

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA

Sandra Nivia Soares de Oliveira

**DE MANGAZEIROS A QUILOMBOLAS:
TERRA, EDUCAÇÃO E IDENTIDADE EM
MANGAL E BARRO VERMELHO**

Sítio do Mato - Bahia

**Salvador, BA
2006**

Sandra Nivia Soares de Oliveira

**DE MANGAZEIROS A QUILOMBOLAS: Terra, Educação e
Identidade em Mangal e Barro Vermelho
Sítio do Mato - Bahia**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Roberto de Mattos.

Salvador, Ba
2006

Ficha Catalográfica

Oliveira, Sandra Nivia Soares de
M122t De Mangazeiros a Quilombolas: Terra Educação e Identidade em Mangal
e Barro Vermelho. /Sandra Nivia Soares de Oliveira. – Salvador, BA, 2004.
180 f. : il.

Orientador: Wilson Roberto de Mattos

Dissertação (Mestrado em Educação)– Universidade Estadual da Bahia,
Departamento de Educação – Campus I.

1. Quilombo – 2. Terra – 3. Educação – 4. Identidade. - 5. Escola –
Ensino fundamental. I. Mattos, Wilson Roberto de. II. Universidade Estadual
da Bahia. III. Título.

CDU 37
CDD 370

DEDICATÓRIA

À minha mãe Nair Soares de Oliveira
(*in memorian*)

À Dona Clara do Quilombo de Mangal
(*in memorian*)

AGRADECIMENTOS

O que sou hoje enquanto pessoa é o resultado da interação com tantas outras pessoas que marcaram minha existência. Algumas delas são pessoas de agora. Outras, habitam em mim desde muito cedo, algumas desde quando nem tinha consciência de que era alguém. Quando iniciei a tarefa de agradecer àqueles que contribuíram para que esse trabalho se realizasse vi que seria fácil citar aquelas de agora que, de tão próximas, de tão presente, era impossível esquecer. Outras chegaram até mim e se impuseram, com o peso da história que construímos juntas. Então, resolvi transformar meus agradecimentos num trabalho para a minha memória. Decidi começar pelas primeiras memórias de minha trajetória como sujeito que pensa, sente, toca, cheira, sorrir, avança, recua, ousa. Em nenhum desses momentos, estive sozinha e não estou agora. Algumas das pessoas a quem quero agradecer, nem estão mais aqui fisicamente, mas nunca saíram de minha vida. Outras estão bem pertinho e outras tantas estão por aí, na vida, e aqui em minhas lembranças.

Tudo começou em Ichu, ainda em minha casa, quando, aos quatro anos, em 1968, fui alfabetizada por minha irmã, “Dadinha”, já professora “formada” pela Escola Normal de Serrinha. Daí o primeiro agradecimento vai para a minha família, que me iniciou no mundo das letras, ouvindo a História da família, histórias encantadas, causos, cordéis, repentes, pelejas e charadas contadas pelos meus pais Argemiro e Nair e por meus irmãos Léo, Wilson, Neto, Gilmar, Jorge e Cele.

Ainda em Ichu agradeço aos meus professores, a todos eles: os do primário, os do ginásio e os 2º grau no CECACO, Centro Educacional Cenecista Aristides Cedraz de Oliveira, onde me tornei professora no Curso de Magistério. Aos colegas que me acompanharam todos esses anos, mas em

especial a Totico, Rosinha, Tânia, Lia, Nei, Célia e Cristóvão porque soubemos nos fazer presentes mesmo quando já não nos vemos tanto.

Depois, em Feira de Santana, gostaria de destacar a minha passagem pela UEFS, lugar de muitas memórias de muita conquista, de militância, de brincadeiras, de solidariedade, de felicidade. De lá não restaram apenas lembranças mas uma amizade que nos faz irmãos. Sem o referencial construído com vocês, esse trabalho não teria esse perfil. Obrigada, Toíinha, Luciana, Rita, Coelho, Haroldinho, Gerson, Ritinha, Nora, Clóvis, Norma, Washington, Célia, Tina, Gildásio, João, Solange, Gildaite, Marluce, Marlene.

Ao Professor Eurelino Coelho Teixeira Neto, mais um lugar nesses agradecimentos pela colaboração, pelo desafio, pela disposição, paciência, pela biblioteca, pela seriedade e pela gentileza de continuar o diálogo na Defesa.

Com Aline, Rita e Luciana, a experiência de viver a diversidade entre nós e, aos que a nós se juntaram: Hélio, Aelson (Carranca), Gerônimo (Jubiabá).

Agradeço aos colegas e alunos das escolas por onde vivi a experiência de ser ensinante e aprendiz: A escola Celita Franca no DERBA, A ECASSA, O Gastão Guimarães e, finalmente a Escola Uyara Portugal onde, pela primeira vez, comecei a perder a certeza que tinha de que alcançaríamos a igualdade e a justiça social através da superação das classes. Lá percebi que mesmo partilhando a mesma pobreza material os alunos negros estavam em desvantagem no sistema educacional.

A Marinalva chamada carinhosamente por Bárbara de tia Mari, por ter sido quase mãe dela para que eu pudesse trabalhar.

Em Bom Jesus da Lapa agradeço aos colegas do DCHT, não apenas aos professores, mas aos funcionários, aos alunos das turmas que lecionei. Entretanto dirijo um agradecimento especial a Valdélío Santos Silva,

pela oportunidade de olhar o mundo com olhos negros e poder enxergar o colorido da diversidade, a Vera por transformar o calor insuportável da Lapa em Amizade (com A maiúsculo, mesmo). A Luís Geraldo pelas conversas, pela parceria. Vilma, não esqueço de você! Nosso primeiro encontro foi no estranhamento, depois descobrimos o quanto éramos próximas, valeu! A Vadinho e Ana Paula pela acolhida, a Josemar por seu sorriso largo e pelas conversas. Alexandro e Carlos Eduardo pela disposição em ajudar. A Justino Cosme, um grande colaborador a quem essa dissertação deve muito pela colaboração em Mangal, pelas conversas e as longas discussões, mas principalmente pela coragem de me acompanhar no desejo de estudar Mangal. A Dalva e a Ádma, grandes companheiras do Colégio Modelo.

No Mangal a todos os quilombolas por dividir a água, o pão, o leite pela acolhida, pela confiança, pela amizade, pelas lições de vida. Não vou citar nomes. Não posso esquecer ninguém!

Em Itaberaba aos colegas por tão gentilmente terem me acolhido em meio a um mestrado. Sílvia, Bel e Mara, Vocês são especiais.

Em Salvador, onde me lanço no desafio de fazer o Mestrado muitas contribuições indispensáveis não poderiam deixar de ser mencionadas. Em primeiro lugar gostaria de agradecer ao meu orientador o Professor Wilson Roberto de Mattos pelas contribuições a este trabalho, pelas provocações e intervenções sempre pertinentes. A Delcele Mascarenhas pelas contribuições e pela forma respeitosa com que nos aponta limitações e estimula superá-las, a Marco Luciano Messeder pelo olhar antropológico tão importante para este trabalho e pela disposição em continuar a conversa.

Aos colegas do Mestrado em Educação e Contemporaneidade. Cresci muito com vocês. Janine, Eunice, Gabriel, Janice, Ivy, Valdir e Marlene em especial pela caminhada juntos. Um cheiro!!!

Aos companheiros da ADUNEB pela luta em defesa da universidade pública gratuita e socialmente referenciada. Sem a universidade pública eu não estaria escrevendo essa dissertação

E por fim, mas não por último a Adriano, amor e companheiro, pela tranqüilidade, pela segurança que me dava para escrever, por ser pai e mãe de Bárbara quando foi necessário. Sem você, tudo seria mais difícil. E a Bárbara, por ser bárbara!!!

RESUMO

Esta dissertação é o resultado de um trabalho realizado sobre a relação entre Terra, Educação e Identidade no Quilombo de Mangal Barro Vermelho, situado no Município de Sítio do Mato, Oeste Baiano. Trata-se de uma comunidade negra rural que foi reconhecida como remanescente de quilombo no ano de 1998. Em 2001, a Comunidade procura o Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias do Campus XVII da Universidade do Estado da Bahia, situado na Cidade de Bom Jesus da Lapa, buscando parceria na a formação dos professores da comunidade para que estes assumissem a educação no Quilombo, pois temiam que professores estranhos à comunidade contribuíssem para que perdessem seus marcos identitários de negros e quilombolas. A partir deste encontro, no Projeto de Capacitação de professores da Comunidade de Mangal e Barro Vermelho, do qual me tornei coordenadora, interessei-me por compreender melhor como aqueles homens e mulheres se tornam quilombolas e qual o papel da escola na construção dessa identidade. Foi neste contexto que se construiu o objeto desta pesquisa: Como se deu a construção da identidade quilombola da Comunidade de Mangal e Barro Vermelho e qual o lugar da escola nesse processo? Nesta perspectiva, a pesquisa, que não se trata de uma etnografia, mas se utiliza de elementos desta, como por exemplo, a observação participante e o diário de campo, lança mão da história oral como principal caminho para o levantamento de fontes necessárias na construção da história da comunidade que têm em sua memória informações nas quais estão enraizados elementos constituintes de sua identidade. Entretanto, a opção pela história oral, em nenhum momento, significou desprezo por outras

fontes. Ao contrário a postura foi a de estabelecer diálogo entre estas com o intuito de buscar elementos que melhor contribuíssem na tessitura do trabalho. O trabalho se debruça, também, na tarefa de desvendar como foi construído o interesse da comunidade pela educação escolarizada que chega à comunidade aproximadamente na década de 40 através dos mestres-escolas, se institucionaliza em 1997 com a chegada da professora Cremilda Teixeira de Souza, bem como, a luta pelo controle político-pedagógico da Escola Maria Felipa, o que demarca um novo momento na escolarização da comunidade transformando a escola no quilombo em escola do quilombo.

Palavras Chaves : . Quilombo – 2. Terra – 3. Educação – 4. Identidade. - 5. Escola – Ensino fundamental.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1.CAPÍTULO–QUEM SÃO ESSES NEGOS: HISTÓRIA E MEMÓRIA DE UMA COMUNIDADE NEGRA NO OESTE BAIANO	24
1.1 RELAÇÕES DE PARENTESCO E ESPAÇOS DE PODER EM MANGAL.....	26
1.2 MEMÓRIA E ESCRAVIDÃO.....	35
1.2.1. Dona Clara.....	37
1.2.2. Dona Celestina	40
1.2.3. Senhor Isauro.....	42
1.3 A MEMÓRIA DA ESCRAVIDÃO NAS GERAÇÕES MAIS NOVAS.....	42
1.4 A ESTRUTURA FUNDIÁRIA DO VALE DO SÃO FRANCISCO: ANTECEDENTES AGRÁRIOS DAS TERRAS DO MANGAL.....	48
1.5 . DE TERRA DE SANTA A COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO: AS FACES DO CONFLITO EM MANGAL... ..	53
1.5.1. Avelino Freitas, “o bom senhor”.....	58
1.5.2. Lamartine e Lei dos quatro fios de Arame.....	61
1.5.3. O Banco Econômico.....	67
1.5.4. Sem vazante, sem caça e sem pesca: a violência do Grupo Aliança	69
1.5.5. De “Mangazeiro” a Quilombola: conquistando a terra e a auto-estima.....	72
2. CAPÍTULO –DE MANGAZEIROS A QUILOMBOLAS: CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE EM MANGAL	81
2.1. ANTES “MANGAZEIROS”,NEGROS FEITICEIROS, HOJE QUILOMBOLAS: CONQUISTANDO A TERRAS E RESSIGNIFICANDO A IDENTIDADE.....	91
2.2. SAMBA E DEVOÇÃO.....	100
2.2.1. A Roda de São Gonçalo.....	102
2.2.2 A Marujada.....	107
3. CAPÍTULO - DA ESCOLA NO QUILOMBO À ESCOLA DO QUILOMBO: O CONTROLE POLÍTICO-PEDAGÓGICO DA ESCOLA PELA COMUNIDADE..117	
3.1. “QUEM NUM SABE ALÊ, NUM SABE DE NADA”: A ESCOLARIZAÇÃO COMO UM VALOR E O VALOR DA ESCOLARIZAÇÃO PARA A COMUNIDADE DE MANGAL.....	119

3.2. MESTRES-ESCOLA, PROFESSORAS LEIGAS: A PRIMEIRA FASE DA ESCOLARIZAÇÃO NA COMUNIDADE.....	126
3.3. PROFESSORA CREMILDA: A INSTITUCIONALIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO EM MANGAL.....	132
3.4. UM PÉ NA COZINHA OUTRO NA ESCOLA: A FORMAÇÃO DAS PROFESSORAS DE MANGAL.....	138
3.5. “NÓIS DOA A TERRA, MAS NÓIS QUÉ A ESCOLA”: A ESCOLA MARIA FELIPA E A POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO DA ESCOLA DO QUILOMBO.....	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170
APÊNDICE - LISTA DOS ENTREVISTADOS.....	179

INTRODUÇÃO

As escolhas que fazemos em nossa caminhada são, consciente ou inconscientemente, marcadas pelas experiências que acumulamos ao longo de nossa história. O que nos é interessante, mais ou menos importante, prioritário, relevante, não é uma construção individual, nem brota de dentro de nós como que por encanto. É, certamente, parte de um processo de construção do ser em sua trajetória no e com o mundo.

Pensar a condição do negro em nossa sociedade e em especial a condição dos negros estabelecidos na zona rural, mais especificamente aqueles reconhecidos como remanescentes de quilombos, é uma escolha que no meu caso se dá concomitantemente com uma reflexão acerca de como me vejo, hoje, enquanto negra.

Tradicionalmente, a idéia transmitida, no que diz respeito aos negros, era a de que estes vieram da África para serem escravos; a referência de quilombo era Palmares, reduto de negros fujões, marginais, enfatizando, apenas, que este fora destruído pelos brancos, que foram mais fortes e tinham direito de reaver sua propriedade - os escravos -, sem sequer discutir a existência de outros quilombos e de outros significados para a categoria quilombo, muito menos mencionar que os mesmos resistem até hoje.

Toda a história de escravidão e resistência era informada como coisa do passado, como se a violência e a desigualdade entre brancos e negros tivesse deixado de existir em 13 de maio de 1888, com a assinatura da Lei Áurea, a partir de quando o Brasil torna-se o paraíso da “democracia racial”.

Em julho de 2000, comecei a trabalhar como professora da Universidade do Estado da Bahia, no Núcleo de Bom Jesus da Lapa, que naquela época pertencia ao Departamento de Ciências Humanas do Campus IX na cidade de Barreiras, no Oeste Baiano, onde funcionava o Curso de Licenciatura Plena em Pedagogia. O meu trabalho como professora no Núcleo foi a primeira condição para que eu pudesse entrar em contato com a Comunidade de Mangal e Barro Vermelho.

Em 2001, tive a oportunidade de iniciar um trabalho com a Comunidade público-alvo desta pesquisa, ao assumir a coordenação de um projeto que teve como um dos objetivos capacitar professores para atuarem no Ensino Fundamental na comunidade. Confesso que este foi, certamente, um dos maiores desafios assumidos por mim durante toda a minha experiência profissional, uma vez que durante a minha vida escolar, no 1º e 2º graus (hoje respectivamente ensinos Fundamental e Médio), “passei” por um ensino de história medíocre que valorizava os vultos históricos, construídos pela elite branca de nosso país, o que agredia a minha inteligência obrigando-me a decorar datas e nomes que, hoje tenho consciência, em nada contribuíram para me ajudar a entender a complexa sociedade brasileira com suas diferenças, desigualdades e, conseqüentemente, seus conflitos.

Foi no contato com o Quilombo Contemporâneo (SILVA, 1997) de Mangal e Barro Vermelho, comunidade negra rural, que aprofundi o processo de desconstrução de toda uma história de negação da identidade étnica, em que não passava de reprodutora da ideologia contida no mito da “democracia racial” e, paulatinamente, fui assumindo a condição de sujeito neste novo recorte da minha existência, começando por descobrir que ser negro no Brasil é uma construção político-ideológica, porque envolve a tomada de consciência do indivíduo e transcende a herança genética pura e simples.

Ser negro significa assumir uma postura diante do mundo, do outro e de si mesmo. Não é possível ser negro e não estar atento aos problemas que envolvem os afro-descendentes. É nesse contexto que esta questão, como nunca, toma corpo em mim e o meu corpo é tomado como espaço de uma reflexão, sem a qual não conseguiria resgatar-me em totalidade. A partir de então, me proponho a estudar a construção da identidade quilombola da comunidade de Mangal e Barro Vermelho, situada no Oeste Baiano, que sobreviveu à opressão dos fazendeiros do Banco Econômico e do Grupo Aliança da Bahia, na tentativa de expulsá-los da terra.

É importante ressaltar que o conflito vivenciado por Mangal não é uma exceção, pois a história rural no Brasil está marcada pela opressão das populações pobres. Historicamente, o grande latifúndio conquistou seu império através da expropriação do pequeno proprietário, com práticas que vão desde a expulsão violenta ao “convencimento” da venda de sua propriedade, o que não deixa de ser uma outra forma de expulsão.

Em se tratando do negro, some-se à disputa toda uma concepção deste enquanto coisa possuída, construída em séculos de escravidão, tornando culturalmente mais difícil a sua aceitação enquanto possuidor. Não percamos de vista que a oficialização do fim da escravidão no Brasil, seguida da Proclamação da República, não se configurou, para a população negra, em mudança no quadro social a que estava mergulhada e, em que pese no Partido Republicano haver um número considerável de abolicionistas, “o Governo Republicano não procurou tomar medidas que beneficiassem os recém libertos, esquecendo-se dos projetos de Joaquim Nabuco, André Rebouças e João Alfredo de transformar ex-escravos em colonos”. (ANDRADE, 2001, p. 39). Ao contrário, a política adotada foi a de substituição da mão-de-obra escrava por colonos europeus que também serviriam ao intento de branquear a população, em sua maioria, negra.

Na prática, os negros continuaram a se submeter aos mesmos senhores, embora não mais por força da lei, mas por força das circunstâncias. Sem a senzala para morar, foram ocupar a periferia dos centros urbanos em condições de extremo abandono, revelando a falácia do princípio da igualdade do projeto abolicionista. Os que habitavam a zona rural e estavam radicados num pedaço de terra, estariam seguros até que este não fosse objeto da ganância dos mais fortes.

Infelizmente, essa não é uma questão do passado. Ainda hoje, a questão agrária no Brasil é um problema a ser resolvido, e no que se refere, particularmente, às questões que envolvem as populações negras rurais remanescentes de quilombos, podemos dizer que uma das faces mais

cruéis da violência está no fato de que ao se tomar a terra destas comunidades, carregam com ela toda uma vida erguida na e com a terra. A violência é física, mas é também simbólica, fere-se o corpo e a alma.

A luta dessas comunidades pela conquista da terra difere da luta de outros setores rurais, porque a terra que essas comunidades reivindicam traz consigo uma ancestralidade que a faz mais que terra, transformando-a na própria história do indivíduo, quase uma extensão de seu corpo. Essas comunidades não apenas produzem na terra, mas produzem a terra cotidianamente, tornando-a particular, única, uma terra que não é de alguém agora, mas que sempre foi de alguém, não um alguém qualquer, mas alguém que eu conheço, de quem herdei toda a referência de uma terra que é mãe, mas ao mesmo tempo é também filha, impregnada de uma historicidade que a particulariza, porque

(...) as comunidades negras possuem características etno-culturais distintas das dos camponeses assentados em área de reforma agrária. Os camponeses (...) são grupos sociais formados por indivíduos muitas vezes sem uma convivência cultural comum e que lutam especificamente para dar utilidade social às terras desapropriadas. Para eles o uso da terra para o plantio e a criação vistos como mecanismos de justiça social e apropriação da renda consubstanciam os desejos e as necessidades básicas dos assentados, (...) Já os camponeses quilombolas, se é que assim podemos designá-los, possuem a terra, além disso, eles se distinguem culturalmente dos assentados por manterem uma relação com a terra de forte conteúdo religioso e moral. (SANTOS SILVA, 1997, p. 18)

As pressões desses grupos negros rurais fortalecidos com a luta organizada do Movimento Negro tornaram inevitável o reconhecimento por parte do Estado Brasileiro dos mesmos enquanto remanescentes de quilombos e, conseqüentemente, a titulação de suas terras (embora muitas comunidades ainda hoje lutem pelo reconhecimento), sendo pioneira a comunidade de Frechal, no Pará, em 1992.

Por força dessa organização, fica assegurada na Constituição Federal de 1988, a inclusão do artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, o direito das comunidades remanescentes de quilombos ao reconhecimento da terra que, indiscutivelmente, lhes pertence. A inclusão deste artigo foi, sem dúvida, um ganho significativo para a história e a

luta dos afro-descendentes, pois é crucial assegurar a legalidade da terra; é de valor inestimável o reconhecimento da ancestralidade dessas comunidades e de sua produção cultural.

Com a inclusão dos artigos 215 e 216 (Da Cultura) da Constituição Federal do Brasil de 1988, que reconhece oficialmente a contribuição de grupos negros ao patrimônio cultural, as comunidades negras rurais percebem de modo mais palpável a possibilidade de obter, legalmente, o que já lhes pertencia de forma legítima: a terra onde vivem. É neste cenário de luta por condições de vida que a resistência negra vai se constituindo nos espaços urbano e rural, quer seja pelos caminhos da negociação, quer seja pela via do conflito, de forma cada vez mais organizada.

Entretanto, como tradicionalmente acontece no Brasil, para o reconhecimento dos direitos das minorias é necessário todo empenho possível, porque “se viver é lutar, sobreviver e ainda criar uma cultura com a expressão de liberdade que a cultura negra possui, é lutar dobrado”. (REIS, 1983, p. 108).

Esta é uma luta necessária, também, no plano da produção do conhecimento. Durante muito tempo não se deu a devida importância ao estudo das comunidades negras rurais na Bahia, posto que,

(...) aqui na Bahia, na década de oitenta, não se tem registro de nenhum estudo sobre a questão negra no meio rural. O único estudo conhecido, que discute a temática, aqui na Bahia, aparece em 1991. Em um trabalho monográfico sobre uma comunidade negra, em Rio de Contas, na Chapada Diamantina¹ (SANTOS SILVA, 1997, p. 13)

No caso da Comunidade de Mangal e Barro Vermelho, a conquista da terra trouxe consigo a reivindicação de uma identidade quilombola construída no bojo da luta pela terra. Foi assim que a comunidade em pouco mais de dois anos se transformou de “mangazeira” em quilombola, ao ser reconhecida como “remanescente” de quilombo em 1998.

A partir da titulação da Comunidade como “remanescente” de quilombo, e da posse da

¹ O trabalho ao qual o autor se refere é de autoria de Marcos Luciano Messeder e Marco Antônio Martins.

terra, os moradores de Mangal entenderam como importante se apropriar política e pedagogicamente da escola. E como estratégia, solicitaram do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias, Campus XVII, da Universidade do Estado da Bahia em Bom Jesus da Lapa, um curso de “capacitação”² de indivíduos da comunidade que, possuidores de diploma de conclusão do Curso de Magistério de 2º Grau, desejavam trabalhar na comunidade. Mais especificamente, o que eles queriam era um curso que “capacitasse” os professores oriundos da comunidade, para que estes pudessem atuar na mesma. E foi desta forma, como citei anteriormente, que se deram as primeiras aproximações entre mim e a comunidade que posteriormente se constituiria em público-alvo desta pesquisa. Após algumas reuniões com membros da comunidade, foi construído o “Projeto de Capacitação dos Professores de Mangal e Barro Vermelho”³, do qual fui coordenadora de 2001 até 2003.

O trabalho foi desenvolvido a partir das experiências do grupo e, além dos professores, contou com a presença de membros da comunidade, como forma de dinamizar o trabalho e fazer com que os professores-alunos (termo adotado por eles próprios) tivessem participação ativa nas discussões, rejeitando a velha educação “bancária” (FREIRE) que em nada se afina com o significado histórico de ser quilombola.

A equipe de trabalho, com exceção do professor Valdélino Santos Silva, não tinha qualquer vivência com o universo com o qual estava lidando, além de possuir uma visão de mundo que não atentava com a devida importância às relações etno-raciais no processo educacional. As discussões no módulo estavam, quase sempre, pautadas numa visão de sociedade dividida em classes, onde o sujeito era ideologicamente unificado.

Nessa perspectiva, o sujeito dessa educação era o trabalhador e não os trabalhadores em suas diversidades étnicas, culturais e raciais. Foi a caminhada com o grupo num processo de formar formando-se ou de formando, formar-se, que a equipe percebeu a necessidade de ressignificar o

² Este foi o termo utilizado pelas lideranças para solicitar o Curso e nós optamos por mantê-la ao longo do trabalho

³ Posteriormente, com a participação da comunidade de Araçá Cariacá – Bom Jesus da Lapa/BA, este passou a denominar-se de Projeto de Capacitação dos Professores de Manga/Barro Vermelho e Araçá Cariacá

trabalho, a partir da perspectiva da diversidade e da especificidade do grupo.

O trabalho com comunidades remanescentes de quilombos me instigou a estudar temas relativos à afrodescendência (imprescindível na realização deste), e a experiência real, vivenciada por mim, junto a essa comunidade, levou-me à compreensão de que o meu papel no projeto era também de aprendiz, que aquele seria um espaço de troca entre sujeitos, pois

“Trata-se de compreender que os quilombos não estão aqui para ser ajudados, mas eles podem oferecer alternativas de sabedoria de vida, de forma de ver o mundo, de ver a relação entre as pessoas, que podem contribuir de novo para o processo educativo, para voltar às escolas, para que as crianças possam aprender essas experiências quilombolas, para que nossos escultores, poetas, dramaturgos, cineastas possam aprender essas narrativas”. (CARVALHO, 2000, p. 62)

A experiência como coordenadora no Projeto de “Capacitação” de Professores das Comunidades Quilombolas de Mangal e Barro oportunizou-me a percepção do orgulho com que esta se autodenomina de quilombola, fazendo questão, inclusive, de constar o termo no nome da Associação.

A partir desta convivência com o grupo, de algumas visitas a essa comunidade, do desejo de conhecer como estes indivíduos se constroem social e culturalmente, passou a ser objeto de minha curiosidade investigativa saber: Qual o significado atribuído por esta comunidade ao termo quilombola? Como se deu a construção dessa identidade tanto do ponto de vista individual quanto coletivo? Em que medida o reconhecimento influenciou na construção de um Eu quilombola? Que representação tem esta comunidade desse EU? Que papel é atribuído à escola na construção dessa identidade? Quais são as práticas educativas presentes no grupo e de que forma estas mediarão/mediam o individual e o coletivo na comunidade, fazendo desta ímpar e original em seu modo de compreender e construir o mundo e a si mesma? Que elementos da memória individual e coletiva estão presentes na construção dessa identidade? Como a comunidade construiu a importância atribuída à escolarização? Qual o significado da Escola Maria Felipa para a consolidação da identidade quilombola na comunidade?

A construção dessa identidade quilombola e sua relação com os processos educativos, em especial aqueles proporcionados pela educação escolarizada, foi o objeto de estudo dessa pesquisa, cujo caminho metodológico buscou referência nos estudos

etnográficos. Embora não se trate de uma etnografia, visto que os 45 dias de convivência diária com a comunidade não se configuram em tempo suficiente para a realização desta, utilizamos a observação participante e o diário de campo como elementos imprescindíveis à realização do trabalho.

Durante o desenvolvimento do trabalho tive sempre um olhar atento às características culturais do grupo, suas experiências, sua simbologia, enfim, sua produção cultural e os significados a ela atribuídos. Na coleta de dados tornou-se imprescindível o uso da História Oral, pois, em se tratando de uma comunidade negra rural, onde a oralidade tem um papel vital, a palavra dita é a via pela qual se transmite a própria vida. Neste sentido,

“os termos “falar” e “escutar” referem-se a realidades muito mais amplas do que as que normalmente lhes atribuímos . De fato diz-se que: “Quando *Maa Ngala* fala, pode-se ver, ouvir, cheirar e tocar sua fala. Trata-se de uma percepção total, de um conhecimento no qual o ser se envolve na totalidade” (HAMPATÉ BA, 1982: 185).

Na busca dos cheiros, sons, toques e sabores dos falares, considerou-se a diversidade de realidades que se apresentaram num determinado espaço de relações que são humanas, por isso mesmo multifacetadas, e profundamente marcadas pela subjetividade. Essa postura nos levou a uma constante avaliação e (re)planejamento das atividades, visto que processo só pode ser pensado e vivenciado enquanto processo, portanto traz a flexibilidade como fundamento.

Durante a pesquisa iniciada em 25 de novembro de 2004, foram entrevistados 22 moradores do quilombo, dentre os quais 18 foram citados neste trabalho perfazendo, aproximadamente, 40 horas de gravação. As entrevistas aconteceram em três períodos: o primeiro em novembro de 2004, o segundo em Janeiro de 2005 e o terceiro em maio de 2005. Os dois últimos foram os períodos de maior permanência na comunidade.

A escolha dos interlocutores a serem entrevistados, tanto do sexo masculino quanto do feminino, se deu levando em consideração as temáticas e os lugares que eles

ocupam na organização social e cultural da comunidade. Foram selecionados os moradores mais velhos da comunidade, como Dona Clara, Senhor Isauro e Senhor Deltino, dirigentes da Associação, professores da Escola Maria Felipa, pais de alunos e alunos da Escola Maria Felipa, mulheres e homens responsáveis pela transmissão oral das manifestações culturais da comunidade. Também foram selecionadas para entrevista três representantes da Comissão Pastoral da Terra que acompanharam de perto e assessoraram todo o processo de luta pela conquista da terra e ainda mantêm um trabalho na comunidade.

Vale ressaltar que na caminhada alguns interlocutores que inicialmente não figuravam como fonte, se tornaram importantes elementos na construção do trabalho, como foi o caso de dona Celestina que não tinha sido, *a priori*, escolhida para ser entrevistada. Entretanto, a natureza do trabalho nos permitiu, sempre que necessário estar revendo sua condução, pois a vivência cotidiana na comunidade, a todo instante nos apresentava uma gama de situações que requeriam replanejamento e ressignificação da proposta.

Ao chegar a Mangal com um plano de pesquisa, me deparei com o dilema de, em meio a tantas possibilidades de condução de trabalho, bem como a riqueza de elementos passíveis de investigação, ter que trabalhar com uma única questão, um problema. Afinal, um trabalho dessa natureza não comporta o estudo de todas as possibilidades que se tornaram objeto de meu interesse.

Costumo dizer que diante da riqueza de relações me senti como o pescador que, com fome, vai ao rio pescar e se depara com uma fartura de peixe, tanto em quantidade quanto em qualidade, que pode levá-lo ao encantamento. Se ele se deslumbra com tantas possibilidades de peixes e perde de vista o que fora fazer no rio – pegar um peixe para saciar a fome - ele pode morrer de fome em meio à fartura. Daí a clareza que tinha da importância de não perder de vista o que tinha ido pesquisar: A relação entre terra, educação e identidade na comunidade de Mangal e Barro Vermelho.

Entretanto, faz-se necessário a consciência de que a escolha de um objeto para estudo, nessas condições, requer do pesquisador a capacidade de, ao destacar um aspecto da realidade, não perder a visão do todo sob pena de deixar o trabalho prejudicado. Na caminhada, importante se fez a reflexão em torno das palavras de Hampaté Ba ao se referir ao trabalho do pesquisador:

Para que o trabalho de coleta seja bem sucedido, o pesquisador deverá se armar de muita paciência, lembrando que deve ter “o coração de uma pomba, a pele de um crocodilo e o estômago de uma avestruz”. “O coração de uma pomba” para nunca se zangar nem se inflamar, mesmo se lhe disserem coisas desagradáveis. Se alguém recusa a responder, inútil insistir; vale mais instalar-se em outro ramo. Uma disputa aqui terá repercussões em outra parte, enquanto uma saída discreta fará com que seja lembrado e, muitas vezes chamado de volta. “A pele de um crocodilo”, para conseguir se deitar em qualquer lugar, sobre qualquer coisa, sem fazer cerimônias. Por último, “o estômago de uma avestruz”, para conseguir comer tudo sem adoecer ou enjoar-se. (HAMPATÉ BA, 1982, p. 218).

De posse do material coletado, durante os quarenta e cinco dias de contato direto com a comunidade, mais o material encontrado nas cidades de Barra do São Francisco, Bom Jesus da Lapa, Santa Maria da Vitória e Paratinga⁴, lancei-me na tarefa de sistematização da escrita que, ao final, ficou estruturada em três capítulos.

Tendo como discussão principal a construção da identidade quilombola na comunidade, sua relação com a conquista da terra e o lugar da escolarização no processo de construção dessa identidade, partimos do pressuposto de que toda identidade é construída atendendo às demandas existenciais dos indivíduos no processo de fazer-se, pois

toda identidade Humana é construída e histórica; todo mundo tem seu quinhão de pressupostos falsos, erros e imprecisões que a cortesia chama de “mito”, a religião de “heresia”, a ciência de “magia”. Histórias inventadas, biológicas inventadas e afinidades culturais inventadas vem junto com toda identidade; cada qual é uma espécie de papel que tem que ser roteirizado, estruturado por convenções de narrativa a que o mundo jamais consegue conformar-se realmente. (APIAH, 1997, p. 243)

No primeiro capítulo a questão foi a de conhecer os negros do Mangal buscando escrever a história da comunidade com base, principalmente, em fontes orais, na observação

⁴ Consistiram em documentos sobre os possíveis donos do Mangal apontados pelos depoimentos e, entrevistas orais com uma moradora de Cidade de Barra do Rio Grande e membros da Comissão Pastoral da Terra

de seus modos de viver e manifestações culturais, além da busca de informações em outras fontes, tais como registros nos cartórios de imóveis de Paratinga e Bom Jesus da Lapa, livros de batismos das Dioceses de Barra e Bom Jesus da Lapa e Paróquia de Paratinga, além de registros encontrados nos arquivos da Comissão Pastoral da Terra em Santa Maria da Vitória. Para melhor organização das informações e, conseqüentemente, melhor entendimento do leitor, o capítulo foi dividido em temáticas articuladas que emergiram das observações e dos depoimentos dos informantes. Relações de parentescos, memórias da escravidão, antecedentes agrários do Mangal e o processo de luta pela conquista da terra foram os temas considerados para análise.

No segundo capítulo a discussão se dá em torno da construção da identidade dos indivíduos da comunidade, a trajetória feita por eles na construção, bem como o modo pelo qual estes ressignificam a identidade “mangazeira” outrora rejeitada pela comunidade.

Nessa trajetória tornou-se importante observar como elementos, anteriormente desprezados, são valorizados e re-incorporados à cultura do lugar como, por exemplo, a prática de religião afro-brasileira (o Saravá). Outro aspecto a se considerar é o fortalecimento político das práticas culturais das comunidades, tais como a Marujada e a Roda de São Gonçalo. Atentamos, ainda, para o movimento que vai se consolidando em torno da Escola Maria Felipa transformada em símbolo político e pedagógico para este novo momento da comunidade.

No terceiro capítulo tratamos da relação entre a conquista da terra acompanhada de uma identidade quilombola e a educação no quilombo. Para tanto se fez uma análise do surgimento da escolarização na comunidade, partindo da premissa que o interesse pelo saber escolar é uma construção social edificada nas relações dos indivíduos com o mundo.

A escolarização na comunidade se inicia, possivelmente, na década de quarenta com uma mestra-escola não identificada e se institucionaliza, efetivamente, na década de 70

com a chegada da professora Cremilda Teixeira de Souza que garante à comunidade a finalização do ensino 1ª à 4ª série como era designado na época. A partir daí torna-se possível a saída de moradores para continuarem os estudos nas cidades de Paratinga e Bom Jesus da Lapa que retornam na condição de professores para atuarem na Comunidade.

E, finalmente, analisamos o comportamento da comunidade em relação à Escola Maria Felipa que nos permite afirmar que, mesmo não sendo esta nenhum modelo pedagógico revolucionário no sentido de romper com as práticas que secularmente se materializam na escola, esta pode ser considerada como uma escola do Quilombo posto que, após o reconhecimento eles se apropriam dela e começam a se preocupar com o que se aprende na escola e a se fazer presente na escola atentos à escolha de saberes que possam contribuir de fato na formação de sujeitos que sejam capazes de se relacionar com a cultura do outro sem permitir que sejam aculturados. Indivíduos que estejam abertos à troca, e rejeitam os saberes historicamente impostos. Além disso, a comunidade conquista um poder de decisão com relação às atividades escolares que outrora não existiam na Comunidade o que lhes possibilita maior poder de negociação junto ao poder público.

Para finalizar o trabalho, preferi não tratar minhas últimas reflexões como conclusão, mas pensá-las como considerações finais, pois a intenção é contribuir com um debate no qual estas questões estão sempre em discussão e estarão sempre abertas às contribuições daqueles que como eu têm interesse no tema.

CAPÍTULO 1

QUEM SÃO ESSES “NÊGOS”? MEMÓRIA E HISTÓRIA DE UMA COMUNIDADE NEGRA NO OESTE BAIANO

O Quilombo de Mangal/Barro Vermelho, assim denominado desde seu reconhecimento em 17 de abril de 1998, com uma população de, aproximadamente 450 habitantes⁵, está situado no Município de Sítio do Mato no Oeste Baiano, mas já pertenceu, anteriormente, a dois outros municípios. Até 1923 pertencia ao Município de Santo Antônio do Urubu, hoje Paratinga, a quem também pertencia a Vila de Bom Jesus da Lapa e o povoado de Sítio do Mato.

A partir de 1923, quando a Vila de Bom Jesus da Lapa é elevada à categoria de cidade, o quilombo, na nova geografia do Oeste baiano, passa a pertencer a Sítio do Mato que, em 1987, também é elevada à condição de cidade.

Escrever a história do Quilombo de Mangal e Barro Vermelho tem sido um grande desafio. Reconstruí-la a partir, principalmente, da memória coletiva e individual nos impõe muitas responsabilidades implicadas no processo de transformar em documento escrito os relatos orais dos documentos vivos com os quais interagimos.

As fontes orais têm a vantagem de oferecer ao pesquisador uma gama de informações que extrapolam a leitura convencional de documentos escritos. Aí reside também o cuidado do pesquisador que, embora não seja neutro, necessita garantir uma postura ética na relação com os sujeitos da pesquisa e o rigor inerente a todo trabalho científico.

Além disso, a História Oral possibilita aos relegados pela historiografia tradicional, contar uma história que jamais seria conhecida fora desta perspectiva, uma vez

⁵ Dados estimados a partir de informações da própria comunidade. A Associação Agro-pastoril Quilombola de Mangal e Barro Vermelho informou existir na comunidade um total de 152 famílias assentadas, com uma média de 03 pessoas por família o que dar um número aproximado de 450 pessoas.

que, o que a historiografia tradicionalmente reconhece como documento - os documentos escritos - foi construído, nesse caso, quase que exclusivamente por aqueles que retiraram das comunidades negras quilombolas o direito de dar a sua versão da história.

Neste caso específico, em se tratando de uma comunidade negra rural, na qual a oralidade tem um papel determinante na transmissão de saberes e histórias, não podemos perder de vista a relação inseparável entre memória e oralidade. “A memória é saber histórico, pois pela voz do narrador o passado é restaurado no presente” (SANTANA, 1998, p. 118).

Desta forma, a história de Mangal adquire sentido original quando contada por aqueles que vivenciaram os momentos de dor e conquistas da comunidade. Nesse contexto, a História Oral tem assento neste projeto porque,

com sua capacidade para tudo e para todos, a História Oral respeita as diferenças e facilita a compreensão das identidades e dos processos de suas construções narrativas. Todos são personagens históricos, e o cotidiano e os grandes fatos ganham equiparação na medida em que se trançam para garantir a lógica coletiva. (BOM MEIHY, 1996, p. 21)

Sem desconhecer a riqueza das informações fornecidas pelas fontes orais, tornou-se necessária a busca de informações em outras fontes, na perspectiva de enriquecimento das informações e referências sobre a comunidade e, em nenhum momento, se pensou na oposição entre as mesmas, mas na complementaridade destas na análise dos dados.

O objetivo deste capítulo é recuperar a história do lugar, o processo histórico que levou os moradores a se reconhecerem como remanescentes de quilombo, analisando a forma como organizam a vida, o modo como resistiram permanecendo na terra apesar de toda pressão dos poderosos fazendeiros Avelino Freitas e Lamartine Roriz⁶ ou corporações empresariais como o Banco Econômico e o Grupo Aliança da Bahia. Pretende-se, também, uma breve análise de como estão as condições de vida do grupo pós-reconhecimento, seus problemas e os encaminhamentos dados pela Comunidade a partir desta nova condição.

⁶ Os dois fazendeiros, bem como os demais informantes serão caracterizados no apêndice

Durante a pesquisa uma variedade de temas emergiu das entrevistas com os moradores e das observações feitas nos 45 dias de contato diário com a Comunidade. Por isso, optamos por organizar o capítulo em temáticas articuladas. Parentesco, escravidão, memória, estrutura fundiária e antecedentes agrários do Mangal foram os temas privilegiados neste trabalho, Outros continuam em aberto e, certamente, se configuram num vasto e instigante campo de pesquisa.

1.1. Relações de parentesco em Mangal

Em Mangal é assim: não existe uma única família que não esteja ligada à outra. Lá todo mundo é parente. O senhor Isauro afirma, orgulhosamente, que “Aqui só tem uma família sozinha. É que agora foi que misturou muito que os mais novo quando casou, já casou com moça do outro lado, outros casou pra Paratinga e misturou. Nós aqui era uma família só”. Dona Pituca, na tentativa de explicar o quão são imbricadas as relações de parentesco que os une, dispara: “Aqui o pau que dá ni Chico também dá ni Francisco”.

Os laços de parentesco e os núcleos familiares fortes, a partir dos quais se originou a comunidade são elementos importantes nas relações de comunidades negras rurais. Em especial, na Comunidade de Mangal, esse dado foi fundamental no reconhecimento desta como remanescente de quilombo, pois segundo o laudo antropológico

“constitui-se por referência a dois elementos fundamentais, parentesco e território. Estas são, por assim dizer, as dimensões objetivas deste fazer-se da comunidade de Mangal [que], através da rede de parentesco e do território como base material, encontra expressão”. (MESSEDER e NASCIMENTO, 1998, p. 8)

Essa relação insere Mangal num contexto que fortalece a hipótese de sua origem escrava, visto que a manutenção da rede familiar foi uma das estratégias negociadas pelos escravos africanos para garantir a sobrevivência física e cultural fora da África.

