes. Relatório de Identificação da Comunidade de Barra, Bananal e Riacho das Pedras – Estado da Bahia / Fundação Cultural Palmares, 1988.

_____ Relatório de Identificação da Comunidade de Mangal – Estado da Bahia / Fundação Cultural Palmares, 1988.

MOURA Clóvis. Rebeliões da Senzala, Quilombos, insurreições, guerrilhas. 3ª edição, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo. 1981

_____. Os Quilombos e a Rebelião negra. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. (org.) Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil, UFAL, Maceió-Alagoas, 2001.

MOURA, Glória. Direito a Diferença In Superando o Racismo na Escola. 3ª edição,Ministério da Educação, Secretária de Educação. Brasília- DF. 2001.

MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem e experiências interculturais no Brasil. In: Schwart, Lilia Moritz, REIS, Letícia de Souza (orgs) Negras Imagens. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

_____. Origem e Histórico do Quilombo na África in Revista da USP- Dossiê Negro- 300 anos do Povo, São Paulo: 1995.

O'DWYER. Eliane Catarino. Terra de Quilombos. ABA. Julho de 1995.

OLIVEIRA, Waldir Freitas de. In Os Quilombos na Dinâmica social do Brasil, UFAL, Maceió-Al. 2001(p.61-71)

PRADO JÚNIOR, Caio. História Econômica do Brasil, São Paulo: Brasiliense, 1972.

PEDREIRA, Pedro Tomás. Os Quilombos Brasileiros, Salvador, Prefeitura Municipal de Salvador, Departamento de Cultura da SEMEC, 1972.

PINSKY. Jaime – A Escravidão no Brasil, 8ª edição. Contexto. 1988. São Paulo.

QUEIROZ. Sonia. Pé Preto no Barro branco. Editora UFMG. Belo Horizonte-MG.1998.

RAMOS, Arthur. O Negro na Civilização Brasileira, S. Paulo: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil: 1956.

REIS João José e GOMES, Flávio dos Santos, orgs. Liberdade por um fio - História dos Quilombos no Brasil, São Paulo: Cia das Letras, 1996.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. Negociação e Conflito. A Resistência Negra no Brasil Escravista, Companhia das Letras. São Paulo-SP. 1999.

RIBEIRO, Fernando Rosa. "O que é ser negro ou africano, afinal de contas?", CEAA, Julho de 1994.

RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil, 7ª edição. Editora UNB, 1998. Brasília

QUERINO. Manuel. Costumes Africanos no Brasil .Volume XIX. 2ª Edição. Editora Massangama.Recife-PE. 1988.

SANTOS, Milton. "Pesquisa reforça preconceito". Folha de São Paulo. Caderno Especial Domingo. P.8. São Paulo, 1995

_____ et alli – Território, Globalização e Fragmentação. HUCITEC, São Paulo. 1994

SANTOS, Boaventura de Souza. A construção multicultural a igualdade e da diferença.In: VI CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, Rio de Janeiro, 1993.

SANTANA, Carlos Eduardo C. de. Santana, In Coletânea de Textos – Educação na Bahia. Editora da UNEB, Salvador-Ba. 2001

SILVA, Dimas Salustiano da. Constituição e Diferença Étnica in Revista da ABA-Terra de Quilombos, Rio de Janeiro: 1995.

SILVA, Valdélio. Projeto Campos Negros – Centro de Estudos Euclides da Cunha. Agosto de 1998- UNEB

SILVA, Ana Célia, In Superando o racismo na Escola, Ministério da Educação , Brasília-DF, 2001( p.13-31)

SCHWART, Stuart B. Cantos e Quilombos numa Conspiração de Escravos Haussás in Liberdade por um fio – História dos Quilombos no Brasil. S. Paulo: Cia das Letras, 1996.

SOARES. Luiz Eduardo. Campesinato: Ideologia e Política. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.

SOUZA. José Evangelista de, & ALMEIDA, João Carlos Deschamps de. O Mucambo do Rio das Rãs – Um modelo de resistência negra. 1994.

THOMPSON, Paul. A Voz do Passado: história oral, 2ª ed., São Paulo, Paz e Terra, 1998.

TERRAS DE PRETO No Maranhão: Quebrando o mito do isolamento, Coleção Negro Cosme – Vol III, São Luis- Maranhão.2002

TOLEDO. Roberto Pompeu de, A Sombra da Escravidão In Revista Veja, p.53-54,1996.

NOTAS

[1] República Federativa do Brasil. Constituição de 1988. Edição Atualizada em 1999. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1999.

[2] Fundação Cultural Palmares. http: // www.minc.gov.br

[3] Ciampa, A. C. “Comunicação Oral”. Programa Pós-Graduado de Psicologia Social, PUC-SP, 1998.

[4] Ver MOURA. C. Quilombos, resistência ao escravismo. São Paulo: Ática, 1993.

# ANEXOS

## Descrição dos procedimentos da Pesquisa.

Na realização dos Laudos alguns passos antecederam a atividade - fim propriamente dita. Em todas as comunidades, inicialmente nos apresentávamos em reuniões coletivas e explicávamos o sentido da pesquisa, objetivos e de que forma estaria desenvolvendo-a, afim de ouvir as sugestões quanto às pessoas e locais mais apropriados para realizá-la. A partir de contatos iniciais, as visitas ocorreram em momentos e períodos diversos entre janeiro de 1998 e dezembro de 1999 onde passávamos entre duas a três semanas na comunidade buscando informações a partir de três abordagens diferentes:

1. Entrevistas semi – abertas com informantes previamente selecionados, onde tomávamos ciência da história da comunidade, os limites, ou extremas, contadas pelos mais antigos e preservado na memória dos seus descendentes;
2. Realização de um Questionário censitário, onde buscávamos informações quanto o numero de habitantes, parentes distantes, escolaridade dos membros da família, ocupação, renda mensal e outros dados pertinentes;
3. E por fim, realizávamos conversas esporádicas, em ambientes corriqueiros, como as roças, bares, igreja local e nas escolas das comunidades, no intuito de ter acesso a outras informações, como hábitos, costumes, ou seja, o cotidiano dos moradores.

Cabe aqui explicitar a importância dessas conversas esporádicas em comunidades de tradição oral onde a transmissão do saber é fruto de socialização, e desenvolve-se de forma natural e informal, o que exigirá, portanto, uma maior percepção do pesquisador para o que denominamos “entre linhas”, ou seja, torna-se essencial estar atento e disposto a ouvir os bate-papos em um jogo de sinuca, numa festa religiosa ou num dia de feira, quando a comunidade se mobiliza para enfrentar o deslocamento de ida e volta para a sede.