A retirada do negro de seu solo de origem lhe impôs um contexto em que precisou repensar e reconstruir novos laços familiares, agora, na diáspora. A partir de então a

consangüinidade passa a ser um elemento importante no restabelecimento da rede perdida por ocasião do tráfico. A família escrava garantiu a estes indivíduos conquistas importantes para sobrevivência do grupo:

(...)a vida em família e a formação e manutenção de redes de parentescos representaram a conquista de um espaço próprio (muitas vezes representado pelo acesso à terra), onde os escravos encontravam proteção e solidariedade contra as agruras do cativo. Além disso a família teria sido o *locus* privilegiado de manutenção e transmissão de heranças culturais africanas entre os cativos. (ROCHA, 2004, p. 48-49)

Tradicionalmente, as interpretações sobre famílias na história do Brasil não deram a importância devida ao estudo da família escrava, independente da família de seu senhor. Nestas interpretações os escravos sempre “foram atrelados à família senhorial e relegados a uma zona periférica sem nenhuma expressão estrutural” (LEWKOWICZ, 1988, p. 101), o que certamente se configurou num erro historiográfico questionado por trabalhos mais recentes que apontam exatamente o contrário. Estes se referem à existência de complexas estruturas e sólidos laços que tornam relevante o estudo da constituição e das peculiaridades da família escrava em território brasileiro para melhor compreensão do legado deixado pelos negros escravos aos seus descendentes e, por conseguinte à sociedade brasileira.

No trabalho na lavoura, por exemplo, a grande concentração de escravos foi um elemento facilitador para a construção dessas estruturas complexas e duradouras entre a população cativa. “Assim a maioria das crianças escravas contava com seus pais, ou pelo menos com a presença de um dos genitores” (Ibidem, p. 102).

Sobre esta questão um estudo feito por Rocha sobre famílias escravas no interior de Campinas, São Paulo no século XIX, demonstra a constituição de redes familiares sólidas e cita o caso dos escravos “Joaquim e Benedita, que permaneceram juntos, possivelmente casados⁷, pelo menos 47 anos (...). Tiveram oito filhos entre 1025 e 1855, dos quais sete

⁷ A autora, não encontrou o registro de casamento dos escravos, mas sugere que os dois tenham sido comprados já casados por Américo Ferreira de Camargo.

sobreviveram e dois netos, Gabriela em 1862 e Jordão em 1870” (ROCHA, 2004, p. 81).

O isolamento das comunidades negras, fundadas numa tradição quilombola de negros fugidos, favorecia as relações entre membros de uma mesma origem familiar. Mas, também, entre grupos de escravos que negociaram sua existência junto à casa grande, a luta pela manutenção da rede familiar era um dos temas da negociação. Foi a construção dessa rede, seja ela no quilombo ou na fazenda do senhor que, possivelmente, deu origem ao que hoje denominamos de comunidade negra rural.

Djanete dos Santos, membro da Comissão Pastoral da Terra que vem realizando trabalho junto à Comunidade desde o início da luta pelo reconhecimento e posse da terra na década de 1990, coloca a questão do parentesco como um diferencial entre a comunidade de origem escrava, no caso Mangal, e outras comunidades rurais com as quais trabalha:

(...) são, é 130 famílias mais ou menos, são todos negros e, essas 130 famílias; é eles têm, três famílias, né. São três troncos ali. Duas maiores, e uma menor. Então, se você vai vê o laço de parentesco entre eles é muito grande. Então, se você vai observar, então, você vai vê todas características negras. Todos são negros. São de descendentes de apenas três famílias. Então, que nas outras comunidades, isso é mais raro, são de diversas famílias... E eles sempre nasceram e criaram lá.

A constituição baseada em laços de parentesco muito sólidos, originários de duas parentelas principais: “Os Lobo” e “os Gomes”, que também são parentes entre si, aliada ao pouco envolvimento com a vizinhança contribuíram para que, em Mangal, se tornasse muito comum o casamento entre primos de primeiro e segundo graus. A exceção é os que casaram com pessoas de fora, prática relativamente recente na comunidade.

Embora afirmem que “tudo é uma parenteia, só”⁸, Lobo e Gomes dividem o poder na comunidade e, mesmo com as identificações que permitem a união em torno de objetivos comuns, é possível perceber os conflitos que permeiam a relação entre as duas famílias. Se for verdade que em Mangal o “pau que dá em Chico dá em Francisco”, é também verdade que,

⁸ D.Clara, 93 anos

em alguns momentos, “Chico dá pau em Francisco e vice-versa”.

Para compreendermos a relação de parentesco em Mangal e melhor visualizarmos a relação de poder que envolve Lobo e Gomes, tentaremos caracterizar uma e outra família a partir de suas lideranças contemporâneas e os espaços de poder que elas ocupam na comunidade. Terra, religião e política são os campos eleitos para esta análise por aparecerem nos relatos como *locus* principais onde as duas famílias, historicamente, negociam seus interesses comuns e particulares.

A família Lobo, na atualidade, tem como mais velho e principal representante o senhor Isauro, de 78 anos, chefe da Marujada, seguido de seu irmão Deltino Lobo dos Santos, que é casado com Dona Luciana, membro da família dos Gomes. Na família Lobo não existe, atualmente, nenhum indivíduo do sexo feminino que esteja exercendo alguma posição de destaque em qualquer dos aspectos levantados aqui para análise.

O senhor Isauro tem um único filho, Deraldo Lobo dos Santos, conhecido na comunidade como Caboje, ex-tesoureiro da Associação de moradores do Mangal. Caboje tem quatro filhos, destacando-se João da Conceição Santos, o mais velho, uma das lideranças jovens da Comunidade.

A família dos Gomes requer mais atenção na análise da correlação de forças dentro do quilombo, por ser maior e possuir uma rede de relações mais complexa, especialmente no campo da política.

A mais velha representante viva desta parentela é Dona Clara, de 93 anos, que não tem filhos biológicos, mas uma filha adotiva, Mara das Graças Santos Oliveira (Liu), uma das responsáveis pela da Roda de São Gonçalo, juntamente com Dona Amélia Gomes.

Destacamos, ainda, dona Luciana Gomes (D. Lucia), que, com sua irmã Amélia são as guardiãs da Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

Outro braço importante dessa família são os irmãos Francisco de Assis Farias

(Chicão) e Martinho Gomes de Souza, filhos do senhor Arnaldo Gomes, que foram lideranças na luta pela Terra e representantes legais da comunidade através da Associação.

Por último, temos Egídio Gomes Pereira (Senhorzinho), de 58 anos de idade, uma das lideranças importantes da comunidade, que, ao lado de Carlos Alberto (Carlinhos) Francisco Gomes (Chiquinho), vereador pelo Partido dos Trabalhadores, teve participação decisiva na luta pela conquista da terra.

Na história mais antiga da família Lobo encontramos como referência importante Deltrudes, que aparece na narrativa dos moradores como a pessoa que doou a meia légua de terra a Nossa Senhora do Rosário. “A terra pá Santa, quem deu foi uma mulher que tinha aqui que era de minha família”⁹. Dona Clara que pertence à família dos Gomes também confirma esta informação: “Ela é parente desse povo aí. Isaro, tudo, tudo, tudo”.

Ser da família da doadora da terra para a comunidade é um status importante. Significa ter a origem atrelada à própria história da terra, um diferencial. Nem mesmo o casamento entre as duas famílias parece ter dissolvido o conflito que as envolve. Não por acaso, em seu relato, seu Isauro faz questão de, ao citar quem doou a terra, identificá-la como membro de sua família. Se a parentela é uma só, que simbologia existe em frisar “é da minha família”?

De parte da família Gomes o antepassado mais antigo citado nos relatos orais e que ocupa espaço de poder é Tontom. Ela é a pessoa a quem fora entregue a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Por isso, desde então, cuidar da Igreja é uma prerrogativa dos Gomes. É também da família dos Gomes a manifestação, por parte de alguns membros, de uma religiosidade afro-brasileira. Uma interpretação aligeirada deste evento poderia levar-nos a concluir que a posição dos Gomes é no mínimo contraditória. Entretanto, a responsabilidade pelo templo católico pode ter se configurado numa estratégia que permitiu negociações e

⁹ Isauro Lobo, 78 anos

ressignificações, que garantiram a perpetuação, mesmo às escondidas, da prática do Saravá, manifestação religiosa com forte influência do Candomblé. A Igreja do Mangal é, decerto, um instrumento de resistência muito sabiamente apropriado por eles. Os festejos religiosos da Comunidade revelam uma nítida negociação desta com o seu entorno.

Mangal possui duas manifestações culturais importantes repletas de elementos e evocações simbólico-religiosas: A Marujada - que embora não seja um rito religioso, é quase sempre dançada para pagar promessas ou em louvor a um dos santos padroeiros, ou seja, está imbricada no religioso, posto que se realiza em função de obrigações religiosas, além da Roda de São Gonçalo. Aqui, apenas situaremos o leitor acerca destas manifestações que voltarão a ser analisadas mais criteriosamente no II capítulo desta dissertação. Neste momento o interesse principal é demonstrar como as duas famílias se organizam dentro dos espaços de poder na Comunidade.

A Marujada tem origem portuguesa, está ligada ao passado escravo da comunidade e apresenta elementos da tradição africana. Em Mangal é dançada, principalmente, na festa de Nossa Senhora do Rosário, padroeira do lugar, mas este ano foi dançada para pagar promessa a São Sebastião.

À frente da Marujada está a família Lobo, tendo como chefe o senhor Isauro. O seu antecessor chamava-se Marcolino que também, “era dessa mesma família”¹⁰ O senhor Isauro declarou estar passando a função para Martinho que, embora seja da família dos Gomes, é casado com uma filha de sua esposa. A escolha de Martinho, ao que nos parece, alia dois aspectos importantes: Primeiro, porque, mesmo a direção da Marujada estando nas mãos de um membro da família Gomes, este poder está dividido entre as duas famílias. Afinal, como diz o senhor Isauro, Martinho, “é meu genro mesmo”. E, em segundo lugar, pelo

¹⁰ Isauro Lobo

interesse dele pela Marujada: “pra isso mesmo, só Martinho [e] eu já insinei a ele tudo”¹¹.

Na Roda de São Gonçalo as duas figuras principais são as guias, Liu e D. Amélia, ambas da família dos Gomes. Guias são as mulheres que dominam melhor os passos da Roda e que orientam as outras na realização desta. Vale ressaltar que não há ensaios antes da apresentação. Daí a necessidade ainda maior das guias. Aprende-se a dançar a Roda dançando, posto que esta não é um espetáculo preparado para os outros, mas a um rito que se realiza na experiência religiosa de pagar a promessa que não está dissociada do lúdico, do prazer de dançar, comer, beber, (co)memorar. Arriscamos afirmar que estas manifestações no Mangal não podem ser compreendidas sob a ótica da tradição cristã de classificação das práticas entre sagrado e profano. Ali não há sagrado ou profano, o que ocorre é a comunicação de uma experiência própria daquele grupo, com suas marcas, com suas emoções, que não pode ser explicada fora dele.

A festa de São Sebastião é dividida entre as duas famílias. Este ano, por exemplo, a reza aconteceu primeiro no dia 20 de janeiro, na casa de Caçula, da parentela dos Lobo, e no dia 21 na casa de Dona Luciana, que é da família Gomes, casada como o senhor Deltino Lobo, irmão do senhor Isauro. As datas da festa são alternadas para que as duas famílias tenham o direito de fazer a festa, no dia do Santo Padroeiro.

No campo da política partidária a questão é mais conflituosa. Lobo e Gomes estão em lados opostos. O depoimento de Caboje é bastante ilustrativo da questão: “É a política interna aqui do Mangal. As pessoas que tem negócio de num dá aqui cum o ôto, que tudo queria sê mandado por ele só. Num dava certo um ser de administração aí, por isso, que eu num se dava bem com o meio de administrá dele”.¹²

Os Lobo estão próximos à atual administração da prefeitura de Sítio do Mato e Caboje é o representante do poder público junto à Comunidade. Vale ressaltar que, em função

¹¹ Ibidem

¹² Caboje está se referindo a Martinho, atual presidente da Associação, membro da família Gomes

de a prefeitura nunca ter feito concurso público para cargo algum, os funcionários públicos do Mangal, com exceção dos professores, foram todos substituídos, em 2004, por indicação de Caboje. Esse fato é aqui ressaltado porque está intimamente relacionado com a discussão sobre a educação no quilombo que será objeto de análise no terceiro capítulo.

É importante registrar que os Lobo possuem uma quantidade menor de lideranças. Eles, entretanto, quase não saíram do quilombo para tentar a vida lá fora, ou foram e voltaram num curto tempo, ao passo que da parte dos Gomes há um número muito maior de lideranças e vários deles, como Senhorzinho, Chicão e Carlinhos passaram longos anos vivendo em outras localidades. Além disso, Chiquinho nunca morou no quilombo¹³. Este é, inclusive, um dos motivos de conflitos que aparecem de forma sutil nos depoimentos: “Nessas alturas, a gente trabaiava aqui e Carlinho morando na Gamelêra...”¹⁴

Na parentela dos Gomes, talvez por ser maior e mais diversificada, existem posicionamentos menos lineares do que na família Lobo, onde a posição política é praticamente unificada, com exceção de João da Conceição, filho mais velho de Caboje, que está mais ligado ao Partido dos Trabalhadores. Entre os Gomes, a política partidária está assim organizada: Senhorzinho, Carlinhos e Chiquinho estão ligados ao Partido dos Trabalhadores; na outra ponta da família encontraremos os irmãos Martinho e Chicão, que sempre estiveram ligados ao prefeito derrotado nas eleições de 2004, e eram as representações do poder público na comunidade na gestão anterior. Nas últimas eleições, mantiveram o apoio para prefeito ao grupo de sempre, mas para vereador apoiaram a candidatura de Chiquinho que foi candidato pelo Partido dos Trabalhadores.

No que diz respeito à política interna, este é, prioritariamente um espaço ocupado pelos Gomes. Desde a fundação da Associação Agropastoril Quilombola de Mangal e Barro

¹³ Chiquinho nasceu em Gameleira, pois seu pai, o senhor Sabino, saiu desde cedo do Mangal. Entretanto, nunca perdeu contato com a comunidade.

¹⁴ Caboje, filho do senhor Isaura referindo-se ao momento em que eles resolveram retomar os trabalhos refazendo as roças e partir para o enfrentamento com o fazendeiro.

Vermelho, todos os presidentes pertenceram à família Gomes. Pela ordem, foram os seguintes: Carlos Alberto Gomes (Carlinhos) Francisco de Assis Farias (Chicão), Egídio Gomes Pereira, (Sinhôzinho), Martinho Gomes de Souza e, atualmente, mais uma vez Carlinhos é o presidente. Embora eles sempre tenham evitado o confronto e, as chapas inscritas tenham sido de consenso, são os Gomes que ocupam as posições privilegiadas na liderança.

Em outros espaços políticos ligados aos movimentos sociais, como por exemplo, a CETA (Coordenação Estadual dos Trabalhadores Acampados e Assentados) e a CRQ (Coordenação Regional de Quilombos) Lobo e Gomes dividem a representação. Da parte da família Lobos o representante é João Souza dos Santos (Joãozinho), filho de Caboje e da parte dos Gomes temos Carlinhos, Martinho e Solange Gomes, filha de senhorzinho, como representante feminina.

Na escola Maria Felipa, uma das instituições de maior prestígio dentro do quilombo, o representante maior é João Souza Santos (Joãozinho), diretor da escola. Na Vice-direção temos Guilhermina Farias que pertence às duas famílias. As professoras e professores da escola são das duas famílias. Este foi, aliás, um espaço de negociação importante, que demarca claramente os acordos feitos pelas duas famílias em torno de um interesse comum, que será mais criteriosamente analisado no terceiro capítulo.

Caboje, que representa o poder público municipal na comunidade, com poder inclusive para empregar e desempregar, não mexeu no quadro de professores porque isso implicaria em abrir espaço para que professores de outras localidades assumissem a educação do quilombo¹⁵ e isso não interessa à comunidade: “esse colégio foi pra nós (...) é, a oportunidade de num tê nenhum professor de fora. (...) pelo qui eu vejo nas outras comunidades, igual Rio das Rãs, o professor lá dá dois dia de aula só. Chega no o final de

¹⁵ A categoria quilombo será discutida no segundo capítulo. Optou-se para citá-la antes de discuti-la em função de esta ter sido empregada por Caboje.

semana eles vem embora pra Bom Jesus da Lapa, e aqui não.”¹⁶

É possível perceber que os conflitos envolvendo a ocupação de espaços de poder entre as duas famílias tornam-se menores ante a uma ameaça externa. Nos momentos de conflitos graves na Comunidade, quando foi necessária a união do grupo em torno de um objetivo comum, os Gomes e os Lobo souberam como administrar suas diferenças. Essa união de base familiar é reconhecida por Julita Abreu, funcionária da Comissão Pastoral da Terra, que dá assessoria na comunidade:

Olha, porque, em Barro Vermelho, nós consideramos [que] um fator de resistência importante foi a questão de que a comunidade era menor. Eles conseguiram manter os laços familiares muito, muito presentes, né, e, a nucleação de família. Eles ficaram juntos, eles não se separaram, eles ficara muito junto (...)

A luta pela permanência e pela conquista definitiva da terra no Mangal está repleta de momentos em que as duas famílias se tornaram uma parentela só, mas também fizeram questão de preservar espaços muito particulares de cada uma.

1.2. Memória e Escravidão

O tema escravidão é recorrente na fala dos entrevistados no Mangal. Todos eles reconhecem a existência de um passado escravo. Para alguns essa relação é direta, admitindo a existência de escravos na família. Para outros a escravidão aparece como uma realidade de outros. A relação desse povo com a escravidão, portanto, se daria de forma indireta. Para o senhor Isauro, houve escravos do Mangal, para outros passaram escravos pelo Mangal. O que é inegável é que a memória da escravidão perpassa a vida de todos eles.

O que se sabe sobre a escravidão no Mangal é transmitido oralmente de geração a geração. Para essa discussão foram destacados três importantes relatos de pessoas mais velhas

¹⁶ Martinho Gomes de Souza, 2005. Rio das Rãs é um quilombo localizado no Oeste baiano, no município de Bom Jesus da Lapa, palco de conflito de terra durante 18 anos, é uma referência importante na luta do Mangal pela posse da terra e pelo reconhecimento por ter aberto o precedente para que o processo de Mangal fosse agilizado. Além disso foi imprescindível a participação de Rio das Rãs na organização comunitária de Mangal pós reconhecimento.

da comunidade (Dona Clara, Dona Celestina e o Sr. Isauro), além de depoimentos de indivíduos das gerações mais jovens demonstrando as diferenças na relação que as gerações estabelecem com esta questão. Os sujeitos do Quilombo de Mangal, embora ligados por um mesmo passado de escravidão e luta pela sobrevivência numa terra que os liga à sua ancestralidade, não reagem da mesma forma frente a estas lembranças.

Nessa perspectiva, não se pode perder de vista que as narrativas dos sujeitos são sempre uma interpretação da realidade. (...) “Ao narrar, as pessoas interpretam a realidade vivida, construindo enredos sobre a mesma, a partir de seu próprio ponto de vista” (KHOURY, 2000, p. 125). Embora a realidade seja uma construção social, a experiência de viver e sentir esta realidade é sempre marcada pelas impressões do indivíduo e a padronização desses sujeitos seria um erro metodológico grave. Por isso, a opção foi caminhar.

tendo o cuidado de não desvincular as narrativas dos sujeitos que as constroem, dispensando a devida atenção ao lugar e ao significado de cada fala e aos mecanismos por meio dos quais se engendram, na experiência vivida e na interlocução, vamos tendo melhores condições de examinar e explicitar diferenças, contradições e ambigüidades como elementos constitutivos dos próprios movimentos e dos grupos”. (KHOURY, 2002, p. 87)

Aqui serão apresentadas algumas histórias sobre a escravidão, contadas pelos moradores, que revelam o sofrimento do sujeito em sua condição de escravo, mas também anunciam a criatividade desses sujeitos que, ora se rebelando, ora negociando, contribuíram para a criação das condições necessárias à sobrevivência, à escravidão e à extinção desta.

A escolha dos indivíduos cujos depoimentos dão vida a este texto se deu levando em consideração o volume e a qualidade das informações dadas por Dona Clara, Dona Celestina, Senhor Isauro, Guilhermina e Carlinhos. Todos eles trilharam, cada um a seu modo, caminhos para construir e reconstruir a existência na comunidade, tendo como pano de fundo a escravidão, demonstrando que, embora haja uma memória coletiva, a memória individual reelabora, ressignifica de forma particular a experiência a partir de símbolos compartilhados entre as gerações.

As histórias trazidas à tona por Dona Clara e Dona Celestina são interessantes porque lembrar do nome significa dotar um indivíduo de uma identidade e uma história particular, ainda que seja uma história incompleta, fragmentada, em que elementos importantes foram pedidos no silêncio de anos e, possivelmente, séculos. A nomeação dos sujeitos retira a história do domínio genérico e esta particularidade dá-lhe consistência no pertencimento a um indivíduo, que ganha status de pessoa.

1.2.1 Dona Clara.

Aos 93 anos, é a mais idosa moradora da comunidade de Mangal/Barro Vermelho, é também a que guarda o maior volume de lembranças sobre a escravidão. A sua resistência para falar impressionava. Sua fala é constantemente interrompida com expressões do tipo: “Num sei di nada não!”, “Já isquici tudim”. Em outros momentos, tornava-se imóvel em seu silêncio e, numa expressão corporal e facial que precisa ser compreendida pelo pesquisador, encerrava a conversa.

Para dialogar com dona Clara tornou-se imprescindível compreender o silêncio para além do puro e simples ato de interrupção da fala. O silêncio como expressão do não verbalizado revela-nos textos e contextos que precisam ser considerados. Ele pode ser expressão de medo do vivido, da repressão, pode ser ainda um caminho para relegar ao esquecimento um episódio traumático, mas pode ser também uma estratégia de resistência à opressão. Sendo assim, não falar significa preservar elementos constitutivos de culturas e identidades que podem ser (co)rompidos ao se revelarem .

Aguçar a sensibilidade para compreender a diferença entre o uso da palavra com seus pares onde a relação de confiança foi consolidada cotidianamente, e a fala para um “estranho” que, embora se relacione de forma amigável com a comunidade não é parte dela, configurou-se em condição imprescindível para conquistar a confiança de Dona Clara e, desta forma estar autorizada a partilhar da palavra, através da qual ela estava comunicando a

história dela e do lugar, e por meio da qual a experiência é transmitida e os saberes são eternizados.

As histórias narradas por Dona Clara caracterizam diversas situações vivenciadas pelos escravos, como por exemplo, a separação dos filhos. Ao ser indagada se ouvira falar de histórias de escravos no Mangal, Dona Clara narra emocionada o sofrimento de uma certa escrava ao deixar seu filho, embora não esclareça se esta fora vendida ou se estaria em meio a uma fuga. Esta é mais uma das histórias que ela ouvira de seus antepassados.

(...) passô dois home muntado numa mula. Cada um numa mula, e três muié – uma novinha, fazi..., tê dava dó, tava dano de mamá, o minino ficô na rede (...)Acho qui podia tê, questão de méis, dois, por aí. (pausa) E ela... **(baixa o tom da voz como se estivesse com medo que outra pessoa ouvisse)** Foi trabaiá (...) Mais qu'ela dêxô, dêxô! **(o filho)** Qu'ela passo chorano. Fazia até dó.

Em outras memórias ela reconstitui a relação entre os moradores do Mangal e escravos que supostamente estariam escondidos nas proximidades do povoado. As lembranças de moradores da época, reveladas por dona Clara, ora sugerem que foram negros que pularam da Saldanha¹⁷ que passava pelo Rio, ora sugerem que são negros fugidos, possivelmente, de fazendas dos arredores, ou de quilombos que foram descobertos:

(...?)Tinha um nêgo escondido, aqui, na Vazante, fico bem um seis.(...) Uns ia imhora de suas casa, do seus terreni, escondido. Otros ficava pô essa Vazante. A Vazante aí, aqui é grande, né (pausa) ficava aí na Vazante inté miorá mais. Qui miorô, cada um procurô (pausa) seus lugá. (...) Hora cá Sadanha vinha, (...) Eles curria, iscondia – tá veno?!! **(baixa o tom da voz como se estivesse com medo que outra pessoa ouvisse)**.(...) Só saiu daí quando quetô, o barui¹⁸. Que todo qu'eles saísse pá fora; eles vinha e pegava eles. Né'não!!! (...) É. pá vendê, passá,

Dona Clara informa que a ida dos negros para o tal “barulho” não era de livre e espontânea vontade, eles eram obrigados a ir: “Era a pulse. Você acha qui eles passasse aqui chamano ia era pur gosto? Pra í sofrê nesse mundo... Quéta. Quem quiria sofrê, muié? Oi, eu num vô cunversá mais não, qui eu num sei mais de nada”.

¹⁷ Nome dado a um dos vapores que navegava pelo Rio São Francisco, embarcação muito comum no final do século XIX e início do século XX

¹⁸ Barulho. O termo é utilizado por dona Clara para definir conflitos, possivelmente, agrários na região.

Ela diz imaginar que o “barulho” pode ter se dado por conflito de terra. “Pensando, né, que às veiz, pode sê por negoço de terreno, que eles quiria. As veiz tomá.” A suposição de Dona Clara é pertinente, visto que, na região havia muitos conflitos de terras e, principalmente, nas terras banhadas pelo Rio São Francisco, muito cobiçadas por grileiros que expulsavam as comunidades ribeirinhas de suas terras, ou as subjugavam desde o início da ocupação do vale, sem contar as disputas entre os próprios coronéis da região.

A disputa pelo poder político e pelas terras na região foi marcada por embates entre os poderosos donos de terras desde o século XVI, como por exemplo, os desmandos de Manuel Nunes Viana, foreiro dos Guedes de Brito em Bom Jesus da Lapa, e Atanásio de Siqueira Brandão, em Carinhonha. (ALMEIDA e SOUZA, 1994). Nesse contexto, podemos levantar a hipótese de que os escravos fossem obrigados a lutar nos tais “barulhos” para defender os interesses dos senhores.

São revelados, nas falas de Dona Clara, sentimentos sobre os quais podemos imaginar a existência de relações que vão além do ato mecânico de esconder os negros. A julgar pelo depoimento abaixo, podemos ensaiar que entre eles havia uma relação que permitia aos negros fugidos participarem de festividades no Mangal. Nestes momentos, se dividia o pão, a prosa, a cachaça, o samba e o risco: “Quando tinha um brinquedo aqui... que eles gostava de brincá tombem, eles vinha, sambava, vistia saía de muié. Num vô cunversá mais não! Mais nada.”¹⁹

Entre outras histórias de sofrimento e cumplicidade entre os escravos, Dona Clara nos relata uma história que ouvira, não sabendo exatamente de quem, de um escravo chamado Ernesto, pertencente à escravaria do Capitão João, especialmente selecionada para este texto porque tem a peculiaridade de identificar o sujeito.

A história do escravo Ernesto foi um dos momentos de maior tensão na entrevista.

¹⁹ Dona clara, 93 anos, filha do Mangal

A impressão que se tem ao ouvi-la é de que a informante teme ser ouvida. Esta parece ser, ainda hoje, uma história proibida da qual não se pode (ou não se podia) falar. Em alguns momentos parecia que Dona Clara se deslocava no tempo, se transportava à época em que ouvira tal história, dada, muitas vezes, a reação de pavor e a resistência para falar de fatos que afirma não ter presenciado, mas ouvido dos mais velhos por conta de sua curiosidade de menina que, segundo ela, em meio à repreensão dos mais velhos ficava “Iscutano de fora, né!”.

Lá tinha um home chamado Ernesto. Ele não tirava a rôpa, mais todo mundo via (...?) panhava assim, quando... às veis a gente pegava ele, que tava assim de calor, né. Tirava a rôpa (pausa para pensar), lá nas costa, mais ele num deixava ninguém olhá não!”... “Pois’é é exatamente assim, uma baraúna aqui assim.(faz um gesto com as mãos como no “formato” da baraúna)...” Pá derrubar dí manhã, até mêi dia, a baraúna – um sozim” ... “Se demorasse, isto’ái, é, os vêi que contava, qui ia lá vê, ta compreendendo?...” Eu falei qui era’onde eles tava acabando com o pessoal (pausa), pá trabaiá, se não trabaiasse, batia, caía no reio”.

A riqueza de detalhes do depoimento de Dona Clara nos dá pistas sobre o trabalho escravo no Mangal, presentes na descrição da natureza desumana do trabalho, evidenciada na descrição do tamanho da baraúna a ser cortada num curto espaço de tempo, bem como a referência aos castigos físicos para obrigá-los a trabalhar. A narrativa, ainda que fragmentada, sobre as costas de Ernesto, é demonstração das marcas violentas do trabalho escravo, que não era apenas física, mas que também violenta o indivíduo em sua condição humana, à medida que o coisifica. Ernesto, nas palavras de Dona Clara, revela uma vergonha de mostrar aos outros a fragilidade de sua condição escrava exposta como feridas em sua carne.

1.2.2. Dona Celestina

No relato de Dona Celestina, de 62 anos, sobre a escravidão, a protagonista é uma escrava chamada Augusta, pertencente ao Capitão João que fugiu para Gameleira. Diferentemente de Dona Clara, ela parece não apresentar nenhuma dificuldade em falar das histórias de escravidão que ouvira sua bisavó contar. Em sua memória as histórias aparecem

como sendo alheias à comunidade. Dona Celestina afirma não ter havido escravos no Mangal:

“Aqui ninguém nunca foi escravo”. Vejamos a história da escrava Augusta contada por ela:

Augusta que num é mais viva, já morreu. A finada Augusta, que era furado aqui (pega a cima do calcanhar do pé dela), no rejeito, óh, de botá fivela. (...) Aqui, ela era furada. (...) Iscrava de, do Capitão João. Os nego de Capitão João. Aqui no Mangal ninguém pisava o pé lá. Era nego dêle, lá. Era vêia, num era filha daqui... Ela vêi de longe, vêi com ele. Ficou aqui porque num agüentô o matrato, sofreu muito, a finada Augusta. (...) Quem contava era eles (**os mais velhos**) que contava. De gente que ficô aqui, desse sofrimento, da finada Augusta. Mais num ficô aqui com mais... Ficô na Gamelêra. Na Gamelêra, morreu de veia, furada aqui, óh, deles botá aquelas fivelona, neles aí.

Uma pergunta imprescindível a se fazer é o significado de ser escravo para Dona Celestina. Não se trata apenas de dizer que ali nunca teve escravo, mas de que ninguém nunca foi escravo, o que podemos interpretar como a não aceitação dessa condição jurídica. Os depoimentos dos moradores das mais variadas gerações indicam existência, no passado, de negros cativos no Mangal. Mas o sentido da liberdade pode estar na forma como estes escravos se relacionaram com seu senhor e as negociações feitas por eles.

Não dispomos de detalhes da relação entre os escravos do Mangal e seu possível senhor, o capitão João. Mas, além dos elementos trazidos na própria narrativa de Dona Celestina quando destaca: “Iscrava do Capitão João. Os nego de Capitão João. Aqui no Mangal ninguém pisava o pé lá. Era nêgo dêle, lá”, o depoimento de Dona Clara sobre a relativa tranqüilidade com que viviam no Mangal e o fato de moradores de lá não serem perseguidos “Não sei se era por causa dos donos, né, quem não abusava a gente aqui. Aqui, a gente guardava ele, que já vinha de carreira”, nos permite especular sobre a possibilidade de existência de um tratamento diferenciado para os negros do Mangal, podendo ser indicador de uma relação menos desumana entre senhor e escravo.

É possível que o espaço de liberdade conquistado por esses negros, mesmo no período da escravidão, tenha lhes dado autonomia suficiente para que se sentissem livres. A subjetividade inerente ao conceito de liberdade não nos permite concluir que um homem ou

mulher sinta-se livre apenas porque legalmente não é escravo ou que pelo fato de ser, juridicamente, um escravo, não possa ter conquistado espaços de liberdade.

1.2.3. Senhor Isauro

O Senhor Isauro, 78 anos, é chefe da Marujada, maior expressão cultural da comunidade, ao lado da Roda de São Gonçalo e da Festa de São Sebastião que, segundo ele, remonta a uma ancestralidade que tem origens na escravidão. Embora não tenha demonstrado nenhuma resistência aparente para dialogarmos, a fala dele foi sempre muito comedida, deixando bem claros os limites de socialização de sua palavra. Melhor seria dizer o cuidado com o uso da palavra que tanto pode se relacionar com o fato de “na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca”. (HAMPATÉ BA, 1982: 186), quanto com uma forma de garantir a sobrevivência de si mesmo e de sua cultura frente ao preconceito da sociedade em seu entorno.

Quando se trata de falar da existência de uma prática religiosa afro-brasileira, ele diz nunca ter existido e encerra a questão. O senhor Isauro é uma referência tão importante que, durante a entrevista de D. Celestina, depois de afirmar existir a prática do Saravá na comunidade, ao avistar senhor Isauro, ela negou dizendo ser pessoas de fora que praticavam. A negação da prática do Saravá faz parte de todo um processo para desfazer a fama de negros feiticeiros da Comunidade na região.

Na condição de chefe da Marujada ele tem como tarefa transmitir às gerações mais novas a tradição da Marujada e, para tanto lhe é suficiente cumprir o ritual de sempre: repetir as músicas, gestuais (e, possivelmente outros saberes e valores invisíveis aos olhos de quem não pertence à comunidade) que dão corpo à dança: “Eu aprendi com um mestre que tinha aqui (...) Tudo, tudo de uma descendência só, e eu aprendi com ele. (...) eu já insinei a ele (Martinho, seu sucessor) tudo. Tô com as pernas ficando velhas, a pernas começa a duê, e

ele tá novo, né, aí ele consegue.” As palavras do senhor Isauro, fazendo referência a um antepassado como transmissor do conhecimento dominado por ele, revela o valor dado à herança ancestral.

Talvez esta seja a razão pela qual, diferentemente de dona Clara e de Dona Celestina, o senhor Isauro não ter demonstrado nenhuma frustração em não dominar a leitura e a escrita. A oralidade é o meio pelo qual a memória da comunidade e, como parte dela, as histórias que revelam a origem escrava e a Marujada vem se perpetuando, demonstrando que,

“(…) em contexto de oralidade, é a troca direta da palavra que permite a transferência da experiência no meio do grupo e, por aí, sua vida e sua sobrevivência. (...) São palavras “comunitárias” atravessadas de um lado a outro por todo o vivido do grupo, orientadas para este vivido num vai-e-vem dialético, no qual o vivido se reflete nas palavras e no qual estas, uma vez proferidas, repercutem, por sua vez, no vivido.” (BONVINI, 2001, p. 39)

“Aqui teve gente que da fâmia que foi (...)” diz “seu” Isauro referindo-se à existência, no passado, de escravos na família, diferença significativa entre as narrativas dele, de D. Clara e de D. Celestina. Ele é o único que admite a existência de escravos no Mangal, inclusive membros de sua família. Confirmando essa existência, ele nos revela como eram tratados os escravos:

(...) o escravo não tem direito de nada, ele trabaiava, faz tudo na vida, mas só tem que ele, que ele, só tem a comida e a roupa, porque não pode ficá nu (...) Escravo sofria demais gente. Ele dormia era amarrado. (...) Lá na fazenda, aqueles escravos chegavam do serviço comia uma coisinha ali, na hora de descansar, tinha que ser tudo amarrado(...) Pra não fugir.

No relato que se segue, ele apresenta uma série de informações sobre a escravidão no Mangal. Em sua narrativa, informa a origem e o destino dos escravos da região. São Paulo foi o destino dos escravos da região quando mudou o centro do poder. Essas informações se inserem numa realidade histórica que marca o Vale do São Francisco.

(...) E agora uns que diz que vinha desse mundo aí debaixo aí. Daqui, desse mundo aí... de Salvador pra cá, vinha esses escravos tocando que nem gado, pra São Palo, que esses escravos daqui foi vendido. Quando foi pá terminá, foi vendido tudim pra mata de café de Sum Palo, de todo lugá onde tinha escravatura, foi vendido tudinho, pra Sum Palo, pra mata de café de Sum

Palo.

O passado de escravidão para o senhor Isauro não é apenas uma lembrança de dor e indignação. É também motivo de orgulho ver a sobrevivência da obra dos escravos presentes nas ruínas da casa grande e do curral do senhor. E, evidenciando muita satisfação, descreve o feito de seus ancestrais:

(...) Só encontrei dele aí o serviço. que o curral que era feito aí, era o traíto dos negros, era dois curral, tudo grande a casa, tudo isso encontrei (...) As linhas da casa, essa aqui (aponta com as mãos para as madeira da sua própria casa), era... quatro linha dessa grossura assim (com as mãos faz a grossura da madeira) – quatro pé de pau d’arco. (...) Pau d’arco, roliço, não foi levado, não tinha nada. E foi carregado tudo nas costa dos negros.

Posturas como a do senhor Isauro são uma exceção entre os mais velhos. Os posicionamentos contrários aos dele, ou seja, a negação do envolvimento direto da escravidão prejudicou o conhecimento da história do lugar por parte das gerações mais jovens.

A citação de Gilroy, abaixo, ajuda-nos a refletir sobre as razões dessa resistência ao passado escravo, bem como acerca de uma postura de encantamento em relação a uma África que concretamente não existe, muitas vezes assumida pela população afro-descendente como compensação pelas agruras impostas pela discriminação.

Os negros são instados, quando não a esquecer a experiência escrava que surge como aberração, a partir do relato de grandeza na história africana, então a substituí-la no centro de nosso pensamento por uma noção mística e impiedosamente positiva da África que é indiferente à variação intra-racial e é congelada no ponto em que os negros embarcaram nos navios que os levariam para os inimigos e horrores da *Middle Passage* (2002, p. 355)

A memória da escravidão tem sido um território evitado pelos descendentes de escravos no Brasil. Os reflexos desta postura aparecem na negação de sua história e de sua identidade. Muitos são os fatores que contribuem para o enraizamento desta negação. No caso de Mangal, destacamos alguns fatores: Para as gerações mais velhas a resistência pode ser compreendida a partir das relações de trabalho que segundo eles sempre foi sob o julgo de um senhor, seja na época da escravidão, seja na contemporaneidade, contra os quais, sempre

tiveram que lutar, das mais variadas formas.

Pensando nas gerações mais novas, destacamos o papel da educação escolarizada nessa construção. Sua prática preconceituosa vai da invisibilização do negro em seu currículo à construção de estereótipos que ratificam uma imagem distorcida deste. Na comunidade esta não se deu, ao longo de muito tempo, de maneira diferente, como trataremos mais adiante.

1.3. A memória da escravidão nas gerações mais novas

Quanto mais distante está a geração do evento e, principalmente, quando as gerações mais velhas resistiram na transmissão de determinado saber, maior é a probabilidade de que este saber se perca no tempo. As dificuldades de sobrevivência dos indivíduos expulsos da terra e o cerceamento do direito à convivência com seus pares prejudicaram a construção da memória coletiva.

Some-se a estes fatores uma educação escolarizada que, até o “reconhecimento”²⁰, em nada contribuía para uma ruptura com o paradigma dominante, contribuindo para a reprodução da exclusão e da marginalização do negro, temos todo um quadro que favorece a ignorância destas populações sobre sua história. Mesmo assim, é possível afirmar a existência de uma memória coletiva no Mangal que liga uma geração à outra.

Carlos Alberto Gomes, apesar de ter saído da comunidade aos 14 anos e entre idas e vindas só ter retornado definitivamente em 1997 no processo de conquista desta é, dentre os mais novos, aquele que nos conta algo sobre a escravidão com maiores detalhes. São histórias fragmentadas, contextos indefinidos, fragmentos de histórias de negros fujões que eram assassinados pelos senhores e usados como portadores de sua própria sentença, como está expresso no trecho abaixo:

Os escravos era analfabetos. Escrevia uma carta (o senhor) pra fazenda qui tinha aqui (...). Não quiria matar o escravo aqui, né, aí ele mandava pra lá, pra o outro capitão matar o cara e jogar dentro da lagoa. Disse que dentro da lagoa tinha muito escravo!

²⁰ Aqui estamos nos referindo ao reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo em 1998

Outros trechos dão uma pista da origem dos escravos, insinuam a existência de quilombos nas proximidades, e ainda sugerem ter havido refúgios exclusivos para escravos mais velhos.

(...) não sei se alguém me falou, não sei se foi meu padrim”. Ele disse que acha que eles veio de um rio aqui que deságua aqui em Alagoas. Aí ele acha que os escravos, é, disimbarcara., Vinha de cima né (...), da África, disimbarcava no rio, aí saía distribuindo, né.(...). Deságua lá em Alagoas e pegava aquelas lancha de varas, antigamente era vara. Aí botava os escravos, ou então na margem do rio São Francisco, onde um fugia, pulava, gritando os outros: “já (...) tem um quilombo lá”. Então a gente tem quase certeza disso, porque, é, os velhos né, via trabalhar outros negros, assim, com cipó no pescoço de boi puxando, né, pra dentro do mato, aí pra dentro. (...) É, e aí também, muitos alcançaram aí os escravos. Eles trabalhavam em roças de mandioca muito grande, carregava os carros de bois. Então naqueles lugar, que tinha os negro já de idade, eles deixava, ia jogando as mandioca no chão, pra eles pegar pra fazer farinha pra eles, lá, né, isso aí tudo é historia que eles contava.

Como podemos observar, são fragmentos. Mas as informações são suficientes para nos motivar a levantar algumas hipóteses acerca da presença de escravos na região. De acordo com o depoimento é bem provável a existência de quilombos tradicionais nas imediações, a julgar pela possível presença de roças de mandiocas “mata adentro”, bem como parece ter havido a existência de um lugar específico para negros mais velhos que possivelmente tenham sido abandonados por seus senhores quando não mais tinham força para o trabalho nas fazendas.

Apesar de verificarmos que o depoimento de Carlinhos perde em riqueza de detalhes em relação aos mais velhos, as histórias contadas por ele demonstram uma conexão com as contadas por Dona Clara, Dona Celestina e o senhor Isauro. Dessa forma é possível afirmar que eles partilham de uma memória coletiva da escravidão que sobreviveu apesar da resistência em tratar do assunto por parte dos mais velhos.

Na visão de Guilhermina Farias, de 41 anos de idade, professora da e na comunidade, as gerações atuais desconhecem muito da história da Comunidade porque os mais velhos resistiam em falar sobre o assunto, principalmente os ligados às histórias da

escravidão, com medo que esta volte. Sua narrativa nos dá uma pista do porquê do silêncio das gerações mais velhas sobre o passado, gerando a pouca informação entre as mais novas.