Assim, em cada saída para a realização de uma atividade, partia para campo munido de um diário de campo, uma caderneta de bolso, máquina fotográfica e gravador portátil. Por orientação dos antropólogos Marcus Luciano,

Marcos Tromboni e Guga (Augusto Laranjeira) organizei um sistema de trabalho que pudesse render as informações necessárias de forma precisa, pois o nosso tempo era reduzido. Primeiro partimos para a escolha do nosso acompanhante que era da própria comunidade, com o qual tivemos um dialogo inicial, inclusive utilizado como uma das entrevistas da pesquisa. O objetivo desse dialogo inicial era mostrar os objetivos da pesquisa, eleger possíveis informantes de acordo com os objetivos propostos, ouvir sugestões quanto locais e horários mais apropriados para entrevistas e por fim acertar questões ligadas a alguma remuneração pelo serviço.

Esse roteiro de organização constou de alguns passos, os quais transcrevo aqui como fonte de informações para futuras pesquisas em comunidades quilombolas:

1.A escolha dos informantes deve passar pelo interesse em falar, conhecimento do assunto e a demonstração de alguma afinidade com o acompanhante ( não que seja decisivo, mas um expresso desafeto poderá render algumas distorções nas falas). Uma vez relacionados os informantes, será prudente decidir pelo melhor horário e local para entrevista, ou seja, se será mais interessante na casa do informante ou em ambiente aberto, por exemplo; é preciso estar atento para possíveis situações onde haja mais de uma pessoa envolvida no local da entrevista, o que não poderá ser evitado, sob pena de perder a espontaneidade daquele momento. Nesse caso é preciso tomar cuidado com gravações e possíveis “falas cruzadas”, o que poderá ser atenuado com observações na caderneta de bolso registrando detalhes nas falas para, durante a transcrição, identificar os autores e suas falas;

2. As anotações deverão ocorrer ao final de cada entrevista. Se for utilizado um gravador portátil, é importante que na própria fita utilizada na entrevista seja registrado data, horário, local, nome do depoente. Nesse caso a caderneta de bolso servirá como suporte adicional e poderá constar dados sobre o ambiente da entrevista, participação de outros, impressões sobre as informações, curiosidades. Ao final de cada jornada de entrevistas, que poderá ser à noite, será interessante um registro mais apurado a partir das anotações no diário de campo, se possível separadas por temas como, religião, comidas, parentesco, festas em geral, o que

poderá render percepções valiosas sobre valores e símbolos da comunidade. A partir da confrontação de novas informações, poderão surgir novas perguntas no sentido de explicar algo não bem entendido, ou não percebido. Nesses casos, as perguntas podem ser anotadas na caderneta de bolso e no dia seguinte (ou num momento mais adequado) explicada, a partir do próprio acompanhante (que também é informante) ou outro depoente conhecedor do assunto.

3. Para o estudo do sistema de parentesco ou o sistema de relações, DaMatta (1987) recomenda a utilização do método genealógico inventado por W. Rivers em 1969, onde o "pesquisador pergunta parente por parente, em cada uma das posições genealógicas, no intuito de buscar em seguida o modo pelo qual tais posições são socializadas".(DaMatta, 1987,194). Tais informações serão importantes para esclarecer o tipo de relação social que aquela cultura reconhece e legitima como sendo socialmente importante. Nesse sentindo, a pesquisa poderá revelar outras formas de alocações de relações sociais que podem operar paralelamente ao chamado sistema de parentesco. Assim, segundo o autor, o uso das categorias de parentesco em vários contextos sociais, bem como os modos pelos quais elas são significadas poderão revelar sentidos diversos para o que universalmente é denominado "parentesco".

Desta forma, tais sugestões se encerram num contexto apropriado para esse tipo de abordagem. Novos métodos de certo incorporarão e provocarão novas revisões teóricas e inovadoras técnicas mais apropriadas a partir do surgimento de novos estudos e produções. Nesse sentido, as pesquisas referentes a comunidades remanescentes de quilombos nos últimos anos vêm se caracterizando por uma necessidade cada vez mais atual de ajustarmos teorias no campo das ciências humanas a um contexto genuinamente brasileiro.

Na especificidade da minha pesquisa, por exemplo, a categoria Identidade apresenta uma gama considerável de abordagens e possibilidades de aplicação, destacando-se estudos em várias áreas do conhecimento, como educação, antropologia, sociologia ou psicologia. Por sua vez em cada uma dessas áreas, provavelmente, surgirão novas abordagens e percepções. Então o que garantirá a legitimidade da minha pesquisa será a adequação do corpo teórico ao meu objeto de estudo. Em outras palavras, o conceito de Identidade que utilizarei na minha

pesquisa deverá trazer pistas coerentes com aquilo que busco compreender, e nesse sentido qualquer pesquisa é singular em sua percepção, e trará contribuições a outros pesquisadores exatamente por esse caráter.

Ainda, de posse de tais informações, dados e registros fotográficos, nada poderá mensurar o elo de afetividade e solidariedade que se estabelece quando o pesquisador está imbuído de prestar o melhor serviço para aquelas comunidades e isso é facilmente percebido pelos moradores. Quero dizer que pesquisas como essas que envolvem sentimentos, valores e símbolos podem nos render mais do que relatórios, laudos ou documentos legais. Elas podem nos render um novo sentido de vida.

No conjunto da pesquisa foram visitadas as seguintes comunidades:

| Comunidades | Município. | Data de visita |
|---|---|---|
| Mangal / Barro Vermelho | Sitio do Mato | Janeiro / 1998 |
| Laje dos Negros | Campo Formoso | Setembro / 1998 |
| Tijuaçú | Senhor do Bonfim. | Setembro / 1998 |
| Pau Dárco. | Malhada | Julho /1998 |
| Apareça. | Malhada | Julho / 1998 |
| Jenipapo | Malhada | Julho / 1998 |
| Rio das Rãs | Bom Jesus da Lapa | Janeiro /1998 |
| Barra,Bananal e Riacho das Pedras. | Rio de Contas | Out.2000, jun. 2002, maio 2003. |
| Baixão Velho | Seabra | Jun 2002, abril 2003. |

## 2. Descrição das Comunidades visitadas na Pesquisa.

### 1. Pau D´Arco, Apareça e Jenipapo.

As comunidades de Apareça[51], Pau D´Arco e Jenipapo são vizinhas imediatas da Comunidade de Rio das Rãs, e estão situadas no município de Malhada, Micro-Região homogênea do Médio São Francisco Baiano e seu território tradicional se estende à margem direita do grande rio, por uma grande extensão de vazante, isto é, terrenos inundáveis pelas “cheias” do rio, e por alguns contíguos a leste, tradicionais áreas de refugio da população das comunidades durante as cheias. Em fevereiro de 1998 havia um total de 1233 moradores, dos quais 600 moradores em Apareça, 458 em Pau D´Arco e 175 no Jenipapo.

Segundo seus moradores, o nome Parateca, outra denominação para a comunidade de Apareça, se deu como uma possível corrupção da expressão Parei-até-cá, numa alusão ao fato de que o sertanista Matias Cardoso, na última década do século XVII, ter chegado a essa parada, onde erigiu uma igreja na seqüência de outras duas igrejas: uma em homenagem a Nossa Senhora da Conceição, num lugar denominado Pedras de Maria da Cruz, atual Januária, e uma segunda, distante onze léguas abaixo de Carinhanha, esta ultima chamada de Apareça.