Eu ouvia falar do Capitão João, mais detalhadamente não. Então, por isso que a gente não sabe nada. Os pais deles não falaram nada pra eles, e eles não falaram nada para nós. Então é por isso que a gente não sabe da história daqui. Só que eles tinham era medo, sabia, eles tinham era medo, que até hoje tem gente que não gosta de falar. (...) Acho que eles ainda pensam que a escravidão, assim, vai voltar.

Falar do passado de escravidão para essa Comunidade ainda é um incômodo, especialmente para as gerações mais velhas. Embora todas as histórias contadas tenham como cenário o Mangal, eram, quase sempre, a história de outros e, talvez apenas assim tenha sido possível suportar estas lembranças e guardá-las para serem contadas, agora como uma história alheia. Os horrores da escravidão ainda estão vivos na memória daqueles que, mesmo não a tendo vivido, sofreram e sofrem a violência física e simbólica herdadas desse passado e reproduzidas em formas novas no presente.

Essa parece ser uma violência tão forte que, passados 117 anos da abolição da escravatura, no Mangal é recorrente a idéia de que a escravidão pode voltar, como podemos observar em uma das falas de Senhorzinho, de 58 anos de idade, que teme que a falta de organização política das gerações mais novas possam deixar que a escravidão retorne.

O princípio da dependência e da perda da liberdade está presente na idéia de escravidão revelada por Senhorzinho, mas existe aí uma diferença qualitativa entre ela e a escravidão de outrora, ele reconhece o papel dos sujeitos quilombolas na construção da história e, portanto, com poder para impedir que esta volte, ao afirmar:

Os pobre tava morrendo pela terra, que Deus criô pra tudo, então, entendeu, é um grande pobrema qui eu ainda fico muito preocupado com essa nova geração qui estão aí qui eu já to com 58 anos, eu posso morrê no ano, qui vem, num sei, posso ir, posso í pra, 70, posso í pra 80, í também posso e também, posso morrê em 60, fico preocupado com essa geração, porque se num soube fazê a escravidão, ela pode pa torná vim e se ela vim agora ela vem mais feia, porque ela num cabo, civilizô um pocô, num é?

Uma hipótese provável é que o significado de escravidão, hoje, esteja intimamente

ligado à posse/perda da terra, assim como o impedimento do retorno à escravidão parece estar na organização da comunidade. Para compreender essa questão é importante compreender a história fundiária da região na qual se insere Mangal e Barro Vermelho, bem como a luta pela posse da terra.

1.4. A estrutura fundiária do Vale do São Francisco: Antecedentes agrários das terras do Mangal

O sistema de Sesmaria foi instituído em Portugal no Século XIV e transferido para o Brasil no Século XVI com o objetivo de prover o povoamento da colônia. As terras adquiridas nesse sistema deveriam ser cultivadas num prazo de cinco anos. O não cumprimento dessa condição implicaria na devolução das terras à Coroa Portuguesa e estas se constituíam em terras devolutas.

A região do São Francisco, durante muitos anos, pertenceu, basicamente, a duas famílias importantes na história fundiária do Vale do São Francisco: Os Gárcia D'Ávila (do Morgado da Torre) e os Guedes de Brito (da Casa da Ponte).

Em 1658, A Casa da Torre era possuidora de terras às margens do Rio São Francisco sendo que, em 1659 seus domínios já contabilizavam 20 léguas a partir do Rio Salitre, atingindo pelo lado direito Sento Sé e, pela margem esquerda do rio, onde está situado Mangal e Barro Vermelho, seus domínios iam até Carinhanha, estendendo-se para outras províncias da Região Nordeste.

Em 1663, o Mestre de Campo e Regente do São Francisco, Antonio Guedes de Brito – Conde da Ponte – obtém sesmaria, na região que se inicia às margens do Rio Itapicuru, chegando também a Carinhanha. A presença dos Guedes de Brito impõe aos Gárcia D'Ávila, a divisão do poder no Vale, posto que,

o poderio dos Guedes de Brito é avaliado em 1806, como superior à receita de toda a Capitania da Bahia... Os restos de patrimônio, em 1832, quando a viúva concedeu procuração para liquidá-lo, ainda abrangia 20.000 cabeças de gado e 30 fazendas desta criação, no Vale do São Francisco. Aí incluía-se a Fazenda Batalha, cujo limite natural era o Rio das Rãs, onde se

localizam, hoje, as cinco comunidades negras rurais do Rio das Rãs, Bom Retiro, Enxu, Capão do Cedro e Brasileira. (ALMEIDA e SOUZA, 1994, p. 16).

A resolução de 1822 põe fim ao sistema de sesmarias, mas, na prática, esta já não existia. No entanto, o fim das sesmarias não significa o fim do latifúndio, pois, também no Império, “sucedem-se as doações de terras públicas que se iriam converter em imensos latifúndios” (CARVALHO, 1992, p. 104).

Sem capacidade para controlar as grandes extensões de terras, os senhores não tinham como impedir que as terras fossem ocupadas. Ao lado do grande latifúndio também se deu a ocupação de pequenos lotes de terras, o que intensificará o conflito entre os senhores e os posseiros. Nesse período, na Região de Bom Jesus da Lapa, os registros dão conta de que mais de 60% das terras declaradas aparecem como terras de posseiros e um número significativo de propriedades é definido como terras em comum (CARVALHO, 1995). A ocupação das terras ocorreu de diferentes formas, de acordo com Guimarães:

Intrusos e posseiros foram os precursores da pequena propriedade camponesa. A princípio, as invasões limitaram-se às terras de ninguém nos intervalos entre as sesmarias; depois, orientaram-se para as sesmarias abandonadas ou não cultivadas; por fim, dirigiram-se para as terras devolutas e, não raramente, para as áreas internas dos latifúndios semi-explorados. (Apud. CARVALHO, 1995, p. 104)

A ocupação do Vale São Francisco se inicia ainda no século XVI, quando paulistas e baianos se deslocam em direção ao centro da colônia com a intenção de escravizar os índios para o trabalho na lavoura e à procura do ouro. Estes aspectos favoreceram o povoamento da região, sendo, inclusive, um dos meios pelos quais se deu a entrada de escravos negros no Vale.

O desenvolvimento econômico da região e, conseqüentemente, o poder político dos grupos familiares mais potentados, especialmente na margem esquerda do Rio São Francisco, se deu em função da criação de gado, tornando-se conhecida por seus currais que durante muito tempo abasteciam de carne os gerais nas zonas de extração do ouro

(CARVALHO, 1995).

Os relatos dos moradores mais antigos do quilombo afirmam que a fazenda Mangal, pertencente ao capitão João, era fazenda de gado. “Seu” Isauro descreve os currais, segundo ele, construídos com mão-de-obra escrava cujas ruínas ele ainda alcançou quando era menino “Só encontrei deles aí (os escravos), o serviço que o curral que era feito aí, era o trabalho dos negros, era dois curral, tudo grande a casa, tudo isso encontrei”. A literatura acerca da questão também se refere à forte presença marcante dos currais na paisagem da região, indicando o peso da pecuária na sua estrutura econômica.

A divulgação da descoberta de ouro em Minas Gerais, de diamantes no Brasil Central, e, em consequência, a corrida para as minas, determinou o surgimento de vários núcleos de povoamento em toda a extensão do vale **(do São Francisco)**, constituído em torno dos “currais” ao longo do rio, que foram responsáveis por um ativo mercado de gado e de produtos vegetais da região, servindo, posteriormente, como ponto de escoamento de tais produtos para os principais centros urbanos do Norte, Nordeste e Sul da colônia, localizados nas zonas costeiras. Até fins do Século XVII, o gado constitui a base da riqueza regional (CARVALHO, 1995, p. 86)

É muito provável que a fazenda Mangal tenha sido edificada através dessa tradição, como fazenda de criação de gado. Essa é, inclusive, uma discussão travada hoje no quilombo entre as lideranças e a assistência técnica fornecida pela CPT (Comissão Pastoral da Terra), que tenta implantar entre os moradores a cultura de caprino e estes insistem em trabalhar com o gado bovino. Segundo membros da CPT, trata-se de uma herança do grande fazendeiro.

A decadência das sesmarias em 1822 diminuiu, significativamente, o poder dos grandes latifúndios familiares constituídos sob aquele regime. O fim do ciclo do ouro põe o oeste baiano fora dos principais circuitos econômicos do país. A ascensão do café no sul do país desloca o centro do poder. Os grandes currais vão aos poucos desaparecendo e, com o fim desta tradição, torna-se inevitável a venda de escravos para regiões em que havia demanda por maior e mais poderosa força de trabalho escrava: “Que esses escravos daqui foi

vendido, quando foi pá terminá, foi vendido tudim pra mata de café de Sum Palo”.²¹

Os senhores desta região, acompanhando os novos rumos da economia, migraram para centros maiores. Essa nova realidade faz com que, já no início do século XX, as fazendas, de modo geral, estivessem abandonadas apesar das sedes imponentes, o que, inclusive, acirrou a disputa entre os que permaneceram na região.

Almeida e Souza (1994) e Carvalho, (1995) destacam o “mandonismo” dos coronéis na região, em muitos momentos, referendados pelo Governo Republicano. Para ilustrar alguns desses momentos mais recentes, podemos citar os “barulhos” do Coronel João Correia Duque, desafiado pelos irmãos, Coronel Clemente Araújo Castro e pelo Major Leônidas de Araújo Castro de Santa Maria da Vitória, com autorização do Governo da Bahia em 1919.

O despovoamento da região favoreceu, em 1927 a cruzada da Coluna Prestes. “Carlos Prestes, o cavaleiro da esperança, afirmava que a sua coluna conseguiu atravessar todo o sertão porque andava, continuamente, numa região abandonada, uma espécie de terra de ninguém” (SOUZA e ALMEIDA, 1994:34), favorecendo o oportunismo de grileiros que se apoderavam das terras ocupadas por pequenos proprietários.

Outro fato ilustrativo da ação violenta e desmedida dos coronéis e sua ligação direta com o poder instituído é que em 1927 coronéis receberam incentivos do Governo Federal para colocar jagunços na perseguição à Coluna Prestes.

A partir do quadro descrito acima, pode-se deduzir em que condições se deram a ocupação das terras no vale do São Francisco no Século XX. Num contexto onde a lei era a lei dos poderosos, tanto do ponto de vista econômico quanto político, e sob o império da violência e da impunidade, o pequeno proprietário, o nativo, os quilombolas, aqueles que retiravam da terra o seu sustento, dificilmente teriam condições de comprar o título. Além

²¹ Isauro, 78 anos,

disso, era impossível fazer frente ao exército de jagunços dos coronéis da região.

O Oeste baiano é, ainda hoje, marcado por grandes distâncias entre seus municípios e grandes latifúndios, fruto da decadência da região em função da mudança do eixo econômico, cujo despovoamento possibilitou que a região ficasse fora do circuito econômico da época.

A partir da década de 1970, quando os governos Federal e Estadual voltam os olhos para o Vale do São Francisco, este toma novo impulso. A possibilidade de desenvolvimento da Região, com a construção de estradas ligando-a aos grandes centros e programas de beneficiamento coordenados da região através da CODEVASF²², encheu os olhos dos grileiros que não mediram esforços no sentido de abocanhar grandes extensões de terras. O Jornal da Bahia do dia 09 de setembro de 1977, em reportagem, assim se refere a essa questão:

“Santa Maria da Vitória, Coribe e demais municípios da Região do Médio São Francisco apresentam há muito um quadro de violências motivadas pela presença dos grileiros, que na tentativa de aumentar as fronteiras da pecuária e, levando em consideração que muitas das terras não estão ainda devidamente regularizadas, transformaram a região em verdadeira praça de guerra, com assassinatos e ameaças feitas, não somente aos trabalhadores rurais, mas também a todos que resolvam defendê-los. (p. 8)

Na luta pela terra contra os desmandos dos grileiros, vários trabalhadores tombaram entre as décadas de 1970 e 1990, na região. Um dos casos de maior repercussão no estado envolveu o advogado do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Maria da Vitória, Eugênio A. Lyra Silva, assassinado em Santa Maria da Vitória, tendo sido acusado de sua morte, o fazendeiro Alberto Nunes, em 1979.²³

Dentre os conflitos que marcaram a região, três merecem destaque de nossa parte por sua aproximação com a história de Mangal: a) o da Vale Verde, envolvendo o senhor Nelson Tabuada, comprador das terras do senhor Lamartine Roriz, também proprietário do

²² COVEVASF – Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco.

²³ Arquivo da Comissão Pastoral da Terra – Santa Maria da Vitória - Bahia

Mangal à época; b) o conflito com morte na fazenda Igarimã, envolvendo parentes do Mangal, em que Antonio Alves da Silva, mais conhecido como “Antonio Cabeça Torta”, morre em 27 de abril de 1995, dentro das terras que hoje pertencem à comunidade; c) o conflito de Rio das Rãs que durou 18 anos desde 1984, envolvendo a comunidade e o senhor Carlos Bonfim, irmão do Deputado Federal João Bonfim.

A morte de Antonio Alves Silva motivou posseiros e moradores da região, inclusive de Mangal, a pedirem providências às autoridades estaduais, no sentido de garantir-lhes o direito à vida. De acordo com a reportagem do Jornal À Tarde,

Acompanhados de representantes da Pastoral da terra de Bom Jesus da Lapa, trabalhadores sem-terra das fazendas Igarimã e Mangal estiveram na redação do JORNAL À TARDE para denunciara violência e perseguição que vem ocorrendo contra os sem terra no município de Sítio do Mato. (...) A região vive em clima de pavor e sob a constante ameaça de capatazes. Entre as reivindicações feitas à Secretaria de Segurança os trabalhadores pedem garantia do direito à vida, através do desarmamento dos pistoleiros, prisão e inquérito policial dos envolvidos no assassinato do idoso Antonio Alves da Silva e no espancamento de Sebastião. (À Tarde, 24/05/1997)

A reportagem se insere num momento em que o conflito de terras envolvendo o Mangal já estava prestes a se resolver. Até o desfecho foram anos de luta quase sempre silenciosa na relação com os sucessivos donos da terra. A seguir, apresentamos a sucessão de donos do Mangal, a partir do Capitão João, e as manifestações diferenciadas de negociações e conflitos na comunidade.

1.5. De terra de Santa a Comunidade Remanescente de Quilombo

Dona Clara afirma que seu pai, e os pais de seus pais, e os avós de seus pais, nasceram em Mangal e desconhece notícia de que alguém da família que não tenha nascido ali. Considerando o nascimento de Dona Clara em 1912, temos aí muito mais de um século de existência naquelas terras. Em seu relato sobre a antiguidade deles na terra, o senhor Isauro Lobo dos Santos informa que, a não ser a partir das gerações mais novas que saíram em busca de emprego, por ocasião do conflito com Lamartine, não existe outro lugar de origem de seu povo.

Mangal/Barro Vermelho é uma comunidade eminentemente negra que, assim como a quixabeira²⁴ às margens do Rio São Francisco, está enraizada naquelas terras imemorialmente. Alguns moradores falam em trezentos anos, outros sequer conseguem vislumbrar a quanto tempo. A verdade é que até então não encontramos documentos escritos que possam complementar as informações. Não se sabe há quanto tempo, exatamente, a comunidade ocupa aquelas terras.

Situado à margem esquerda do Rio São Francisco que limita sua área ao Sul, o povoado, que deu origem à comunidade, apresenta limites ao Norte e ao Leste com a Fazenda Talismã e a Oeste com a Fazenda Barro Vermelho, posteriormente, desapropriada e integrada à área do quilombo.

A escritura de doação da terra para a Santa, que os moradores afirmam ter sido lavrada em Correntina, não foi encontrada. Os relatos dão conta de que esta teria sido retirada do cartório por Lamartine Roriz,²⁵ entretanto não se sabe ao certo. Os únicos, mas não menos importantes documentos que possui aquela comunidade são suas memórias e suas próprias histórias de vida. É a partir destes documentos vivos que resgataremos a história da posse da terra do quilombo.

Na memória dos moradores do Mangal, o capitão João aparece nos relatos como o primeiro dono das terras. Capitão, não porque pertencesse, necessariamente, à carreira militar, mas simplesmente porque ser chamado de capitão naquela época era uma demonstração de poder e riqueza, como indicam as palavras do Senhor Isauro: “Se os outo era pequeno e ele é quem era o grande, era capitão.”

Embora não saibam precisar em que ano o capitão João viveu por lá, todos os

²⁴ Árvore frondosa de frutos negros e pequenos que faz parte a Mata Ciliar

²⁵ Lamartine Roriz é, o terceiro dono de que se tem notícia que herdou a propriedade do sogro o senhor Avelino Freitas. Mais adiante trataremos com detalhes de como se deu a relação do mesmo com a comunidade. Segundo relatos dos moradores, foi Lamartine quem retirou do Cartório de Correntina a escritura de doação das terras para a Nossa Senhora do Rosário. A informação não se confirmou até esta data.

entrevistados afirmam em seus relatos, ter sido, esta época, período de vigência do regime escravagista: “O Capitão João, era um homem que eu acho que ele era filho da Barra. Isto aí era no tempo de cativoiro”.²⁶

A Fazenda Barro Vermelho aparece nos registros de livros de batismos e de casamentos da Freguesia de Santo Antônio do Urubu (hoje Paratinga) no período de 1850 a 1860. Estes livros mostram que “em todas as fazendas de Bom Jesus da Lapa havia um grande número de escravos” (SOUZA e ALMEIDA, 1994, p. 48). Nessas fazendas, em suas capelas ou, na ausência destas, em sua sede, eram rezadas missas, realizados batizados e/ou casamentos, inclusive, de escravos. Essa referência é de fundamental importância, pois, além dos preciosos relatos dos moradores, a origem escrava da comunidade pode, também, ser verificada em documentos escritos.

Para explicar como os moradores tornaram-se proprietários das terras onde se localiza o povoado de Mangal, meia légua de terra às margens do Rio São Francisco, afirmam ter sido doação a Nossa Senhora do Rosário por parte de uma moça chamada Deltrudes, que a recebera do Capitão João.

Os relatos sobre a história de Deltrudes e do capitão são marcados por muitas contradições. Para o senhor Isauro, ela seria filha do capitão João: “Quem deu a terra pá Santa foi uma mulher que tinha aqui que era de minha família. Tá vendo, ela era filha do Capitão João – chamava Deltrude”. Para Dona Clara, Deltrude teria engravidado do próprio capitão João, não sendo sua filha. “Aí, eu num sei minha irmã, ninguém num pode nem conversá, num sabe? (...) Poi’sé, antonce, ele bulia com ela. (...) Capitão João foi quem fez a lezêra cum ela. Ela é parente desse povo aí. Isaro, tudo, tudo, tudo”.

Dona Clara, de 93 anos, o senhor Isauro, de 78 anos e o senhor Sabino, de 85 anos, falam da antiguidade da doação dessas terras para além da época de seus pais, para além

²⁶ Isauro Lobo

da época de seus avós. Afirmam ainda que a posse da terra é anterior à chegada da Santa que também está na comunidade imemorialmente. O que nos possibilita levantar, a partir dos depoimentos, é a hipótese de que a doação da terra tenha se dado ainda sob o regime de escravidão, mesmo que essa não seja uma prática comum durante a escravidão.

É possível imaginar que essa doação não tenha sido feita oficialmente, mas na forma de concessão do uso da terra, o que os legitima como dono. Não podemos esquecer que Mangal é uma comunidade negra de origem africana, além de uma comunidade rural de origem camponesa, por isso mesmo, fortemente marcada pela oralidade. Considerando esses dois atributos, temos aí elementos consistentes para considerar que a palavra por si só bastaria para torná-los dono.

Independente de uma data precisa, uma hipótese provável de como as terras foram parar nas mãos dos moradores pode estar numa negociação entre escravos e senhores. Afinal, a permanência de escravos nas terras daria ao senhor a segurança da posse. Considerando que o capitão João não fixava residência na fazenda, mas no Município de Barra, para ele seria providencial que os negros permanecessem ligados a terra para garantir seus domínios. Além disso, uma das obrigações do senhor era alimentar sua escravaria.

A concessão de terras para que os escravos plantassem e criassem pequenos animais era, de certa forma, uma vantagem importante para o senhor que não precisaria, ele mesmo, prover o alimento para seus escravos. Assim, além de diminuir despesas, criaria com os escravos uma relação afetiva que no bojo do sistema escravista servia para alimentar e fortalecer o próprio sistema.

Os cafeicultores do município de Vassouras, por exemplo, preocupados com os perigos das insurreições negras, reuniram-se em agosto de 1854, e recomendaram, ao final um conjunto de medidas “prudentes e moderadas” que deveriam ser adotadas em todas as fazendas. As três primeiras eram medidas diretamente repreensivas. (...) as demais medidas não apelavam diretamente para a força, mas para a ideologia: permitir ou mesmo promover divertimento entre os escravos (...) quem se diverte não conspira; “promover por todos os meios o desenvolvimento das idéias religiosas”; e, finalmente, permitir que os escravos tenham roças e se liguem ao solo pelo

amor da propriedade; o escravo que possui nem foge, nem faz desordens.”
(REIS, 1989, p. 29)

Também *Ciro Flamarion Cardoso* ao discutir a “brecha camponesa” fala dos acordos legais e consuetudinários que, por vezes, favoreceram aos dominados no período da escravidão.

“Para o escravo, a margem de autonomia representada pela possibilidade de dispor de uma economia própria era muito importante econômica e psicologicamente. Na consciência social dos senhores de escravos, porém, atribuição de parcelas da terra e do tempo para cultivá-las era percebida como uma concessão revogável, destinada a ligar o escravo à fazenda e evitar a fuga. (CARDOSO, 1987, p. 59-60).

De parte dos sujeitos escravos, essa relação também garantia alguns benefícios, como, por exemplo, a segurança de possuir um pedaço de terra e a possibilidade de se perpetuar nela, a manutenção da rede familiar e uma abertura com o senhor para outras negociações. Nem toda resistência à escravidão se deu nos moldes do quilombo de Palmares. Muitas foram as estratégias inventadas pelos escravos para se manterem vivos e com eles sua cultura, seus costumes, algumas vezes se rebelando, em outras se calando. As estratégias, antes de serem as desejáveis, foram as possíveis de serem construídas, e os papéis assumidos nessa labuta em muito dependeu do cenário. Não podemos perder de vista que

Zumbi, Mãe-Preta e Pai-João são apenas ênfases historiográficas. Concretamente, na história real, cada cativo, segundo um destino que muito raramente podia controlar – do eito, das minas, “de servir”, ao ganho, pajem ou capataz – teria sua porção de ambos, maior ou menor, segundo cada caso, cada oportunidade. Na história Pai-João não foi ausência de luta sob condições extremamente desfavoráveis. A acomodação em si mesma, como escreve *Genovese*, transpira espírito crítico, disfarçava ações subversivas e freqüentemente confundia-se com seu aparente oposto – a resistência. (REIS, 1989, p. 78)

Em visita à cidade de Barra, onde viveram as duas mais antigas referências na história do Mangal, o capitão João e o senhor Avelino Freitas, não foram encontradas nenhuma referência documental sobre o primeiro. Com o nome de Capitão João, na história de Barra, foram encontradas duas referências: O capitão João Maurício Wanderlei (Barão de Cotegipe) e seu pai, que tem o mesmo nome. Entretanto, não encontramos nem nos

documentos escritos, nem em relatos orais, qualquer informação que permitisse afirmar que uma dessas duas referências possa se tratar do mesmo Capitão João que aparece na narrativa dos moradores do Mangal.

Em entrevista, D. Joana Camandaroba, de 90 anos, professora respeitada na cidade de Barra do Rio Grande e autora de três livros, afirma que ouviu falar da Fazenda Mangal (inclusive como lugar de negros feiticeiros), e que esta pertencia ao Senhor Irineu Ramos, pai de dona Nenê, tendo passado ao senhor Avelino por ocasião da morte do sogro, como herança.

Esse ainda é um capítulo em aberto na história do Mangal. Pormenorizar sua origem requereria uma pesquisa mais aprofundada sobre o tema, uma pesquisa histórica de fato, impossível de ser realizada neste trabalho, por sua natureza pela especificidade de seu objeto.

A partir deste ponto do texto, nos esforçaremos para reconstruir a história da posse das terras do Mangal no século XX até o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo. A intenção é resgatar a trajetória histórica que possibilitou, no campo da identidade, que seus moradores se transformassem de “mangazeiros” em quilombolas.

Como não encontramos em cartórios da região nenhum registro em nome do senhor Irineu Ramos ou Avelino Azevedo de Freitas como proprietários da Fazenda Mangal, reconstituiremos a história da posse das terras no Século XX a partir da memória dos moradores. Por esta razão, estabeleceremos as análises a partir do senhor Avelino Freitas.

1.5.1. Avelino de Freitas, o “bom senhor”

O senhor Avelino é natural do Distrito de São Vicente, em Feira de Santana, na Bahia e, além de comerciante, era também membro da Guarda Nacional desde 1910, chegando ao posto de capitão. Casou-se com a filha mais velha do senhor Irineu, de nome

Alice, a dona Nenê.

Irineu Ribeiro Simões, natural de Lençóis, na Chapada Diamantina, foi nomeado Major Fiscal do 88º Batalhão de Infantaria da Guarda Nacional, sediado em Barra, no ano de 1899 pelo Presidente Campos Sales. Além de suas funções militares, o senhor Irineu era também um próspero comerciante.

A relação da comunidade com o senhor Avelino é contada com riqueza de detalhes pelos moradores. Todos os entrevistados afirmam, num primeiro momento, que na época em que o senhor Avelino ainda era o dono da terra eles viviam em paz e alguns chegam mesmo a afirmar que eram felizes. Os relatos falam que o senhor Avelino não os importunava. Que era um homem generoso.

Na época, o fazendeiro morava na cidade de Barra e vinha apenas de vez em quando à fazenda. Permitia que eles utilizassem o curral e até instrumentos da fazenda para que cuidassem de seu gado. No entanto, não permitia que eles construíssem seus currais, que tivessem casa de alvenaria e mesmo as casas de taipa não podiam ter cobertura de telha. Também não permitia que eles criassem gado, além do suficiente para tirar leite para consumo próprio, sendo permitido o criatório de cabras, bodes, ovelhas e outros animais de pequeno porte. Não permitia que fossem feitas cercas, mas podiam plantar à vontade na vazante²⁷. Vejamos algumas falas sobre a relação dos moradores como dono das terras que, ao mesmo tempo em que trazem uma certa gratidão pela bondade do fazendeiro, também reconhecem que esta bondade tem um limite: a preservação de sua propriedade:

Aqui tinha um fazendeiro. Quando no meu nascimento o fazendeiro que eu achei aqui era, chamava, Avelino, ele não abusava ninguém não, mas a gente não criava nada também. Então ele não morava aqui, ele morava na cidade na Barra e nós morava aqui. Ele não abusava ninguém aqui, mas ninguém podia criar nada. a não sê o movimento de roça, outra coisa num tinha. Outra coisa que ele não se importava era assim: um bodinho ele não abusava, né, mas outra coisa criação de gado, essas coisas, não criava”.

²⁷ Terras às margens do rio de muita fertilidade onde os moradores fazem suas roças de feijão, milho, abóbora, mandioca, entre outros.

“Agora as casas tinham que ser de palha... de carnaúba (...) nem de alvenaria e nem de tã. (...) Porque ele não quiria. De certo, foi pra mode não tomá o terreno dele. Então nós não tinha.

Também as gerações mais novas, como é o caso de Caboje, filho do senhor Isauro, reproduz uma visão de bom senhor atribuída ao senhor Avelino:

Ele era uma pessoa que, acho que ele era uma pessoa muito boa. Durante o tempo que ele foi vivo aqui. Ninguém nunca foi perseguido – se fazia tudo. Criava, trabalhava, ele nunca perseguiu ninguém. Até por exemplo, quem tinha uma criação, ele fazia a preferência de mansar no mansadô dele, até pra cura bicheira de bicho. Agora se você fizesse um curral seu separado do dele, aí, ele zangava. (...) Ele dizia que, quem queria ser fazendeiro, tinha que comprá a terra. Mas durante os anos, que ele teve aqui, que ele foi vivo nunca teve perseguição, nunca teve distinção. Sempre teve a maior liberdade.

No momento histórico aqui tratado, primeira metade do Século XX²⁸, a relação não é mais entre senhor e escravo, mas entre fazendeiro e agregado. Assim como o capitão João, o senhor Avelino também não morava na fazenda, morava em Barra e vinha ali a passeio.

A presença do agregado dava uma certa segurança na preservação da terra e possíveis ocupações. Entretanto, faziam-se necessárias algumas precauções para que depois ele não perdesse essas terras para os agregados. Daí a proibição quanto à construção de currais, de casas de alvenaria ou até mesmo o uso de telhas de cerâmica nas casas de taipa, à criação de gado ou qualquer outra atividade que não estivesse ligada à subsistência. Nada que permitisse qualquer tipo de beneficiamento da terra e que pudesse ser usada como justificativa para a reivindicação posterior da mesma.

Além das medidas práticas, também foram construídas relações afetivas que por um lado contribuíram na manutenção do poder do latifúndio e por outro tornavam possível para os moradores do Mangal a relação com o seu opressor. Em suas narrativas, ao mesmo tempo em que falam da bondade do fazendeiro, os entrevistados deixam escapar a consciência da dominação do mesmo.

Historicamente, a estratégia dos laços de amizade sempre foi utilizada por

²⁸ Como não foi encontrado documento de posse das terras o período foi estimado a partir das informações fornecidas pelos moradores. O senhor Isauro de 72 anos afirma lembrar do senhor Avelino como dono das terras quando ainda era menino, por volta dos 10 anos. Em

fazendeiros desde a época da escravidão. Batizar filhos e apadrinhar casamentos era uma prática inclusive estimulada para que os laços de afeto não se rompessem diante da exploração. As concessões aos apadrinhados eram válvulas de escape que tornavam as relações menos afetadas pelo conflito. Por outro lado, os oprimidos viam nessa relação também uma forma de garantir a continuidade no território, ainda que em condições precárias.

Esta foi a negociação feita pelos moradores para garantir a permanência na terra. Assim como fizeram seus ancestrais escravos. “(...) a semelhança da adaptação de uma mão-de-obra obediente é, na verdade, uma forma eficaz e sutil da resistência do negro em face de uma sociedade que pretende despojá-lo de toda uma herança moral e cultural” (MATTOSO, 1988, p. 103). Retirar-se da terra, para eles, é retirar-se de sua história, de toda uma cultura presente na fala, mas também no silêncio, na forma como se relacionam com os seus companheiros, mas também com o rio, com a mata e, especificamente, com aquela terra.

1.5.2. Lamartine e a Lei dos quatro fios de arame

Após a morte do senhor Avelino, em 1967, o seu genro Lamartine Roriz toma conta das terras e altera significativamente, a partir da década de 70, a política de convivência implementada por seu sogro. Não por acaso, a partir da década de 70, os conflitos de terra se intensificam na região. É também na década de 70, mais precisamente em 1972 (SILVA, 1997) que Celso Teixeira, filho de Deocleciano Teixeira, impõe à população de Rios das Rãs restrições quanto ao usufruto da terra e, em 1974 outros descendentes dos Teixeira proíbem a pesca na lagoa. Conflitos agrários explodem por toda a região e trabalhadores tombam na luta por seu pedaço de terra. A fala de Marilene Oliveira Matos, membro da CPT na região, demonstra bem a extensão e a intensidade do movimento na região naquele período:

E na época, era muito forte o problema da grilagem de terra. Então, a gente tinha aqui os fazendeiros que vinha de fora e expulsavam os posseiros que estavam na terra, não tinham o documento da terra. (...) E aí, foram ali construindo sua vida. E os fazendeiros, depois chegavam com; montavam os documentos, escrituras forjadas, e expulsavam o pessoal. Expulsavam com jagunço, com pistoleiro. Muitos trabalhadores morreram nessa, nessa luta, em defesa da suas posses. Nós temos aqui em Bom Jesus da Lapa:

Napoleão, que foi um trabalhador rural – roceiro, que tombô nessa luta. Temos em Santa Maria da Vitória, o primeiro trabalhador que morreu nessa luta, e tem tantos outros, né.. Isaias, em Correntina, em Santa Maria ainda: Zeca de Rosa, Juvencino em Correntina, muitos companheiros que tombaram nessa luta, pois, muito mais tarde: Eugênio Lira, já em 77, né, era advogado, na época – era advogado dos trabalhadores rurais, dos sindicatos(....)

Para demarcar a nova fase que se iniciava, Lamartine abandona a antiga sede e constrói outra mais próxima do povoado. Ao assumir a condição de dono das terras, Lamartine resolve expulsar os moradores do Mangal e, a primeira providência foi reduzir a área de exploração do grupo. Seriam, agora, apenas 700 metros de frente por 300 metros de fundo às margens do Rio São Francisco. Proibiu a plantação na vazante, proibiu a pesca nas lagoas. Foi um período de muita fome, de muita necessidade. “Nós tava confinado, e aí, as coisas iam reduzindo, reduzindo, até chegar, passar até fome”²⁹

Talvez por isso eles remontem ao período de seu Avelino como um período de fartura, de liberdade, de felicidade, ainda que, em alguns momentos, eles reflitam sobre o engodo que era essa felicidade: “Aqui nunca foi muito bom, não, porque aqui o pobre não tem nada, não pode ser bom. (...) So veve no serviço dele, né? A ruindade daqui era só isso”.³⁰

Até então, os moradores não se importavam com o fato de não serem donos da terra no sentido jurídico. O importante era que eles pudessem plantar na vazante, pescar o peixe e criar seus animais sem que ninguém os perturbasse. Possuir a terra é poder estabelecer com esta uma relação vital de respeito, de tratá-la bem para que pudessem ter o retorno da sua produção, que nada mais era do que a produção do alimento material e não-material, que dava sentido a suas vidas. Assim como o peixe para comer, também lhes fazia falta o rio para cantar a Marujada ou mesmo a relação com o Nego D’água.³¹

²⁹ Carlos Alberto Gomes (Carlinhos)

³⁰ Senhor Isauro

³¹ O Nego D’água é uma entidade que, segundo a comunidade, habita o rio. É parte homem e parte peixe e cria toda sorte de embarcações àqueles com os quais não se agrada ou que ousa desafiar o rio. O Nego D’água também invocado para explicar o assoreamento das margens do rio, visto que para a comunidade é o Nego D’água que quebra os barrancos, derruba a margem do rio quando é contrariado ou quer punir alguém, ou ainda por simples

A diferença substancial entre Avelino e Lamartine residia no fato de Lamartine romper com o padrão de relacionamento estabelecido entre “mangazeiros” e o senhor Avelino. Ele queria expulsar os posseiros de suas terras, enquanto Avelino permitia, dentro de um determinado limite, que eles se mantivessem na terra. A fala de seu Isauro, ao ser indagado sobre porque a situação piorou com Lamartine, é bem ilustrativa do modo como os nativos distinguem o melhor do pior:

“Lamartine era mais ruim, porque quem tomou depois que ele passou de posse que era a ele mesmo, ele queria tirá a gente daqui. Ele queria cercar tudo. (...) Procurasse nosso rumo. Aí muitos ainda viveram assim. (...) Aí tive um dia depois que ele cercou, fez essa, fez essa fazenda, depois que ele vendeu tudo. Ele vendeu essa fazenda aí, (**referindo-se à fazenda do Capitão João**) ele voltou aí, pá essa aí debaixo aí, Talismã. (...) aí ele queria tirá nós daqui. Ele cercou e ficou o nosso aqui daí dessa cancela na outra, setecentos metro. Que aqui é dentro de um círculo.

Ao assumir a direção das posses em 1967, Lamartine se apresentou de duas formas: Inicialmente quis expulsar os “mangazeiros”, mas desistiu e os empregou nas roças de algodão por cinco anos. Esse é um período da história importante de ser registrado para que possamos tomar conhecimento de até aonde iam os desmandos dos donos de terra naquela região.

Os negros eram empregados na lavoura, mas quase nunca recebiam o pagamento em dinheiro. Foi estabelecido um mercado de propriedade dele, onde os trabalhadores eram obrigados a comprar, utilizando-se do que eles chamaram de “dinheiro de papel”. Segundo os moradores, as coisas eram muito caras, mas não tinham opção. Além disso, ao final do mês, quase sempre se devia mais do que o que ganhou. Era regime de trabalho semelhante à escravidão.

O povo do Mangal voltou a trabalhar pela comida. Com base nessa experiência, podemos inferir que esta seja uma das razões, intimamente ligada à posse da terra, pelas quais até hoje, entre os moradores, se verifica o temor de que a escravidão volte. A exploração do

trabalho deles é contada com bastante propriedade por Caboje:

(...) todo mundo, trabalhava com ele (...) pagava com vale. Ele fez assim: um vale, um dinheiro de papel – dizendo que era um vale. Dinheiro! Era de mês em mês, quando dava certo! (...) Só para comprá no mercadinho dele (...) Fez um mercado aqui só comprava na mão dele e lá na Lapa que ele tinha um comercio, lá com o pessoal, que você podia í lá comprá. (...) Dinheiro era a coisa mais difícil de se pegá. (...) Ganhava e o que ganhava não dava pra pagar o que devia

É muito interessante analisar essa relação construída historicamente entre oprimidos e opressores. A questão é mais complexa do que nos parece. As fronteiras nessa relação não estão tão definidas. Mesmo Lamartine que, ao contrário do senhor Avelino, é unanimemente reconhecido pela comunidade como aquele que retirou deles a paz, a liberdade, o sustento e até os escravizou de uma outra forma, teve, conjunturalmente, seus defensores. Para Francisco de Assis (Chicão), Lamartine prestou grande serviço à comunidade quando os empregou na lavoura de algodão, mesmo utilizando-se de meios ilícitos e até criminosos nas relações trabalhistas. Na avaliação de Chicão

nóis demo graças a Deus Se não fosse... acho que a gente tinha murrido de fome. Uma crise braba, em 71(...) passô uns três anos sem chuvê eu agradeço a ele que ajudô a comunidade toda. A comunidade toda, não! Toda região. Que tinha algodão, sabe, muita roça. Vinha muita gente de Lapa, Paratinga, desse lado aí, (...) do Ceará... vinha um bocado de gente do Ceará, de Pernambuco. Foi, foi um caminhão de gente, soltô aí dentro, só pra trabalhá. Tudo, pra trabalhá, só pra cumê; num tinha dinheiro não, era... Só pra cumê, num dava pra outra coisa não, pra comprá rôpa num dava não!

Tal situação evidencia o quanto a pobreza foi explorada e o quanto a necessidade pode tornar o homem subserviente, a ponto de agradecer a seu algoz pela exploração sofrida, somente porque acredita que poderia ser ainda pior. Num contexto de sofrimento e de miséria a exploração transforma-se em tábua de salvação. Em sua fala, Chicão dá a “resposta que o trabalhador escravo dá aos seus senhores no plano da fidelidade, da obediência e da humildade (MATTOSO, 1988, p. 102)”.

O problema maior não é a interpretação de Chicão, mas a reprodução e a permanência secular de desigualdades que, não coincidentemente, atinge, principalmente, os

negros em nosso país. A combinação entre miséria e privação do acesso à informação e à escolarização numa sociedade alfabética, tem servido, ao longo dos tempos, para manter um quadro de desigualdades que, em nossa sociedade, tem cor.

Num segundo momento, Lamartine resolve expulsar os moradores e cria uma série de estratégias como, por exemplo, construir um depósito dentro do território onde se desenvolveu o povoado e que até então nunca tivera sido violado por ninguém. A resistência dos “mangazeiros”³² fez com que ele desistisse do intento. Lamartine, a partir de então, resolveu vencer os moradores pelo cansaço e pela fome, privando-os do direito de cultivar a terra, de pescar, e até de pegar lenha. Entretanto, a população resistiu calada, enraizada em sua história que se confunde com a história da própria terra.

Segundo os relatos, eles não tinham para onde ir. Tudo o que haviam construído geração após geração, estava ali no Mangal. A terra para eles é mais que um espaço físico, é um lugar no qual fizeram e fazem história, no qual estão enraizados por sua ancestralidade, como o centenário “pé de quixaba” a beira do Rio. A terra para esta comunidade não é apenas um pedaço de chão onde é possível plantar, colher e tirar o sustento. É um lugar sagrado, ponto de referência histórica e de identidade. Concordando com Gusmão, pode se melhor afirmar que, para a comunidade de Mangal,

A terra não é apenas realidade física; antes de tudo é um patrimônio comum e, enquanto tal, difere de outras terras, de outros lugares e de outros grupos. A terra é sinônimo de relações vividas, fruto do trabalho concreto dos que aí estão, fruto da memória e da experiência pessoal e coletiva de sua gente, os do presente e os do passado. (GUSMÃO, 1999, p. 150)

Apesar da crueldade de Lamartine para com a comunidade, é inegável o tratamento diferenciado recebido por esta. Em outras fazendas, como, por exemplo, a Vale Verde, ele não teve disposição para qualquer tolerância, vendendo-a a quem estivesse

³² Era assim que os moradores de mangal eram identificados em seu entorno de forma pejorativa

disposto a comprar a briga com os posseiros. Foi assim que, em meio ao conflito, ele vendeu a terra ao senhor Nelson Tabuada que tratou de fazer o trabalho sujo com o uso da força.

Agindo como polícia e com a ajuda da polícia, o senhor Nelson Tabuada expulsou os posseiros.

A narrativa abaixo demonstra o quão violentos se apresentavam os conflitos agrários à época, fazendo com que vítimas da mesma opressão servissem ao opressor contra seus pares. O próprio Caboje, além de outros moradores, trabalhou para Lamartine na construção dos limites da fazenda que seria vendida a Nelson Tabuada. No entanto, quando o conflito se acirrou, eles se recusaram a ir para o embate com os posseiros.

(...) Tanto é que me chamaram pra cortar o arame e eu disse: “ – Oi, a partir de hoje eu num dô mais nem um dia de serviço lá” (...)Eu tava ali pra ganha meu dinheiro, mas pra sê pistolero não. (...) Nelso Tabuada viu que o pessoal daqui não ia enfrentá, ai, ele troxe muita gente de fora: Serra do Ramalho, que era pistolêro; troxe um bando de pistolêro e boto lá dentro pra abri, agridi o povo, houve muita agressão. Começô a tomá terra e o conflito ficô forte. Aí, daqui da comunidade, nós daqui do Mangal, tinha sido afastado (...) Eles chegava a pegar pessoa, batero, marraro; eles fez cadêa E lá ele trazia o pessoal pra prendê aqui. Se dissesse que não ia vendesse a terra, eles trazia preso, quem desse testa, eles trazia preso (Caboje, 2005)

Também é possível constatar que, apesar da necessidade de sobrevivência que os empurrou para um conflito que não era seu diretamente, havia um limite que falava mais forte do que a própria sobrevivência. A identificação com o outro, também oprimido, se dá no processo de vivência da opressão; foi assim que Caboje abandonou o serviço, a despeito das privações oriundas da impossibilidade de trabalhar em suas terras, onde não faltava trabalho, mas justiça.

As razões que impediram Lamartine de expulsar radicalmente os moradores das terras talvez nunca sejam reveladas. Pode ter sido por conta da relação construída por estes ao longo dos anos com seu antecessor e sogro Avelino Freitas, ou ainda, pela repercussão do caso de Rio das Rãs e outros conflitos agrários na Região.

Aos poucos, Lamartine foi vendendo todas as propriedades herdadas do sogro. A

Vale Verde, A Igarimã, a Talismã, Mangal e Barro Vermelho que, segundo os moradores, fora negociada com o Banco Econômico. A partir de então se inicia mais uma etapa de luta, de negociações e conflitos.

1.5.3. O Banco Econômico:

Endividado com o Banco Econômico, Lamartine resolve vender Mangal e a Fazenda Barro Vermelho, que passa a pertencer ao grupo a partir de 1977. A relação entre os posseiros com o proprietário muda qualitativamente. O patrão agora era invisível, não era uma pessoa, mas uma instituição ali representada pelos gerentes que tinham ligação direta e instantânea com os donos de fato e de direito. Era a experiência do agro-negócio, da capitalização do mundo rural. A fazenda era, agora, uma empresa. Foi montada toda uma estrutura que fazia com que, mesmo à distância, os donos do Banco Econômico, os Calmon de Sá, tivessem acesso direto à realidade constituída em Mangal. Foi instalado um sistema de comunicação a rádio, construída pista de aviação, toda uma infra-estrutura para garantir o controle da fazenda.

Muitas das estratégias iniciadas por Lamartine foram mantidas pelo Grupo Econômico, como por exemplo, a restrição dos moradores aos 700 metros de terra às margens do Rio, a proibição de que pescassem na Lagoa, de que plantassem na vazante e de que criassem qualquer tipo de animal. A opção dada aos moradores era trabalhar para o Banco na lavoura de milho e soja. Também a relação dos moradores com os gerentes do Banco Econômico era menos conflituosa. Falam da boa relação com os gerentes e, até de um que era negro, chamado Elino, que tinha uma boa relação com todos, inclusive criando oportunidades para que muitos deles aprendessem um ofício. Por intermédio de Elino, alguns rapazes do Mangal foram trabalhar fora da comunidade e aprenderam a lidar com máquinas de esteiras (tratores), a fazer reparos em pneus de caminhão, criando outras possibilidades de sobrevivência.

Foi também durante gerência do Banco Econômico que, pela primeira vez veio uma professora “formada” especialmente para trabalhar na comunidade. Assim foi que, em 1977 chegam para dar aulas na comunidade a professora Cremilda Teixeira de Souza e seu esposo João Souza.

Nessa nova fase de administração da fazenda, em que esta sai das mãos do fazendeiro para a mão de grupos empresariais ligados ao agro-negócio, os moradores descrevem a época deste como um período bom, apesar das restrições, como podemos observar no relato de Carlinhos.

Foi o melhor que teve. O Banco Econômico, deu muito serviço pra, prá nós, pra comunidade. (...) Homem, mulhé e menino, trabalhava na época do Banco Econômico. Eles botara um pivô onde Sinhozim mora, ali era um pivô. Plantava soja, milho, feijão. Então, todo mundo trabalhava né (...) pagava direitinho, tudo aí era, era, de quinze em quinze dia era pagamento.

Embora o Banco Econômico tivesse mantido os limites impostos por Lamartine, ainda era possível criar alguns animais pequenos e, se já não era mais possível, como outrora, tirar o sustento da própria terra, no sentido de cultivá-la, sendo aproveitados como trabalhadores pelo Banco, eles podiam ao menos, tirar o sustento permanecendo na terra, isto é, não precisando se deslocar para os grandes centros.

Se, por um lado, essa relação tornava, no plano imediato, a vida desses moradores menos sofrida, adia um embate necessário para que, de fato, eles pudessem ser livres e deixar de “ser de doutor”, como afirma Senhôzinho que em sua fala abaixo traduz qual o sentido de liberdade para esses quilombolas e o que significava ficar a mercê daqueles que se diziam donos das terras,

(...) passamos a ser dos doutores não, a gente passô a vivê prisionero, porque cabô aquela liberdade, né, de você bota uma roça onde você quiria. De você pescá onde você quiria, isso acabo. Depois que entrô fio de arame, né, quem tinha liberdade de criá preso, acabou-se. Como aqui mesmo, nué, eu num criei diretamente aqui. Mais num saía daqui nas festas, no meio dos parente, brincando. Entendeu. Onde era época de festa, no orto dia: acabô a comida, nós saía na carreira: “pega um bode aí minino”. Saia na carreira, teng, teng, teng, teng... pegando bode. E chegô uma época qui – num tinha;

ficara assim com um poquim de cabrinha, aqui, nué. Então, a gente passô a sê (de dotô), perdeu o direito da terra, quem ficara os dono, foi os doutores.

Ser de doutor diverge significativamente da situação anterior, vivida com o senhor Avelino. A distância física do patrão permitia-lhes autonomia suficiente para não se sentirem coisa pertencente a ninguém. O Banco aprofunda um modo de apropriação da terra, iniciado por Lamartine. Se para o senhor Avelino, ser dono da terra por si só bastava para demonstrar seu poder, para o agro-negócio é preciso fazer a terra produzir nos moldes capitalistas, limitando, cada vez mais, o poder da comunidade sobre a terra.

É possível que o significado daquela terra tenha feito com que o povo do Mangal seguisse, a seu modo, resistindo e impondo sua presença poderosa aos senhores e aos doutores. Uma presença tão forte que fez com que um punhado de negros resistisse secularmente a todas as forças latifundiárias que se sucederam até a conquista legal da terra em 1998. Mas até lá ainda estava reservado a eles mais um embate. Desta vez com o grupo Aliança.

1.5.4. Sem vazante, sem caça, sem pesca e sem escola: A violência do grupo Aliança

Na década de 1990, a fazenda passa a ter nova administração. Agora quem estava à frente dos negócios era o Grupo Aliança do Brasil, também pertencente aos Calmon de Sá. A nova conjuntura no campo fez com que o patrão tomasse medidas mais enérgicas no sentido de intimidar os moradores e, possivelmente fazer com que eles abandonassem a terra.

Com este grupo a fazenda volta às suas origens e acaba com a lavoura de soja e milho, passando a criar gado. Na época da desocupação da terra, que era um momento de decadência da fazenda, já hipotecada ao Banco, havia por lá aproximadamente três mil cabeças de gado. Esse dado é bastante ilustrativo do que estava em jogo e do poder do fazendeiro.

Neste contexto, o conflito em Rio das Rãs ganhava visibilidade internacional e este seria um “mau exemplo” para outras comunidades negras rurais que poderiam se

fortalecer com a resistência.

A estratégia utilizada foi a mais comum nesses embates. A fase correspondente ao domínio do Grupo Aliança foi a mais dura de toda a história do Mangal. Nesse período, continuou a proibição de plantio na vazante, mas também foi proibido o plantio nas ilhas, a pesca nas lagoas, a caça, a criação de animais de qualquer porte proibindo os moradores, inclusive, de pegar lenha para cozinhar e até mesmo para fazer cabo de enxada, sua ferramenta de trabalho. Professora Cremilda refere-se a esse período como um dos mais cruéis da história:

Quando os moradores daqui do Mangal não tinha uma vaca pra tomar leite e só lá a fazenda tinha, então eles não queriam dar um copo de leite para as pessoas e chegou ao ponto de eu ter atrito, de eu ter discussões, é, porque eu tirava uma garrafa de leite, um litro e mandava pra cá, num é (...). Quando eles precisava de um dele, eles humilhava, é, os nego do Mangal; ela também tá compactuada com eles. Achava que a gente tava roubando deles lá e tal, é, assim, os animais deles, quantas vezes que entrasse um bode, uma cabra, qualquer coisa lá ia pra o tiro, porque várias vezes eu vi as cabras saí morta de lá, que o Dionísio matava, (Cremilda,)

A relação com os gerentes foi tensa. Ao contrário do Banco Econômico, que priorizou empregar os moradores do lugar, os gerentes do Grupo Aliança, certamente obedecendo a ordens de seus superiores, quase nunca davam serviço à população e quando o faziam utilizavam isso como estratégia para tentar promover uma cisão nas relações da população. Os gerentes elegiam seus preferidos e a estes concediam privilégios. Martinho relata que ele próprio era amigo de um gerente chamado Dionísio que o chamava de “Nego Martinho” e que queria que ele trabalhasse como fiscal. A fala de Martinho revela o quanto as atitudes dos gerentes eram humilhantes. A forma como tratava os moradores e como brincava com a sobrevivência dos mesmos é ilustrativa do sofrimento porque passaram:

(...) aí chegô um Dionísio (...) indoidou pra mim trabalhar de fiscal lá pra ele. Ele era muito assim (**faz o gesto com os dedos como se dissesse amigo, próximo**), me chamava, eu de Nêgo Martim; “e aí Nêgo”! Mais nunca foi de brigá comigo. Só que ele tem aquele momento como... pedia: “vai trinta pessoa hoje”...Quando chegava lá pra trabalhá: “Não”, “eu só quero vinte”.

O problema estava criado. Qual o critério utilizado para escolher quem trabalharia e quem voltaria para casa? Eram todos parentes e irmãos na mesma necessidade, na mesma luta, no mesmo sonho. Havia entre eles um sentimento de coletividade maior do que a luta individual pela sobrevivência que fez com que se mantivessem unidos apesar de todas as estratégias para enfraquecê-los enquanto coletividade. Uma demonstração desse sentimento coletivo está expressa numa fala de Caboje no momento da luta pelo reconhecimento em que ele expõe as divergências políticas que tem com Martinho, mas coloca os interesses coletivos acima das diferenças individuais:

Que na época eu e Martinho não se unia muito bem (...) E aí a gente não se combinava muito bem. Tinha alguns atritos aí pá mexê junto, a gente não se combinava, porque eu queria de um jeito, ele queria de ôto, né, aí no meio não ia dá certo. Aí foi quando a gente começo a luta. Graças a Deus foi bom, porque num teve esses atrito. Ele pensa de um jeito, eu penso de ôto, aí a gente começô a luta.

O grupo aliança foi o último patrão da comunidade, pois, vivendo no limite, os moradores se mobilizaram na busca por um pedaço de terra. Acredita-se que na gênese dessa mobilização está a experiência com Lamartine, na medida em que este institui uma nova relação patrão empregado, quebrando toda a afetividade construída por seu sogro. Sem dúvida a repressão que o Grupo Aliança, diferentemente do Banco Econômico, exercia sobre a população de Mangal os incentivou à luta. Porém, não podemos deixar de considerar a importância do contexto político que se delineara desde a década de 80.

A partir de 1988, com a formulação do Artigo 68 da Constituição Federal do Brasil³³ - apesar deste ainda necessitar de regulamentação - já se configura uma grande conquista do movimento negro organizado. É o início do reconhecimento legal, por parte da nação brasileira, da dívida histórica para com os afro-descendentes, em especial os remanescente de quilombos. A inclusão desse artigo favoreceu a organização de comunidades

³³ O artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, promulgada em 1988 que reza: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.

negras rurais que, a partir de então, intensificaram as atividades de reflexão e organização da luta em torno da legalização das terras que já lhes pertenciam de forma legítima.

Na Região, a história de Rio das Rãs vai se configurar em referência para as lutas de outras comunidades negras. Foi assim que, em 1995 se inicia a luta dos moradores do Mangal por um pedaço de terra.

1.5.5. De “Mangazeiro” a Quilombola: Conquistando a terra e a auto-estima

Embora o conflito em Mangal tenha sido iniciado efetivamente na década de 1960 quando Lamartine herda as terras do senhor Avelino e, segundo os moradores, implanta a “lei dos quatro fios de arame” é, em 1993, embalados pela intensificação da luta por reforma agrária, que os moradores de Mangal Barro Vermelho resolvem, de fato, entrar na briga pela conquista da terra.

Na região, conflitos explodem em vários municípios, bem como ocupações, inclusive o conflito de Rio das Rãs que já estava em sua fase final. Encurralados dentro das próprias terras e sem acreditar na possibilidade de conquistá-la, alguns moradores do Mangal, especialmente das gerações mais novas, mas com famílias já constituídas dentro da comunidade, resolvem se aliar a outros trabalhadores rurais para conseguir um pedaço qualquer de terra, até mesmo outra terra, que lhes dessem condições de trabalhar e manter suas famílias decentemente.

À época, havia dois conflitos na região que foram, de certa forma, a porta de entrada dos moradores do Mangal no Movimento pela Reforma Agrária. O primeiro deles foi o conflito na Fazenda Vale Verde, que o fazendeiro Nelson Tabuada havia comprado de Lamartine. Apoiados pelo CPT (Comissão Pastoral da Terra), os moradores expulsos pelo fazendeiro reivindicavam o direito de retomar a terra que lhes pertenciam. Foi então que a Vale Verde foi a primeira referência de luta pela terra dos “mangazeiros”.

O segundo conflito foi o da Igarimã, onde, num embate com jagunços, em 27 de abril de 1995 tombou Antonio Alves, conhecido por Antonio Cabeça Torta. Parte dos trabalhadores que estavam na luta pela Vale Verde desistiram desta e se organizaram para ocupar a Igarimã ao saber que esta pertencia ao Deputado Calmon de Sá. Com a falência do Banco Econômico, essas terras foram disponibilizadas para fins de reforma agrária.

A essa altura, assessorados pela CPT e pela FUNDIFRAN³⁴, os trabalhadores já possuíam informações que lhes davam alguma segurança e a esperança de que a luta não seria vã, como podemos constatar no seguinte relato:

Começô, passá também na televisão aquela questão do Calmon de Sal que era dono dessa fazênda aqui. Aí começo a passá na televisão aquele probema que era do Calmon de Sal faliu o Banco Econômico da Bahia, num é, e aí começo a dizê a parti de agora todas terra que pertence ao Deputado Calmon de Sal está disposta pra fins de Reforma Agrária... aí a gente ficou de olho aceso, né, e a gente já começava a abandoná a Vale Verde pro otrí grupo, de Paratinga e a gente já começamos já pela Igarimã, porque a gente ouviu dizê que a Igarimã era do grupo Calmon de Sal. (Senhôzinho, 2005)

Ao chegar com a pretensão de se integrar ao movimento, com a intenção de conquistar um lote na Fazenda Igarimã,³⁵ os “mangazeiros”³⁶ tiveram a resistência dos trabalhadores que lhes disseram para lutarem pela terra em que viviam: “olha, não! Mangal tem uma conquista lá porque eles têm um fazendeiro lá, qui expulsou eles; a terra deles é lá e eles têm que fazer essa luta, lá”³⁷

O encontro com a Comissão Pastoral da Terra é determinante para a conquista da terra, uma vez que a CPT já tinha a experiência do conflito de Rios das Rãs e já tinha conhecimento jurídico e político suficiente para encaminhar e agilizar tanto o processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo como a desapropriação

³⁴ Fundação de Desenvolvimento Integrado do São Francisco

³⁵ As fazendas Vale Verde e Igarimã, segundo depoimento de Djanete Santos., membro da CPT, na verdade são partes da fazenda Mangal que foram desmembradas por Lamartine para facilitar a venda das mesmas bem como para fins de captação de recursos em Bancos.

³⁶ Era esse o termo utilizado pelo entorno para caracterizar, de forma pejorativa os moradores de Mangal. A expressão mangazeiro, se referia a um passado escravo e à prática religiosa afro-brasileira. É também traduzida como negro feiticeiro.

³⁷ Marilene Oliveira Matos, membro da Comissão Pastoral da Terra

da terra.

Foi Carlos Alberto Gomes quem deu o primeiro passo na organização da comunidade, orientado pela CPT: foi buscar assinatura das pessoas solicitando do Ministro da Reforma Agrária, na época Raul Jungmann, solicitando a desapropriação das terras. Com alguma dificuldade, eles conseguiram a assinatura de sessenta e cinco pessoas que representavam sessenta e cinco famílias. Posteriormente, eles resolveram ocupar a vazante, voltar a fazer suas roças, o que não ocorria há quase trinta anos, desde a chegada de Lamartine.

Inicialmente as pessoas não acreditaram nessa possibilidade, e a participação dos moradores foi, de certa forma, frustrante para os líderes do movimento. Considerando que na época a população do Mangal era de aproximadamente 350 pessoas, apenas trinta e sete foram trabalhar na vazante.

A reação do fazendeiro, através de seus prepostos, foi de ordenar a suspensão do trabalho. Apoiados e assessorados pela CPT, eles resistiram e continuaram a trabalhar na vazante. O suporte dado pela entidade fez com que homens e mulheres, que outrora se orgulhavam de nunca ter participado de um conflito, estivessem agora dispostos a enfrentar o fazendeiro e a continuar o trabalho.

O passo seguinte do gerente da fazenda foi chamar a polícia. A essa altura os moradores já estavam dispostos a enfrentar o fazendeiro, a ponto de, ao serem avisados de que o gerente estaria trazendo a polícia, tomarem a decisão de continuar o serviço e se fosse necessário, enfrentar inclusive a polícia.

Nessas alturas, a gente trabaiava aqui e Carlinho morando na Gamelera. Quando foi um dia ele veio, recebeu um aviso e disse: “– Oi, vocês se prepara que Paulo tá levano a policia aí pra lá”. Nesse dia, eu tinha até viajado. Uns num foi pro serviço e os minino foi. Eles botaro a policia, diz que rodaro bem uma época dessa assim, entraro por aí tudo, diz que rodaro num acertaro, (...) diz que num acerto. Ele (o gerente) ficô cum medo de leva lá que os minino, todo mundo tava lá preparado. Se ele vié com boa conversa a gente vai recebe, se ele agredi um aqui, a gente vai arrocha o pau neles, aqui. Aí eles foro lá num foro lá inté nós não. (Caboje)

Temendo pela integridade física dos moradores, pois pelo histórico da comunidade de reação pacífica, eles certamente não teriam condições de enfrentar os prepostos do fazendeiro sem baixas, a CPT orientou os “mangazeiros” a recuarem estrategicamente. Nesse momento os conflitos na Vale Verde e na Igarimã se acirravam.

Eles recuam, mas retornam oito dias depois. Logo em seguida um fato importante que ganhou destaque na imprensa estadual³⁸ desestimula os moradores que começam a recuar: Pistoleiros da fazenda Igarimã assassinam o trabalhador rural Antonio Alves, o “Antonio Cabeça Torta”, que tomba dentro do território da Fazenda Mangal/Barro Vermelho.

Os trabalhadores foram a Salvador denunciar a violência dos conflitos na região. Nesse momento a CPT, através de sua assessoria jurídica, já tinha entrado com um pedido de desapropriação. A primeira proposta de assentamento feita aos moradores foi que estes ocupassem uma área de terra da Fazenda Mangal já vistoriada pelo INCRA, mas que não dava acesso ao rio, o que foi prontamente recusado por eles. Para eles, morar longe do rio era impossível. Além do mais, se as gerações mais novas, cansadas da opressão, estavam dispostas a aceitar um lote de terra para tocar a vida, “fosse onde fosse”, os mais velhos se recusavam a sair de uma terra que era sua, sobre a qual edificaram sua existência e construíram sua história.

Além disso, sob a terra estavam sepultados seus ancestrais, portanto, parte de sua história. A unidade construída por eles ao longo de uma vida de negociações, muitas vezes dolorosas, com os poderosos que se auto-proclamaram donos da terra, aparece também nesse momento. Caboje, cansado de sofrer humilhações e privações, está disposto a aceitar um pedaço de terra na área já desapropriada, mesmo longe do povoado, entretanto, desiste de sair em função de um compromisso coletivo:

³⁸ Ver reportagem no Jornal À Tarde do dia 24 de maio de 1997.

(...) você tê que saí de um lugá que você nasceu e se criô aqui, você tê que dá as costas, não era muito bom não, nós, eu mesmo saía. (...) Não tinha mais como se viver. Porque você vive num lugá onde você no podia de criá nada, não podia ter nada. Tudo que você quisse fazê, ganhando de dia, tinha que saí pra fora; inda vivê aí igualmente como se tava preso na cadeia sem tê direito a nada. Nem lenha pá fazê seu cozinhado aqui na área, já não tinha mais, ocê panhava lá o pessoal tava brigano. (...) Não era fácil! Então quando a gente sobe disso, a gente ficou buscando assim, eu mesmo, de inicio pensei em ir lá pra frente, eu mesmo topava, pra recebe um pedacinho de terra, eu topava mesmo. Só que eu sozinho não podia ir e os outos disse que num ia

Até então, não tinha havido nenhum pronunciamento no sentido de que a desapropriação da terra se desse com o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo e os trabalhadores, em sua maioria, nunca tinham ouvido falar em quilombo. As informações adquiridas nas entrevistas indicam que a primeira vez que alguns moradores ouviram falar de quilombo remonta à década de 1980, por intermédio do etnólogo Guilherme Barbosa dos Santos que é da Região de Xique-Xique, na Bahia.

Segundo Caboje, Guilherme do Santos Barbosa afirmava que eles certamente seriam remanescentes de quilombo e manifestava o desejo de ele próprio realizar as pesquisas com vistas a fornecer o laudo antropológico da comunidade. Esta mesma informação é confirmada por Dona Luciana Gomes, esposa do senhor Deltino Lobo. Mas eles afirmam que nunca tiveram maiores explicações do que viria a ser isso.

Guilhermina, professora da comunidade, afirma que, em 1991, o professor Valdélcio Santos Silva e Josemar da Purificação, respectivamente do MNU³⁹ Nacional e MNU- Bom Jesus da Lapa, e a Irmã Mirian, representante da Comissão Pastoral da Terra, em reunião na casa paroquial de Bom Jesus da Lapa, levantaram a hipótese de que o Mangal pudesse ser uma comunidade remanescente de quilombo. Pelo conteúdo das informações fornecidas por Guilhermina, registradas num caderninho de anotações da época, parecia haver, naquele momento, um movimento buscando organizar as comunidades negras do Vale

³⁹ Movimento Negro Unificado

do São Francisco:

A primeira vez que eu fui assim numa reunião assim que falara sobre o negro, (...) Só que eu não lembro mais assim como foi e daí porque eles me falaram que aqui tinha tudo para ser quilombo. Eu mesmo, não falei nada pra ninguém, não, porque o pessoal também não ia se interessar, bem... é, até com isso, acho que eles achava eu não ia chegar ao ponto que chegou

Essa informação não fazia parte, até então, do repertório que substancializaria os argumentos dos moradores na conquista da terra. Na verdade, o que foi determinante para que a comunidade fosse reconhecida como remanescente de quilombo e com isso agilizasse o processo de desapropriação das terras, foi a experiência anterior da CPT com o conflito de Rio das Rãs, e como já foi dito anteriormente, a própria conquista de Rios das Rãs se configurava em um antecedente de peso para o êxito de Mangal. .

Ao conhecer a comunidade através da tentativa de integração dos mesmos na luta por um lote a Vale Verde e Igarimã, a CPT logo percebeu, por suas características, tratar-se de uma comunidade negra rural que poderia ser beneficiada pelo Artigo 68 da Constituição Federal e imediatamente entraram com um pedido de desapropriação com base nesses dados. Não se trata de oportunismo ou de buscar o caminho mais fácil para garantir aos negros do Mangal a posse da terra, mas trata-se do usufruto de um direito.

E nessa época, eles não sabiam nada de comunidade negra e nem de comunidade remanescente de quilombo. Mais nós, da CPT, já estávamos trabalhando nesse encaminhamento da comunidade negra remanescente do quilombo e de Rio das Rãs. E aí, a gente foi fazer uma primeira visita lá, e viu que a comunidade era também, uma comunidade negra, né. E disse, bom, então! Aqui vai dá pra gente fazer um trabalho igual ao Rio das Rãs. E aí, começamos a refletir com eles (...) Bem, foi uma das comunidades que tiveram o processo rápido, foi muito rápido o processo deles porque a gente já tinha experiência Rio das Rãs, e já encaminhou assim, na época, foi numa facilidade muito grande – a desapropriação, né. Quer dizer: o sofrimento deles foi bem antes da CPT. Quando a CPT, é, chegou, é claro, teve resistência do fazendeiro, mais a gente já tinha assim os caminhos mais ou menos claros, porque, é, a experiência dos Rio das Rãs já tinha mostrado, né. Então foi muito mais rápido, né, rápido o encaminhamento. (Marilene)

Três anos depois que os moradores do Mangal começam se mobilizar no sentido

de conquistar a terra, já estavam de posse da fazenda e do título de remanescente de quilombo. Em 18 de abril de 1997, o representante da comunidade, Carlos Alberto Gomes, apoiado pela Comissão Pastoral da Terra, pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Sítio do Mato e pela Paróquia de Bom Jesus da Lapa enviou ao Ministro da Reforma Agrária da época, o Senhor Raul Jungmann, um segundo documento solicitando que autorizasse em regime de urgência a vistoria da fazenda através da Superintendência Regional do INCRA. Vale ressaltar que um primeiro documento já havia sido enviado solicitando a desapropriação das terras. Na exposição de motivos pela urgência alegam as ameaças feitas pelo gerente da fazenda. Vejamos o texto:

Acontece DDmo. Sr. Ministro, que no último dia 11 de abril, de 1997, quando trabalhávamos nas terras públicas fomos abordados pelo gerente da fazenda conhecido como “Paulo” da Aliança e três policiais fortemente armados, ameaçando-nos e forçando que parássemos com o trabalho, para em seguida a fazenda colocar mais ou menos duzentos gado bovino que estão destruindo os nossos serviços.

Realmente, o processo de legalização da comunidade e da terra foi rápido, considerando o caso de Rio das Rãs. No dia 30 de abril de 1998 eles receberam o auto de emissão de posse expedido pela comarca de Bom Jesus da Lapa, em 01 de setembro de 1998, foi publicado no Diário Oficial da União o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo (Um mês depois da conclusão do Relatório de Identificação), e em 30 de janeiro de 1999 recebeu o título de reconhecimento de domínio.

A primeira providência, antes mesmo de ser reconhecido, oficialmente, como remanescente de quilombo foi a criação da Associação Agro-Pastoril Quilombola de Mangal/Barro Vermelho, no dia 06 de maio de 1998, cujo objetivo principal registrado na ata de fundação é “o resgate cultural e histórico, promoção e desenvolvimento sócio econômico de caráter coletivo, através da melhoria e preservação, exploração e fortalecimento da criação de animais e das atividades agrícolas e pesqueira.”. No mesmo dia foi discutido e aprovado por unanimidade o estatuto da associação e eleitos os primeiros

membros da Coordenação e Conselho Fiscal.

A comunidade partilha hoje sete mil hectares de terra, conforme o objetivo principal da associação registrado em ata. Apesar das dificuldades, está presente o princípio do desenvolvimento coletivo. O trabalho coletivo para a comunidade é uma das marcas de sua identidade. O seu modo de vida é genuinamente coletivo, como coloca muito bem Julita Abreu, da CPT de Santa Maria da Vitória:

Barro Vermelho por, em sua essência é um coletivo, né (...), quando o INCRA chegou lá - eles bateram de frente com o INCRA, quando o INCRA veio falar em lote. Eles disseram: “pelo amor de Deus, nós não sabemos o que vamos fazer com o lote, nós não sabemos. Tudo nosso, nós sabemos fazer juntos, a gente não consegue imaginar um lote meu – eu não consigo

Passados 07 anos desde a imissão de posse da terra, Mangal apresenta grande diferença em relação à situação anterior. As casas de taipa deram lugar, em sua maioria, a casas de alvenaria e de telha, mais seguras e mais confortáveis.

A escola Maria Felipa, construída pelo Ministério da Educação com recurso do FUNDESCOLA (Fundo de Fortalecimento da Escola), contrasta com a antiga escolinha Nossa Senhora do Rosário, na verdade uma sala de aula mal iluminada e sem qualquer outra adequação onde as professoras, todas quilombolas, teimaram e teimam em fazer daquele espaço uma escola.

Já é possível perceber confortos como geladeira, televisão, entre outros itens de consumo considerados pelo IBGE como indicadores de poder aquisitivo. Carlinhos estabelece comparações que caracterizam a melhoria da qualidade de vida da população: “a comunidade era muito carente de muita coisa. Uns dez anos atrás, né. A gente olhava pras crianças; as crianças tudo desnutrida, morrendo”.

Por essas razões, Mangal se constituiu quilombo para além do sentido usual do termo: lugar escondido de negro fugido. Compreender Mangal como quilombo passa por

conceber quilombo como um meta-lugar que não pode ser enquadrado numa única definição. Talvez deva ser pensado como o lugar da resistência onde nem sempre se pode determinar espaço e tempo de modo convencional. Quilombo seria, *a priori*, lugar de resistência negra.

A história de Mangal em muito difere de outros quilombos como, por exemplo, Rio das Rãs, que tem origem numa concepção tradicional de quilombo, entendida como um lugar de negros fugidos da escravidão que buscavam, longe das senzalas, construir um território livre da opressão da casa grande. Mangal edificou sua resistência próxima da casa grande, utilizando-se de uma resistência silenciosa, negociada cotidianamente com os senhores.

Em que pese a diferença no modo de resistir e de garantir a sobrevivência, as duas experiências são expressões da diversidade de possibilidades que os negros criaram em mais de trezentos anos de escravidão para sobreviver. Ainda hoje, mais de um século após a abolição da escravatura, a população afrodescendente ainda necessita construir, cotidianamente, a sua liberdade. Dessa forma, as novas interpretações de quilombo (SILVA, 1997) como espaços de resistência e de luta incluem Mangal, tanto quanto Rio das Rãs, no universo das comunidades remanescentes de quilombos, mesmo porque perto ou longe da casa grande e/ou da senzala elas estão unidas pela mesma escravidão opressora e pela capacidade de criar, a partir de suas possibilidades, a resistência.

CAPÍTULO 2

DE MANGAZEIROS A QUILOMBOLAS: A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE EM MANGAL

Fui “apresentada” à Comunidade de Mangal Barro Vermelho em 2001 quando lecionava no Curso de Licenciatura em Pedagogia da Rede UNEB 2000⁴⁰ na Cidade de Pararatinga⁴¹. Em uma situação da qual não me lembro com detalhes, um dos alunos brincou se referindo ao feitiço feito pelos moradores do quilombo, exaltando sua eficiência. Naquele momento, o fato não aguçou minha curiosidade.

Em 2001 fui apresentada “de corpo presente” à comunidade e tive a oportunidade de iniciar um trabalho pedagógico ao assumir a coordenação, de 2001 a 2004, do Projeto de Capacitação de Professores da Comunidade de Mangal e Barro Vermelho que tem como um de seus objetivos, como o próprio nome aponta, “capacitar” os professores para atuarem no Ensino Fundamental na comunidade. A natureza desse trabalho e como se deu esse encontro será tratado no capítulo seguinte onde será discutida a importância da escola para Comunidade e a apropriação político-pedagógica desta pela mesma. Faço referência a este encontro para situar como me interessei em discutir a construção da identidade na comunidade.

Uma das alegações da associação de moradores para solicitar a capacitação de professores estava exatamente neste ponto: temiam que professores estranhos à Comunidade, enviados pelo poder público municipal, contribuíssem para que perdessem seus marcos identitários de negros e quilombolas⁴². A partir daí interessei-me por investigar como foi construída essa identidade e a importância da educação nesse contexto.

⁴⁰ Cursos oferecidos de forma descentralizada pela Universidade do Estado da Bahia através de seus departamentos que se propõe a viabilizar formação em serviço de professores da rede municipal de ensino.

⁴¹ Cidade do Oeste Baiano próximo a Bom Jesus da Lapa.

⁴² Chamou a minha atenção de eles assim se identificarem: quilombolas. Termo constante, inclusive na identificação da Associação Agro-Pastoril Quilombola de Mangal e Barro Vermelho

O objetivo deste capítulo é analisar de que forma os moradores da Comunidade de Mangal e Barro Vermelho se tornaram negros quilombolas, em que condições Mangal se transforma em Quilombo e o significado de ser quilombola para aquela Comunidade.

As narrativas dos moradores são as principais fontes de informações onde foram encontrados os elementos que possibilitaram perceber como foi construída a identidade quilombola, quais elementos são constitutivos dessa identidade e como estes são tomados para atender ao contexto.

Com o intuito de compreender em qual perspectiva Mangal se legitima como quilombo, foram trazidas para essa discussão algumas definições de quilombos, analisando as circunstâncias em que foram criadas, a partir da compreensão de que os conceitos não se baseiam exclusivamente em questões operacionais, mas também estabelecem relações políticas embaladas pelo contexto.

Tradicionalmente quilombo designa esconderijo de negro fugido. De acordo com o parágrafo terceiro do regimento de 1724, por quilombo se devia entender “toda habitação de negros fugidos que passe de cinco em parte despovoada ainda que não tenham ranchos levantados nem nela se achem pilões”⁴³. O regimento de 1733, aprovado pela Câmara de São Paulo, apresenta uma outra definição de quilombo, sendo este “o ajuntamento de mais de quatro escravos vindos em matos para viver neles, e fazerem roubos e homicídios (...)”⁴⁴. Outra definição é apresentada em 1757 pela Câmara de São Salvador dos Campos dos Goitacases que ao se referir a quilombo o definia como

“Escravos que estivessem arranchados e fortificados com ânimo a defender-se [para] que não sejam apanhados, esclarecendo que os tais ranchos não eram quaisquer, mas daqueles em que ficam “por se repararem do tempo” e estipulavam que “achando-se de seis escravos para cima que estejam juntos se entenderá também [por] quilombo””.(LARA, 1996, 97)

⁴³ Lara, apud. Reis e Gomes, 1996, p. 96

⁴⁴ Lara, apud. Reis e Gomes, 1996, p.97

Essas definições de quilombo atendiam a um contexto em que a experiência Palmarina obrigou as autoridades do país a se porem em alerta contra o estabelecimento de outras organizações de negros fugidos, que posteriormente pudessem desembocar na experiência traumática que foi Palmares para a sociedade colonial. Mesmo que se percebam algumas diferenças em que, “uma considera a distância do lugar onde se estabelecem, outra a disposição para resistir ou ainda a capacidade de resistir por longo tempo nos matos” (LARA, 1996, p. 97), as definições de quilombo, entretanto, apresentam uma semelhança importante que é o fato de as mesmas considerarem um número pequeno de escravos fugidos.

As observações de Lara evidenciam o caráter político da definição de quilombo para atender às expectativas de quem o elabora. De certo, é mais fácil desarticular uma população de quatro, cinco ou seis fugitivos do que uma sociedade tão complexamente organizada quanto Palmares.

Várias são as definições para quilombo que, como já afirmamos, mudaram, de acordo com a necessidade estabelecida pelo contexto. Entretanto, o conceito de quilombo que permeia o imaginário do povo brasileiro é, principalmente, a de um lugar de escravos fugidos que tem com referência principal Palmares.

Sem querer, em absoluto, minimizar a importância de Palmares na nossa história e, em especial, para a resistência negra organizada, deve-se reconhecer que o ensino de história oferecido nas escolas oficiais contribuiu, significativamente, para uma visão fragmentada e desarticulada da organização dos negros na luta pela liberdade, bem como para uma visão limitada acerca da existência de outros quilombos e das várias formas de ser quilombo, ao tomar como referência, quando o faz, única e exclusivamente, Palmares.

No bojo da luta do Movimento Negro pela reparação social, especialmente a partir da promulgação da constituição de 1988⁴⁵, quilombo, uma categoria coletiva⁴⁶ que estava no

⁴⁵ A partir dos anos sessenta, despontam discussões em torno de uma ressemantização do termo quilombo.

passado, é retomada e seu conceito ganha novo sentido. O conceito de quilombo é, neste momento repensado e reconstruído politicamente no jogo do poder, abrindo possibilidades para as populações negras rurais, historicamente marginalizadas, do direito ao reconhecimento de uma ancestralidade que lhes garantirão benefícios políticos e materiais.

Nessa perspectiva, por força da organização do Movimento Negro, fica assegurada, na Constituição Federal de 1988⁴⁷, a inclusão do artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, o direito das comunidades remanescentes de quilombos ao reconhecimento da terra que, indiscutivelmente, lhes pertence. Vejamos o texto na íntegra: “Aos remanescentes dos antigos quilombos que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”.

Após essa conquista, considerando a diversidade de comunidades negras existentes no país e, da própria originalidade e complexidade do termo, o debate em torno da regulamentação do artigo atraiu historiadores, juristas, antropólogos, historiadores, políticos e militantes para essa discussão (SANTOS SILVA, 1997). A questão agora era definir o que se compreende por quilombo neste momento, para poder reconhecer seus remanescentes. Mais uma vez, será no campo da política que o sentido/conceito de quilombo será redefinido. Neste contexto é que em 1994 surgiu um grupo de trabalho, dentro da ABA – Associação Brasileira de Antropologia - que tinha como objetivo principal construir uma definição para as terras pertencentes a comunidades negras consideradas remanescentes de quilombos. O documento produzido por este grupo de trabalho, assim conceitua quilombo:

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo,

Entretanto, é a partir de 1988, com a inserção do Artigo 68 que a discussão ganha força em função de uma situação jurídica real que força uma revisão do termo.

⁴⁶ Veràn, 1998, p.199

⁴⁷ Ano do centenário da abolição da escravatura e de intensa mobilização da comunidade Afro-brasileira, em especial do Movimento Negro

consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos na consolidação de um território próprio. (O'DWYER, 1995, apud. MOURA, 1999, p. 102-103)

Abordar a ressemantização do conceito de quilombo é importante neste trabalho porque só a partir daí é possível pensar em Mangal como quilombo, visto que a comunidade negra de Mangal e Barro Vermelho não aparece na narrativa de seus moradores, nem em qualquer outro documento, como tendo sido quilombo a partir dos conceitos apresentados pela historiografia tradicional como lugar de negro fugido. Mangal e Barro Vermelho tem todas as características daquilo que podemos denominar de Terra de Santo⁴⁸. “Que deu a terra pá Santa, quem deu foi uma mulher que tinha aqui que era de minha família”⁴⁹.

A contribuição de O'Dwyer é bastante significativa nesse contexto ao discutir o próprio termo “remanescente de quilombo” que segundo a autora “remete às sobras de um passado, que sobrevive somente pela permanência de alguns de seus traços culturais” (O'DWYER, 2000, p. 66).

Nesse sentido, não é mais possível aceitar o termo “remanescente” para designar comunidades negras que trazem consigo uma vivência vinculada à experiência da escravidão e da discriminação. Pensá-las como remanescentes compreendendo o termo como o “que remanesce, que sobeja, que resta, resto, sobra, sobejo, o que fica de um todo depois de retirado uma parte” (KOOGAN e HOUAISS, 1993, p. 725) é retirar destas a capacidade de ressignificar práticas sociais e culturais que garantiram, por anos ou até mesmos séculos, a existência das mesmas.

Quilombo contemporâneo é, para nós, uma conceitualização digna desses espaços

⁴⁸Terras de Santo ou Terras de Santíssima, que indicam uma territorialidade derivada da propriedade detida em mãos de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos prestados a senhores de escravos por negros e negras sacerdotes ou acerdotizas de cultos religiosos afro-brasileiros.

⁴⁹ Isauro Lobo. 72 anos morador do Mangal

de resistência “porque subentende o resgate e a atualização da experiência, e, dessa forma, não supõe as atuais comunidades como formações estáticas” (SANTOS SILVA, 1997, p. 50). As formas de resistência foram transformadas a cada contexto, e as negociações realizadas em função das necessidades e condições para resistir do grupo. Podemos considerar, para defini-las como quilombos contemporâneos, os vários caminhos utilizados por estas comunidades a fim de garantir sua existência, pois,

Esta variedade de situações, mediante as quais as populações negras rurais contemporâneas explicam o acesso à terra, no passado, denota, por sua vez, a variedade de estratégias usadas para ocupá-las e mantê-las até hoje. Por meios diferentes, esses descendentes conseguiram permanecer em seus territórios de origem, em meio a conflitos, grilagens e especulação de suas terras, preservando e renovando costumes para se adaptarem aos ditames exigidos pela sociedade nacional, que não os reconhece como autênticos sujeitos históricos. (SANTOS SILVA, 1997, p. 51)

Diante deste cenário, no estudo dessas comunidades, a memória a ser valorizada não é se o grupo em questão tem ou não alguma relação com as formações que se encaixam na definição tradicional de quilombos que tem em Palmares sua principal referência. Outros elementos precisam ser considerados, especialmente se pensarmos em quilombo como uma categoria que se justifica para além da definição de um espaço físico, mas como um modo de se portar no mundo diante da experiência da escravidão e da discriminação. Quilombo, nessa perspectiva, é o lugar da resistência, e resistência não se dá de uma mesma forma em territórios e contextos diferentes, muito menos entre sujeitos diferentes. Não reconhecer essa complexidade é desconsiderar a dialética das relações entre os sujeitos e, entres estes e seus contextos.

Fora desta perspectiva, Mangal jamais poderia ser reconhecido como quilombo, pois mesmo o termo quilombola era desconhecido na Comunidade, como podemos observar na fala de um dos moradores: “O senhor desculpa as minhas expressão, a minha ingnorança, o

qui qui é quilombo? Porque o quilombo que qui, qui eu intendo é quilometrage é midissão”⁵⁰

A fala de Senhorzinho diante do representante do INCRA, em 1997, deixa claro que nem sempre se foi quilombola em Mangal/ Barro Vermelho e, portanto, Mangal nem sempre foi quilombo a partir de uma concepção tradicional.

A fala de Sinhôzinho se dá exatamente no ano de 1997, em meio à luta pela conquista a terra. Até então não tinha havido nenhum pronunciamento no sentido de que a desapropriação da terra se desse com o reconhecimento da Comunidade como remanescente de quilombo e os trabalhadores, em sua maioria, nunca tinham ouvido falar em quilombo. As informações adquiridas nas entrevistas indicam que a primeira vez que alguns moradores ouviram falar de quilombo remonta década de 80 por intermédio do etnólogo Guilherme Barbosa dos Santos.⁵¹

Segundo Caboje, Guilherme afirmava que eles certamente seriam remanescentes de quilombo e manifestava o desejo de ele próprio realizar as pesquisas com vistas a fornecer o laudo antropológico da comunidade. Essa mesma informação é confirmada por Dona Luciana, esposa do senhor Deltino que é tio de Caboje. Mas eles afirmam que nunca tiveram maiores explicações do que viria a ser isso.