Comunidade ribeirinha, sua principal fonte de subsistência é o rio São Francisco, pois se localizam a margem esquerda, bem como Mangal. Tradicionalmente, a área delimitada pela comunidade, além de refugio temporário e de implantação de cultivos de subsistência, no período em que estivemos visitando, em função da estiagem prolongada, compunha uma extensão maior de caatinga que também provia as comunidades quilombolas de pastos extensivos e de recursos de caça e coleta.

## 2. MANGAL

A comunidade de Mangal habita uma pequena faixa na margem esquerda do médio São Francisco, município de Sito do Mato, recém emancipado de Bom Jesus da Lapa. Os moradores utilizavam com freqüência o transporte fluvial feito através de barcas que cruzam o rio, levando passageiros e comercializando

[51] Apareça é uma pequena vila, sede do distrito do município de Malhada, cuja origem remonta ao inicio do século XVIII.

produtos industrializados. A rota mais utilizada pelos moradores locais vai da cidade de Paramirim, localizada na margem oposta àquela onde esta situada a comunidade de Mangal, para o distrito de Gameleira, município de Sito de Mato, na margem esquerda. Outras vias se acesso a Mangal são as estradas das fazendas que estão em seu entorno. Mesmo sendo Bom Jesus da Lapa a antiga sede que abrigava mangal à referência da comunidade é a sede municipal de Paramirim, muito mais próxima, podendo suas luzes ser divisadas da frente de Mangal.

A memória da comunidade de Mangal reconhece estarem na sua ascendência antigos escravos das fazendas estabelecidas na região para criação extensiva de gado. Os depoimentos orais registram que Mangal era propriedade de um fazendeiro conhecido como Capitão João, dono de muitos escravos na região. O capitão teria uma filha adotiva, chamada Gertrudes e que acabou se envolvendo com um vaqueiro. O pai desgostoso foi embora para outra propriedade. Gertrudes permaneceu em Mangal e teria, após certo tempo, doado a terra para Nossa Senhora do Rosário, padroeira do lugar, tendo partido em seguida para o lugar onde se encontrava seu pai. Esse tempo de doação, segundo os relatos recolhidos, corresponde a pós-abolição, e aterra cobria uma área de uma légua de frente e o fundo seria indefinido.

As sucessivas divisões por herança das fazendas propiciaram, posteriormente, o retalhamento das propriedades. Os moradores das localidades vizinhas inseridas nessas fazendas tradicionalmente foram expulsas violentamente. Ao que parece, a expulsão coincide com o estabelecimento do Estatuto da Terra, dado que um senhor parente do povo de mangal registra uma “lei de 65, dos quatro fios de arame”. Após a qual os fazendeiros passaram a cercar tudo. Sabe-se que o Estatuto da Terra tinha como um de seus pilares a redefinição das relações de parceria na zona rural, além de disciplinar o usucapião, dentre outros aspectos. Tais propostas chocavam-se frontalmente com as relações de exploração vigentes nessas áreas. O resultado da lei associada à estrutura das relações políticas foi à expulsão das inúmeras famílias habitantes de tradicionais localidades, ação realizada pelos fazendeiros protegidos pelo aparato policial.

Em Mangal, acompanhamos a Festa de Reis, São Sebastião e a Marujada, importantes manifestações culturais locais. No momento em que visitamos a comunidade, se vivia um clima de bastante expectativa quanto o futuro, uma vez que o trabalho de organização e mobilização da vizinha Rio das Rãs repercutiu positivamente em seus moradores. Conhecemos algumas lideranças, como Martinho e Carlinhos, cujas vozes traziam em si o a experiência e a força de um povo secularmente oprimido em seu próprio território, mas que resistiram bravamente a tantas violências e humilhações demonstrando portanto uma inegável relação sólida que os ligam ao lugar.

## 3. Lajes dos Negros

A comunidade de Lajes dos Negros está localizada no município de Campo Formoso, antigo povoado e da Cidade Nova da Rainha, atual Senhor do Bonfim.

A idéia de uma comunidade originada de dois escravos, Luisinho e Sales, é lugar comum entre os moradores, em especial, os mais antigos. Há, contudo, um fato digno de nota que se refere a uma versão própria contada por descendentes dos donos da fazenda de onde os escravos partiram, sobre o surgimento do quilombo.

Segundo uma entrevista cedida a um grupo de estudantes da UNEB, Campus de Senhor do Bonfim, o casal Herbrando e Flora Barros, descendentes da Família Barros, revela a criação de Lajes dos Negros, como um fruto do desejo de seus avós e bisavós: “Meu bisavó, e depois meu avô, trouxe os Escravos de Parnaguá (MG) e <liberou> os escravos, que eram chamados << negros dos Barros> >, mas meu avô continuou ajudando a eles, quer dizer, uns ajudavam aos outro. Por isso existe uma consideração por parte dos negros até hoje, aos Barros, por terem <<deixados>> as terras para eles. (entrevista gravada em 10/07/96)”.

Os descendentes dos Escravos Luisinho e Sales, por outro lado, revelam uma outra versão. Segundo o Sr. Valentino (87 anos) e o Sr. Arsênio (90 anos), ambos netos de Luisinho, revelam-nos que seu avó era vaqueiro em uma fazenda próxima a Feira de Santana, vindo trabalhar na Fazenda Escurial de propriedade da família Barros (cujos donos chamavam-se Diocleciano Barros e mais tarde seu

filho, Fagundes Barros). Conta-se que Luisinho, com o dinheiro que ganhara como vaqueiro, comprou uma posse de Terras, que mais tarde chamaria Laje. Contudo, ainda como donos das terras, Luisinho continuou a trabalhar com os Barros até a chegada dos primeiros filhos, o que, segundo consta teria o dono da fazenda Escurial, o “aconselhado” a fixar moradia em suas terras, pois, a constituição de uma família implicaria nesta necessidade. A origem do “quilombo” também estaria associada a uma prática, no mínimo original, entre os escravos: eles fugiam durante a noite da Fazenda Escurial para SAMBAR em áreas reservadas. O retorno dava-se antes do amanhecer para ordenhar o gado. Aliás, a versão contada por Sr. Arsênio e Sr. Valentino também foi confirmada por Sr. Osvaldo, ou “Seu Vadu” (90 anos), outro bisneto do Sr. Diocleciano Barros, além de outros moradores antigos como Sr. Antonio Benedito (68 anos), D. Fortunada (80 anos), D. Florença (74 anos).

Em Lajes dos Negros, pudemos visitar dois templos de umbanda, um denominado Sultão das Matas e outro sem denominação especifica. Acompanhamos a um dos momentos festivos da comunidade durante a realização de uma Roda de São Gonçalo. Apesar de sua localização dificultada pelo acesso, Lajes dos Negros conta com um fluxo intenso de moradores de distritos próximos que se reúnem principalmente na feira semanal, o que de certa forma possibilita uma maior dispersão entre seus moradores.