Guilhermina, professora da Comunidade, afirma ter participado, em 1991, de uma reunião em Bom Jesus da Lapa para discutir questões referentes ao negro na região, quando foi mencionada a possibilidade de a Comunidade ser remanescente de quilombo, entretanto, o conteúdo da discussão sequer foi apresentado à mesma. Vejamos o que nos apresenta o relato, com destaque para a justificativa de Guilhermina para desconsiderar as informações adquiridas na reunião:

A primeira vez que eu fui assim numa reunião assim que falara sobre o negro, aí eu acho que nós debatemos sobre isso aqui, o que é ser negro?

⁵⁰ Senhorzinho,

⁵¹ Etnólogo baiano, natural de Xique-Xique na Bahia

Como é a relação entre negros e brancos? E como os negros se relacionam entre si? Esse foi o assunto mais eu menos que a gente debateu. Eu não lembro mais assim detalhadamente, eu não lembro de jeito nenhum. E depois tem aqui assim: Existiu ou existe organização de negro no Vale do São Francisco? Há informação sobre a organização de negro em outros lugares do Brasil? Por que e como se organizou, como negro? Só que eu não lembro mais assim como foi e daí porque eles me falaram que aqui tinha tudo para ser quilombo, mas só que eu cheguei aqui, tava nessa reunião. Eu mesmo, não falei nada pra ninguém, não, porque o pessoal também não ia se interessar, bem... é, até com isso, acho que eles achava eu não ia chegar ao ponto que chegou

A falta de conhecimento de Guilhermina e possivelmente a descrença na possibilidade de que esta informação pudesse trazer algum benefício prático à Comunidade, fez com que sua importância fosse minimizada e o assunto não fosse tratado coletivamente.

As questões propostas pelo movimento negro ali representado pelo professor Valdélino Santos Silva e Josemar da Purificação, militante do movimento negro, e pela comissão Pastoral da Terra, na figura da Irmã Miriam, naquele momento, parece não ter feito muito sentido para as questões emergentes na comunidade. Não podemos esquecer que, em 1991 eles viviam em conflito com o Banco Aliança, já encurralados em 700 metros de terra de frente para o Rio São Francisco, não podiam criar animais, nem plantar na vazante, e questões como estas, de grande relevância em outro contexto, podem ter sido abstratas demais para quem tinha que se preocupar com a sobrevivência dos filhos.

As estratégias utilizadas pelos “mangazeiros” para garantirem o seu território, lugar de histórias, memórias e identidades, não podem deixar de ser consideradas como resistência ou ser considerada uma resistência menor face à quilombagem⁵², pensada apenas para as formações tradicionais de quilombo que, para Clóvis Moura, é uma forma de rompimento radical com a sociedade senhorial. Entretanto, a história mostra-nos que nem toda formação de negros fugidos, consideradas quilombos, rompeu com a sociedade de sua época. Algumas até cooperaram para o funcionamento da mesma, principalmente no

⁵² Quilombagem, para Clóvis Moura “é um processo social contínuo de protesto que se desenvolve dentro da estrutura escravista, solapando-a histórica, econômica, étnica, e socialmente a partir de seu centro, isto é, a produção (...) um continuum que só termina com a abolição do sistema escravista colonial.”

estabelecimento de relações comerciais que garantiam benefícios para ambas.

Entretanto, se considerarmos que estas formas diferenciadas de resistência contribuíram, ao seu modo, para minar a sociedade senhorial, podemos admitir que aí também se praticou a “quilombagem”. As “Terras de Santo” como Mangal são o resultado de uma resistência negociada que transgride o princípio da sociedade escravagista onde a prerrogativa da posse da terra era exclusividade do senhor.

Até então, o esforço feito foi no sentido de demonstrar que, uma revisão no conceito de quilombo, no sentido de ampliá-lo, com vistas a dar conta de articular um continuum entre as lutas contra a escravidão do Brasil, é necessária para atender, inclusive, as demandas por reparação social a que tem direito a população afro-brasileira. Os artigos 215 e 216 (Da Cultura) da Constituição Federal do Brasil tornam legal o que já era de domínio popular ao reconhecer a contribuição dos negros na construção do patrimônio cultural da nação, além da garantia do exercício dos direitos culturais afro-brasileiros; entretanto, historicamente, os negros ficaram invisíveis na sociedade brasileira, apesar de sua maioria absoluta em termos quantitativos na população do país.

O negro foi, desde sempre, invisibilizado na história do Brasil. Na escola, nas repartições públicas (principalmente nos cargos de maior prestígio), na política, na mídia. “Você chega numa grande recepção, você só vê é “gente bonita”, gente dos olhos azuis, a televisão nem se fala não é ?”⁵³

Uma das conseqüências dessa invisibilidade é uma imagem deturpada do negro que faz parecer natural a destinação dos postos subalternos. Outra conseqüência grave dessa postura é a própria autonegação do negro como forma de se proteger e sobreviver nessa sociedade. Uma e outra marcam significativamente a construção da identidade das populações afro-brasileiras, e não é diferente no caso do Mangal.

⁵³ Senhorzinho

O modo como Mangal garantiu a sobrevivência dos elementos destacados por eles como fundantes na construção da identidade, tem como cenário um pedaço de terra às margens do Rio São Francisco que é o lugar onde se desenvolveram mitos, ritos, fazeres e saberes que, para eles, dão suporte a identidade do grupo ou a identidade de cada um.

Um pressuposto que permeia a concepção de identidade nesta discussão é que esta é construída coletivamente posto que é “um processo de duas vias em operação tanto no indivíduo quanto no grupo” (GIRAUDO, 1997, p. 12). Embora a internalização dos elementos constituintes da identidade passe, necessariamente, por um processo de individuação, seria impossível a construção da identidade sem as marcas de uma experiência coletiva que religue o passado ao presente, principalmente porque,

Toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem e para que isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelo aparato de poder e revelações de cunho religioso. Porém todos esses materiais são processados pelo indivíduo, pelos grupos sociais e sociedades que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como sua visão de tempo e espaço. (CASTELLS, 1999, p. 23)

O existir humano, por sua característica, está inserido num contexto marcado por relações de poder que vão influenciar nas estratégias de luta dos grupos sociais para impor seus interesses e, nesse sentido, garantir a construção de referências que darão ao grupo condições de sobrevivência, produção, reprodução e ressignificação das realidades, necessárias enquanto tecidos que construirão a identidade, que não se baseia na “ficção idealizadora” (APPIAH, 1997), mas na construção possível dos atores sociais a partir da experiência adquirida na luta constante para manter-se vivo e, com ele, os elementos constitutivos do EU e do NÓS.

A reflexão acerca da relação da Comunidade com a experiência da escravidão e da discriminação, a lida na terra e com a terra bem como a luta por sua conquista, além dos ritos

e festejos apresentados a seguir, são os recortes priorizados na análise desse tecido.

2.1. Antes “mangazeiros”, negros feiticeiros, hoje quilombolas: conquistando a terra e resignificando a identidade

O capítulo anterior discute, entre outras questões, a memória da escravidão na comunidade e como ela estrutura as relações na mesma. O medo de falar da escravidão como forma de evitar que esta se repita, o silêncio sobre a questão que desemboca na ignorância das gerações mais jovens sobre o assunto, são evidências do quanto este tema é relevante para se pensar a identidade na comunidade. Mesmo porque, embora institucionalmente a escravidão tenha sido abolida no Brasil, em Mangal ainda é atual o medo desta, como demonstra Senhorzinho: “fico preocupado com essa geração, porque se num soubé fazê, a escravidão, ela pode torná vim e se ela vim agora ela vem mais feia, porque ela num cabô, civilizô”.

A origem escrava da comunidade e, por conseguinte, sua afro-descendência discriminada pela sociedade local, rendeu aos moradores a “pecha” “mangazeiro”. Este é um termo de fora da Comunidade. Foi o entorno que assim os denominou de forma preconceituosa. Ser “mangazeiro” significava ser negro feiticeiro. A forma pejorativa como era tratada pela vizinhança, durante muito tempo fez com que os “mangazeiros” negassem sua origem. Vários relatos de moradores dão conta da visão que tinha a vizinhança em relação a eles: “Porque aquele tempo era a pobreza, nué. Era a pobreza, era uns negos, beijudos, eram preguiçosos, era feiticeiro, entendeu. Só vinha aqui quem tinha negoço”⁵⁴.

Além da narrativa acima, o relato de Martinho, a seguir, também evidencia o quanto a relação de Mangal com o seu entorno era marcada pela discriminação, embora tivesse que manter com estas atividades comerciais que assegurassem a sobrevivência do grupo. “Porque até 98⁵⁵ pa trás, nenhum rapaz do Mangal aqui chegava em Gamelêra

⁵⁴ Senhorzinho

⁵⁵ 1998 foi o ano em que a comunidade recebeu as terras e a titulação

namorava uma moça. Chegava em Partinga namorava ?”.⁵⁶

A rejeição da vizinhança favoreceu o casamento endogâmico na Comunidade. Mangazeiro que contribuiu para que vivessem voltados para as relações internas e fortalecessem laços de solidariedade importantes na história deles, como elemento de resistência. Por essa razão, a relação destes moradores com seu entorno era bastante restrita. Até mesmo o poder público desconsiderava a existência da Comunidade. “Eles vivia aqui isoladamente. Paricia uns vereadô aqui de quatro em quatro ano, pra pegá os voto. E eles: “voto, voto, voto, voto”, entendeu. E aí, o galante sumia.”⁵⁷É neste contexto conflituoso e marcado por negociações com seu entorno que os mangazeiros construíram a existência e, por conseguinte sua(s) identidade(s).

Neste contexto, a tradição, pensada como “uma forma de comunicação no tempo”, (SODRÉ, 1999, p. 103) assume papel relevante na medida em que se configura numa experiência partilhada e ressignificada em contextos marcados por esta comunicação entre o tempo passado e o tempo presente. Nesse sentido, a memória dos mais velhos teve papel relevante na transmissão e ressignificação de conhecimentos, saberes e valores que fizeram da Comunidade única, mesmo partilhando características gerais com outras comunidades negras rurais. A singularidade dela é construída na atualização da experiência que impossibilita a reprodução fiel do vivido que ganha sentido único no contexto em que se insere, posto que “a desatenção ao imperativo da história, com suas mudanças e permanências no continuum temporal, no mínimo, pode levar a cristalização de valores absolutamente extemporâneos em relação às características e demandas da contemporaneidade”. (MATTOS, 2001, p. 230).

Não se pode pensar tradição como uma categoria fixa, rígida, imutável sob pena de retirar do indivíduo a condição de sujeito capaz de inventar e reinventar modos de vida coerentes com seu contexto. Entendida como uma forma de comunicação no tempo, a

⁵⁶ Martinho,

⁵⁷ Senhorzinho

tradição, necessariamente, sofrerá ação deste. Portanto, foi através da ressignificação de práticas aprendidas com seus ancestrais, adequando-as aos contextos reais de existência, que a população afro-descendente na diáspora, conseguiu perpetuar por gerações um legado cultural que a faz única dentre tantas outras experiências de ser brasileiro.

O processo de construção das identidades atende a uma demanda da contemporaneidade, ou seja, nasce de situações reais de vida. No caso específico de Mangal, a luta pela conquista da terra é a luta de um grupo que vivenciou, por um longo tempo, uma história marcada pelo preconceito e pela possibilidade de expulsão de seu território, solo de origem onde estão enraizadas memórias e histórias relevantes para a Comunidade.

A terra para a comunidade de Mangal é território para além de espaço físico, é também espaço político onde são implementadas ações e negociações que possibilitam ao grupo a manutenção de valores comunitários que, certamente garantiram a sobrevivência do grupo em meio a todos os conflitos vividos. Neste contexto, “O território aparece assim como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros”. (SODRÉ, 2000, p. 15)

O modo peculiar com que a Comunidade ocupa a terra é um elemento de identificação e diferenciação da mesma. Por ocasião do reconhecimento, O Incra propunha que esta se organizasse de acordo com o padrão considerado para todos os assentamentos em área de reforma agrária. Neste modelo, a divisão do território se daria por lotes individuais onde o cultivo da terra e a decisão do que plantar seria uma prerrogativa individual. Tal proposta foi desconsiderada pelo grupo que se recusou a lotear a terra nos moldes apresentados pelo Incra.

Em Mangal as casas são muito próximas umas das outras, embora o território por onde poderiam transitar e explorar antes do conflito lhes possibilitassem um maior espaçamento entre as casas. Um elemento importante para compreender a forma de

organização das moradias é o rio. As primeiras habitações foram construídas às margens deste. Próximos um do outro e próximo do rio: eis duas referências importantes na observação do morar em Mangal.

Esse modo de organizar as moradias evidencia um jeito de querer ficar junto. Um jeito de quem sempre se manteve unido para buscar soluções para as questões que se constituíram no bojo de suas relações externas e internas. Por essa razão,

O espaço aparece aí como o resultado do morar. Morar por sua vez não se define como um mero efeito de um fazer comunitário, mas como algo que indica a própria identidade do grupo. O que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios (...) A idéia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência de um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. (SODRÉ, 2000, p. 22-23) .

A terra, que é também território, é o lugar a vida, de simbologias onde se constroem identidades, é “espaço e lugar, no qual constrói a percepção de si mesmo e dos demais, os que aí estão e compartilham a existência. Um a existência sua e de seus iguais”. (GUSMÃO, 1999, p. 144)

O depoimento de Carlinhos é bastante ilustrativo do que vem a ser o modo como a comunidade se relaciona com o seu território: “a coletividade. Porque se não tivesse, nós tava igual os outros assentamentos. Cada um com seu pedacinho, cada um olhando pro seu umbigo. Nada de olhar pra ninguém”.

Outro exemplo do modo particular desta relação espaço/comunidade pode ser verificado na fala de Julita Abreu, membro da Comissão Pastoral da Terra quando indagada se é verificada alguma diferença entre o modo como a comunidade lida com a propriedade e outros assentamentos.

Há uma diferença enorme nisso porque, por exemplo, assim, nos territórios quilombolas, a, quando as pessoas chegam elas dizem o seguinte: “ – Como é que tem tanta terra pra um grupo tão pequeno”, né. E aí, o pessoal reage dizendo como é que vocês não aproveitam isso aqui tal... O pessoal fica tranqüilo, porque é, não é um objetivo dos, dos quilombolas ter aquilo ali, para enriquecer, mais um espaço de vida.

Da terra eles tiram o sustento desde os tempos em que a memória coletiva aponta como o marco da origem da Comunidade. Segundo essas memórias, o marco delimitador do tempo originário daquele povo em suas terras é o tempo do cativo, tempo do Capitão João. Desde aquela época, a prática por meio da qual estes indivíduos viabilizavam seu sustento era a lida na terra. Dona Clara relata como os mais velhos tiravam o sustento, evidenciando a origem camponesa: “Na roça e a inchada na mão, fêjão de corda, fêjão de arranca, milho, melancia, abóbora...”.

A cultura era de subsistência e permanece ainda hoje presente no cotidiano do quilombo. O excedente, quando existia, era vendido, para comprar o que não era possível de ser produzido na Comunidade, a prioridade era o abastecimento desta. Segundo dona Clara nesta época “todos cumia”:

Na roça e a inchada na mão, fêjão de corda, fêjão de arranca, milho, melancia, abóbora..., quando dícia, chega dícia, ói, cabeça baixa, pá vendê abóbora. Todos cumia. (...) levá pá rua, pá vendê. Pá comprá café, rapadura, era nem açúcar, de premêro num usava açúcar, era só rapadura. (...) Só vendia em Paratinga. Na Lapa, não.

A vazante sempre foi o lugar do plantio. A memória dos ancestrais também está enraizada no modo de produzir materialmente a vida. Ainda hoje, no Mangal, coexistem, de forma harmoniosa, espaços coletivos e espaços privados. Praticamente não existem cercas no espaço interno de Mangal, a não ser as que delimitam a antiga sede da fazenda, hoje sede da Associação Agro-Pastoril Quilombola de Mangal/Barro Vermelho, transformada em espaço coletivo. Nem mesmo na vazante, onde cada família cultivava seu “pedacinho”⁵⁸, são verificadas cercas.

Algumas poucas casas possuem uma frágil e pequena cerca para proteger algumas hortaliças e plantas ornamentais dos animais domésticos que vagam pelo quilombo compondo

⁵⁸ Os lotes nas vazantes foram delimitados pelos próprio moradores. Pedços de terras abeira do rio, sem separação por cercas onde eles organizam o trabalho das famílias.

o cenário em meio às atividades cotidianas de homens, mulheres e crianças. São porcos, galinhas, saquiés, bodes, cabras, cachorros, vacas e bois que dividem o espaço de forma organizada e perfeitamente coerente com a relação que a Comunidade estabelece com os elementos que definem aquele território como seu.

A luta por esta terra é, sem dúvida, o elemento principal na construção da identidade quilombola dos moradores do Mangal. Em 1997, quando os moradores do Mangal iniciam o confronto com o Grupo Aliança, com o intuito de conquistar a posse da terra, eles eram simplesmente os negros do Mangal. Alguns deles, hoje lideranças como Sinhôzinho, Carlinhos e Caboje, (os dois primeiros já não moravam na comunidade há algum tempo) buscavam junto a outros trabalhadores reivindicar um pedaço de terra de onde pudessem tirar o sustento. A luta inicial foi por um pedaço de terra na Fazenda Vale Verde, juntamente com outros trabalhadores rurais.

A negativa desses trabalhadores em inseri-los na luta, e a provocação de que eles tinham terra, os forçaram a se organizarem para conquistar a fazenda. Até então conquistar a terra não tinha relação direta com tornar-se quilombola. O depoimento de Caboje esclarece bem o caminho e as razões de tornar-se quilombola no Mangal:

Eu tinha, um colega que falava nesse negócio de quilombo, mas ele não explicava o qué que significava quilombo isso era nessa faixa aí de 80, por aí. Aí, eu fiquei pensando assim, quilombola... Só que ela disse que o processo ia cê lento, mais vale a pena. Eu disse: “ – Rapaz, sei não”!. Lá na hora dá reunião também num dei opinião, fiquei queto. Quando foi um dia, cheguei em casa e falei: “ – E esse negócio que irmã Míria falô que aqui é remanescente de quilombo, num demora muito não”? Já que a gente tá na luta pra tê um coisa agora, esse trem demora. Hum! Eu acho que eu sô contra esse trem. Eu acho que sô contra (risos). Antes sê assentamento de reforma agrária, diz que anda mais ligeiro. Ele⁵⁹ disse: “ – Moço, uns diz que é bom”! “ – Moço, mais isso demora demais”. Aí disse: “ Não, nos vamos tê que esperá”. Aí um dia a CPT me chamô e me disse: “ – Não, é assim, assim, assim. Vale a pena você esperá”. Já que vale a pena esperá... Ela falô que a gente ia recebe uma terra, e aí não ia comprá a terra de ninguém, ia recebê uma coisa que era nossa, que foi nossa, dos antepassados. Que foi tomado, então, nós, vamos mostrá tê esse direito.

⁵⁹ Carlinhos

Enquanto que no Rio da Rãs, a gente⁶⁰ ia tê que comprá a terra, que pagá e até com juros altos. Aí pense: “– Já que é assim, então... o jeito é esperá”. Aí a gente, já tava animada e a gente começô animá mais, aí a irmã Míria diz: “– Já que aconteceu isso, o certo agora é encaminhá negócio, sê remanescente de quilombo”. Quando foi com poucos dias, o pessoal do INCRA, vêi prá fazê o relatório e falô; “– Rapaz, ela vai sê desapropriada. Vocês tá com tudo nas mãos”.

Se, para conquistar a terra era preciso tornar-se quilombola, isso seria feito, embora os moradores não tivessem noção alguma do que viria a ser quilombo. Até mesmo a professora da comunidade confessa sua ignorância no tema: “pra lhe dizer a verdade, eu num sabia nem o que era quilombo”⁶¹. Entretanto, considerando que as identidades são políticas e atendem uma demanda da contemporaneidade, podemos afirmar que a identidade quilombola do Mangal é legítima, posto que “uma sociedade e seus membros sobrevivem de uma maneira culturalmente marcada em um mundo signifiante”. (CUNHA, 1999: 98). Foram as demandas concretas do contexto social, econômico, político e cultural no qual estavam inseridos que impulsionaram estes indivíduos, tanto a assumir como a negar uma identidade. Não se pode perder de vista de vista que durante muito tempo, em função de uma outra demanda, os moradores do mangal rejeitaram ser “mangazeiros” e, por conseguinte, toda a carga histórico-cultural que dava significado ao termo:

(...) quando eu viajei daqui pra Juazeiro mais minha mãe de vapor (pausa), ela me falou: “se alguém perguntar de onde você é, você fala que é de Paratinga. Não é do Mangal não, você não é do Mangal” Puxa! E eu nunca perguntei ela porque, mais depois que eu vim saber porque era. (...) Porque dizia que o Mangal ela feiticeiro, o povo era, tá entendendo?⁶²

Tornar-se quilombola, a partir de uma necessidade imediata, para fazer valer um direito constitucional de acesso a terra é absolutamente coerente com os preceitos da modernidade. Nada mais é do que uma estratégia que garantirá o cumprimento de uma promessa. Nesse sentido,

⁶⁰ Refere-se ao povo de Rio das Rãs

⁶¹ Cremilda Teixeira

⁶² Carlinhos

A política de realização praticada pelos descendentes dos escravos exige, como fez Delany, que a sociedade civil burguesa cumpra as promessas de sua própria retórica. (...) Ela é imanente à modernidade e um elemento de seu contradiscurso valioso demais para ser sistematicamente ignorado. (GILROY, 2001: 96).

A identidade quilombola utilizada como instrumento para a posse da terra vai possibilitar a esses indivíduos repensarem, inclusive, a negação da identidade “mangazeira” e ressignificá-la, e o que antes era motivo de vergonha é hoje razão suficiente para se orgulhar:

Eu não gostava não, quando eu saía daqui pra outro lugar, eu não falava que eu era daqui. Aí, oh! Hoje eu tenho o maior orgulho de falar, “ – Olha, eu sou do Mangal, sou de lá do quilombo, a terra dos negros”. Eu tenho mesmo, muito eu tenho, mas antigamente eu não gostava, não.⁶³

Isso só é possível porque no plano prático a identidade quilombola devolveu àqueles negros não apenas a terra a que tinham direito, mas com ela veio a dignidade, a liberdade e o trabalho, elementos suficientes para que possam se colocar em pé de igualdade com o seu entorno Agora, dentro de um espaço que embora eles sempre tenham sentido como seu, não podiam usufruir.

Os benefícios trazidos pela nova condição de proprietários da terra caminham lado a lado com o orgulho de ser quilombola. É inegável que essa nova condição trouxe a esses indivíduos direitos que possivelmente jamais usufruiriam fora desta. Sair de 700 metros de terra, sem direito à caça, à pesca e ao plantio, para oito mil hectares de terra dos quais são proprietários é motivo suficiente para que se incorpore uma identidade. A narrativa de Carlinhos nos mostra de forma significativa a transformação porque passaram esses indivíduos após o reconhecimento. O tempo agora é o tempo da liberdade, da alegria, da fartura, da independência:

⁶³ Guilhermina Farias

É. Então era uma coisa... é triste. Agora não, to alegre (...?) você chega na casa de um (pausa) trabalhador. Cheguei na casa de Barriga, ele me deu um copo de vitamina (pausa) (...)Tem um velhim que chega assim e fala, chegava aqui no Mangal procurava um ovo, pra cumê e não achava., tá entendendo! (...)não tinha condições da gente criar nada, né. Então, o exemplo, é esse que a gente hoje, é consquistemos nosso espaço. Nós tem hoje, né. Se eu quiser é, é oferecer um bode, um carneiro pra você, pra gente amanhã almoçar, eu tenho condições de dá. Graças a Deus nós tem a nossa criação, né. Não depende, nué, a gente não tem emprego, não tem nada mais, eu não sei... tem hora qui eu fico, procuro assim, como é que eu sobrevivo (risos) nué?! Vendo um saco de farinha, compro um feijão. Compra... né, é assim

É o tempo deles. Que decidem a hora, o dia, onde, como e para que trabalhar.

Agora não existem mais senhores nem patrão. O trabalho é livre e autônomo. Pelo menos nesse aspecto é possível considerá-los como sujeitos plenos:

[antes] Se quisesse cumê tinha que trabalhá... e hoje não! Você vê, você vai ficá aqui uma semana, duas semana, você vai vê... comé o estilo do povo. Tem uns que num vai; outros fica no bar, em casa deitado, mais... como 'ta dizendo' : "Eu num vô qui aqui é meu". Se fosse di antes, ele tinha que ir, que ir porque, ele tinha que trabalhá pra cumê. Como ele ia cumê?⁶⁴

Os elementos considerados pelo Laudo Antropológico exigido pela Fundação Palmares a fim de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, tais como: sua constituição baseada em laços de parentesco⁶⁵; atividade produtiva concentrada quase que exclusivamente na agricultura familiar de subsistência e a criação de animais de pequeno porte; a memória do cativo; as festividades que trazem e sua memória práticas que remetem a uma origem africana, como a Roda de São Gonçalo e a Marujada; a convivência entre espaços coletivos e particulares e um sentido muito forte e solidário de comunalidade, sempre existiram na comunidade. O que os fazem diferente face à nova realidade?

A questão é que a partir da luta pelo reconhecimento esses elementos ganham sentido enquanto arma política na construção de uma identidade. Então "aquilo que é assim porque sempre foi",

⁶⁴ Martinho

⁶⁵ As famílias do Mangal são originárias basicamente de duas parentelas, os Lobo e os Gomes

a tradição cultural serve, por assim dizer, de “porão”, de reservatório onde irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como sinais diacríticos para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, manipulada para novos fins, e não uma instância determinante. (CUNHA, 1985, p. 88).

Esses indivíduos são quilombolas porque assim se identificam, e o prestígio social dessa nova identidade faz com que assim sejam reconhecidos em seu entorno. É na junção dessas duas identificações - uma interna, outra externa – que eles se transformam de “mangazeiros”, negros feiticeiros sem menor prestígio, em quilombolas. Este diferencial está expresso de forma clara nas narrativas que se seguem

Eu tenho maior orgulho. Vem o carro dos quilombolas, como eu vejo na Gamelera, né, é em Bom Jesus da Lapa. Vem o carro dos quilombolas. Porque antigamente, nós nunca teve... hoje nós levemo o nome de quilombo, quilombola, nué. Eu quando, a gente chega na Lapa, todo mundo fica olhando assim...”(...) ⁶⁶. A maioria, tudo que sê parente dos mangazeiro. A gente não tem nada, mais temo meno o nome, né, e aí, aí, antigamente não. Ah, ninguém qué ir no Mangal, não. Ninguém qué misturá com os nêgo do Mangal não. Ficava separado... Se é do Mangal e chegasse em Paratinga, algumas pessoas...! Chegava na Lapa do mesmo jeito. E hoje não, tá tudo muderno... ⁶⁷

2.2. Samba e Devoção

O modo de produzir os alimentos, de resolver problemas administrativos, assim como o modo de perpetuar a cultura através da Marujada, da Roda de São Gonçalo, do reisado, são aprendidos de forma natural pelas crianças, acompanhando o próprio ritmo do viver regido por um tempo e espaço determinados por uma lógica que nem sempre pode ser compreendida de fora do quilombo. Muitas vezes essa lógica soa mais do que estranha, errada, para um olhar desconectado com a experiência da Comunidade. As crianças aprendem “seus papéis e a hora de exercê-lo, porque lhes é permitido conhecer o legado dos mais velhos recriado no presente, assim como sua história que é valorizada constantemente”. (MOURA, 1999, p. 111)

⁶⁶ Martinho

⁶⁷ Chicão

Para que essa compreensão seja possível faz-se necessário despirmo-nos dos preconceitos e do etnocentrismo a que estamos suscetíveis, pois a lógica de mercado da sociedade envolvente, todo tempo, nos tenta a pensar a vida de acordo com os pressupostos do lucro, fundante no modo de produção capitalista. Devo admitir que esta não é uma experiência das mais fáceis.

Ao chegar no quilombo no dia 10 de janeiro de 2005, para mais uma etapa da pesquisa, fui obrigada a fazer esse exercício de descentramento. Nesse contato com a comunidade de Mangal, causou-me estranheza que, em plena segunda-feira, homens e mulheres não estivessem trabalhando. Ao contrário, mais parecia um domingo. Estavam em grupos “jogando conversa fora”, nas vendas jogando sinuca, “tomando uma cachacinha”, as mulheres ajeitavam os cabelos, trançando-os. Junto ao Rio São Francisco um grupo de homens, mulheres e crianças olhavam tranqüilamente a chegada da lancha que vinha de Paratinga rumo a Gameleira trazendo pessoas que foram, por qualquer razão, à cidade, trazendo encomenda dos moradores. Em plena segunda-feira desembarcava um galão de cachaça, mais ou menos 20 litros, prontamente recolhido pelos homens que riam e referiam-se à cachaça festivamente.

Todo o tempo me indagava se esse seria o cotidiano da Comunidade, se era falta de condições de trabalho em função da longa estiagem na região, ou se estava diante de uma comunidade que embora tivesse em sua posse uma terra fértil, não estivesse “motivada” para trabalhar nela.

Embora inquieta com toda a situação, tive o cuidado de não agir precipitadamente e perguntar a alguém, posto que isso poderia minar a minha relação com os moradores, o que em nada colaboraria para o desenvolvimento dos trabalhos.

À noitinha, em conversa com a professora Cremilda, fiquei sabendo que era dia de São Gonçalo e que mais tarde seria apresentada a roda de São Gonçalo em Frente à Igreja.

Professora Cremilda, que não é nativa, mas mora na comunidade desde 1977, comenta admirada: “Sabe Sandra, eu acho incrível que eles nem sempre guardam o domingo, mas no dia de São Gonçalo, seja que dia for, eles guardam, não trabalham, não fazem nada”. Neste momento me dei conta do quão interessante é o olhar do outro e, de que eu mesma era, também, “um outro”. Professora Cremilda é cristã católica praticante, pelas mãos de quem chegou na comunidade o saber escolar e a catequese, daí, sua dificuldade de compreensão quanto ao fato “deles” não guardarem o domingo.

Há uma diferença significativa entre professora Cremilda e “eles”, como ela se refere, apesar de toda relação de respeito, comprometimento e carinho que ela nutre pelo grupo e que a comunidade nutre por ela. Professora Cremilda vive na comunidade, mas não viveu profundamente o problema que “eles” enfrentaram para garantir o direito de continuar na terra. Parece-me que aí é possível afirmar que existe uma diferença entre os “na terra” e os “da terra”. A Professora, assim como outras pessoas que chegaram à Comunidade por intermédio de casamento com indivíduos desta, são aqueles que “estão na terra”.

A partir de então, já atenta ao lugar de onde estava olhando a comunidade e, pré-ocupada com este olhar, iniciei mais uma etapa do trabalho de campo da pesquisa. Foi com este olhar que fiquei atenta aos detalhes da apresentação da Roda de São Gonçalo.

2.2.1.A Roda de São Gonçalo

Por volta das dezenove horas tomamos⁶⁸ banho, arrumamos algumas coisas necessárias para garantir o descanso da noite, jantamos e, às vinte horas fomos assistir a Roda de São Gonçalo. Uma apresentação bonita, bem diferente dos espetáculos ensaiados para apresentações encomendadas, e destituídos do sentido cultural e religioso da festa, próprio da Comunidade.

⁶⁸ Como minha estadia seria um tanto quanto longa na comunidade fui para lá com minha filha Bárbara, de 20 meses, Reijane de Jesus, a babá e Justino Cosme dos Santos, Aluno do Curso de Pedagogia do DCHT do Campus XII que me auxiliava na pesquisa.

Aproximadamente 24 mulheres, as chamadas figuras, cantavam e dançavam em frente ao altar de São Gonçalo, enquanto dois homens participavam tocando tambor, demonstrando o caráter feminino da festa. À frente da Roda estavam Liu e Dona Amélia, figuras principais denominadas guias. As demais participantes seguiam os passos das guias que iam orientando o desenvolvimento da Roda que consiste em movimentos circulares em que as mulheres dão voltas, ora em torno de si mesmas, ora em torno de uma outra figura. Ao final da repetição dos movimentos por três vezes, elas vão beijar o altar de São Gonçalo e, aí, temos uma Roda completa.

Figura 1



Fonte: Acervo particular de Sandra Nivia Soares de Oliveira

Nota: Roda de São Gonçalo

Dentro da igreja, quase do lado de fora, estava um altar com a imagem de São Gonçalo, enfeitado com flores e fitas coloridas cujo significado elas não souberam explicar. Estavam presentes o branco, o vermelho, o amarelo o azul e o verde. Ao serem indagadas sobre a ausência da cor preta, elas disseram não saber porque, da mesma forma que não souberam explicar a presença das outras cores e atribuíram à tradição. Entretanto, podemos imaginar que as cores possam estar relacionadas aos orixás, visto que as investigações permitem a afirmação de que há, no Mangal, a prática de religião afro-brasileira.

Figura 2



Fonte: Acervo particular de Sandra Nivia Soares de Oliveira

Nota: Altar de São Gonçalo na Igreja de Nossa Senhora do Rosário

A tradição também é invocada para explicar porque não entra todo mundo na Igreja para dar a volta no altar. Inicialmente pensei que fosse o tamanho da igreja que não permitisse, mas Liu trata de esclarecer a questão:

(...) E, a pergunta que você fez para Amélia, porque que não entra lá todo mundo, num coloca pra lá o santo pra lá, pra entrá todo mundo na igreja. Num é porque dizê num cabe; porque nós chegamo já achamo ali. Tem que fazê o altá só ali mesmo na porta da igreja (...) Tem que sê ali na porta da igreja, então não pode mudá, se a gente chegamo já achamo. Minha mãe dançô foi assim, a dela era assim; todo mundo que chegô, pois, era assim. Tem que dexá, né

Na fala de Liu e sua justificativa para não se entrar na Igreja está em jogo o que pode/deve ou não pode/deve permanecer. Sabemos que a memória é seletiva e ela vai escolher para perpetuar os elementos que serão considerados relevantes para a manutenção de um modo de ser, neste caso de uma identidade. A tradição é produção humana, portanto inventada de acordo com os interesses do grupo em atendimento a uma solicitação interna ou externa dentro de um contexto. O “porque tem que ser assim” revela uma intencionalidade de fazer permanecer um modo de fazer que traz em si elementos que ligam o passado ao presente na Comunidade.

Durante a apresentação da roda chamou minha atenção a forma como aquele povo se relaciona com a Igreja. Ela é mais um espaço de negociação. Não presenciei, no culto a São

Gonçalo, um ritual católico nos moldes em que estamos acostumados com seus elementos básicos, como por exemplo, o Pai Nosso, a Ave-Maria, o uso da Bíblia ou de qualquer outro paramento tipicamente católico. O altar do Santo foi deslocado para a porta da Igreja. Todo o ritual aconteceu no terreiro, fora da Igreja.

A maior utilidade da Igreja, naquele contexto, parece ter sido a de servir de abrigo para as crianças que dormiam enquanto suas mães dançavam ou apreciavam a apresentação. O galão de cachaça foi guardado na Igreja durante o ritual, o que seria inconcebível na referência católica que conheço. Esse dado permite imaginar que para a Comunidade não existe uma ruptura entre o sagrado e o profano. Todos os espaços são espaços de vida concreta. Nesse sentido, guardar a cachaça na igreja, assim como pôr as crianças para dormirem nela, não se configura em desrespeito aos santos, mas uma relação de profunda coerência com sua religiosidade.

Na história da resistência negra na diáspora brasileira, a Igreja aparece como um dos espaços de negociação da liberdade, um espaço onde era percebida a possibilidade de recriação. As irmandades negras como a do Rosário, eram verdadeiros espaços físicos e políticos de promoção da resistência escrava “um espaço físico onde as pessoas de cor podiam reunir-se, conversar, rezar e compartilhar problemas e, nesse processo, transmitir costumes e valores”⁶⁹. Assim foi que, elementos de uma religiosidade de origem africana foram se propondo ao catolicismo, não na perspectiva de mero sincretismo religioso, pois, como analisa Sodré, “os negros não sincretizavam coisa alguma, mas respeitavam (como procediam em relação aos deuses das diversas etnias) e seduziam as diferenças graças à analogia de símbolo e funções”. (SODRÉ, 2002, p. 62) .

Assim também parece ter sido no Mangal. A fala de dona Argemira nos permite imaginar que a relação com a igreja pode ter sido uma estratégia na relação com o mundo

⁶⁹ Ramos, Donald. apud: REIS e SILVA,1997, P. 169

externo. Sendo “mangazeiros” e, por conseguinte negros feiticeiros, identificação que tem origem numa ancestralidade que remete a práticas de uma religião afro-brasileira, fortemente discriminada pela vizinhança, converter-se ao catolicismo pode ter sido o caminho seguro para ser aceito por seu entorno, como supõe Dona Argemira, portanto um “jeito” para ser “abrigado” pela sociedade católica. “Aí quando o povo deu pra freqüentar as festas aqui, a festa da Padroeira de Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição. Aí foi que o povo foi perdendo o medo, aí dizia: Não, o povo do Mangal, não é assim não, os mangazeiros ..., foi formando confiança na gente, né”!

Outras pessoas que pediram para não serem identificadas confirmaram a participação no culto. Ao lado da Nossa Senhora do Rosário, São Sebastião e São Gonçalo, estão os Pretos Velhos, os Exus e os Caboclos. Ao que parece, a “conversão” ao catolicismo foi mais uma estratégia dos “mangazeiros” para serem aceitos por seu entorno.

Algumas evidências nos permitem levantar essa hipótese: o fato de a família Gomes que, historicamente é guardião da igreja, ter integrantes à frente do Saravá; o culto a santos historicamente ligados a irmandades negras; os ritos e danças nas homenagens aos santos que em muito se diferenciam dos louvores católicos tradicionais, como por exemplo, a presença do samba em meio ao culto, a cachaça distribuída tranqüilamente durante o culto e, principalmente, a ausência da Bíblia em todas os cultos observados.

Não podemos perder de vista que essa atitude está inserida num contexto de negociações e resistências. Aprender a cultura do opressor faz parte de um jogo em que, embora o senhor tenha maior poder, não significa que os negros não tenham poder algum. Portanto, no processo de resistência,

(...) a maioria dos escravos termina por aprender a rezar, a obedecer, trabalhar, para serem aceitos por seus senhores. Enquanto isso, conseguem a delicada adaptação à nova cultura criada pelo grupo dos antigos e dos crioulos. Esse duplo aprendizado é condição indispensável de sobrevivência e a chave de sua identidade. (MATTOSO, 1988, p. 107)

As negociações entre senhores e escravos se dão tanto no plano material, quanto no plano simbólico. A sobrevivência dos escravos depende tanto do pão quanto da cultura. Nesse jogo de poder os sujeitos, cada um dentro de suas possibilidades, criam e recriam sua existência.

2.2.2. A Marujada

O ritual da Marujada de promessa começa com os ensaios que duram nove dias no terreiro da casa de quem está pagando a promessa. Aí, como em qualquer outra atividade coletiva no Mangal, socializa-se, todos os dias, a cachaça que, segundo seu Deltino Lobo, “Não é pra embebedá, mas pra animá, pra espertá”.

Mais adiante retomaremos os ensaios para análise, por considerarmos um momento importante de aprendizagens significativas para o grupo, um momento em que, de maneira espontânea são assegurados saberes imprescindíveis à construção da identidade da Comunidade, tanto no que diz respeito ao conteúdo, quanto à forma.

O dia da apresentação da Marujada, ou seja, o dia do pagamento da promessa começa cedo no quilombo. Por volta das 04h30min os marujeiros começam a chegar ao rio para o banho que, segundo o senhor Isauro, não é obrigatório. Nem todos tomam o banho no rio. Observamos que os dois mais velhos integrantes da marujada, o senhor Isauro e o seu irmão Deltino Lobo, estavam lá para o banho, assim como o Ração e uma criança de 06 anos, filho de um marujeiro morto por picada de cobra e que estaria ali representando o pai, mantendo a tradição.

Nem o senhor Isauro nem o senhor Deltino souberam explicar a origem do banho, apenas informaram que os mais velhos assim procediam, mas não era obrigado. O certo é que eles sempre fazem assim, como se quisessem manter uma tradição da qual não conseguem dar maiores explicações verbais, mas que parece internalizada numa simbologia que pode revelar um compromisso com sua ancestralidade, com a preservação da memória do grupo.

O banho consiste num mergulho nas águas do rio onde se lavam, passam sabão, se enxugam e em seguida se arrumam para o evento. Vaidosos, não esquecem o perfume, o pente e o espelho. Nesse contexto é indispensável a ajuda do outro que amarra a faixa, ajeita a barretina⁷⁰, conserta a gola da camisa. É um momento de preparação que parece ser mais do que uma preparação do corpo, mas também do espírito.

Por volta das 06h30min, os marujos desceram cantando e batendo pandeiro no rio, de pé, em cinco canoas juntas (amarradas), enquanto, no barranco, toda a Comunidade assistia ao espetáculo, que saía d'água para a terra. A imagem dos marujeiros subindo o rio à luz do sol é um espetáculo à parte.

Figura 3



Fonte: Acervo particular de Sandra Nivia Soares de Oliveira

Nota: Marujada em direção à Igreja de Nossa Senhora do Rosário

Ao chegar a terra o cortejo rumou para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A festa durou quase a manhã toda, saindo da igreja e passando na casa de todos os juízes⁷¹ da festa, possivelmente uma forma de agradecimento e reconhecimento pelo esforço na realização do evento. Em seguida rumaram para a casa de caçula que estava pagando promessa feita por sua mãe, já falecida.

⁷⁰ Chapéu que faz parte da indumentária da Marujada, enfeitado com papel colorido que pode ser colorido ou azul e branco a depender da especificidade da Marujada

⁷¹ Os juízes são pessoas responsáveis pela organização da festa

Figura 4



Fonte: Acervo particular de Sandra Nivia Soares de Oliveira

Nota: Marujeiros homenageando Nossa Senhora do Rosário

Em casa de Caçula, tomaram o café da manhã, descansaram e dançaram a Marujada completa, o que consiste em cantar todas as músicas conhecidas pelo grupo (cerca de 10) e fazer todas as evoluções que conhecem. Em seguida abre-se a roda de samba, finalizando com uma peleja de versos em que toda a Comunidade, sem distinção de sexo ou idade, pode participar. Segue-se a oferta do almoço pelo dono da promessa e as pessoas ficam dispensadas até à tardinha quando o ritual é retomado. Entretanto, alguns parecem não sentir cansaço e permanecem conversando, sambando, até que se comece tudo de novo.

Por volta das 17 horas, a Marujada sai da Igreja de Nossa Senhora do Rosário fazendo o mesmo percurso da manhã em direção à casa de Caçula. Dançam até a hora da ladainha de São Sebastião presidida por professora Cremilda; aí também é servido o jantar ofertado pela casa ao pelotão da Marujada e a toda a comunidade. Após a janta, retoma-se a Marujada e, logo após o encerramento desta instala-se a roda de samba que vai até quando houver resistência.