Através de contatos desenvolvidos nesta primeira etapa com uma moradora chamada Hilta, tataraneta dos escravos fundantes, que por sua vez residia em Salvador, resolvi retornar em um segundo momento, com mais tempo disponível, para aprofundar minha pesquisa e se aproximar ao Maximo do meu objeto de estudo que era a compreensão de quais elementos terminaram por se constituir em fonte significativas para aqueles moradores, garantindo assim uma identidade comum.

## 4.Tijuaçu

A comunidade negra de Tijuaçu é formada pela vila (sede do distrito de Tijuaçu) e outros povoados que o cercam, como: Alto, Olaria, Quebra Facão, Água

Branca, Lajinha, Conceição, Macaco, Barreira, Queimada grande e Fazenda Capim. A maior parte desta comunidade está localizada no município de Senhor do Bonfim enquanto uma menor parte se encontra no município de Filadélfia e de Antonio Gonçalves.

A vila e os povoados foram se formando com os filhos e netos de Maria (Mariinha) Rodrigues, a ancestral fundadora do grupo por volta de 1800, que ao se casarem, forma ocupando diferentes áreas para garantir a pose da terra. Antigamente o nome que se empregavam para se referir a esta comunidade era Lagarto, mas segundo dizem, com o crescimento da população local e o surgimento da vila, passou a se chamar Tijuaçu – lagarto grande – na linguagem dos índios Pataxós que existiam na região. Na vila existem 292 famílias e cerca de 1600 pessoas. Segundo uma historia contada pelos mais velhos, alguns negros teriam fugido de uma senzala em Salvador e caminhado por muitos dias até chegar neste lugar. Um outro registro conta que três negras, entre elas a negra nagô Mariinha Rodrigues, teriam vindo da África para serem escravas nas proximidades de Salvador, mas fugiram e foram para Tijuaçu.

Nesta comunidade, uma situação muito grave nos chamou atenção: a falta de água disponível para os moradores. Comumente presenciávamos filas intermináveis para garantir um ou dois baldes diários de água, que chegavam em carros-pipas da Prefeitura Municipal, ou através de um tanque público, onde os moradores precisavam acordar pelo menos cinco horas da manhã para garantir um razoável abastecimento. O mais intrigante é que tal comunidade dista poucos mais de alguns quilômetros da sede, Senhor do Bonfim. Um outro fato que nos chamou a atenção foi o tratamento dispensado pela prefeitura no que tange a contratação de “concursados” da própria comunidade em detrimento de outros, normalmente oriundos da sede, caracterizando, segundo levantado pelos próprios moradores como uma prática discriminatória.

Ainda em Tijuaçu, visitamos uma comunidade cercada por arame farpado, por um fazendeiro que insistia em negar o acesso dos moradores a qualquer ponto “do seu terreno”. A comunidade se limitava a um espaço ”livre” equivalente a um campo de futebol. Segundo os moradores, era preciso aguardar a noite, para

se aventurar a buscar água em um córrego na área demarcada pelo fazendeiro, correndo o risco de ser vítima de maus-tratos por parte dos caseiros.

Quanto às manifestações locais, pudemos registrar uma demonstração do Samba de Lata, importante mostra cultural oriundo daquela comunidade. O Samba consistia numa roda onde homens e mulheres dançavam ao som de batuques na palma da mão e em latas. As trocas de dançadores se davam através de “umbigadas”. Segundo a tradição, todos devem se vestir de branco e utilizar “contas” ao redor do pescoço, feitas de feijões ou bijuterias coloridas.

## QUADRO COMPARATIVO DAS COMUNIDADES VISITADAS.

| Comunidades | Município | Manifestações | Memória | Organização Social | Economia |
|---|---|---|---|---|---|
| Pau D' Arco e Parateca[52] | Malhadas | Reis de Boi e Cavalhada; Festa do Divino. | Escravos deixados de fazendas. | População : 1223 moradores; Plantações familiares. | Feijão, milho, mandioca. Pesca (principal), pouca caça. |
| Lajes dos Negros | Campo Formoso | Festa de São Gonçalo | Negros que compraram as terras; | Formação oriunda de miscigenação com índios locais. | Agricultura, |
| Baixão Velho | Seabra | Terno de Reis. | Negros que fugiam de uma festa . | Formado por pequenas localidades: Lagoa do Baixão, Agreste I e II. | Agricultura |
| Mangal [53] | Sitio do Mato | Marujada e Roda de São Gonçalo. Reis, Santo Antonio, N.S. Conceição e São Sebastião. | Terra doada para N.S do Rosário. | Cultivo por grupos domésticos sob controle dos parentes; Casamento: Endogâmico.Unidade: parentesco e território. População: 295 pessoas | Feijão, milho, melancia, mandioca;Cabra,galinha, porco; Pesca. |
| Tijuaçú[54] | Senhor do Bonfim | Samba de Lata São Benedito | Escravos fugidos de Salvador. | População: 292 famílias e 1600 moradores; Unidade: família e terra. | Milho, melancia, feijão, andu; cabra galinhas, porcos, cavalos,jumentos, gado. |
| Barra, Bananal e Riacho das Pedras.[55] | Rio de Contas. | Bendengó. São Sebastião e N.S. da Conceição. | Escravos fugidos de um naufrágio em Itacaré-Ba. | População:314 pessoas; Unidade :terra e Parentesco; Coletivização dos terrenos, produção apropriada por unidades residenciais; Transmissão de posse por sistema de herança | Feijão, mandioca |

[52] MESSEDER, Marcus Luciano Lopes. Relatório de Identificação da Comunidade de Parateca e Pau DÀrco – Estado da Bahia / Fundação Cultural Palmares, 1999.
[53] _____. Relatório de Identificação da Comunidade de Mangal – Estado da Bahia / Fundação Cultural Palmares, 1988.
[54] Educação na Bahia, Coletânea de Textos. Projeto Memória da Educação na Bahia. Org. Jaci Maria Ferraz de Menezes, UNEB.Salvador-Ba.2001.
[55] MESSEDER, Marcus Luciano Lopes. Relatório de Identificação da Comunidade de Barra, Bananal e Riacho das Pedras – Estado da Bahia / Fundação Cultural Palmares, 1988.

*COMUNIDADES NEGRAS RURAIS DA BAHIA.*

*DISTRIBUIÇÃO ESPACIAL*

| **Região econômica** | Municípios | Comunidades |
|---|---|---|
| Nordeste | Geremoabo | Algodões<br>Angico<br>Arlage<br>Baixão da Tranqueira<br>Baixão da Viração<br>Casinhas<br>Olhos D'água<br>Olhos D'água dos Negros<br>Vasos do Ouricuri<br>Viração |
| | Conceição do Coité | Maracujá |
| | Serrinha | Fazenda Barreiras |
| Litoral Norte | Alagoinhas | Buri<br>Catuzinho<br>Gaiozo |
| Extremo sul | Teixeira de Freitas | Arara |
| | Caravelas | Juerená<br>Helvécia |
| Litoral Sul | Camamu | Águas vermelhas<br>Ponte Nova<br>Burudanga<br>Coduru<br>Garcia<br>Jaqueira<br>Orojó<br>Pimenteira<br>Pinaré<br>Sorojo<br>Terra Seca |
| | Wenceslau Guimarães | Barra da Lama<br>Cocão<br>Daramão<br>Nova Esperança<br>Palmeiras<br>Riacho Mucugê<br>Rio Preto<br>Wenceslândia |
| | Valença | Caroba<br>Macacos |

| | | |
|---|---|---|
| | | Monte Ipiranga<br>Orobó<br>Pau-que-Ronca<br>Rio Jequiriça<br>Santana<br>Serra Grande<br>Tesoura |
| | Igrapiuna | Dendê<br>Ilha das Flores<br>Martim<br>Osmeira<br>Pedra Mole<br>Ponta<br>Rio de Carmucim<br>Rio Novo<br>Salina |
| | Nilo Peçanha | Boitaraca<br>Jetimane |
| | Marau | Empata Virgem<br>PIracanga |
| | Cairu | Galeão<br>Torrinha |
| | Taperoá | Graciosa |
| | Ituberá | Ingazeira<br>Lagoa Santa |
| | Itabuna | Itamaracá |
| | Itacaré | Oitizeiro |
| | Buerarema | Serra da Ronca |
| Chapada Diamantina | Seabra | Baixão<br>Mocambinho<br>Mocambo<br>Olhos D'água do Basino<br>Serra do Queimado |
| | Ibitiara | Buracão<br>Caraíbas<br>Chorados<br>Macaco de Baixo<br>Marcelino dos Pretos<br>Vargem Grande |
| | Boquira | Buriti<br>São Bernardo |
| | Rio de Contas | Barra<br>Bananal<br>Riacho das Pedras |
| | Paramirim | Cafundó<br>Caraíbas |

| | | |
|---|---|---|
| | | Covas da Mandioca<br>Salinas<br>Torta |
| | Piatã | Cafundó |
| | Macaúbas | Calçadinho<br>Bomba<br>Catulé |
| | Érico Cardoso | Cascalho<br>Morro do Fogo<br>Poço da Dantas<br>Paramirim dos Crioulos |
| | Ibicoara | Córrego Fundo<br>Lapão da Volta<br>Rio da Laje<br>Rio da Palha |
| | Mucugê | Fazenda Mairi |
| | Andaraí | Igatu<br>Morrinhos |
| | Botuporã | Riacho dos Novatos |
| | Lençóis | Rio Santo Antonio<br>Remanso |
| | Souto Soares | Segredo dos Negros |
| | Tanque Novo | Gaspar<br>Pé do Morro<br>Baixada<br>Caldeirão |
| Paraguaçu | Ibiquera | Baixão<br>Barra da Casa do Negro |
| | Itaetê | Bananeiras<br>Macaco Seco |
| | Boa Vista do Tupim | Barracão<br>Caixão<br>Caldeirão<br>Canabrava |
| | Iaçu | Caatinga Velha |
| | Terra Nova | Camboatã |
| | Feira de Santana | Candeal<br>Lagoa da Negra<br>Lagoa Grande<br>Lagoa Salgada<br>Matinha<br>Roçado |
| | Irará | Crioulo<br>Mocambinho |

| | | |
|---|---|---|
| | | Olaria<br>Tapera |
| | Várzea da Roça | Fazenda Barbosa<br>Cruz das Almas<br>Fazenda Chapada<br>Morrinhos |
| | Rui Barbosa | Serra do Orobó |
| Irecê | Irecê | Lagoa Nova |
| | Barra do Mendes | Muribeca<br>Abade<br>Canarina<br>Antari<br>Lagoa da Palha |
| | América Dourada | Alegre<br>Lagoa dos Borges<br>Lapinha<br>Vereda<br>Porcos |
| | São Gabriel | Algodão dos Negros<br>Boqueirão do Carlos<br>Lagoinha<br>Rua da Brasília |
| | Lapão | Babilônia<br>Lagoa dos Gaudêncios<br>Lajedo dos Eurípedes<br>Salgada |
| | Xique - Xique | Barreiros dos Negros<br>Vicente |
| | João Dourado | Descoberta das Pirocas |
| | Canarana | Lagoa do Zeca |
| Médio São Francisco | Carinhanha | Angico<br>Barra do Parateca<br>Barrinha<br>Canabrava<br>Feirinha (peia Negro)<br>Garrido<br>Ramalho<br>Três Ilhas |
| | Bom Jesus da Lapa | Batalhinha<br>Rio das Rãs |
| | Barra | Brejo do Mutuca<br>Brejo do Saco<br>Curralinho<br>Porto da Palha<br>Porto Alegre |

| | | |
|---|---|---|
| | | Juá |
| | Paratinga | Mangal |
| | Malhada | Parateca<br>Pau D'arco<br>Tomé Nunes |
| | Riacho de Santana | Quilombo<br>São José |
| Oeste | Riacho das Neves | Barra do Riacho<br>Piuntor |
| | Barreiras | Barracão<br>Mocambo |
| | Formosa do Rio Preto | Beira do Rio Preto<br>Boqueirão<br>Mutamba |
| | Sta Maria da Vitória | Cafundó<br>Cafundó dos Crioulos<br>Conraes<br>Monte Vidinha |
| | Angical | Crioulos |
| Sudoeste | Vitória da Conquista | Boqueirão<br>Fazenda Velame |
| | Anajé | Lagoa Torta dos Pretos |
| | Itaquara | Novo Horizonte<br>Piabinha |
| | Itororó | Rua da Palha |
| Serra Geral | Malhada de Pedras | Anil<br>Azalve<br>Jenipapo<br>Pau D'arco<br>Saco de Boi |
| | Pindaí | Antas<br>Boi<br>Cacos<br>São Domingos |
| | Barra da Estiva | Moitinha<br>Extrema |
| | Condeúba | Areial<br>Tamburil |
| | Licínio de Almeida | São Domingos |
| | Guanambi | Curral das Varas |
| | Brumado | Covas de Mandioca |
| | Contendas | São Gonçalo |
| | Ibiassucê | Santo Inácio |
| | Lagoa Real | São Roque<br>Lagoa do Rocha<br>Bebedouro |

| | | |
|---|---|---|
| | | Vazante<br>Riachão |
| | Igaporã | Canabrava<br>Gurungá<br>Lagoa Grande<br>Sambaíba<br>Guarentá<br>Bringela<br>Santa Maria<br>Ibiruçú |
| | Caetité | Contendas<br>Lagoa do mato<br>Sapé<br>Vereda do cais<br>Candonga<br>Riacho da Vaca<br>Vargem do Sol<br>Lagoa da cabra<br>Cajazeiras<br>Jacaré<br>Colônia<br>Cristina<br>Palmital<br>Poço Dantas<br>Malhadas<br>Sítio de Juazeiro<br>Boa Esperança<br>Morros<br>Angico<br>Elefante<br>Fundo dos Morros<br>Juazeiro-Pau Ferro<br>Baixão (Sta Luzia)<br>Lagoa dos Bois<br>Fazenda<br>Lagoa do Fundo<br>Jatobazinho |
| | 77 | 260 |