Na manhã do dia 21 de janeiro, por volta da 06h30min. os marujeiros retornam à casa de Caçula e vão entregar o cordão de São Sebastião a D. Luciana, que presidirá a festa

deste dia. A população vai chegando, acordando aos poucos, afinal, aqueles dias não foram dias de trabalho, pelo menos não no sentido ocidental. Os mais resistentes apenas continuam a festa do dia anterior. Em frente à casa de D. Luciana, dança-se a Marujada e toma-se o café da manhã por conta da casa. Logo após todos voltam para a casa para o descanso merecido, afinal, a noite os espera, e esta será muito longa e movimentada. Aqui também se encerra a Marujada. Dever cumprido, promessa paga. A família de Caçula pode descansar sossegada. Nenhum erro foi cometido, tudo saiu dentro “dos conformes”. São Sebastião há de aceitar o pagamento. De agora por diante será com Dona Luciana e o senhor Deltino, responsáveis pelo fechamento da festa.

À tardezinha, nós fomos à casa de Dona Luciana, pois a festa continuaria. Assim que chegamos, o povo também foi chegando, procurando “seus lugares” para louvar e agradecer a São Sebastião, cada um a seu modo. As mulheres rezando a ladainha, as crianças brincando no terreiro e os homens proseando uns com os outros do lado de fora. Após a ladainha em agradecimento pela realização da festa houve o banquete bem ao estilo “mangazeiro”, ofertado pelos donos da casa. Assim encerraram-se os festejos a São Sebastião: com samba e devoção.

Durante a apresentação da Marujada foi possível observar a memória dos ancestrais, presente nos ritos e nos mitos que povoam o imaginário e os fazeres do grupo. Os passos da marujada em muito se assemelham a passos de dança africana. As letras das músicas da marujada falam de saudades, de amor e de fuga do cativo expressa nos seguintes versos:

Vamos remar o marujo,
Rema com muito gibão
Vejo a chegada do porto na cidade de Brandão
Minino sê era cativo, daquele do cativero
Ô gado curria pro mato, Manezim pro tabulero

A marujada é a manifestação cultural de maior destaque na comunidade. “A

Marujada é a cultura do lugar. Ta vendo, é a cultura daqui é Marujada. É o Reis, e São Gonçalo”.⁷² Essas manifestações são uma forma de comunicação com o passado. Em Mangal, o Marujo, como é chamado por eles, é um espaço masculino e traz alguns elementos de destaque: o Comandante que é o senhor Isauro, que só deixará de sê-lo quando entregar a função, o Piloto que ajuda o chefe na condução do grupo, o Ração que é uma criança, elemento de comunicação entre o Comandante e demais membros do grupo e, pode simbolizar a perpetuação do rito na Comunidade.

Entre o Ração e o chefe da marujada dá-se o diálogo que inicia a apresentação, mas que se repete algumas vezes durante a apresentação entre uma música e outra. A repetição deste rito tanto pode ser em função de uma parada estratégica para descanso dos participantes como um momento de interação da Comunidade, visto que esta fica atenta à sintonia da coreografia. Vejamos o diálogo e a descrição deste momento:

_ (Patrão) Ração!

_ (Ração) Senhor!

_ (Patrão) Parece que estamos pronto?

_ (Ração) Estamos pronto, “alesta” (alerta) agudo pra comer, beber e fartar pra tudo.

_ (Patrão) Assim como estamos pronto, “alesta” (alerta) agudo pra comer, beber e fartar pra tudo, quero ver a forte pancada que estremece tudo e próprio terreno. (segue-se uma forte pancada, uníssona, com o pé direito dos participantes)

No momento da pancada a atenção da platéia se volta para os participantes fazendo gestos de aprovação ou desaprovação de acordo com a sintonia e força da pancada. Este é um dos pontos altos da marujada. As pessoas riem, aplaudem ou ainda denunciam aquele que por ventura tenha saído do tom.

Um outro elemento importante na Marujada é o Careta, que é uma espécie de

⁷² Isauro Lobo

animador da festa. É a figura que interage com o povo, é a festa da meninada. Tem autoridade, depois do patrão, para “corrigir” quando julgar necessário, os participantes da marujada, corre atrás da criançada com um chicote nas mãos amedrontando-a. Durante os dez dias de ensaio que antecedem a apresentação final, o careta não aparece. Ele é o elemento surpresa. Embora todos saibam quem representará o papel, a ausência dele nos ensaios deixa no ar uma certa surpresa, um suspense que motiva, durante nove dias, a comunidade a esperar pelo grande dia. A ausência de Temilson dos ensaios parece ter a capacidade de torná-lo desconhecido enquanto “o Careta”, preservando, possivelmente, um segredo não verbalizado, mas sentido na sintonia de um grupo cúmplice na partilha da própria vida.

A roupa do Careta difere radicalmente das dos demais participantes que é branca, pois se veste com roupa de vaqueiro e se esconde numa máscara de couro confeccionada artesanalmente por Temilson. Talvez não seja exagero dizer que o papel do careta é de ser ponte entre o sagrado e o profano, entre o povo e os personagens da Marujada. Uma forma de dizer que na festa tem espaço para a participação do povo que mais do que espectador é criador, também ator, personagem tão principal quanto os personagens principais da festa.

Figura 5



Fonte: Acervo particular de Sandra Nivia Soares de Oliveira
Nota: O Careta, personagem da Marujada

A prática da Marujada obedece a alguns princípios que também demonstram uma estratégia utilizada para, na relação com seu entorno, conseguir manter elementos tradicionais que permitam ao grupo transmitir a seu modo o que foi aprendido pela experiência, que não é exclusivamente a experiência física do dançar a marujada, mas é a transmissão de um legado que inclui simbologias possivelmente inacessíveis a quem não pertence ao grupo.

A narrativa de Edmar Farias, marujeiro, conhecido na comunidade como Barriga Azul, nos convida a refletir sobre o significado da Marujada na vida desse povo que traz em sua história o sofrimento da escravidão, mas também a capacidade de reinvenção da vida, capaz de transformar dor em música e dança para comunicar uma experiência:

Isso foi coisas vindo dos negros, que são da gente mesmo, mas, não só de mim. Qui se eu tô dando continuidade, qui foi deixado pelo meus avós, meus tataravô deixou. Isso foi coisa vindo de quando começou a história do quilombo aqui. Isso, os negos usava quando tava angustiado (pausa) pra poder se disfarçar das coisas qui sentia nos seus coração. A dor de perder os seus filhos, aí cantava essa marujada com uma dança para aliviar o que tava sentindo por dentro. Aí eles cantava essa dança, tipo uma ginga, uma musica como a capoeira. Eles aprendeu música como a capoeira. Eles aprendeu isso pra aliviar sua dor qui ficava no coração.

O depoimento de Edmar nos permite inferir que aí está presente a sublimação⁷³ do passado escravo tão doloroso e violento que precisa, de alguma forma, ser esquecido e, desta forma, a Marujada tanto comunica uma experiência ancestral inegavelmente relacionada com o passado escravo quanto um desejo de livrar-se desse passado. Mas, também, por sua relação diaspórica confirma que “as histórias que constituem essas comunidades de interpretação e sentimento não são normalmente comentários de subordinação social” (GILROY, 2001, p. 375). Antes elas revelam (...) “uma história de hibridação e mesclagem que inevitavelmente desaponta o desejo de pureza cultural e, portanto, de pureza racial qualquer que seja sua origem” (GILROY, 2001, p. 372).

⁷³ Gilroy, 2001

A lógica da porteira para dentro e da porteira para fora⁷⁴ é perfeitamente perceptível quando eles fazem uma diferenciação entre a marujada de promessa e a marujada de representação. Começamos a análise pela marujada de representação.

A Marujada de Representação não obedece a nenhum ritual e pode ser apresentada em qualquer lugar, é uma brincadeira, e não faz nenhuma exigência quanto ao comportamento do grupo. Dança-se a marujada para apresentar aos outros. É uma encenação, uma representação do que seria a Marujada de Promessa que liga o interior ao exterior, mas delimita o campo de participação dos estranhos. Estes têm acesso ao espetáculo, mas não ao rito. A diferença entre as duas marujadas também é percebida na indumentária. A barretina e a faixa podem ser coloridas na marujada de representação, ao contrário da de promessa que, obrigatoriamente, são azul e branco.

A marujada de promessa é um ritual que obedece a critérios rigorosos no ato de apresentar, mas também envolve obrigações e compromissos tanto de quem está pagando a promessa, quanto de quem está participando da apresentação. “Porque a representação só é um dia, e a Marujada a gente tem que ensaiá os nove dia. É os nove dias de ensaio e só termina, (quando) passou a reza. No otro dia vai fazê a visita a Nossa Senhora do Rosário, dispedi é, é assim”⁷⁵

Por essa razão, alguns membros da comunidade preferem não participar do ritual da Marujada de promessa:

Olha, eu gosto mais da marujada assim em representação, não só porque a gente quer ser reconhecido, é o fato de a gente gostar muito de brincar uma brincadeira na marujada de representação,... Eu acho isso uma coisa muito boa. Mas a marujada de promessa é uma marujada muito séria. Todos nossos componentes tem que levar muito sério, porque qualquer algo que der errado, coloca tudo a perder^{76,77}.

⁷⁴ Sodré, 1988

⁷⁵ Isauro Lobo

⁷⁶ Colocar tudo a perder significa a não aceitação da promessa pelo Santo, é ter que fazer tudo de novo

⁷⁷ Edmar Farias,

Essa descrição do ritual da marujada é importante porque é considerado pela Comunidade como elemento de identificação tanto na percepção do grupo, “Se nós num tivesse essa cultura aqui, nós não receberia o nome de quilombo”⁷⁸, quanto como elemento fundante no laudo antropológico que se encarregaria de fornecer à fundação Palmares os dados necessários ao reconhecimento. A importância da marujada na análise pode ser verificada também nas mais de duas páginas dedicadas a ela no Laudo que assim expressa: “A marujada é considerada o ponto alto de qualquer festejo religioso”.⁷⁹

Os elementos culturais analisados neste trabalho nos oportunizam compreender quem são esses negros do Mangal, nem sempre quilombolas, e que até um dado momento não reivindicavam identidade alguma e até rejeitavam a identificação do entorno como mangazeiros.

Creio que a discussão sobre identidade quilombola em Mangal pode dar uma contribuição significativa para pensarmos identidade como categoria política, motivada pelas demandas do contexto no qual estão inseridos os sujeitos. Este exercício nos convida a alargarmos nossas concepções acerca do tema, valorizando os vários modos de construção de quilombos e quilombolas presentes na história das comunidades negras rurais que, bem mais do que as populações negras urbanas, ficaram invisíveis aos olhos da sociedade envolvente, impossibilitadas de contar suas histórias que, certamente, contribuiriam para enriquecer o debate sobre a história dos negros escravizados e seus descendentes na diáspora.

⁷⁸ Martinho

⁷⁹ Messeder e Tromboni, 1998 p. 12

CAPÍTULO 3

DA ESCOLA NO QUILOMBO À ESCOLA DO QUILOMBO: A LUTA DA COMUNIDADE DE MANGAL/BARRO VERMELHO PELO CONTROLE POLÍTICO-PEDAGÓGICO DA ESCOLA

O objetivo desse capítulo é “resgatar” a história da educação escolarizada no Quilombo de Mangal e Barro Vermelho e a relação entre esta e a construção da identidade quilombola assumida pela comunidade em meio à luta pela conquista da terra. Pretende-se, ainda, compreender como foi construída a importância atribuída pela Comunidade à escolarização, analisando as modalidades de práticas escolares existentes no Quilombo até o funcionamento da Escola Maria Felipa quando, ao se tornar quilombola, a comunidade começa a ter uma participação mais efetiva nos rumos da educação escolarizada no quilombo.

Compreendemos que a escola é uma invenção humana e se faz necessária no contexto de uma sociedade em que grupos hegemônicos constroem e tentam impor a toda a sociedade um referencial de saber e não saber. A instituição escolar, com as características que conhecemos hoje, é uma invenção moderna estimulada pela revolução cultural do humanismo, pela crise da tradição escolástica, pelas tensões provocadas pela Reforma e Contra-Reforma, pela Revolução Burguesa e pelo fortalecimento do Estado centralizado e burocratizado.

Ainda que, originalmente, a escola tenha sido pensada para se constituir em local de transmissão da ideologia burguesa, planejada e organizada sob os olhos atentos do Estado para formar o “cidadão” técnico e intelectualmente competente para pensar e dar corpo à sociedade capitalista, ela é um espaço de relações humanas e por isso mesmo um lugar de contradições. Se ela é espaço onde a classe hegemônica tenta exercer plenamente seu poder, é também o lugar de respostas daqueles que não se submetem à opressão. A escola é, portanto, o lugar onde se pode construir a resistência.

Historicamente, atores sociais têm se posicionado contra esta dominação e, a escola, palco da hegemonia burguesa, transforma-se em arena, local de disputa, favorecendo o surgimento da contra-hegemonia, possibilitando novos olhares sobre a educação, abrindo espaço para o surgimento de teorias e práticas que se contrapõem ao modelo dominante, propondo uma nova abordagem no modo de pensar e fazer educação, que conceba escola como espaço democrático, inclusivo, onde as produções dos mais variados grupos humanos são respeitadas, invertendo a lógica burguesa da escola, criando condições, nas palavras de Gramsci, para a construção de

uma escola em que seja dada à criança a possibilidade de formar-se, de tornar-se um homem, de adquirir os critérios gerais que sirvam ao desenvolvimento do caráter(...) Uma escola que não hipoteque o futuro da criança e constranja a sua vontade, a sua inteligência, sua consciência em formação a mover-se dentro de uma bitola(...) Uma escola de liberdade e de livre iniciativa e não uma escola de escravidão e mecanicidade.” (apud, MOCHCOVITCH, 1988, p. 57)

É na perspectiva da escola enquanto construção humana e, por isso mesmo espaço de construção de valores, que nos propomos a pensar o interesse dessa Comunidade por escolarização, uma necessidade construída na luta pela apropriação de saberes e conhecimentos que possibilitassem aos seus moradores uma melhor relação como seu entorno.

Outra tarefa do capítulo é percorrer a trajetória das professoras, filhas do Mangal, em seu processo de formação e sua inserção na escolarização da Comunidade. As questões que norteiam as reflexões neste capítulo resultam do desejo de compreender como uma comunidade negra rural, descendente de escravos, internaliza a escolarização como um valor. Quais as estratégias utilizadas pelas professoras do Mangal para realizarem o sonho de se tornarem professoras e retornarem à Comunidade para desenvolverem seu trabalho? Como a experiência da discriminação é ressignificada por estas professoras no trabalho docente? Qual a importância da Escola Maria Felipa no processo de consolidação da identidade quilombola?

A partir dos relatos orais dos moradores, de alguns documentos escolares tais como caderno de planejamento dos professores, produções e boletins dos alunos, nos propomos escrever a história da educação na Comunidade, bem como analisar que mudanças foram operadas neste campo em função do direito a terra e do reconhecimento legal de “remanescente” de quilombo.

Infelizmente, não pudemos dispor de documentos oficiais sobre a escolarização no Quilombo, em função de os arquivos das Secretarias de Educação de Bom Jesus da Lapa e de Sítio do Mato terem se perdido no tempo. Os registros mais antigos encontrados datam de 1977⁸⁰, período a partir do qual a educação escolarizada passa a ser orientada pela professora Cremilda.

3.1. “Quem num sabe alê, num sabe de nada”: A escolarização como um valor e o valor da escolarização para a Comunidade de Mangal

A julgar pelos relatos, a escolarização sempre foi um fator importante para Mangal e Barro Vermelho. Dona Clara⁸¹, a moradora mais antiga do Quilombo, demonstrou em sua fala uma certa frustração por não ter aprendido a ler e escrever e atribuiu a falta de conhecimento do passado da Comunidade à ausência desse saber entre os mais velhos. Em seu relato ela demonstra, além da frustração por ser analfabeta, reconhecer a importância da escrita numa sociedade letrada, ao afirmar que:

Quem num sabe alê, num sabe de nada (...) Os pais é quem bota nota, né? Eles num anotô, cumé que eu vô sabê? Purquê, cê sabe. Qui de primero, hoje é uma coisa. De primero era outra. Eu cheguei aqui assim... porque os veios, né... Mais tinha os fiios, me parece que era um povo assim... disleixado, né. Num panhava aquela idade fiio, pra mode botá ali pra quando ficá mais face da gente sabê, né! Eles num cuidava nisso.. (...) Num inscrivía nada. (...) Nada! Nada! Nada! (...) A gente, muitos, às veiz tem vontade de sabê. Eu mermo, minha idade, eu sei porque tem, tinha, tem um rapaiz em Paratinga qui na era que eu nasci ele tombém. (...) Pois é. Aí agora, pura a idade dele, ele tira a minha (pausa). Os pais de primero... Agora na inxada era muito bom. (...) Minha mãe, desse tamaninha, a inxada

⁸⁰ Os documentos que tivemos acesso foram todos encontrados no quilombo. São boletins escolares, cadernos de matrículas feitos pela própria professora Cremilda

⁸¹ Moradora mais velha da comunidade, hoje com 93 anos

já tava na mão. (...) Abria uma cova mali feita aqui, mali feita ali.

Chama a nossa atenção a importância atribuída por Dona Clara ao aprendizado da leitura e da escrita, posto que é uma mulher negra, analfabeta, filha de pais analfabetos, descendente de escravos, nascida a apenas 24 anos da abolição da escravatura.

Considerando o histórico discriminatório do sistema educacional brasileiro, principalmente até a primeira metade do século XX e ainda, que no século XIX, “em todas as escolas é, geralmente, proibida a freqüência de crianças negras, mesmo livres, até pelo menos a primeira metade do século” (FARIA FILHO, 2000, p. 139), o que privou de forma particular o acesso da população negra à escola, o interesse de Dona Clara pela escolarização dificilmente seria justificado pela tradição familiar.

O período referente à infância e à mocidade de Dona Clara, início do Século XX – Dona Clara nasceu em 1912⁸² –, corresponde à Primeira República, não sendo este um período de expansão significativa da rede pública de ensino que facilitasse o acesso à escola e, portanto, suscitasse nas camadas mais pobres, em especial nos negros, uma consciência da necessidade de escolarização. Basta analisarmos que em 1935 apenas 54% das crianças em idade escolar estavam matriculadas (XAVIER, 1994), fruto de uma política educacional que, durante praticamente toda a Primeira República, manteve, na Constituição de 1891,

a descentralização do escolar definida em 1834 (...) apesar das farras e antigas denúncias, dos extensos diagnósticos e das estatísticas que revelavam o desastre que essa situação representara para o ensino elementar. (...) A consequência dessa política foi, sem dúvida a perpetuação da precariedade da escola primária, tanto do ponto de vista de sua qualidade quanto de sua expansão. (XAVIER, 1999, p. 105)

Essa situação torna-se ainda mais grave quando analisamos as diferenças entre as regiões do país, pois essa política

Consolidava, ainda, a extrema disparidade dessa espécie de atendimento escolar nas várias regiões do país, presente durante todo o período Imperial. (...) Em regiões como o Norte e o Nordeste, não se sentia a instrução

⁸² Se considerarmos o Registro de Nascimento. Mas, segundo os moradores, dona Clara teria 102 anos

popular como uma necessidade, nem se pressionava pela difusão. Afinal, a sua população se constituía basicamente de camponeses, submetidos aos chamados coronéis, senhores de terras e do poder local, provedores de todas as suas necessidades. Aí o crescimento do sistema escolar foi ínfimo e as estatísticas acusavam índices assustadores de analfabetismo. (XAVIER, 1994, p. 105)

O contexto local também não favorecia, teoricamente, a um maior interesse da Comunidade por escolarização, visto que a oralidade e a transmissão espontânea eram os pilares de seu modo de conhecer e reproduzir saberes e sua economia era, e ainda é, baseada na agricultura familiar de subsistência, portanto não dependendo do saber escolar para garantir a produção de bens. As informações trazidas por Dona Clara confirmam a inexistência de incentivo familiar para a inserção no mundo da lecto-escrita, diferentemente da inserção no mundo do trabalho que se dava desde a mais tenra idade. Ao lado da importância atribuída à escrita em nossa sociedade, Dona Clara também internalizou o princípio da culpabilização da vítima pelo “fracasso” ao atribuir ao “desleixo” dos mais velhos a não aprendizagem da leitura e da escrita, mesmo admitindo que na comunidade não havia escola.

As informações coletadas até então nos levam a crer que até à infância de Dona Clara não havia educação escolarizada na Comunidade. Ela nos dá uma pista sobre essa questão, o que nos permite levantar algumas hipóteses. Ao ser indagada sobre a existência de escolas no Mangal em sua infância e mocidade responde: “Colé iscola? Foi lá, óh. Lá pá Salvadô onde tá o tal de Avilino. Otro em Paratinga”.

Uma possibilidade é que o desejo de dona Clara de aprender a ler e escrever tenha sido fruto de sua experiência, ainda criança, como babá da filha do fazendeiro Avelino Freitas, pois refere-se a uma escola em Salvador, onde vivia a família do senhor Avelino. Não sabemos ao certo se Dona Clara foi a alguma escola em Salvador, ela não deixa isso muito claro, mas não deixa de ser uma referência de escola para ela.

Tentando compreender como se constrói o interesse da Comunidade pelo saber

escolar seguimos as pistas que nos são oferecidas pela memória coletiva, retomando uma fala de Carlinhos⁸³, citada no capítulo anterior, onde ele nos conta uma história que está diretamente ligada ao passado escravo:

(...) mandava os escravos, os escravos era analfabetos. Escrevia uma carta pra fazenda qui tinha aqui, qui lá tem uma lagoa, o pessoal dizia qui não quiria matar o escravo aqui, né, aí ele (o capitão João) mandava pra lá, pra o outro capitão matar o cara e jogar dentro da lagoa. Disse que dentro da lagoa tinha muito escravo

O escravo que não sabia ler era portador da própria sentença. O medo de morrer pode ter sido uma das motivações para tanto interesse pela escolarização na Comunidade numa época em que, mesmo nas cidades, o acesso à escola era bastante limitado. Morrer tanto pode significar a morte física, quanto a incapacidade gerada pela ignorância de um saber que faz a diferença numa sociedade letrada. Não podemos afirmar até que ponto histórias como estas podem contribuir no interesse da comunidade pela aprendizagem da leitura e da escrita. A nossa intenção é, tão somente, juntar todas as informações possíveis sobre o tema na tentativa de desvendar a questão.

Dona Clara já afirmava que quem “não sabe ler, não sabe nada”, afirmação absolutamente coerente com os valores da sociedade burguesa, pois “com a supervalorização da alfabetização era criada uma desvalorização da oralidade para que se universalizasse o desejo da alfabetização” (GARCIA, 2001: 18). A partir de seu discurso é possível imaginar que ela já compreendesse a importância de ler e escrever para as relações com o seu entorno, pois, no processo de modernização da sociedade, a leitura e a escrita se constituíram em poderosos instrumentos de diferenciação entre grupos sociais, permitindo àqueles que dominassem o código melhor condição de negociação nas relações sociais.

Uma outra possibilidade de construção do interesse pela escolarização no Mangal pode estar nas relações comerciais que a Comunidade mantinha com a cidade de Paratinga,

⁸³ Antonio Carlos Gomes, 42 anos, ex-presidente da Associação Agro-Pastoril Quilombola de Mangal/Barro Vermelho

que durante muito tempo se configurou em referência comercial e cultural na região. O excedente produzido na vazante era levado “Pá vendê. Pá comprá café, rapadura, era nem açúcar, de premêro num usava açúcar, era só rapadura. Ia vendê ...(em) Paratinga”. É possível que a atividade comercial, ainda que de forma bastante elementar possa ter alimentado o desejo de compreender o mundo através deste saber.

Uma ilustração da trajetória de ascensão escolar no Quilombo pode ser observada ao considerarmos uma família do Mangal para analisar a relação entre anos de escolarização e a geração, demonstrando não ser

mais possível continuar associando mecanicamente sucesso escolar e escolaridade dos pais. A questão é saber como avós analfabetos influenciaram a pouca escolarização de seus filhos, e como estes, apesar da pouca escolaridade, têm estimulado suas gerações futuras a terem êxito na escola (GONÇALVES, 2000, p. 325).

A família tomada para análise é a do senhor Isauro Lobo dos Santos, 72 anos, analfabeto. Seu filho, Derevaldo de Souza Santos (Caboje), 53 anos, frequentou a escola até a primeira etapa do que hoje denominamos Ensino Fundamental. O tempo de escolarização dos filhos de Caboje excede, e muito, a sua escolarização. Vejamos a situação escolar de seus 04 filhos: Jadilson da Conceição Santos, (23 anos) o segundo filho, concluiu todo o Ensino Fundamental. Jair, de 20 anos, está concluindo o segundo grau. Os dois mais novos, Adamaia da Conceição Santos e Rair da Conceição Santos de, respectivamente, 15 e 12 anos, estudam a segunda etapa do Ensino Fundamental em Mangal, dentro da expectativa idade/série, e João da Conceição Santos, (25 anos), o mais velho, é diretor da escola Maria Felipa, fez o Curso de Magistério de 2º grau e hoje é aluno do Curso de Licenciatura Plena da Pedagogia da Terra, pela UNEB.

Como podemos perceber, “sem desmerecer a importância do papel do capital cultural da família no desempenho escolar das crianças e jovens, no caso da população negra no Brasil, esse papel teria de ser relativizado” (GONÇALVES, 2000, p. 325-26). A família do senhor Isauro foi escolhida por sua importância na Comunidade e pelo fato de João da

Conceição estar num curso de nível superior. Vale ressaltar que, de modo geral, este é um padrão verificado na maioria das famílias: as gerações mais novas têm mais anos de escolarização do que as gerações anteriores.

Hoje, em Mangal, segundo dados levantados pela professora Guilhermina Farias dos Santos, vice-diretora da Escola Maria Felipa, não existe nenhuma criança em idade escolar fora da escola e 100% dos alunos que concluem a 8ª série do Ensino Fundamental vão completar estudos em escolas dos municípios de Sítio do Mato ou Paratinga.

Tomado para análise, o número de analfabetos da comunidade nos últimos 05 anos, podemos verificar o quanto a oportunidade de escolarização muda significativamente os índices de analfabetismo na comunidade. Em 2001 uma pesquisa⁸⁴ realizada por estudantes do Curso de Pedagogia do Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias do Campus XVII da UNEB, revelou um percentual de 23,2% de analfabetos que caiu para 10,0% da população em 2006⁸⁵, abaixo dos índices nacionais, estaduais e municipais⁸⁶.

Fato é que esta Comunidade, ao menos a partir das gerações que se encontram vivas em Mangal, se empenhou em garantir às gerações mais novas níveis cada vez maiores de escolarização. O estudo sobre como esta população construiu esse interesse não obteve resultados definitivos neste trabalho, por sua especificidade e objetivo. Apontamos, no entanto, algumas possibilidades que podem nos ajudar a compreender todo o interesse de Mangal em se apropriar política e pedagogicamente da Escola Maria Felipa. Acreditamos que a elevação da auto-estima da Comunidade com o reconhecimento desta como remanescente de quilombo e a posse da terra foram molas propulsoras de um desejo por escolarização, historicamente construído pelos Mangazeiros.

⁸⁴ A pesquisa foi Orientada pelo professor de Estatística, Robson Aldrim Lima Matos com a intenção de levantar dados para subsidiar as ações de Projeto de capacitação de professores daquela comunidade coordenado pelo Departamento.

⁸⁵ Os dados de 2006 foram fornecidos pela professora Guilhermina Farias, Vice-diretora da Escola Maria Felipa.

⁸⁶ Em Sítio do Mato, o índice de analfabetismo entre a população de 15 anos e mais é de 27,8%

Um esforço deste capítulo, como já foi sinalizado, é recuperar a história da escolarização da Comunidade desvendando as estratégias e modalidades de escolarização que se apresentaram em Mangal no século XX, a trajetória das “meninas” para se tornarem professoras e retornarem para assumirem a escolarização na comunidade, bem como analisar a apropriação da escola Maria Felipa pelos Mangazeiros após o reconhecimento, tomando-a como espaço importante para a consolidação da identidade quilombola construída na luta pela terra.

Para compreender essa trajetória e os desejos em se apossarem da escola, pela especificidade do grupo, consideramos importante refletir acerca da educação de indivíduos afrodescendentes em duas frentes importantes: Primeiro as relações intrínsecas à comunidade que eu chamo aqui “da porteira para dentro” e, em segundo lugar, as relações com seu entorno, a sociedade envolvente que identifico como “da porteira para fora”⁸⁷.

“Da porteira para dentro”, é interpretado como aqueles saberes partilhados historicamente pela comunidade que remetem a uma ancestralidade, que dizem respeito aos seus segredos, crenças, modos de sobrevivência, de lazer, a relação com a terra, seus mitos e ritos, etc. É o legado cultural construído nas relações cotidianas dos sujeitos e que não são, necessariamente, dependentes dos saberes valorizados pela sociedade envolvente. “Da porteira para fora”, diz respeito às negociações operadas por estes indivíduos na luta pela sobrevivência individual e coletiva. Nesse sentido, aprender a ler, escrever e lutar por escola, bem como a manutenção dos segredos da comunidade, comunicados em rituais que não se efetivam na escola, são valores importantes para a sobrevivência deste e de suas tradições. Nesta perspectiva,

A comunidade como os estabelecimentos de ensino promovem conhecimentos, que serão úteis se responderem de modo consistente às exigências da vida. Muitos deles decorrem de valores de refúgio, ou seja de valores que sobreviveram à opressão da escravidão, da colonização, do racismo. Mas também valores que, mesmo tendo sido construídos nestas

⁸⁷ Os termos “da porteira para dentro” e “da porteira para fora” aqui utilizados têm referência em Sodré, 2002.

circunstâncias, se constituem em possibilidades de proteção, segurança, fundamento. Entre eles, se destacam o trabalho, a religião, a escolarização (por incrível que pareça!), o direito de tornar os sonhos realidade. (GONÇALVES e SILVA, 2003, p. 186)

3.2. Mestres-escola, professoras leigas: A primeira fase da escolarização na comunidade

A primeira pista da escolarização no Mangal nos é fornecida por outro morador, o senhor Deltino Lobo, de 71 anos. Segundo ele no seu tempo não havia “escola” no Mangal, razão pela qual fora estudar em Paratinga ainda menino. O relato que se segue nos dá a oportunidade de conjecturar que a primeira experiência de escolarização do Mangal se deu nos moldes dos(as) mestres-escola. No caso do Mangal, mestras, cujos nomes, em sua maioria, se perderam no tempo.

(...) pra qui tinha uma iscolinha aqui mais não é do governo não, quem sabia mais, pegava os dois minino pra... mais era pago (...) Era uma dona qui lecionô aí mais era pago (...) Quem pagava era os pais, trabalhava pra sobrar um dinherim pra iscola pro minino no mês, né. Trabalhava um bocado qui aqui ninguém tinha nada não; ninguém tinha animais, ninguém tinha gado, não tinha nada. Vivia da roça.

O relato do senhor Deltino reforça o argumento da importância dada pela comunidade à educação escolarizada. Os pais faziam grande esforço, pagando a escola, mesmo com as dificuldades relatadas por ele, para garantir a seus filhos o acesso a esse bem cultural que poderia lhes garantir melhor condição de relacionamento com a sociedade envolvente. Nesse sentido, a Comunidade soube, ao longo de sua existência, tanto preservar a ancestralidade como um valor, como buscar inserir-se nos valores culturais da sociedade onde estão inseridos que tem na escola um dos seus mais importantes instrumentos de transmissão.

A atuação dos mestres-escola e das mestras-escola, na educação brasileira data do período colonial. Eram várias as modalidades de escolas de primeiras letras. Desde as escolas particulares de alguns mestres e mestras às escolas régias ou ainda cadeiras públicas de primeiras letras.

“Eram escolas cujos professores eram reconhecidos ou nomeados pelos órgãos de governos responsáveis pela instrução e funcionavam em espaços improvisados, geralmente na casa dos professores, os quais, algumas vezes

recebiam uma pequena ajuda para o pagamento do aluguel. Os alunos ou alunas dirigiam-se para a casa do mestre ou da mestra e lá permaneciam por algumas horas”. (FARIA FILHO, 2000, p. 144)

Com o propósito de compreender como essa prática escolar chega ao Mangal, foram levantados alguns dados sobre a mesma nos dois municípios com os quais a comunidade mantinha relações. Encontramos referências desse modelo, tanto em Bom Jesus da Lapa quanto em Paratinga.

Em Bom Jesus da Lapa, município ao qual pertencia o Quilombo na época de que estamos tratando, era muito comum a existência de mestres-escola. O senhor Antonio Barbosa, reconhecido educador naquele município, fundador do Colégio Bom Jesus, onde funcionou o primeiro curso de formação de professores do município, fundado em 1965 descreve, em seu livro “Dona Vitalina: a moça que virou escola”, oito dessas escolas funcionando, no Século XX, inclusive na Zona Rural, com destaque para a escola de dona Vitalina, mestra que dá nome ao livro.

O livro nos fornece informações que nos permitem imaginar que, em Bom Jesus da Lapa, esta era uma prática desde pelo menos o século XIX. Ao fazer a biografia de Dona Vitalina, nascida em 1897, o senhor Barbosa refere-se à sua escolarização contextualizando esta questão em Bom Jesus da Lapa:

“Numa época em que a Lapa não dispunha de escolas., nem mesmo de escolas particulares, e as pouquíssimas salas existentes, isoladas como a da velha Felipinha ou da velha Estêvan Benícia e da sua Irmã, a velha Lisarda e que eram mais para meninos do que para meninas, a velha Maria da Loja se empenhou vivamente para que dona Vitalina tivesse esmerada educação, dentro, naturalmente, das linhas e padrões da época. Foi aí que entrou dona Joventina, que ensinou as primeiras letras para dona Vitalina, e lhe deu as primeiras aulas de costura e bordado. (BARBOSA, 1984, p. 45)

Um dos mestres destacados pelo autor é o senhor José Modesto Santos, “um mulato polido de Paratinga” (*que*) “já era professor leigo em sua terra natal, em 1937”. (BARBOSA, 1984, p. 26). É importante citar o professor Modesto porque Paratinga é uma cidade importante nas relações da comunidade de Mangal, até mesmo mais significativa do

que Bom Jesus da Lapa a quem pertencia politicamente. Essa informação do senhor Antonio Barbosa nos permite concluir que, também em Paratinga, era verificada a presença desta modalidade de escolarização, o que pode ter favorecido sua chegada em Mangal, antes do poder público.

Outro dado interessante observado nos escritos do senhor Barbosa é a presença de afro-descendentes exercendo a função de mestres-escola. Além do mulato citado no parágrafo anterior ele descreve dona Vitalina, negra, de “cabelos crespos compridos, tipo “inchador”, com ligeira tonalidade para o marrom escuro” (BARBOSA, 1984, p. 47).

Encontramos nos relatos de dona Pituca de 61 anos e de Caboje⁸⁸ de 52 anos, o que parece ser a segunda experiência de educação escolarizada na Comunidade. Ambos referem-se a uma escola que funcionava na casa do vaqueiro da fazenda cuja mulher, dona Arcanja, era a professora. Dona Pituca nos fala com riqueza de detalhes sobre a escola:

Aquele tempo usava aquelas cartilhas, do povo(...) Que tinha aquele cinco dedos. Num sei se vocês alembra, né Então, tinha o, o alfabeto, todo a, b, c, d, e, f... e eu cumecei. Saí daqui já dizarnado, num sabe. Chequei lá⁸⁹, continuei, istudei; até o terceiro ano(...). Aqui tinha uma professora que chamava Arcanja. Era casada, o marido dela era vaqueiro de seu Avilino... A escola era, era na casa... ah, essa casa já, já, eles dismancharam. Depois qui passô pra seu Lamartim – mudificou tudo, sabe. Derrubaram casa (...?) construção de nada; justamente o seu Avilino já tinha murrido. Escola de pobre. Tinha as cadeirinha, tudo mundo levava seu banquim, né. Justamente, essa escola. Foi seu Avilino qui arrumô, cum, acho com os prefeitos, as pessoas mais ou menos daí da Lapa, e colocô essa... A gente aprendeu um pôco assim, algumas coisinhas assim. Agora, ela não sabia muita coisa num sabe... era mesmo só pra dizarná, pra não ficá aí tanta gente burro

O relato mais uma vez reforça o interesse da Comunidade pela educação escolarizada. “Cada um levava seu banquinho”. Revela também a consciência dos limites da professora que, segundo dona Pituca, também não sabia muita coisa. Entretanto, nos parece que o desejo de saber era imperativo. Qualquer conhecimento escolar era melhor do que “ficá

⁸⁸ Dervaldo Souza dos Santos morador do lugar

⁸⁹ Em cidade de Barra. Aos nove anos Elvina Carmo Santiago, dona Pítuca, foi morara com o senhor Avelino que era seu Padrinho

*aí tanta gente burro*⁹⁰

Um dado interessante a ser interpretado a partir do depoimento de dona Pituca é uma estimativa da data de funcionamento da referida escola. Dona Pituca saiu do Mangal aos 9 anos de idade para trabalhar em casa do senhor Avelino em 1953, e já estava iniciada no processo de alfabetização. Nesse sentido, podemos estimar que a escola deva ter começado a funcionar entre os últimos anos da década de 40 e os primeiros anos da década de 50.

Outro dado importante é quanto à duração desta escola. Caboje, que nasceu em 1953, portanto, no ano em que Dona Pituca estava saindo do Mangal, também estudou com a professora Arcanja. Isso nos permite concluir que a Escola da referida professora pode ter durado por uma década ou mais.

Decerto, a professora Arcanja reproduzia a prática pedagógica observada e experimentada nos poucos anos de sua escolaridade, baseada em punições, como podemos observar na narrativa que se segue:

Mais naquele tempo era muito rigoroso A gente... quem desse a lição saía, mais que não desse, ficava até uma hora. Só saía, que não usava relógio nem nada. Aquela coisa. Só saía depois que a gente via o sol entrando dentro da casa, né, que justamente 12 horas. Pode repará que o sol faz aquela rodinha dentro de casa. Num tinha relógio, num tinha nada. Era assim, pra gente saí. Mais também, só de manhã; que também tinha outra turma que vinha de tarde. (dona Pituca)

A relação com a professora parece seguir o padrão da época onde o mestre, nesse caso a mestra, ensina, mas não era só isso. As escolas com esse perfil, muito comum na história da educação brasileira, especialmente a partir da Reforma Pombalina, permitiam uma certa intimidade entre professor, aluno e comunidade, visto que o espaço onde se dava a prática educativa era o espaço da vida cotidiana da professora ou da própria comunidade. Os castigos empregados mais revelam o modo pelo qual todos se educavam, do que a punição específica de um professor.

⁹⁰ Dona Pituca

A responsabilidade da professora em Mangal, era bem mais a responsabilidade de um membro da Comunidade do que de um agente externo responsável exclusivamente pela transmissão de conhecimentos. Mesmo porque algumas dessas professoras eram da própria Comunidade. Mulheres que estudaram um pouquinho fora do Quilombo e que, ao retornar transmitiam o que tinham aprendido da mesma forma como possivelmente aprenderam.

Apesar de toda crítica feita por intelectuais e políticos republicanos ⁹¹ a estas escolas elas eram, em algumas realidades, a única forma de acesso ao conhecimento das primeiras letras e do cálculo elementar. No caso específico do Mangal, onde ela sobreviveu até pelo menos os anos 70, elas “ajudavam os mais novos a adentrar no mundo da escrita, da leitura e das contas. Poucos iam além disso,”. (FARIA FILHO, 1996, p. 128-129), mesmo porque os próprios professores apresentavam limites em sua formação. Essa falta de conhecimento dos professores era percebida também por Martinho⁹²: “Ensinava o ensino qualqué. Era lêgo. Você entende o que é lêgo, né? (...) tinha professô qui num sabia nem insiná eu.! Num sabia nem bem pra ele, come qui eles...”

O caráter pouco oficial desta escola está expressa na fala de Caboje quando se refere à professora Arcanja: “Ela era a mulhé do gerente. O marido dela era o gerente da fazenda e ela dona da escola”. Como a escola funcionava na casa da professora ela era “a dona da escola”. Esta era uma prática muito recorrente onde a falta de atuação do poder público ou a sua atuação deficiente obrigava a sociedade civil a organizar suas próprias escolas, mesmo quando subvencionadas pelo próprio poder público Era isso ou não ter escola.

Ao contrário da escola citada pelo senhor Deltino, a escola da professora Arcanja era uma escola gratuita que o fazendeiro conseguira junto à Prefeitura de Bom Jesus da Lapa, município a que pertencia a comunidade naquela época. Entretanto, esta parece ser a única diferença entre elas, visto que enquanto “donas” das escolas as professoras tinham faziam o

⁹¹ Ver Faria Filho, 1996. p.128

⁹² Martinho Gomes de Souza, morador de Mangal

trabalho ao seu modo e, ao que parece sem nenhuma relação direta com a Secretaria de Educação do Município de Bom Jesus da Lapa.

A ausência do poder público, por um lado, dava uma certa autonomia a essas escolas que tinham a característica de não provocar uma ruptura profunda com a cultura da comunidade na qual estavam inseridas. A Comunidade era a própria referência e o conhecimento valorizado era o que o mestre sabia, e este saber não entrava em choque com os saberes comunitários, visto que, o que o mestre sabia, incluía os saberes da Comunidade.

Nessas circunstâncias, a cultura escolar pouco difere da cultura da população e do conhecimento escolarizado – e o conhecimento do mestre, é basicamente aquilo que ele sabe e nada mais. No entanto essa escola tinha a “vantagem” de não precisar preocupar-se com a tarefa de mudar hábitos, costumes, sensibilidades, enfim, a cultura da população, podendo dar uma grande importância e centralidade aos conhecimentos. Com isso, era quase certo que boa parte dos alunos aprenderiam quase tudo que o mestre sabia. (FARIA FILHO, 1996, p. 129)

A escola nos moldes como conhecemos hoje, como um lugar específico de um saber também específico, separada da casa de quem aprende ou de quem ensina, chega ao Mangal na década de 70, quando as terras foram vendidas por Lamartine Roriz ao Banco Econômico. Foi instalada num prédio abandonado, construído para depósito, onde hoje funciona o chiqueiro das cabras. Até então, não havia mudança significativa no cenário educacional da Comunidade. Professoras leigas lecionando, quase sempre mulheres dos gerentes ou vaqueiros da fazenda. Além da professora Cremilda apenas mais duas professoras, antes desta, tinham a formação em Magistério: uma sobrinha do senhor Lamartine e a esposa de um gerente chamado Jorge, cujos nomes não foram lembrados. Em geral, essas professoras não ficavam muito tempo no lugar e os estudos eram interrompidos, muitas vezes, sem que o ano letivo tivesse sido concluído.