Fonte: Projeto Campos Negros – Centro de Estudos Euclides da Cunha. Salvador-Ba. UNEB .1998

## Comunidades Remanescentes de Quilombos Tituladas
### Período: 1995 a 2001

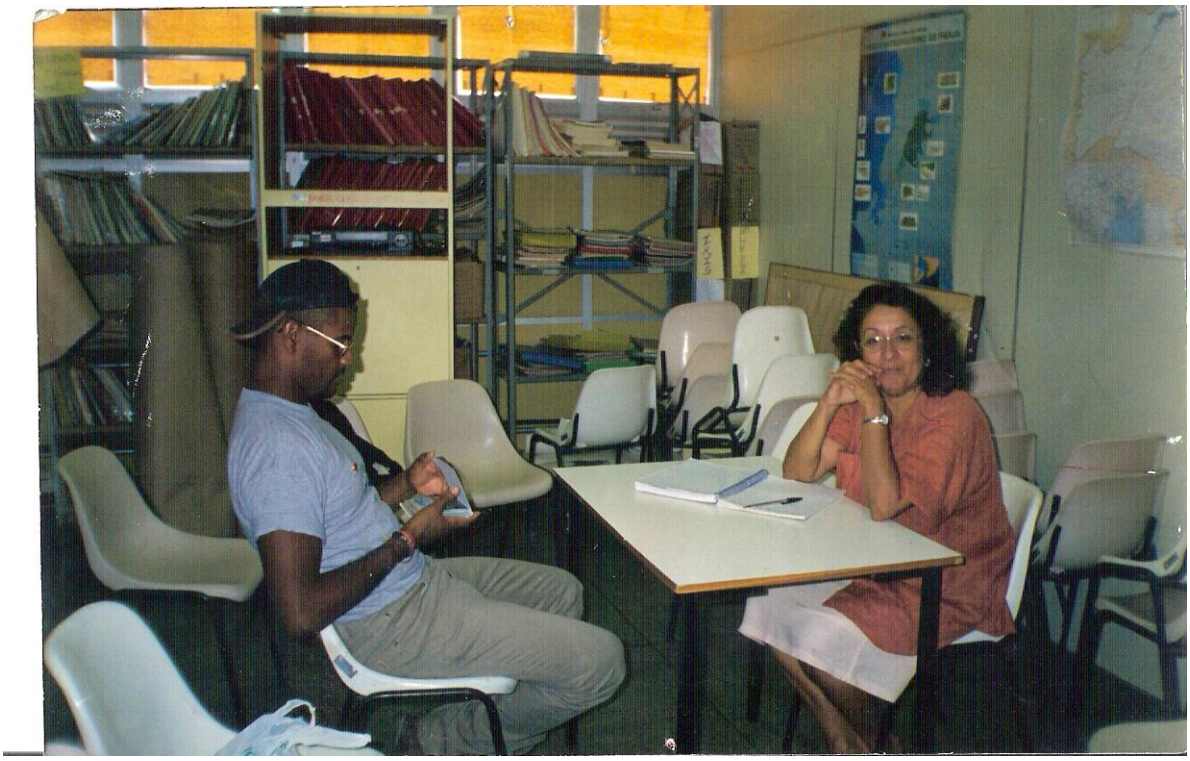
| Nº | COMUNIDADE | Município | UF | Titulação |
|---|---|---|---|---|
| 01 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Itamaori | Cachoeira do Pirá | Pará | 07.07.98 |
| 02 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Curiau | Macapá | Amapá | 03.12.99 |
| 03 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Mangal/Barro Vermelho | Sitio do Mato | Bahia | 30.01.99 |
| 04 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Barra, Bananal e Riacho das Pedras | Rio de Contas | Bahia | 22.12.99 |
| 05 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Campinho da Independência | Paraty | Rio de Janeiro | 21.03.99 |
| 06 | Comunidade Remanescente de Quilombo de São José, Matá Cuece, Apui, Silêncio, Castanhaduba. | Óbidos | Pará | 08.05.00 |
| 07 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Porto Coris | Leme do Prado | Minas Gerais | 08.07.00 |
| 08 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Kalunga | Monte Alegre, Teresina e Cavalcante | Goiás | 14.07.00 |
| 09 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Mocambo | Porto da Folha | Sergipe | 14.07.00 |
| 10 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Rio das Rãs | Bom Jesus da Lapa | Bahia | 14.07.00 |
| 11 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Ivaporanduva | Eldorado | São Paulo | 15.01.01 |
| 12 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Furnas do Dionísio | Jaraguari | Mato Grosso do Sul | 14.07.00 |
| 13 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Furnas da Boa Sorte | Corguinho | Mato Grosso do Sul | 14.07.00 |
| 14 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Santana | Quatis | Rio de Janeiro | 14.07.00 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 15 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Castainho | Garanhuns | Pernambuco | 14.07.00 |
| 16 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Mata Cavalo | Nossa Senhora do Livramento | Mato Grosso | 14.07.00 |
| 17 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Conceição da Crioulas | Salgueiro | Pernambuco | 14.07.00 |
| 18 | Comunidade Remanescente e Quilombo de Santo Antônio dos Pretos | Codó | Maranhão | 20.08.99 |
| 19 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Eira dos Coqueiros | Codó | Maranhão | 20.08.99 |
| 20 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Mocorongo | Codó | Maranhão | 20.08.99 |
| 21 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Pacoval | Alenquer | Pará | 1996 |
| 22 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Água Fria | Oriximiná | Pará | 1996 |
| 23 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Bacabal, Aracuam de Baixo, Serrinha, Terra Preta II e Jarauacá | Oriximiná | Pará | 1997 |
| 24 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Pancada, Araçá, Espírito Santo, Jauarí, Boa Vista do Cuminã, Varre Vento, Jarauacá e Acapú | Oriximiná | Pará | 1998 |
| 25 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Abacatal | Ananindeua | Pará | |
| 26 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Maria Rosa | Iporanga | São Paulo | 15.01.01 |
| 27 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Pilões | Iporanga | São Paulo | 15.01.01 |
| 28 | Comunidade Remanescente de Quilombo de Boa Vista | Oriximiná | Pará | 1995 |
| 29 | Comunidade Remanescente de Quilombo de São Pedro | Iporanga | São Paulo | 15.01.01 |
| 30 | Comunidade Gurupá Mirim, Jocojó, flexinha, Carrezado, Camutá do Ipixuna, bacá do Ipixuna, Alto Ipixuna e Alto Pucuruí | Gurupá | Pará | 28.07.02 |
| 31 | Comunidade Maria Ribeira | Gurupá | Pará | 20.11.00 |
| 32 | Comunidade África e Larangituba | Mojú | Pará | 27.01.02 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 33 | Comunidade de Camiranga | Cahoeira do Piriá | Pará | 19.01.02 |
| 34 | Comunidade de Nossa Senhora do Bom Remédio | Abaetetuba | Pará | 15.06.02 |
| 35 | Comunidade de Alto e Baixo Itacuruçu, Campopema, Jenepauba,Acaraqui, Ig. S. João, Arapapu e Tauaré-Açu | Abaetetuba | Pará | 15.06.02 |
| 36 | Comunidade de Bailique Beira, Bailique Centro, Poção e São Bernardo | Baião | Pará | 21.07.02 |

Fonte: Fundação Cultural Palmares, dados disponibilizados em 2002.

# Fotos



**Eduardo (pesquisador) e Jaci Menezes(orientadora), em 1997, na UNEB. Inicio da pesquisa.**

**Fotos da Ponte do Coronel.Limite natural entre a Comunidade de Mato Grosso e Barra / Bananal/ Riacho das Pedras.2002.**

10

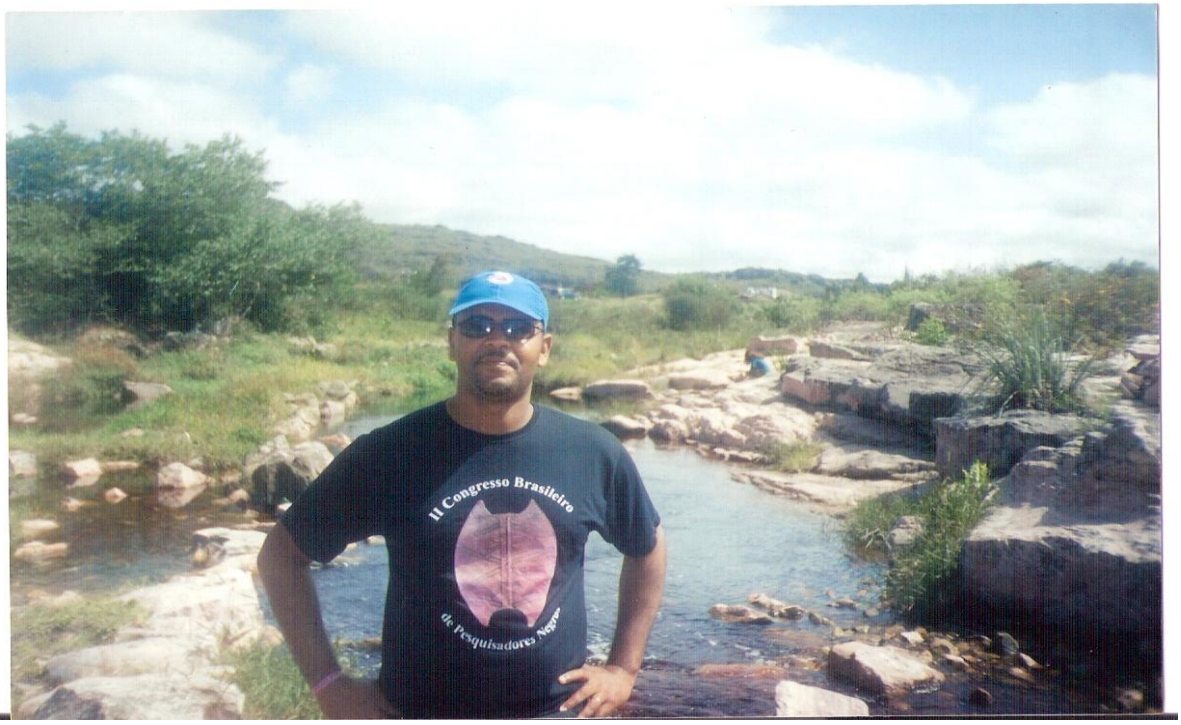
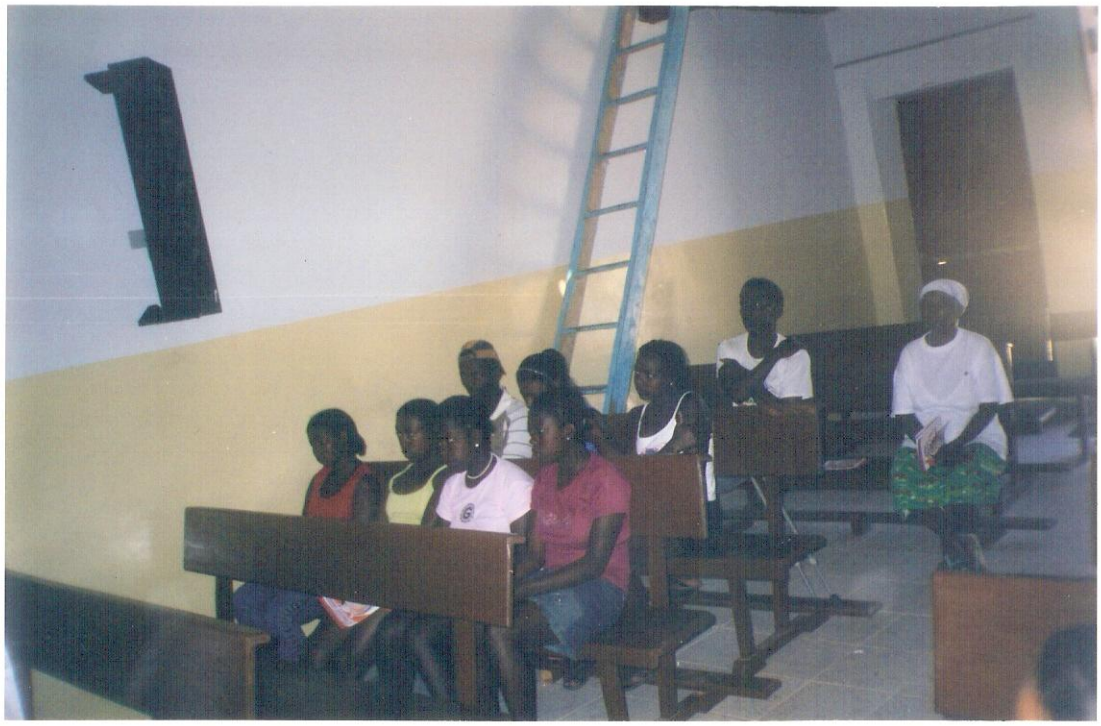