Esse cenário só muda significativamente com a chegada da professora Cremilda, em 1977, que se estabelece na comunidade e nela reside até hoje. Essa mudança é percebida pelos moradores, como podemos observar no relato de Francisco de Assis Farias, O Chicão:

É, porque, eu sofri muito na comunidade. Vinha um professô de fora, vinha um professô, Lamartim trazia, ele trazia, tinha aquele compromisso de lecioná por dois meis. Ia embora, passava dois ano sem vim aqui, né, professô de fora. Se fosse do lugá, ele num podia; ele num fazia isso, né, né. (...) E aí foi isso, se foi siguino direto. Depois qui há 25 ano, qui Cremilda chegô.

3.3. Professora Cremilda: a institucionalização da educação em Mangal

Em 1977 inicia-se uma nova etapa da escolarização em Mangal, quando chega à Comunidade a professora Cremilda Teixeira de Souza, “professora formada” em Magistério, e seu esposo, o senhor João Souza.

A professora Cremilda fora contratada pela Prefeitura de Bom Jesus da Lapa para trabalhar 20 horas, mas, segundo ela, o Banco Econômico a remunerava por mais 20 horas para que atendesse a todas as crianças da Comunidade. Vejamos o relato da professora sobre a sua chegada:

Bem, eu vim aqui através de um vereador de Gameleira, né, eu nesse tempo aqui Mangal era município de Bom Jesus da Lapa. E como tava em carência de professora formada, ele, Eudâmidas, que era vereador, lá em Paratinga procurou quatro professores que tivesse magistério pra ficar um aqui em Barro Vermelho e os três em Gameleira. (...) E chegando aqui, eu me adaptei com a turma, vi que eles tinha uma necessidade muito grande, porque os alunos... tinha alunos até de 25 anos que não estudava porque não tinha professor, professor chegava ficava dois, três meses e depois ia embora, e assim por diante. Só que eu tive o apoio também da fazenda, da Aliança, da Aliança não, do Banco Econômico, no tempo. Eu tive o apoio do fazendeiro, porque Bom Jesus da Lapa, fiquei pra trabalhá aqui não era pra pagar, só pagava 20 horas, aí o fazendeiro contratou comigo que ele pagava, ele assume as outras 20 horas, e assim eu fiquei trabalhando um turno pela prefeitura e o outro pela fazenda... com o passar tempo a fazenda foi vendida e passou para a Aliança. Desses tempos da Aliança pra cá as coisa modificaram muito, o salário que eles pagavam, deixaram de pagar e passou a ser uma ajuda de custo... (pausa)

A presença da professora Cremilda proporcionou uma regularidade no trabalho educativo da escola. A partir de então os anos letivos seriam finalizados e as famílias tinham a certeza de um trabalho contínuo. O saber do mestre, agora se mostrava “superior” ao saber da Comunidade. Ninguém reclamava mais que a professora não sabia. (Ela era professora

“formada”). A professora Cremilda é reconhecida e respeitada na comunidade por ser a responsável pela formação inicial dos professores que hoje atuam na comunidade. “Chegô uma professora lá no Mangal – eu trabalhava na Agrovila esse tempo. Chegô uma professora lá, aí, ela chegô, ficô até hoje. Por isso qui hoje, os alunos aqui formô, otros tá perto de formá” (Chicão)

Durante muito tempo, a relação com a Secretaria de Educação em quase nada mudou. Numa situação muito próxima do quadro anterior sem praticamente qualquer orientação por parte desta, a professora Cremilda seguia realizando seu trabalho de ensinar às crianças, jovens e adultos do Mangal. Eram classes multisseriadas que, de acordo com seus relatos, eram formadas por alunos de 06 a 25 anos de idade. As dificuldades enfrentadas pela professora na comunidade foram as mais diversas, até porque, além da atividade de professora, também assumia outras funções na escola como a responsabilidade pela limpeza e pela merenda como tantas outras professoras que trabalhavam nas condições acima descritas.

A professora Cremilda nos oferece em seu relato uma imagem da dificuldade enfrentada para exercer sua profissão, ao tempo em que demonstra seu compromisso com a comunidade, além de revelar a frágil atuação do Estado para com a educação em Mangal:

Era difícil, era difícil porque, aqui, quase não vinha ninguém. Secretário de Educação, Supervisor, nada disso. Eu que ficava trabalhando aí aos trancos e barrancos. Saía de lancha aqui 2 horas da manhã, para chegar 2 horas da tarde em Bom Jesus da Lapa, atrás de merenda, de material didático, às vezes encontrava, às vezes não encontrava. Teve uma professora em Bom Jesus da Lapa – a Secretaria de Educação, professora Arleide Miranda (...). Ah! Ela até fez caso de mim um dia. Fui pra um curso e depois cheguei lá 9 horas, e fui de bobes, né? Aí, quando eu cheguei lá ela: “– Qué que a senhora veio fazer? Eu disse: “ – Eu vim pro treinamento. ” – Ah, o treinamento aqui é só de professor formado”. Aí eu disse: “Eu sou formada”. Ela me disse: “ – A senhora é formada”? Eu disse: “– Sou”. Ela sorriu. Eu disse: “– Não estou bem trajada porque o que vocês me pagam não dá pra mim andar de traje”. Falei bem assim. Ela disse: “Não, ah, meu amor”? que a professora Arleide Miranda era cheia de lisonja, não! E eu disse: “– Aqui, oh, e eu venho da roça, passei rapidinho nem me arrumei nem nada, do jeito que eu saí da lancha, eu vim pra chegar na hora certa”. Ela, “Oh, minha filha, não leva a mal, não leva a mal não”. Eu disse: “Tá, tá bom”.

A experiência da discriminação e a pouca importância atribuída à educação daquela população fez com que a professora, em alguns momentos recorresse àquilo que sempre fora rejeitado por eles: a fama de serem feiticeiros, “mangazeiros”. É interessante notar que a identificação rejeitada pela Comunidade era o que a tornava visível e, de certa forma, poderosa aos olhos do entorno. No relato que se segue está explícito como professora Cremilda lança mão, habilidosamente, desse poder para se fazer perceptível e tornar visível a Comunidade junto ao poder público:

A merenda só veio melhorar depois que para receber essa merenda, eu falei que era aqui do Mangal. E eu sempre gostei de brincar, né, depois que eu vim aqui para Mangal. Eu disse; “– Vocês, cuidado com o mangazeiro, que eu sou mangazeira. Vocês...” (risos) E eles acreditam, tem muita gente que acredita, né. (...) E elas me atendiam, quando eu falava, lá na cantina era logo, logo... Hoje não. Eles atendem a gente assim, mora longe, tal, mas antigamente era porque eu falava que era do Mangal e eles tinha medo do Mangal, porque o povo do Mangal era feiticeiro.

Em relação às condições materiais de trabalho, as dificuldades foram muitas. Essas dificuldades iam desde a inadequação do espaço até a ausência de material didático e de merenda escolar. Segundo professora Cremilda:

(...) a sala era pequena, né. As carteirinhas, ali, tinha vez qui os menino sentava de dois. Uma carteirinha que era pra um, sentava dois. E o material didático sempre foi difícil desde Bom Jesus da Lapa. A merenda tinha vez qui eu saía, passava a semana toda, sabe, pra receber essa merenda. Chegava em Bom Jesus da Lapa era aquela amarra pra, pra distribuir. Depois tinha qui ir por Paratinga, de ônibus. Chegava em Paratinga, pegava a lancha pra trazer até aqui. E assim por diante

Em que pesem as diferenças entre as condições de trabalho da professora Cremilda e das professoras anteriores não serem muito grandes, a chegada desta desenha uma nova cultura escolar. Embora em condições precárias, agora havia um espaço de ensino e de aprendizagem que se diferenciava das antigas casas dos mestres. Agora era o momento de ir para a escola e vivenciar seus rituais. A escola no Mangal passa a ser “(...) um espaço social próprio ordenado em dupla dimensão. Institucionalmente por um conjunto de normas e regras que buscam unificar e delimitar a ação de seus sujeitos” (Dayrell,1996:137), mas é também

um espaço marcado,

cotidianamente, por uma complexa trama de relações sociais entre os sujeitos envolvidos, que incluem alianças e conflitos, imposição de normas, estratégias individuais, ou coletivas, de transgressão e de acordos. Um processo de apropriação constante dos espaços, das normas, das práticas e dos saberes que dão forma à vida escolar. (Ibidem)

Essa negociação é observada no cotidiano da escola ainda hoje. Foi com a professora Cremilda que a catequese chegou até eles e, portanto, que reza passou a fazer parte da rotina escolar da Comunidade. Entretanto, durante a coleta de dados, observei que neste momento os alunos ficam praticamente calados, alheios (embora respeitosos) à reza que é da professora. É importante ressaltar que existe na comunidade, embora envolvida em segredo, a prática do Saravá, religião afro-brasileira que cultua os Orixás, Caboclos Indígenas e Santos da Igreja Católica como Santa Bárbara, São Jorge Guerreiro, tradicionalmente relacionados a entidades do Candomblé.

Com a chegada da professora Cremilda se deu a evangelização, de fato, da comunidade. Antes, ela recebia visitas esporádicas de padres e freiras realizando missas, batizados e até casamentos, mas até então não havia catequese em Mangal. Guilhermina é a primeira e a principal discípula de professora Cremilda. Ela é a que mais enfatiza os princípios católicos na escola. Certa vez chegou a reclamar comigo durante o período em que estive em campo, que o povo do Mangal não gosta de reza nem de igreja e que davam risada dela e da professora Cremilda quando passavam na rua com a Bíblia embaixo do braço. As marcas das tentativas de disseminação do catolicismo por professora Cremilda estão presentes em seus cadernos de planejamento, onde estão descritos passo a passo, os rituais de comunhão e a participação dos alunos nas raras missas que aconteciam por lá.

A maior angústia da professora Cremilda é também a maior prova da distância entre escola e a Comunidade em alguns aspectos. A professora reclama da falta de acompanhamento dos pais em relação à vida escolar dos filhos e esta é também uma queixa dos professores mais novos. Os pais sempre acham que os problemas da escola devem ser

resolvidos pelos professores, afinal são eles quem têm a autoridade nesses assuntos, o que dificulta o trabalho, segundo a professora Cremilda:

Isso aí qui ta difícil, né. Eu acho qui, ói os professores sem ajuda dos pais, a gente, o aluno não vai pra frente, e isso é queu vejo: tem pais, assim, que não interessa, eles acha qui só professor qui tem resolver a vida do menino, e qui o menino, né. Mais se a gente passa tarefa pra casa, os pais não liga nem; tudo bem, tem uns qui me dizem assim: “ah, eu não sei ensinar, e tal”. Mais que pelo menos oriente, tem um irmão... vai ali na casa do vizim, e peça pra (pausa) ajudar, né.

A falta de participação dos pais na vida escolar dos filhos é reveladora da distância entre o conhecimento escolar e saber da Comunidade, o que faz com que eles não se sintam capazes de ajudar os filhos em suas tarefas escolares. Importa destacar que esta não é uma questão referente apenas a Mangal. O que nos instiga a analisar esse aspecto em Mangal é tentar compreender como um povo que tradicionalmente busca a escola como um valor se distancia quando esta chega de forma institucionalizada à Comunidade?

O conhecimento escolar, tradicionalmente, exclui as camadas populares que, quando muito, estão representadas nos textos valorizados pela escola. No caso específico dos negros, seus saberes, valores e modos de relacionar-se com o mundo foram ignorados e/ou desqualificados, negando à população afro-descendente o auto-reconhecimento como sujeitos da história, levando “à interiorização de uma imagem menosprezada do negro que atinge tanto o próprio negro quanto o branco. Ambos memorizam a história dos dominantes e de seus heróis brancos” (SANTOS, apud D’ADESKY, 1997, p. 167)

Herdeira de sua época, impregnada dos valores dessa sociedade, embora aliada política da comunidade, a professora Cremilda transmitia na escola o conhecimento oficial em que esta não estava presente, tal qual aprendera na escola em que fora “formada”, como ela mesma analisa:

Era só aquela de dizer que foi a Princesa Isabel. Eu mesmo antes de assim, eu nunca tinha falado modo a respeito de Zumbi pro meus alunos. E até hoje tenho revolta de dizer que foi a Princesa Isabel, que foi Pedro Alves que descobriu o Brasil. Porque eu aprendi assim, então eu tinha que passar assim, né? Hoje eu não faço mais isso, pra eles que eu sei que é uma

mentirada danada e eu num tinha cabeça pra refletir que quando ele chegou aqui, já tinha os índios, como é que foi eles? (risos)

Nesse sentido, é absolutamente coerente que, para os pais, os “problemas escolares” sejam resolvidos pela escola. Em contrapartida, quando o conhecimento comunitário adentrava a escola, a participação era total. Isso se revelava/revela nos momentos em que se organizavam as festas na escola. Os cadernos de planejamento da professora Cremilda e de Guilhermina⁹³ estão cheios de anotações com contribuições materiais e tarefas a serem realizadas pela Comunidade para a viabilização da festa. Também nos momentos de reivindicação política em favor da escola eles estão maciçamente presentes. A exemplo disto podemos citar uma discussão em torno da implantação do Programa de Regularização do Fluxo Escolar⁹⁴, que será tratado mais adiante. Nesse sentido,

a experiência das comunidades leva em conta os valores de sua própria história, enquanto que na escola os valores da sociedade nacional são impostos como únicos, sem qualquer referência a outras histórias vividas e aprendidas pelos alunos em seu contexto de origem. Assim, a educação formal desagrega e dificulta a construção de um sentimento de identificação, ao criar um sentido de exclusão para o aluno que não consegue ver qualquer relação entre os conteúdos ensinados e seu próprio universo de experiência durante o desenvolvimento do currículo, enquanto nas festas quilombolas as crianças se identificam positivamente com tudo que está acontecendo à sua volta, como condição de um saber que os forma para a vida. (MOURA, 1999, p. 113-114)

Na Comunidade todos reconhecem o significado da professora Cremilda na escolarização de seus moradores. Quase todos os professores da Escola Maria Felipa foram alunos da professora Cremilda. Homens e mulheres que após concluírem a primeira etapa do ensino de 1º Grau, hoje primeira etapa do Ensino Fundamental, partiram para a cidade de Paratinga (para os mais velhos) ou para Gameleira – distrito de Sítio do Mato – (para os mais novos), em busca de uma formação educacional que lhes permitissem retornar à comunidade e trabalhar em benefício da mesma. E foi assim que, a partir da chegada da professora

⁹³ Páginas em anexo

⁹⁴ Programa do Governo do Estado da Bahia que tem como objetivo corrigir o fluxo escolar dos alunos de 1ª à 8ª série do Ensino Fundamental em distorção idade/série, acelerando seu processo de escolarização

Cremilda, tornou-se possível a terminalidade dos estudos de 1ª à 4ª na época, permitindo que indivíduos se deslocassem da comunidade em busca de mais escolarização.

A partir daí, inicia-se mais uma etapa da história da educação na comunidade de Mangal. Em 1981 Guilhermina Farias aos 17 anos, inicia o que seria a trajetória de muitas outras meninas da comunidade: O trabalho em “casa de família” em Paratinga para garantir a continuidade dos estudos.

3.4. Um pé na cozinha outro na escola: a formação das professoras de Mangal

Guilhermina Farias, 41anos, filha do lugar, foi a primeira a sair de Mangal, ainda garota, para estudar e “formar-se” professora. Também foi ela quem “arranjou” as condições para que tantas outras meninas, depois dela, conseguissem um emprego de empregada doméstica que lhes garantiriam as condições para prosseguirem os estudos. Essa não é uma história inédita. Ainda hoje muitas meninas saem do interior para trabalhar como domésticas para garantir os estudos. Também não é inédito que algumas delas frequentaram, principalmente, os cursos noturnos de Magistério e se tornaram professoras.

O objeto de nossa análise é como essas professoras constroem a possibilidade de tornarem-se mestras para retornarem à comunidade e serem professoras de seus vizinhos, parentes, afilhados. Mais do que a realização de um sonho individual, estas professoras possuíam um desejo de garantir às crianças do quilombo o acesso à escola, que as ligava coletivamente à comunidade. A forma como estas professoras construíram essa trajetória pode ser observada na fala de Guilhermina ao contar um pouco dessa história:

Trabalhava, assim, qui às vezes era combinado assim: é, ela, ela ficava na casa de alguém, e eles recebiam, dava o material que ela precisava. E outras vezes, eles pagava o dinheiro que não era, o dinheiro, era só uma ajuda de custo mesmo. Eu, por exemplo, fiquei na casa de parente, né?! Eu tinha uma prima lá em Paratinga, e fiquei na casa dela. Outras meninas ficaram na casa, assim, algumas foi eu qui arrumei pra ficar na casa de, é, (pausa) depois qui eu cheguei pra lá eu fiz muita amizade. E aí, eu conhecia as pessoas, e eles: “ Óh, Guilé, arruma uma menina pra mim”. E ai eu tal, igual Cleudete, Mêra, né, Cleide. Essas menina aí tudo, assim, Simone também, fui eu qui através de mim, porque Nilza foi minha colega, né; e a gente formamos juntas, foi através de mim também qui eu conheci aí falava pra

elas que era pessoas boas, tal. E elas começava, começou a trabalhar na Lapa também. Umam eram ganhando dinheiro, outras era só material, né, e alguma coisa qui eles poderia, é, poderia ajudar

Verifica-se na narrativa de Guilhermina um certo desconforto ao falar das condições a que eram submetidas para continuarem estudando, mas essa era, naquele momento, a única estratégia possível. As condições de trabalho seguiam a tradição da precarização do trabalho doméstico. Essas meninas não tinham salário. O serviço era pago com material escolar ou na melhor das hipóteses, com ajuda de custo.

Sem entrar no mérito da discussão sobre a precarização do trabalho doméstico no Brasil, não podemos deixar de reconhecer que, no caso específico dessas professoras ele foi a porta de saída de uma condição quase sempre destinada às negras na sociedade brasileira. Acredito que o desejo de voltar à Comunidade para assumir a educação escolarizada da mesma, forneceu a estas meninas a resistência necessária para continuarem estudando e contrariarem um destino quase certo.

É interessante analisar um pouco como era a vida escolar dessas professoras para podermos pensar sobre os efeitos dessa formação na prática pedagógica destas no trabalho na Comunidade. Ao ser questionada sobre a diferença entre estudar no Mangal e em Paratinga, a professora Guilhermina afirma serem muitas. Afinal, estava saindo de um ambiente absolutamente familiar para estudar numa realidade que não dominava e onde os nativos de sua comunidade eram conhecidos como “mangazeiros”, negros feiticeiros:

A diferença foi muito grande, né (pausa) ah, sei não... quando eu, eu cheguei, eu achei muito, assim, diferente, porque a gente da roça tem um costume, lá na cidade, tem outro costume, né. Enquanto assim, movimento de sala, a gente era muito quietinho aqui, né, e quando eu cheguei lá, era uma escola grande, eu comecei a estranhar, e às vezes, é, os, os alunos bagunçava na sala. A maioria das vezes bagunçava na sala, e eu sempre quietinha lá no meu canto, porque eu não tinha aquele costume, né, de fazer, de vê, de fazer aquilo queles fazia. (...) quando eu cheguei pra lá, quando as pessoas me perguntava: “você era do Mangal”? Eu tinha vergonha de falar qui eu era do Mangal. Qui o Mangal tinha uma fama, uma fama muito grande de feiticeiro. E aí as pessoas falava assim: “Ah, não mexe com ela não, qui aí ela é do Mangal, feiticeira”. E aí eu ficava muito ódio mesmo, né. Quando as pessoas me perguntava se eu era do Mangal, muitas vezes

mesmo eu não falava... qui tinha a fama de feiticeiro.

A narrativa acima nos fornece pistas acerca das condições e relações sob as quais se deram os três anos do Curso de Magistério da professora Guilhermina e, conseqüentemente, das outras professoras uma vez que estudaram, quase todas, na mesma escola e sob as mesmas condições. É fácil compreender o porquê da rejeição à identificação como “mangazeiros”. Não era fácil sustentar uma identidade que era rejeitada pelo entorno.

As marcas do preconceito sofrido na escola foram profundas na vida da professora Guilhermina Farias. Ela fala muito emocionada sobre a discriminação sofrida, nos oferecendo um excelente material para análise. Perguntei à professora se ela sofreu algum preconceito na escola por ser negra. A resposta é reveladora da tensão vivida por ela que adotava um comportamento preventivo frente à possibilidade de ser discriminada:

Comigo? Não, porque, né, eu era muita quietinha. Se eu fosse uma menina assim (pausa) igual as outras, ainda mais qui eles iam, assim, querer me escolher, me excluir, né, mais como eu era muito quietinha. Eu ficava lá no meu canto, às vezes nem dava para perceber, que eu estava ali na sala. Mais depois, assim, com o passar do tempo, eu senti assim, quando eu formei, quando eu estava estagiando. Então uma das professoras, assim, que eu ia estagiar, eles escolhia, né, as pessoas pra ficar na sala de algumas professoras, nué? Aí teve uma das professoras que falou que não me queria na sala dela, porque eu era pobre, e aquilo me doeu muito. Não pelo fato de eu ser pobre, mas pela rejeição, né (...)

A lógica perversa de formalização do conhecimento a partir da proposta burguesa de escola desrespeita os indivíduos afrodescendentes em sua capacidade de serem sujeitos, impondo-lhes uma educação desumanizadora, unilateral e, por isso mesmo excludente, privando-o da presença de sua cultura na escola, que se manifesta na negação de sua linguagem, na desvalorização de suas práticas religiosas, na desqualificação de suas manifestações culturais transformadas em folclore, no aniquilamento de sua memória histórica, ou ainda no rebaixamento de sua auto-estima, expulsando-os de seu interior ou invisibilizando-os, como ocorreu com Guilhermina.

Uma escola que não respeita as diferenças pode “silenciar” crianças negras, inibir

sua criatividade e fazê-las acreditar que são mesmo seres inferiores, que não podem ter ambição, não podem sonhar com um futuro melhor, visto que esta escola não leva em conta a diversidade da formação de sua clientela e impõe seu projeto. Desta forma “a escola que se proclama única e democrática constitui-se numa mistificação; não há nenhuma relação entre o que ela afirma fazer e o que ela realmente faz; sua ideologia democrática é o oposto de sua realidade reprodutiva”. (PATROCÍNIO in LUZ; 1989, p. 44)

O silêncio e a quietude de Guilhermina podem ter se transformado em estratégia de resistência. Ser invisível pôde ter tornado mais fácil suportar a exclusão por dentro, mas essa é uma resistência que custa muito caro, que fere a auto-estima, que magoa: “aquilo me doeu muito”.

Entretanto, lado a lado com a opressão está a resistência que se manifesta de várias formas. O modo de resistir de Guilhermina é não reproduzir a discriminação da qual fora vítima. A experiência da rejeição foi elaborada criticamente por Guilhermina e transformada em respeito pelo outro. Isso fica explícito quando ela fala do que sofreu:

Rejeição! Eu nunca vou fazer com nenhum deles. E a maioria das vezes alguns professor rejeitava a gente, por exemplo: o qui mais doía era vê a dedicatória nos cadernos, né. Ah, eles já mostrava de propósito. Então, no meu caderno, assim, só a professora Sônia, qui fez uma dedicatória no meu caderno. Então, a gente via no caderno dos outro, de outros professor. Isso eu não faço nunca. Se eu não puder fazer com todos, com nenhum eu também não faço. Eu não acho certo, né?

Outra experiência do preconceito nos é revelada por Aline Viana, professora de Matemática da Escola Maria Felipa. A discriminação estava explícita na arrumação das classes. Os critérios de classe social revelavam a discriminação racial: “No colégio em que eu estudava tinha dividido as duas salas: numa das salas tinha uma turma, era negra e a outra era clara. E também na turma dos claros a maioria tinha grana, sabe, e a gente não!”. Agregue-se a esse fato a origem dos alunos. Ser do Mangal era um elemento a mais de diferenciação: “ah!, a menina do Mangal, e tal, é a negra” (ibidem). As situações vivenciadas por Guilhermina e Aline são ilustrativas do que foi vivenciado pelas professoras em sua trajetória

fora do Mangal, em Paratinga e Bom Jesus da Lapa.

João da Conceição Santos (Joãozinho), diretor da Escola Maria Felipa, cursou o Magistério de 1º Grau em Gameleira, após ter estudado até a 4ª série com a professora Cremilda. A história que narra não é muito diferente das aqui apresentadas, embora uma década separe a sua formação da de Guilhermina. Contudo, a narrativa de João acrescenta novos dados: Primeiro o preconceito se revela também por ser “da roça”. Assim, completamos a trilogia do preconceito dos alunos do Mangal fora da comunidade: ser negro, ser do Mangal e ser “da roça”.

Observamos na fala de João que esse preconceito vai sendo quebrado à medida que a comunidade passa a ser reconhecida por seu entorno. Mas, nesse momento a identidade quilombola está emergindo. 1998, ano de conclusão do curso de Joãozinho, é também, o ano da conquista da posse da terra e do título de comunidade remanescente de quilombo. A pergunta feita a João foi a mesma feitas às professoras: “Se houve uma diferença muito grande entre estudar no Mangal e estudar em outro lugar”. Assim ele avalia a situação:

Foi muito grande, porque aqui a gente tava próximo dos amigos, dos primos, parentes. E lá não. Tava convivendo com pessoas diferentes e que às vezes não aceita nossa diferença. (...) Uma, por eu ser negro, e outra por ser da roça, achava que eu era inferior, e sofri muito preconceito com isso, mais eu conseguir superar todas essas coisas. (...) Naquela época não reagia, e eu ficava preocupado porque não sabia como reagir ainda. É um processo de formação que nem todo mundo aceitava ser negro. O problema era esse. E hoje não, hoje eu vejo de outra forma, e se fosse hoje eu sabia responder tranqüilo. Eu não dizia que não era negro. Mas eu tinha certa dificuldade, entendeu? Primeiro quando falava que eu era do Mangal todo mundo ficava (pausa) ficava muito preocupado e eu não falava que era do Mangal. Ainda mais por eu ser negro.

O preconceito contra negros na escola influencia na forma como o próprio negro se vê, posto que ela é um dos espaços de construção da identidade. A escola não contribuiu para que ele deixasse de se sentir inferior por ser negro, da roça e do Mangal, como também não contribuiu para que João reagisse ao preconceito. Como ele mesmo afirmou, era mais fácil esconder que era do Mangal. Foi num outro espaço educativo, a organização política, a militância que João descobriu como responder ao preconceito. João também compreende que

esse é um processo de formação. Nesse sentido, se pensarmos que uma criança fica pelo menos quatro horas por dia na escola, que é espaço de formação, compreendemos porque os mangazeiros lutaram com tanta força para que a escola do Mangal ficasse sob seus olhares.

Filho de uma das lideranças da comunidade, Dervaldo de Souza Santos, o Caboje, neto do senhor Isauro Lobo, chefe da Marujada, aos 19 anos quando concluiu o Curso de Magistério, João fez parte do Grupo de professores que participava do Curso de extensão oferecido pela UNEB. Logo que a Escola Maria Felipa foi inaugurada, “Joãozinho” foi indicado pela professora Cremilda para ser o Diretor da Escola, pois já se destacava como uma das lideranças jovens em sua participação no grupo jovem e no grupo de teatro da comunidade.

Além de diretor da Escola, João ocupa outros lugares importantes: é representante político da comunidade, membro da Diretoria da CETA (Coordenação Estadual dos Trabalhadores Assentados e Acampados), tesoureiro da CRQ (Coordenação Regional de Quilombos- Oeste Baiano), membro do Conselho Fiscal da RODA (Rede de Organização em Defesa das Águas) e aluno do Curso de Pedagogia da Terra da Universidade do Estado da Bahia. É a partir desses lugares que João faz uma análise muito interessante da situação de preconceito vivida por ele e como conseguiu, junto a seus colegas, mudar a situação:

(...) A convivência minha com outras pessoas, e meus colegas chegaram até a minha comunidade, vieram na minha casa. Conversaram com meus pais, e começaram a perceber que era uma outra coisa, não era o que eles estavam pensando. Então isso mudou muito a cabeça dos meus colegas. Lá na escola, meus pais iam me visitar, e (pausa) a minha mãe também me deu muito apoio, e o pessoal começou a perceber que Mangal/Barro Vermelho era diferente do que o pessoal imaginava.

O “diferente” a que João se referia dizia respeito à fama de mangazeiros, negros feiticeros, posto que essa seria a única impressão que a interação com os colegas poderia desfazer, pois não poderiam deixar de serem negros e “da roça”, além de essa ser a condição da maioria de seus colegas. Sem dúvida, a posse da terra fez a diferença no reconhecimento pelo entorno. A partir de então se tornaram quilombolas e donos de mais de oito mil hectares

de terra às margens do Rio São Francisco. Segundo João, a relação agora é outra. A terra é a moeda que vai permitir uma nova forma de negociação. Os “mangazeiros” agora são quilombolas e são vistos de outra forma por seu entorno porque são proprietários. Agora não vivem mais oprimidos e humilhados em um pedaço de terra que, embora erradicados nele desde muito tempo, tinham que se submeter às regras daqueles que perante a Lei eram donos.

(...) hoje quando meus colegas me vê na cidade, no lugar, fica perguntando: “pô, João, como mudou a comunidade, mudou você em pessoa. As pessoas de lá têm um outra formação”...foi, mudou. (...) Hoje o pessoal já me vê diferente, já fala assim: “que bom, João, que você é o diretor da escola, tal. Conseguiu passar no curso da UNEB que eu queria fazer e não tô conseguindo, entendeu”? Então, o pessoal me vê diferente hoje

Além da posse da terra, outro elemento precisa ser considerado nesse processo de mudança: a escola que de acordo com a análise dos dados, desde sempre se constituiu em importante instrumento de acesso à cultura do outro para, quem sabe, tornar-se mais próximo desse outro e ser aceito por seu entorno. A busca era pela “moeda corrente” da escola: a palavra, que numa sociedade capitalista transforma-se em mercadoria e a palavra escrita ganha força enquanto marco diferencial entre “quem sabe” e “quem não sabe”.

É neste contexto que a Escola Maria Felipa constituiu-se em instrumento para a consolidação de uma identidade quilombola, como veremos mais adiante, ainda neste capítulo, ao tratarmos dela, especificamente.

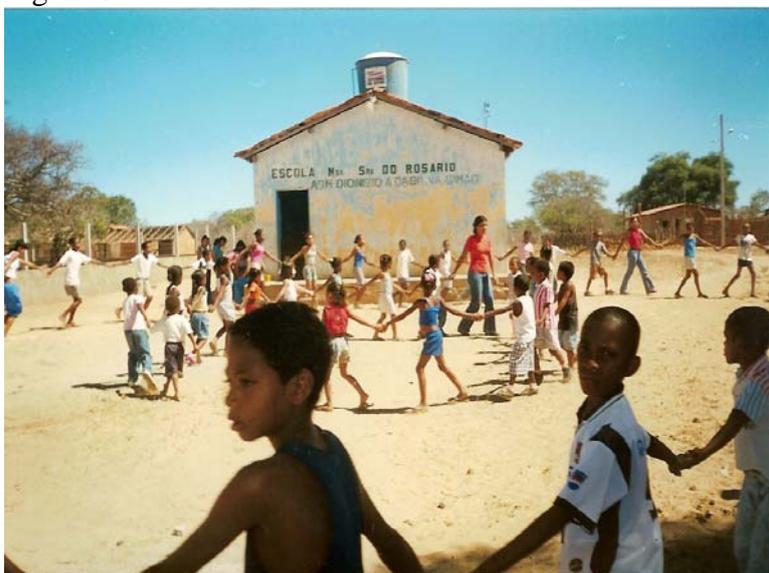
A partir deste ponto nos propomos a estudar o papel da Escola Maria Felipa para a consolidação dessa identidade edificada na luta pela conquista da terra. Até então, as escolas em Mangal eram escolas de fora para dentro. Mesmo a professora Cremilda, aliada dos moradores, conduzia seu trabalho pautada em modelos pedagógicos que excluía a cultura da comunidade. Essa realidade se reproduz mesmo depois que Guilhermina volta para ensinar na Comunidade, pois, embora possuidora de um diferencial significativo no que se refere às relações afetivas com os alunos, a preocupação ainda era a inserção da comunidade no mundo do outro.

A conquista da escola Maria Felipa poderia ser a possibilidade de delineamento de uma nova concepção de educação e de práticas educativas que se efetivariam no currículo escolar. A busca neste momento era construir uma escola coerente com a nova identidade da Comunidade, anunciada, inclusive, no Estatuto da Associação que, em seu artigo 1º coloca como uma de suas finalidades, “(...) preservar a sua identidade cultural de comunidade negra rural”. A Escola de agora seria a escola que possibilitasse a preservação de seus marcos identitários de negros e quilombolas.

3.5. “Nóis doa a terra, mas nóis qué a escola”: A Escola Maria Felipa e a possibilidade de construção da escola do quilombo

A Escola Maria Felipa começa a ser construída no Quilombo de Mangal/Barro Vermelho em 2000 pelo Ministério da Educação e Cultura com recurso do FUNDESCOLA (Fundo de Fortalecimento da Escola) como parte de um conjunto de ações afirmativas voltadas para as comunidades remanescentes de quilombos. Desde o seu nascedouro a escola Maria Felipa se constituiu em orgulho para a Comunidade que, até então, o máximo que tinham conseguido como espaço escolar fora a Escola Nossa Senhora do Rosário, uma sala de aula sem qualquer estrutura construída em 1989 pela Prefeitura de Bom Jesus da Lapa.

Figura 6



Fonte: Acervo particular de Sandra Nívia Soares de Oliveira
Nota: Escola Nossa Senhora do Rosário

Apesar de pequena, com apenas duas salas-de-aula, a Escola Maria Felipa é um prédio bonito e possui uma estrutura muito superior àquelas que durante muito tempo foram as escolas da Comunidade⁹⁵. Além das duas salas-de-aula, possui secretaria, cozinha, banheiros masculinos e femininos, área de recreação coberta e dois alojamentos para professores com banheiro partilhado; até a localização da Escola foi muito bem planejada.

Figura 7



Fonte: Acervo particular de Sandra Nivia Soares de Oliveira
Nota: Escola Nossa Senhora do Rosário

Construída em frente a um corredor que vai dar direto no Rio São Francisco, a visão do Quilombo a partir da Escola Maria Felipa é tão bonita quanto a da Escola Maria Felipa a partir do Rio São Francisco. À noite a cena fica ainda mais bonita. Em meio à escuridão do Quilombo, as luzes acesas e os refletores no jardim com sua iluminação de baixo para cima causam um efeito todo especial, fazendo a escola parecer maior do que é ou, talvez, a torne exatamente do tamanho da satisfação dos quilombolas em possuí-la.

O orgulho dos moradores em relação à Escola Maria Felipa é revelado em várias falas. Caboje nos dá a dimensão da importância da mesma, ao tempo em que nos conta todo

⁹⁵ As escolas das mestras, a Escola Avelino Freitas que funcionava num depósito onde hoje é o chiqueiro das cabras e a Escola Nossa Senhora do Rosário

esforço empreendido pela Comunidade para conquistá-la:

Eu fui três viaje para falá com o prefeito, e ele sem querê recebê e no dia de recebê, fui pra vê a escola, pá gente remarcá o lugar de fazê a escola. A gente ficô triste na hora que o cara chegô aqui e disse: “ – Não podemos fazê a escola”. Porque a terra não é do Estado, e o prefeito disse que não tem condições de comprá isso aqui. Aí eu falê a Carlinho que era o presidente, e nós disse: “ – Se fô por causa disso, a gente constói a escola, nós dôa até...” Aí o cara ainda perguntô: “ – Ocês vai doá a terra”? Aí nós disse: “Nóis doa a terra, mas nós qué a escola”. Aí nós fomos em Paratinga. Nós foi em Paratinga, nós fez a escritura do terreno. Nóis doô a terra 80 por 70. Só de extensão, foi 70 de largura, aí nós fizemo, até que a menina do Cartório botô a terra a 2000 reais. Mais disse: “que era muito caro para pagá o imposto”. Pedi pra fazer uma diferença, ela disse: “ – Moço, aqui já tá suficiente, essa terra aqui, num dá como vendido não, você tá dando uma gratificação com esse valô. Eu disse: “ – Não, a senhora dá um jeito botá mais barato”, aí, aí ela pegô e botô no valô de 1500. Aí nós fizemos a escritura de doação. Eu assinei como tesoureiro, Carlinho assinou como presidente, como que estava doando uma área de terra de não sei quantos metros pro colégio. A gente só pagô 180 reais de imposto, a gente fez a escritura registrou e mandô para Brasília.

“Nóis doa a terra, mas nós qué a escola”. Os quilombolas estavam dispostos a empreender os esforços que fossem necessários para garantir a concretização da escola, confirmando o empenho histórico da comunidade pela mesma. Todos os obstáculos impostos exteriormente foram sendo desmontados pela comunidade. Se a prefeitura de Sítio do Mato não fez esforço algum para garantir a construção da escola, eles doaram o terreno e pagaram os impostos com doações da comunidade a fim de garantir sua realização.

A escola Maria Felipa chegava num momento de mudanças significativas. Uma nova identidade estava por se consolidar e, antigos saberes, outrora rejeitados, precisavam ser resgatados para fazer justiça a este novo momento. A construção de uma escola, que não seria apenas uma sala de aula em condições precárias, mas um prédio imponente sem igual na região, estava em consonância com o contexto de mudanças e de prosperidade.

Além disso, ela seria a possibilidade de retorno à sala de aula por parte de muitos moradores que pararam de estudar por conta da impossibilidade da continuidade de estudos na comunidade. A mesma pesquisa realizada em 2001 por alunos do Campus XVII revela, numa população de 414 moradores, a existência de 116 que concluíram apenas a primeira etapa do

Ensino Fundamental, dentre os quais 78 revelaram o desejo de voltar a estudar. Martinho era um desses indivíduos que nos revela a satisfação em poder retornar à escola:

Eu tô com 44 ano (*pausa*), estudei com Cremilda, tirei só a segunda, porque logo, logo não pude fazê a terceira por causa qui eu tinha que trabalhá pra comprá uma casa (*pausa*), perdi as provinhas. Tornei estudá, tirei a quarta, já pai de família... tirei a quarta. Aí vêi esse colégio. Deus do céu mandou esse colégio pra dentro da comunidade, qui aqui na região não tem um colégio igual a esse. Ói, todo mundo mim fala, todo mundo que vem aqui fala, né,. Eu estudei, tirei a quinta aí, aqui nesse colégio (...). Cum o colégio aqui... cara novo, quinze ano, catorze ano, mocinha, quinze ano, dezesseis ano... vamo dizê, mãe de família mesmo pode estudá. Esse colégio foi pra nós a oportunidade de num tê nenhum professor de fora

Outro dado importante para compreender o significado da Escola está no número de alunos estudando em escola do quilombo: em 2001 a matrícula era de 140 alunos, aumentando para 193 em 2006⁹⁶, o que percentualmente significa um aumento de 45% no número de alunos em 05 anos.

A escola também passou a ser mais um elemento diferenciador da comunidade perante os vizinhos que antes os desprezavam pois, como afirma Martinho, “aqui na região não tem um colégio igual a esse. Ói, todo mundo mim fala, todo mundo que vem aqui fala, né” Nesse contexto, não podemos deixar de mencionar a importância do reconhecimento e da posse da terra na potencialização da auto-estima da Comunidade que se mobiliza em busca de melhores condições de vida, como afirma Carlinhos: “mais, e mais, estamos tentando correr atrás das coisas, né, por eles (o poder público local) nós estávamos parado aí, estacionado no tempo. Mais nós tamos, nué, devagarzinho ocupando espaço e respeito que a gente quiria muito, né”. Sem dúvida, a conquista da escola é um elemento a se considerar nesse processo.

Não é apenas o prédio que faz o diferencial desta escola. Esta chegou com uma estrutura jamais vista pelos moradores. O “pacote” veio quase completo. Carteiras suficientes para todos os alunos e sem nunca terem sido usadas, um privilégio que eles nunca experimentaram, visto que as carteiras que chegavam ao quilombo eram exatamente as que já

⁹⁶ segundo dados fornecidos pela Vice-diretora da Escola Maria Felipa, professora Guilhermina Farias

tinham sido substituídas em outras escolas do município. Chegou, ainda uma televisão de 29 polegadas, (aliás a única escola de todo o município a possuir uma televisão daquele porte) um vídeo cassete, ventiladores de teto (que nunca foram instalados) e uma antena parabólica que não chegou à Comunidade. A cozinha estava toda equipada com armários de madeira, um fogão industrial, uma geladeira duplex, um liquidificador, filtros, panelas, pratos e copos.

Para quem passou pelas escolinhas das mestras descritas por dona Pituca, por uma escola improvisada num depósito e uma escolinha de uma sala sem reboco, a Escola Maria Felipa é realmente imponente e poderosa. Entretanto, é necessário ressaltar que os quilombolas não se perderam no deslumbramento pelo prédio. Eles se organizaram politicamente para obter o controle da escola e o primeiro passo dado nessa direção foi a busca de apoio político e pedagógico junto à CPT (Comissão Pastoral da Terra) e à UNEB.

Segundo Djanete Santos Silva, membro da Comissão Pastoral da Terra, a CPT, deu todo apoio jurídico e político necessário durante todo o processo de luta pela conquista da terra e continuou um trabalho de formação ajudando a comunidade a se organizar e a formar seus quadros políticos. Afinal, agora eles iriam entrar num universo totalmente diferente do que estavam acostumados. Agora seria necessário o conhecimento de instrumentos jurídicos, burocráticos, entre outros que permitissem aos representantes circularem por espaços nunca conhecidos antes. Vejamos pelas palavras da própria Djanete qual seria o campo de atuação da CPT pós-reconhecimento. No que diz respeito à escola, Djanete deixa bem claro que o papel da CPT é ajudar a fazer a escola chegar ao quilombo, o que não era o caso de Mangal, que já tinha o prédio da escola. Neste momento eles são instigados a buscar outro parceiro para essa nova fase da luta:

E na medida que eles vieram até a CPT, pedi ajuda pra orientar eles dentro desse processo da luta pela terra, né, na Vale Verde, então, é, nós ficamos acompanhando eles, na luta até eles conquistarem a terra. Depois que eles conquistaram a terra, nós continuamos ajudando na organização, na formação da associação. Discutindo um pouco como é que eles vão aplicar os recursos que eles receberam via área de reforma agrária, né. E a gente faz um pouco de formação. Então, se a comunidade não tem escola, então, a

gente ajuda eles a refletir, e começar lutar pela a escola. Então, como eles já tinham escola quando nós começamos, então, a nossa luta, a nossa orientação foi toda em cima da questão da terra, e depois orientação de como eles se organizam.