II Congresso Brasileiro
de Pesquisadores Negros

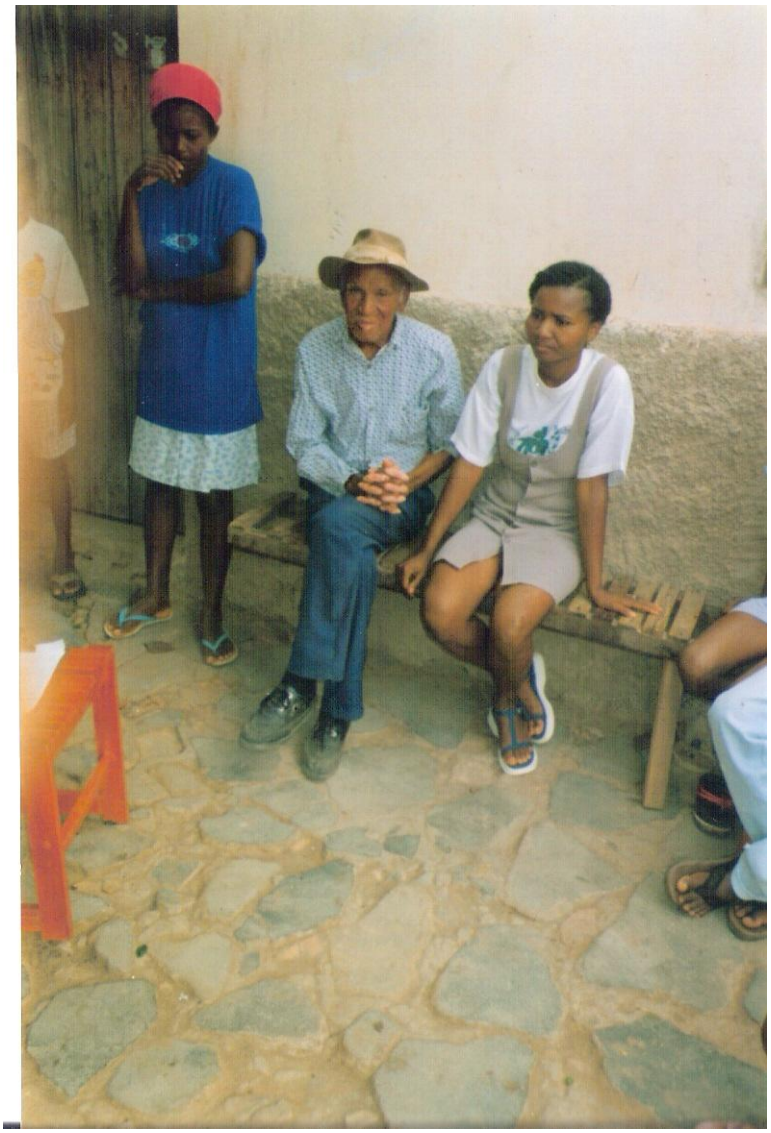
**Foto da Igreja do Rosário, em Barra.2002**

**Cursos de Cidadania, sexualidade e Direitos humanos, com moradores de Barra, Bananal e Riacho das Pedras.. Em 2002.(realizado pelo pesquisador e equipe)**



**FOTOS DOS QUILOMBOS VISITADOS.**

Comunidade de Tijuaçu, Município de Senhor do Bonfim - Bahia.1998.



Comunidade de Lajes dos Negros, Município de Campo Formoso - Bahia.2000.

Comunidade de Baixão Velho, Município de Seabra- Bahia.2003.

Comunidade de Tijuaçu, Município de Senhor do Bomfim - Bahia.1998.

Comunidade de Baixão Velho, Município de Seabra- Bahia.2003.

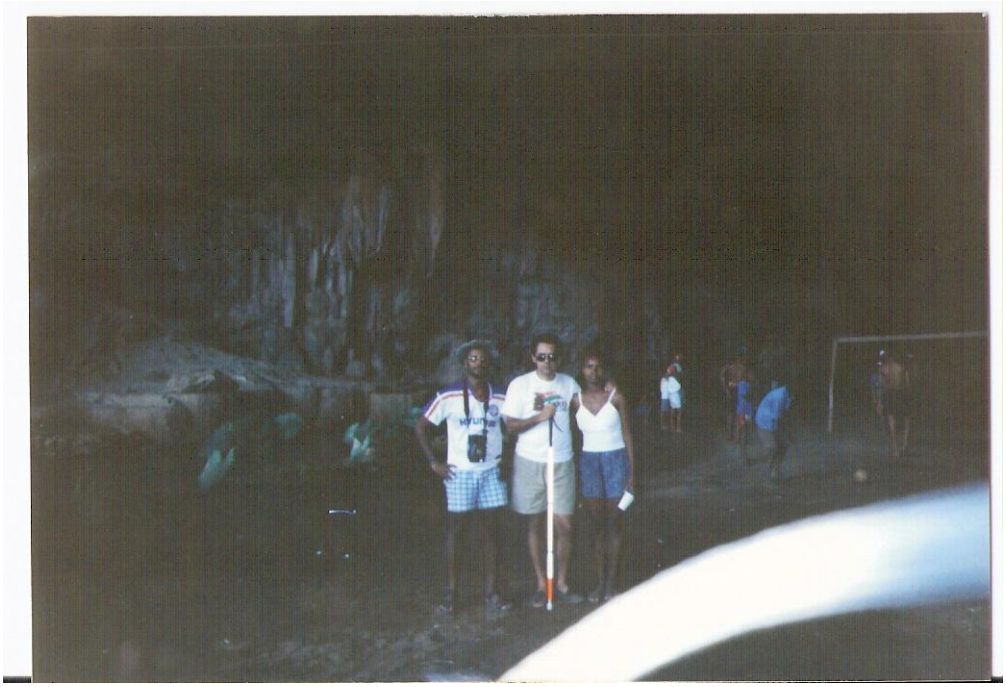
Comunidade de Baixão Velho, Município de Seabra- Bahia.2003.

Comunidade de Tijuaçu Município de Senhor do Bomfim- Bahia.1998

Comunidade de Mulungu, Município de Boninal - Bahia.2002.

Comunidade de Lajes dos Negros, Município de Campo Formoso Bahia.1999.

Comunidade de Lajes dos Negros, Município de Campo Formoso Bahia.1999.



Comunidade de Lajes dos Negros, Município de Campo Formoso Bahia.1999.

Comunidade Capão do Ministro, Município de Mucugê.Bahia.2001.

Comunidade de Baixão Velho , Município de Seabra.Bahia.2000

Comunidade de Baixão Velho , Município de Seabra.Bahia.2000

Encontro de comunidades quilombolas. Município de Seabra.Bahia.2002

Comunidade de Baixão Velho , Município de Seabra.Bahia.2000

Comunidade de Baixão Velho , Município de Seabra.Bahia.2000

Comunidade de Lajes dos Negros , Município de campo Formoso..Bahia.1999

Comunidade de Tijuaçu, Município de Senhor do Bomfim. Bahia .2000

Comunidade de Lajes dos Negros , Município de Campo Formoso..Bahia.1999.

Comunidade de Baixão Velho , Município de Seabra.Bahia.2000

Comunidade de Capão do Ministro , Município de Mucugê.Bahia.2000

Comunidade de Guiné , Município de Mucugê.Bahia.2002.

Comunidade de Lajes dos Negros , Município de Campo Formoso.Bahia.1999

Comunidade de Baixão Velho , Município de Seabra.Bahia.2000

Comunidade de Lajes do Negros. Município de Campo Formoso..Bahia.1999.

Município de Mucugê, Bahia 2002.

Comunidade de Tijuaçu, Município de Senhor do Bomfim.Bahia.2000

Comunidade de Tijuaçu, Município de Senhor do Bomfim.Bahia.2000

Comunidade de Lajes dos Negros, Município de Campo Formoso..Bahia.2000

Comunidade de Tijuaçu, Município de Senhor do Bomfim.Bahia.2000

Comunidade de Baixão Velho. Município de Seabra.Bahia.2000