Uma vez que não estava no campo de atuação da CPT a assessoria pedagógica, ela indica a UNEB como uma possível parceira, por julgar essa entidade mais habilitada para orientar a comunidade neste novo momento. Como relata Djanete:

E na medida, quando eles falaram: “olha a gente tá pensando de um curso pra os nosso professores, porque, nós queremos que os professores daqui continue, e a gente tá vendo uma historia que o prefeito vai, é, botar outros professores pra lecionar aqui. Aí a gente quer que os nossos filhos continuem aqui, já que saíram pra estudar. Não é possível que tem que sair pra arranjar um outro trabalho”. Então, nós: “olha tem a UNEB, que vocês podem, se vocês querem, vocês podem recorrer a UNEB”. Falamos isso lá no CTL, de Bom Jesus da Lapa. Daqui a pouco ele já chegaram lá com um documento dizendo que ia à UNEB, né, e foram na UNEB. Essa parceria da UNEB, que vem contribuindo até hoje, né, qui eles tão muito alegres (...).

A fala de Djanete demonstra o quanto o controle da escola era estratégico para a comunidade também do ponto de vista econômico. Era preciso dar emprego aos filhos da terra, mas não era só isso. O emprego era a garantia da não dispersão, um meio para manterem a coesão. Para Martinho “Essa escola aqui, é importante também pra formá as pessoas aqui e tirá de ir pra fora, né, tem qui vim pra comunidade, né, ajuda os parente, ajudá os vizinhos, né, e outros, os colegas, né, todos, todos são parentes”.

O político e o econômico serviram de base para a esta nova luta que traria consigo efeitos pedagógicos inestimáveis para a comunidade. Ao analisar a escola Maria Felipa hoje, os moradores apontam o diferencial entre essa escola, onde os professores são oriundos da Comunidade, e a escola de antes, em que professores de outras localidades não demonstravam compromisso com a mesma, o que impedia a terminalidade dos estudos. Refletindo sobre essa questão, para justificar a ocupação da escola por professores do quilombo, Martinho cita Rio das Rãs, onde, segundo ele, a comunidade enfrenta problemas com a escolarização em função de os professores serem estranhos à mesma.

(...) pelo qui eu vejo nas outras comunidades, igual Rio das Rãs, passaram pra mim, que o professor lá dá dois dia de aula só. Chega no o final de semana eles vem embora pra Bom Jesus da Lapa, e aqui não, pra isto que a comunidade... tem Cremilda aí que é uma professora mais velha, por exemplo, e os professor tem muito orgulho de trabalhá com as crianças. Só não tem aula mesmo é quando... tem uma coisa que os professor tem que saí, feriado né; mais... qui eu estudei aqui, eu sei como é que é. Eu já sô um cara adulto – eu sei. Professora muito mais nova de que eu: Solange, Néia, né, Nai que é minha prima. Eu acho que tem assim, aquele carinho de, de insinar, colocar perto dele. Dizer: “Oi, é por aqui, e tal”. Estudei naquela sala (aponta para a sala)... “dizendo por aqui, você não faz isso não, qui se não você não vai...” e os professô de fora, não tô dizendo com todos, mais tem professô de fora que só, através do dinheiro.

Uma das estratégias para ter parte do controle da escola foi, como já foi mencionado, a busca de um curso que fornecesse aos professores elementos para atuarem na escola. O argumento da Comunidade junto à UNEB para a solicitação do curso era de que temia perder seus marcos identitários de negros e quilombolas, justificativa esta que nos permite supor que o político, o econômico e o pedagógico caminharam juntos nessa conquista.

João da Conceição, diretor da escola, traz à nossa reflexão, além das vantagens postas por Martinho, outro elemento importante, de cunho político-pedagógico, que remonta à preocupação com a cultura local que não se traduz apenas como suas manifestações culturais, mas um modo de viver que torna esta Comunidade única:

Primeiro, porque o professor da comunidade, tem uma preocupação maior. Ele não vai ter que sair, na sexta e voltar na segunda de tarde, pra não ficar dois dias sem aula, e a gente já mora aqui. E segundo é que tem a preocupação com a cultura da comunidade com o currículo diferenciado que a gente cria. Com todas essas coisas, o envolvimento da família na escola, os próprios direitos da associação, que envolve junto com a gente. Então, é a preocupação dos professores também, de tá dividindo isso com a família. Não trabalha isolado

Uma situação em que foi possível perceber que a comunidade não trabalha de forma isolada se deu em maio de 2005, quando realizava a segunda etapa da pesquisa que estaria com olhar voltado para o trabalho escolar. A viagem foi marcada para o mês de maio porque gostaria de iniciar as observações após pelo menos duas semanas do início das aulas e

as aulas no Mangal foram iniciadas na segunda quinzena de abril.

Ao embarcar na Lancha na Cidade de Paratinga com destino ao Mangal encontrei alguns moradores que começaram a anunciar um certo descontentamento com a Escola. Falavam de forma velada que as novas decisões da Secretaria de Educação de Sítio do Mato não estavam agradando à Comunidade e que precisavam fazer algo. Ao chegar na Escola fiquei surpresa com a implantação do Programa de Regularização do Fluxo Escolar. Era este um dos problemas que estava deixando a população inquieta.

A professora Guilhermina, assim como as outras professoras, praticamente desconheciam o programa, mas revelam ter um pressentimento de que este não traria benefício para a Comunidade, como deixa transparecer em seu depoimento: “Mas eu quero, é, dizer assim, né, pedir a Deus também que ajuda a gente a derrubar esse fluxo, né, que não é, que eu acho que não é vantagem, né, é voltando atrás”.

Para realizar esta etapa da pesquisa procedi tal qual as outras etapas: Reuni a Comunidade para explicar a natureza do trabalho que realizaria e que desta vez estaria estudando mais especificamente a escola e pedi o consentimento para estar em sala de aula junto a seus filhos, observando o trabalho realizado por eles junto às professoras. Antes já havia enviado uma correspondência ao diretor da escola Maria Felipa informando a natureza do trabalho, bem como conversado com as professoras desde a primeira etapa do trabalho em janeiro de 2005.

Como era de se esperar, o assunto veio à tona. No momento em que fui solicitada, dei informações que possuía sobre o referido programa, deixando claro que não tinha um conhecimento profundo sobre o mesmo e sugeri que solicitassem maiores informações junto à Secretaria de Educação. A intervenção de Joãozinho, diretor da escola, foi de extrema importância, pois, trouxe à comunidade dados sobre o programa a partir de sua atuação como professor em Gameleira, distrito de Sítio do Mato. Vejamos qual a posição de João no que diz

respeito ao programa:

o poder público municipal ainda quer impor sobre a gente, achando que a gente não tem formação. Mas a gente vai conseguir porque o FLUXO, como você tem notado aí, a gente não aceita, é uma briga da comunidade; uma briga minha particular também, porque eu trabalhei, e sei que os meninos não vão aprender nada. É um jogo de empurrar como a barriga, um jogo do governo. E você sabe que o governo trabalha com número, e nós não estamos preocupados com a quantidade, nós estamos preocupado com a qualidade dos meninos de nossa comunidade.

Após discussão sobre o programa, eles redigiram um documento solicitando a presença da secretária para maiores esclarecimentos. Após pressão da Comunidade e um abaixo-assinado por parte de pais e professores, numa reunião com o prefeito, o Programa de Regularização do Fluxo Escolar foi retirado da escola.

Outra atitude da atual administração municipal que os contrariou profundamente foi o fato de a farda escolar fornecida pela prefeitura, com o mesmo padrão para todas as escolas do município, não conter o escudo da escola. Aos olhos dos moradores essa foi uma falta de respeito muito grande para com a Comunidade e com a escola que, em verdade nunca foi reconhecida pelo poder público. Não identificar a escola com o nome de um membro da Comunidade, tanto quanto retirar o escudo que a identifica na farda, é uma atitude política, uma reação à autonomia que ela vem conquistando após posse da terra e da assunção de uma identidade quilombola.

A Escola Maria Felipa é, sem dúvida, um símbolo desse novo momento da Comunidade que tem se organizado em torno da consolidação da identidade quilombola. O momento é de construção da escola do quilombo, uma escola que contribua significativamente para manutenção dos marcos identitários destes enquanto negros e, a partir de 1998, quilombolas. O currículo, a partir de então, precisaria estar coerente com a nova identidade que está se erguendo no Quilombo. Conscientes de suas limitações, buscam parcerias que possam viabilizar a concretização de seus desejos. É aí que a UNEB através do DCHT – campus XVII, torna-se parceira importante nessa luta.

O prédio da escola, cuja construção fora iniciada em 1999, estava sem prazo para conclusão ainda em maio de 2001, quando procuram o DCHT do Campus XVII da UNEB, buscando parceria para um trabalho junto à educação da Comunidade. Expuseram-nos a situação da educação, cuja única sala de aula, que funcionava em dois turnos (matutino e vespertino), não dava conta das necessidades⁹⁷.

As salas estavam superlotadas de crianças estudando em regime de classes multisseriadas e em turnos intermediários⁹⁸. A insuficiência de professores, bem como a ausência de iluminação, não permitia o funcionamento de classes noturnas que possibilitariam aos jovens e adultos da comunidade voltar a estudar.

Outra reivindicação da Comunidade era o funcionamento do Ensino Fundamental de 5ª à 8ª série no quilombo, visto que os estudantes, após concluírem a 4ª série do Ensino Fundamental, precisavam se deslocar até o Distrito de Gameleira para iniciarem mais uma etapa de estudos. As dificuldades com o deslocamento eram muitas e iam, desde a irregularidade do transporte fornecido pela prefeitura, ao fato de, em época de chuvas, ser impossível o acesso de qualquer veículo ao Quilombo, o que impedia a freqüência destes às aulas.

Diante do exposto, percebemos que a atuação do Departamento iria além da efetivação de um processo de formação dos professores que atuariam na escola, pois esta ainda não estava concluída e as únicas professoras atuantes eram Cremilda Teixeira de Souza e Guilhermina Farias.

Após conversa entre os dirigentes da Associação, o diretor do DCHT e professores do departamento, ficou acordado que a nossa atuação se daria tanto na intermediação das negociações com o prefeito Dionísio de Jesus para que este reivindicasse

⁹⁷ Segundo informações de João da Conceição, diretor da escola, em 2002, eram cerca de 100 crianças a serem alfabetizadas.

⁹⁸ Os turnos de trabalho eram assim organizados: das 7:00h às 10:45h, das 11:00h às 15:45h e das 15:45 às 18:45

junto aos órgãos federais competentes a conclusão da obra, bem como, com eles, reivindicar junto à Secretaria de Educação do município, pelo funcionamento da II etapa do Ensino Fundamental.

No que se refere à conclusão da obra, após várias tentativas infrutíferas junto à prefeitura, resolvemos, nós mesmos, Universidade e Associação, fazermos os contatos com o Departamento de Ensino Fundamental do MEC e descobrimos que a conclusão das obras estavam a cargo do Exército, mais especificamente, do 3º Batalhão de Estradas e Construção, localizado na Cidade de Barreiras. Entramos em contato com o Batalhão e um ano depois, em abril de 2002, a escola foi inaugurada já com a implantação da 5ª série do Ensino Fundamental.

Paralelamente a todo esse processo de luta pela conclusão das obras da escola, pelas condições materiais de funcionamento da mesma e pela contratação dos professores, aconteceram os módulos de formação que deveriam levar em consideração as peculiaridades descritas na alínea ‘g’ do Artigo 2º do Estatuto da Associação Agro-Pastoril Quilombola de Mangal e Barro Vermelho que se propõe a “respeitar e fazer respeitar a autonomia e autodeterminação do quilombo como forma alternativa de organização política e social, *enquanto segmento social diferenciado.*”⁹⁹

Ao se reconhecer como segmento social diferenciado, surge, também, a necessidade de se contrapor ao modelo educacional desenvolvido até então que, ao longo dos anos, se empenhou em silenciar sons negros, apagar imagens negras, calar discursos negros, negar vida e cultura negras e “ensinou” estes indivíduos a negarem sua origem.

Essa prática, historicamente, favoreceu ao propósito da ideologia de matriz eurocêntrica de aniquilamento e invisibilização de outras culturas, configurando-se numa “prática para-etnocida da sociedade brasileira englobante, tendo por objetivo o incremento do

⁹⁹ Grifo nosso

controle sobre a população negra, encarado aí como projeto de construção da nação brasileira enquanto etnicamente homogênea.” (OLIVEIRA JÚNIOR, 1999, p. 166).

A escola tem papel fundamental nesse processo de homogeneização das identidades com vistas a construção de uma identidade nacional. Por isso mesmo, “no Brasil, ao conhecimento histórico-escolar foram atribuídas tradições, mitos, figuras de heróis e anti-heróis (...) com o propósito de perpetuar um tipo de memória nacional associado às idéias de liberdade e independência” (Zamboni, 2005: 83), que não por acaso eram a liberdade e a independência da branca elite nacional.

Nesse contexto, um dos objetivos do Projeto era contribuir para que os objetivos do grupo fossem concretizados, por isso, consideramos importante fazer uma (breve) análise das atividades realizadas pelo Projeto de Capacitação de Professores e os resultados destas na reflexão e na prática pedagógica dos professores da Comunidade. Vale ressaltar o esforço que a pesquisadora necessitou fazer para, por dentro do projeto¹⁰⁰, tomar a distância necessária para analisá-lo de forma que as suas impressões e desejos não lhe retirassem a lucidez necessária a uma análise que, não sendo neutra também não deve deixar de orientar-se por critérios objetivos.

Quando da inauguração da escola o Projeto já existia fazia um ano. Estava em pleno desenvolvimento. O nosso maior desafio era construir com o grupo uma proposta de formação que preservasse a identidade que ora reivindicavam, que resgatasse suas raízes étnicas e culturais, mas também dialogasse com outras culturas. Uma proposta que ao mesmo tempo em que se volta para o passado, no intuito de recuperar para ressignificar a sua história, não perdesse de vista as transformações pelas quais passa o mundo na contemporaneidade, de forma crítica e consciente.

Os sujeitos quilombolas envolvidos no projeto eram alunos do curso de Magistério e

¹⁰⁰ À época eu era a coordenadora do Projeto de extensão que tinha o nome de Projeto de capacitação dos Professores do Quilombo de Mangal e Barro Vermelho. Posteriormente integraram-se ao Projeto professores do Quilombo de Araçá Cariacá, do município de Bom Jesus da Lapa

professores com formação em Magistério de 2º grau que assumiriam o trabalho com turmas de 1ª à 8ª séries do Ensino Fundamental no Quilombo.

A partir da problematização da prática pedagógica e da reflexão acerca do contexto social, político, histórico, cultural e econômico, nos propusemos a contribuir para a formação destes professores que se recusavam a dar continuidade a um fazer pedagógico que não valorizava sua cultura e sua gente. Não nos propusemos a entregar um projeto pronto e acabado ao grupo, mas construí-lo com os mesmos, ouvindo suas reivindicações, acatando sugestões, “viajando” em seus sonhos e desejos.

Este, logo de imediato, foi um dos problemas a ser enfrentado pela equipe responsável pela formação: o fato de, embora imbuídos do desejo de contribuir neste novo momento da educação na comunidade, alguns formadores possuem limitações de natureza teórica e prática no que se refere ao trabalho com uma comunidade negra e rural. Com exceção do professor Valdério Santos Silva¹⁰¹ que tinha larga experiência junto às comunidades remanescentes de Quilombo e, Djanete Maria Santos da Silva que acompanhou o processo de reconhecimento da Comunidade, os demais membros da equipe, inclusive a coordenadora, não possuíam qualquer experiência junto a estas Comunidades, ou qualquer envolvimento com as lutas do Movimento Negro.

Em princípio os professores envolvidos com o Projeto tinham apenas a boa vontade¹⁰² e um desejo enorme de contribuir para a construção de uma sociedade justa e igualitária que se daria a partir da superação das classes sociais, fundadas numa concepção economicista da sociedade, sem considerar outros elementos que tornam os indivíduos distintos e desiguais dentro de uma mesma classe, como por exemplo, sua “raça”¹⁰³.

Uma necessidade imediata que sentimos para assumirmos esse compromisso foi a de tomarmos conhecimento acerca das discussões atuais em torno da questão quilombola, para não nos

¹⁰¹ Professor da UNEB à época diretor do DHT, escreveu sua dissertação de mestrado sobre o quilombo de Rio das Rãs

¹⁰² A adesão ao projeto deu-se de forma voluntária. Não havia qualquer remuneração aos professores pelos trabalhos realizados

¹⁰³ A designação de raça aqui utilizada tem um sentido político-cultural e não biológico. Embora concorde que, biologicamente, só exista a raça humana, não posso deixar de considerar que política e culturalmente o termo é utilizado para fazer a distinção entre os indivíduos, especialmente em situações de preconceito.

apegarmos demasiadamente ao conceito tradicional de quilombo, mas ressemantizá-lo, a fim de compreender os significados no contexto atual do ser quilombola e o que isto representa para a própria Comunidade, por considerarmos que

(...) aproximação entre a História e a Etnografia implica em um entendimento sobre a dinâmica que é inerente aos processos de configuração das comunidades negras rurais. O fato de serem “comunidades remanescentes de quilombos” não significa que a estrutura social desses grupos manteve-se intacta - até porque a Colônia e o Império não mais existem e os obstáculos que hoje eles enfrentam é de ordem diferente, (SILVA, 2001, p. 17).

É preciso compreender homens e mulheres quilombolas como integrantes de uma sociedade em movimento, em transformação e por isso mesmo historicamente transformados e transformadores, sujeitos em construção. Partindo dessa compreensão, ressignificar o olhar em direção à identidade, às representações simbólicas desses sujeitos, tornou-se condição necessária para pensar uma história mais real do que os equívocos conceituais que permearam toda a nossa formação escolar, devolvendo à nossa visão parcial, a possibilidade de enxergar o sentido e significado de ser afrodescendente para os quilombolas de Mangal e para os afro-brasileiros envolvidos no projeto. Compreendemos, portanto, que “não é possível o respeito aos educandos, à sua dignidade, a seu ser formando-se, se não se levam em consideração, a condições em que eles vêm existindo, se não se reconhece a importâncias dos “conhecimentos de experiência feitos”(...)” (FREIRE, 1996, p. 71)

Após a compreensão inicial da dimensão desse significado, iniciamos uma discussão com o grupo inicial de 13 pessoas da Comunidade de Mangal, sendo 07 delas professores, 06 membros da associação, representante da Comissão Pastoral da Terra, professores e alunos do Departamento.

Feito esse percurso, a equipe da UNEB¹⁰⁴ composta pelo Professor Valdélcio Santos Silva, a Professora Sandra Nívia Soares de Oliveira e a Professora Dinalva de Jesus Macedo; a representante da CPT Djanete Maria Santos da Silva; Representantes do Quilombo Francisco de Assis Faria, Francisco Gomes dos Santos, Martinho Gomes dos Santos, Carlos Alberto da Silva, Edmar Farias dos Santos e

¹⁰⁴ Posteriormente as professoras Luciana Nascimento dos Santos e Rita de Cássia Brêda Mascarenhas Lima se integraram ao projeto.

Egídio Gomes dos Santos e os professores da comunidade, Cremilda Teixeira de Sousa, Guilhermina Farias dos Santos, João da Conceição Santos, Isabel. Farias dos Santos, Nárgea Maria Gomes Pereira, Domingas Frias de Sá, se debruçaram na construção de uma proposta aberta que estaria constantemente sendo revista a partir das necessidades e desejos do grupo. Nessa perspectiva, os módulos de capacitação foram construídos um a um, sempre com a participação do grupo, levando em consideração suas inquietações, limites e buscas, objetivando contribuir na formação de professores e professoras numa perspectiva multicultural onde distintas visões e modos de estar no mundo possam dialogar rompendo como a lógica escolar predominante, com vistas a uma educação humanizadora.

Uma educação humanizadora é uma educação que possibilita ao homem e à mulher uma relação de respeito com o outro, onde todas as experiências e produções tenham o mesmo valor, mas que ao mesmo tempo sejam garantidas suas diferenças para que seja preservada a inteireza e a beleza inerente a cada manifestação histórica e socialmente produzida por homens e mulheres. Uma boa forma de compreender a diferença nos é colocada por Teresa Ebert (1991) demonstrando-a,

não como zonas claramente marcadas de experiência auto-inteligível ou uma unidade de identidade dentro de um pluralismo cultural, mas como uma produção através de uma política de significação, ou seja, através de práticas significantes reflexivas e também constitutivas de relações econômicas e políticas prevalentes. (apud MCLAREN, 1997, p. 311)

O desejo da Comunidade Quilombola de Mangal e Barro Vermelho em transformar a realidade em que vive é tão significativo que, por muitas fossem as dificuldades enfrentadas a cada módulo, a capacitação não deixava de acontecer. O acesso a Mangal é um problema histórico. Quando chovia só era possível entrar e sair da Comunidade a cavalo ou a trator, mas isso nunca foi impedimento para a participação deles, pois corajosamente, venciam o frio da madrugada, os atoleiros ou a poeira da estrada, o cansaço fatigante do corpo, como descreve uma das professoras na capacitação: “Em primeiro lugar fizemos uma longa viagem, cansativa, mas chegamos aqui bem.”¹⁰⁵

O processo de formação foi mútuo. Como já tratamos anteriormente, boa parte da equipe

¹⁰⁵ Na avaliação do Módulo , a identificação era opcional

não tinha experiência de trabalho com comunidades negras rurais, muito menos uma comunidade com as características apresentadas por Mangal, entretanto, o trabalho tecido na relação com os protagonistas, apesar das limitações, deu uma contribuição significativa no direcionamento da educação no Quilombo. Saber o que é quilombo e o que ele tinha a ver com sua história foi uma necessidade pós-reconhecimento para essa comunidade. Nesse sentido, não foi a escola, como comumente observamos, que levou este conhecimento à comunidade. Foi a comunidade quilombola, por força de uma demanda da própria existência, que levou este conhecimento para dentro da escola. O projeto, nessa trama, foi um instrumento na construção dessa escola. Uma escola onde os professores reconheçam a importância de “procurar recursos, conhecimentos da realidade, do dia-a-dia, e a cultura de nossa comunidade para podermos trabalhar”.¹⁰⁶

Rompendo com a tradição de ir buscar o conhecimento na escola esta Comunidade assume uma postura de levar à escola demandas que julga importante para o seu projeto. Aí temos uma demonstração de que a escola Maria Felipa lhes pertence, deixando claro o lugar dela no projeto de tornar-se quilombola da comunidade. A escola desejada é aquela cuja prática pedagógica se desenvolve partir de sua própria experiência histórica para que não venham a ser tributários de fórmulas que lhes são apresentadas e, porque não dizer, impostas.

Nas aulas da professora Solange Gomes Pereira, podemos perceber a valorização da cultura local, a tentativa de implementar uma prática que demonstre interesse por sua história, sua cultura, bem como o envolvimento dos alunos e da comunidade nesse processo de busca: “No ano passado, eu pedi pra fazer um trabalho na sala de aula, pra eles entrevistarem alguém mais velho (...) eu pedi pra eles fazê pela idade deles, e, comparando a idade dele com a minha é claro que ele sabia e tinha, e tem mais conhecimento do que eu”. O lugar do mais velho revelado na fala da professora, não é o lugar da inutilidade, ao contrário, é o lugar de quem, por conta de sua experiência, sabe mais.

¹⁰⁶ Nárgea Maria Gomes Pereira, professora de Português da 5ª à 8ª série

Isso não significa que a Escola não enfrente problemas de ordem pedagógica, mas o que está posto como diferencial entre esta escola e outras é a autonomia, ainda que relativa, que ela tem e o poder de negociação conquistado pela Comunidade para transgredir o estabelecido. O Programa de Regularização do Fluxo Escolar foi implantado sem questionamento nas outras comunidades rurais, mas em Mangal ele foi rejeitado.

Os professores apresentam problemas em sua formação e, em função desse e de outros fatores, os alunos, de modo geral, apresentam problemas na aprendizagem dos conteúdos escolares tradicionais. Entretanto outros conteúdos adentraram a escola do Mangal como, por exemplo, a discussão em torno das lutas das populações afrodescendentes para garantir seus direitos. Nessa perspectiva outros personagens adentram a escola para contar e fazer história. Hoje, na Escola Maria Felipa, já é possível identificar o conflito onde antes era consenso. Um exemplo dessa natureza é a presença de indivíduos negros como personagens dos cartazes em sala de aula, onde só apareciam brancos. O próprio nome da escola é uma forma de mostrar quais são os heróis e heroínas daquela comunidade. Essa atitude é uma evidência de um mergulho naqueles valores que neste texto chamei da “porteira para dentro”.

Apesar das dificuldades observadas - e elas são muitas – percebemos um compromisso coletivo na “dedicação ao trabalho de educar dentro (...) e fora dos muros da escola; mas também a evidência de que a educação desejada pelo educador não é a educação consentida pelos senhores da sociedade e, às vezes é o oposto dela”. (BRANDÃO, 1982, p. 9)

Percebe-se que há entre eles um desejo que não é simplesmente uma vontade, mas um querer engajado, um querer fazer que, em meio à dificuldade de lutar contra a tradição excludente do sistema educacional brasileiro, vai tornando sua a escola de acordo com as condições históricas. Num primeiro momento é a luta pela construção da escola enquanto espaço físico, n’outro a construção desta enquanto espaço pedagógico de produção e transmissão de saberes. Portanto como um campo de conflito, de disputas que passa, necessariamente, pela questão do currículo, que nesta escola dá sinais de

resistência quando se procuram definir de forma autônoma os saberes e suas fontes para além das orientações oficiais e tradicionais no modelo educacional dominante, como afirmou anteriormente, João da Conceição ao se referir a um “currículo diferenciado que agente cria”. Pistas do que viria a ser o conteúdo desse currículo diferenciado estão expressas nas diretrizes apontadas por João da Conceição:

Primeiro é o contato que a gente tem de preocupar com a natureza, com a cultura da comunidade; preocupar com, com o meio ambiente que a gente vive, com os idosos. E também, é assim trabalhar com a questão do diferente dentro da nossa comunidade. Aqui a gente tá mostrando pra as pessoas de fora, o que a gente tem, entendeu? O valor que nossa comunidade tem realmente (...) a gente trabalha com todo mundo a igualdade. Seja homem, mulher, menino, não tem essa.

Quatro anos depois do funcionamento a Escola apresenta problemas, em sua maioria, inerentes às escolas do município como um todo, quilombolas ou não. Não podemos perder de vista que ela está inserida num contexto educacional problemático que envolve toda a sociedade brasileira e se intensifica nas regiões mais pobres e na zona rural. Além disso, enfrentam a discriminação do poder público, em função da autonomia que conquistaram no embate com as administrações do município. Uma demonstração dessa discriminação é a exclusão dos professores da comunidade das jornadas pedagógicas da Secretaria de Educação, como relata guilhermina: “a capacitação, né, qui às vezes, quando tem, a gente não somos convidados. Isso aí fica muito difícil pra gente trabalhar”.

Entretanto, importa sublinhar que a exclusão não é aceita pacificamente pelos quilombolas, ainda que nem sempre tenham força política para obter êxito. Os conteúdos escolares que tradicionalmente compõe o currículo proposto pela rede oficial são questionados e transgredidos, mesmo com os limites decorrentes da formação do professor e da política educacional do município. Se antes a princesa Isabel era a referência de liberdade para aqueles negros, hoje eles descobrem que foi a luta organizada da Comunidade que os fizeram quilombolas e que essa identidade está diretamente ligada ao seu passado escravo, à Marujada, à Roda de São Gonçalo, mas também com o modo como eles se educam no cotidiano, com o tratamento dispensado à criança ao idoso, como se relacionam com a natureza.

A narrativa de João leva-nos a pensar sobre o que essas comunidades têm a nos oferecer. O modo de pensar a relação com o outro, de admitir e conviver com a diferença, demonstra a preocupação com o desejo de tornar possível a concretização de “uma formação humana na qual não caibam estereótipos, discriminação e preconceitos que elegem e determinam os que estão “dentro” e os que estão “fora”. Nesse campo, o desafio da educação é contribuir para emancipar, radicalmente as pessoas de relações que retardam uma convivência humana mais respeitosa e, por isso mesmo, mais plena” (MEC/SECAD, 2006 , p. 142-143)

Considerando a importância da escola, em nossa sociedade, para a formação do indivíduo e, considerando nesse mesmo contexto que esta, historicamente, tem uma prática que leva à exclusão dos grupos minoritários e, ainda, constatando que os afro-descendentes têm sido os mais violentados em sua cultura dentro da escola, é importante que a educação seja um canal por onde se possa implementar um novo linguajar, pensar uma nova proposta de sociedade, uma nova forma de pensar o povo, em especial o povo negro.

A ausência de estudos sobre essas comunidades, mais que isso, a falta de oportunidade imposta pela forma etnocêntrica de pensar a educação, dificultando a aproximação entre a escola, a cultura e saberes das comunidades negras, em especial das comunidades negras rurais, se configura em prejuízo, tanto para brancos quanto para afro-descendentes, à medida que ficam ambos limitados em seu modo de ver o mundo. Essa visão parcial da realidade dificulta a construção de uma sociedade em que o outro seja respeitado em sua diferença e esta não seria, no caso dos negros, uma razão para a alegação de sua inferioridade.

CAPÍTULO 4

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da identidade na comunidade de Mangal e Barro Vermelho tem como elemento fundante a luta pela conquista da terra. É na luta pela sobrevivência que esses negros descobrem que assumir a identidade quilombola e aproximar-se da origem escrava, outrora negada, pode lhes proporcionar o direito à permanência na terra na qual estão ancestralmente radicados, através de seu reconhecimento como remanescente de quilombo.

Havia, naquele momento, uma série de situações que favorecia esse reconhecimento. Dentre eles podemos citar a organização das comunidades negras rurais desde 1984, o reconhecimento ao direito de propriedade por parte do Governo do Estado de Goiás ao entregar 200 títulos de terra aos Kalunga - Monte Alegre e, principalmente, em 1988, a promulgação da Constituição Brasileira que, no Artigo 68 Dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias e nos Artigos 215 e 216 Da Cultura, reconhecem o direito à terra e o legado cultural dos negros na formação da sociedade brasileira.

Na Bahia, podemos citar o II Festival Negro Zumbi em Lajes dos Negros em 1995; na região, em 1996, a I Reunião da Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais, Bom Jesus da Lapa (SILVA, 1997) e, a luta vitoriosa de Rio das Rãs em 1997, que foi um precedente indiscutível.

Mangal e Barro vermelho jamais poderia ser reconhecida como quilombo se a referência fosse, ainda, o conceito deste como reduto de negros fujões, tendo Palmares como referência. Nesse contexto, importa ressaltar que uma das interpretações para Quilombo se refere a um lugar de resistência. Resistência presente na preservação de saberes ancestrais, resistência na teimosia em permanecer na terra por entender que esta não é apenas realidade

física mas um componente de sua própria existência, depositária experiências constitutivas do modo de ser da comunidade. Experiências estas que não se perderam no tempo, mas foram sendo atualizadas ao longo da existência da comunidade, pois cada indivíduo em seu contexto cria e recria a cultura, uma vez que,

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível e a simplificar e a enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. (CUNHA, 1987, p. 99)

Por isso mesmo, para compreender a construção da identidade quilombola da Comunidade, torna-se imprescindível conhecer a história desse povo. Como eles seguiram resistindo na terra apesar de toda a opressão advinda de fazendeiros e de corporações. Quais saberes foram mobilizados, construídos e/ou ressignificados, transformados em modos de resistir.

A identidade quilombola na comunidade só se manifesta numa situação em que valorizar a origem escrava se torna um elemento importante na conquista da terra. Temos consciência de que, no caso do Mangal, a identidade é forjada politicamente, mas não os elementos que lhe possibilita ser identificada como remanescente de quilombo: eles são negros, apresentam através da memória uma história que os relaciona diretamente com a escravidão, e uma herança cultural que é ressignificada e atualizada pelo grupo em sua relação com o mundo. No caso de Mangal cabe afirmar que a identidade quilombola

(..) pode ser melhor entendida se vista em situação, como uma forma de organização política: esta perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido; (CUNHA, 1985, p. 107)

Motivados pelo Artigo 68 da Constituição Federal, que garante aos remanescentes de quilombo o direito à terra que ocupam, abre-se um grande debate nacional em torno de

quem seria, hoje em nossa sociedade, aqueles que poderiam ser reconhecidos como remanescentes de quilombos. Em meio à polêmica, a Associação Brasileira de Antropologia se debruça na tarefa de pensar a atualização do termo, a fim de garantir o direito a estas comunidades.

A ressemantização do termo quilombo permite perceber que, enquanto esconderijo de negros fujões, ou radicados em terras de preto, terras de Santa, entre outras denominações essas comunidade preservavam traços comuns que lhes dão o direito de serem reconhecidas a partir daquilo que é absolutamente comum a todos os negros brasileiros: a escravidão. Na busca de sinais diacríticos que relacionam essas comunidades umas às outras, a definição operacional de quilombo construída pela ABA, propõe que se considerem os seguintes elementos:

1. Processo de produção autônomo (livre acesso à terra, decisão do que plantar e comercialização independente de qualquer controle externo.
2. Capacidade de organização político-administrativa;
3. Critério ecológico de preservação dos recursos;
4. Auto-definição dos agentes e da coletividade;
5. Grau de conflito e antagonismo;
6. Formas de uso comum; combinação de domínios privados (familiares, domésticos) e públicos

Esses traços diacríticos são observados em Mangal e analisados neste trabalho, o que nos permite concluir que o fato de existir conflitos e diferenças, principalmente, de orientação religiosa e ideológica entre as duas parentelas principais do quilombo, existem entre eles elementos comuns que são reivindicados na construção de uma identificação coletiva do grupo.

Ao serem obrigados, em função de uma necessidade imediata de sobrevivência, a

assumirem a identidade quilombola, esses negros parecem tomar para si a responsabilidade de pensar sobre o que isso significa em suas vidas. Nessa descoberta, eles retomam a sua história, se responsabilizam por esta nova condição que vai trazer para a comunidade uma nova realidade e lhe impor/propor tarefas que sejam coerentes com essa nova condição.

O tornar-se quilombola traz desdobramentos para todos os setores da vida desses negros. Agora eles passam a lidar com realidades jurídicas, econômicas e políticas que, anteriormente, não faziam parte do cotidiano da comunidade, como por exemplo a organização em torno de uma associação, o direito a programas de crédito em bancos oficiais específicos para os remanescentes de quilombos. Toda essa nova demanda vai requerer desses indivíduos saberes que até então não eram necessários à sua sobrevivência. Nesse contexto eles se dão conta de que a escola é um instrumento importante na consolidação dessa identidade e na oportunidade de acesso aos saberes exigidos pelo momento histórico. Daí, que a escola, que sempre fora um valor importante para a comunidade, precisa também ser uma escola que esteja coerente à nova condição de quilombolas.

A escolarização, que sempre foi um valor marcante para a comunidade a ponto de eles pagarem suas próprias escolas no início da escolarização, é mais uma vez posta no centro da discussão. A escolarização chega em Mangal através das mestras-escola e se institucionaliza na década de 70 com a chegada da professora Cremilda Teixeira de Souza permitindo à população uma nova realidade educacional que possibilitará a continuidade e regularidade do ensino por parte dos moradores que, a longo prazo possibilitou a formação de professores, filhos da comunidade, a atuarem na educação do quilombo.

A educação escolarizada disponibilizada pelo poder público em Mangal nunca atendeu às necessidades da comunidade em quantidade ou qualidade, entretanto, anteriormente ao reconhecimento, não havia nenhum movimento reivindicatório em torno da melhoria da escola. Do ponto de vista da qualidade, podemos pensar que no contexto em que

estavam mergulhados, concluir o Ensino Fundamental já se configurava numa conquista. A escola não era questionada em sua ação pedagógica, mesmo porque ela era entendida como único local de saber.

É a partir da identidade quilombola que parece vir à tona a percepção de si e do lugar que ocupam na sociedade na sociedade. Nesta perspectiva, é também a identidade quilombola que vai questionar este lugar e impulsioná-los a buscar um outro lugar. Um lugar digno daqueles que agora possuem a própria terra, que agora tem o reconhecimento. Então, o que antes era um defeito: ser mangazeiro, torna-se um diferencial, um elemento que deve ser valorizado e tido como sinal de uma ancestralidade da qual não precisam mais se envergonhar, mas que deve ser reforçado e transmitido às novas gerações como algo positivo. Afinal, como afirma Carlinhos, “o grande portal pra nós ser reconhecido como quilombolas foi a cultura. O marujo, o São Gonçalo, O Reis. Incentivou a gente ser quilombola”.

A escola nesse contexto, torna-se um elemento significativo na consolidação desse novo sujeito de Mangal, o Sujeito Quilombola. É com essa consciência do lugar que deseja construir de agora por diante que a Escola Maria Felipa se tornará referência para uma outra educação que começa a se delinear e, escola em Mangal vai se diferenciar deixando de ser simplesmente a escola no quilombo para tornar-se a escola do Quilombo. Diante do exposto, torna-se necessário “compreender que os quilombolas têm algo a nos oferecer” (CARVALHO, 2000, p. 60). E, uma das coisas que Mangal nos oferece é a oportunidade de refletir sobre como trabalhamos hoje em nossas escolas. O que estamos valorizando nelas. Quem são os nossos heróis, que história estamos contando e, por conseguinte, construindo. Faz-nos refletir, também sobre a crueldade da exclusão em nossa sociedade que atinge, principalmente, os negros e, principalmente nos mostra que, uma vez oferecidas as condições, a população afrodescendente é capaz de propor uma educação que rompa com o monólogo pedagógico das práticas tradicionais e instaure a possibilidade de diálogo entre as culturas,

como prática da liberdade (FREIRE, 1987). Culturas que, embora diferentes sejam capazes de reconhecer o direito à igualdade de tratamento entre elas no que diz respeito ao direito à diferença.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMAD, Aijaz. **Linhagens do Presente: ensaios**. São Paulo: Bomtempo Editorial, 2002

ALBERTI, Verena, FERREIRA, Marieta de Moraes e FERNANDES, Tânia Maria. **História Oral: Desafios para o Século XXI**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa Oswaldo Cruz/CPDOC – Fundação Getulio Vargas, 2000

ALBERTI, Verena. Tradição Oral e História Oral: proximidades e fronteiras. In: **História Oral: Revista da Sociedade Brasileira de História Oral**, v.8,n.1,jan.-jun.2005. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral

ALBUQUERQUE, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Editora Massananga; São Paulo: Cortez, 2001

ALMEIDA, José Carlos Deschamps de e SOUZA, José Evangelista de. **Mucambo do Rio das Rãs: Um modelo de resistência negra**. Brasília: Arte e Movimento, 1994

_____. **Comunidades Rurais Negras, Rio das Rãs – Bahia (documentário)**. Brasília: Arte e Movimento, 1994

ANDRADE, Manoel Correia de. **Abolição e Reforma Agrária**. SP: Ática, 2001

ANDRÉ, Marli E. D. Alfonso de. **Etnografia da Prática Escolar**. Campinas-SP: Papirus, 1995

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de meu Pai: A África na Filosofia da Cultura**; Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ATAÍDE, Yara Dulce Bameira de. **Clamor do presente: história oral de famílias em busca da cidadania**. São Paulo: Loyola, 2002

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade**. Campinas, São Paulo: Papirus, 1994

AZEVEDO, Janete M. Lins de. **A Educação como Política Pública**. Campinas, SP: Autores Associados, 1997

BARBOSA, Antonio. **Dona Vitalina, A moça que virou escola**. Bom Jesus da Lapa-BA: Gráfica Bom Jesus, 1984

BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção. **De preto a afro-descendentes: Trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil**. São Carlos: EduFSCar, 2003

BASTOS, Maria Helena Câmara e STEPHANOU, Maria (orgs.). **Histórias e Memórias da Educação no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Educador: Vida e Morte** (org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982

_____. O que é educação. Col. Primeiros passos. São Paulo: ed. Brasiliense, 1991.

BOSI, Ecléa. In: **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

BOVINI, Emílio. Tradição Oral Afro-brasileira: As razões de uma vitalidade. In: **Revista Projeto História – História e Oralidade, nº 22 Junho**. São Paulo: PUC, 2001

BURITY, Joanildo. **Identidade e Política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial**. Recife editora da UFPE, 1997

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Uma Introdução À História**. São Paulo: Brasiliense, 1983

_____. **Escravo ou Camponês? O proto campesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987

CARVALHO, José Jorge (org.); DÓRIA, Siglia Zambrotti, OLIVEIRA Jr. Adolfo Neves. **O Quilombo do Rio das Rãs. História, tradição, lutas**. Salvador: EDUFBA, 1995

_____. Primeiro Seminário de Mapeamento e Banco de Dados, sistematização e projetos de auto sustentabilidade. Brasília, set/ 97. In: **Revista Palmares, nº 05**. Fundação Cultural Palmares: Brasília, 2000

CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade (A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura)**. São Paulo: Paz e Terra, 1999

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995

CHAGAS, Conceição Corrêa das. **Negro: uma identidade em construção**. Petrópolis: Vozes, 1997

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em Ciências humanas e Sociais**. São Paulo: Cortez, 2001

COULON, Alain. **Etnometodologia e Educação**. Petrópolis: Vozes, 1995

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, Estrangeiros - Os Escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Luiz Antonio. **Educação, estado e Democracia no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Cortez; Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense; Brasília, DF: FLACSO do Brasil, 1999

CAMPOS, Rogério Cunha. **A Luta dos Trabalhadores pela Escola**. (Col. Popular , nº10). São Paulo: Loyola , 1989

1996, DAYREL, Juarez. A escola como espaço sócio-cultural. In: Dayrell, Juarez (org.). **Múltiplos olhares sobre educação e Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e Poder em São Paulo no Século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995

1996, FARIA FILHO, Luciano Mendes de. Conhecimento e cultura na escola: Uma abordagem histórica. In: Dayrell, Juarez (org.). **Múltiplos olhares sobre educação e Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

2000, FARIA Filho, Luciano Mendes de. Instrução elementar no Século XIX. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira, FARIA FILHO, Luciano Mendes VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). **500 Anos de Educação no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica

FERLINE, Vera. **Terra, Trabalho e Poder: o mundo dos engenhos no Nordeste**. Bauru, SP: EDUSC, 2003

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Querebentan do zomadonu: etnografia da Casa das Minas**. São Luís: EdUFMA, 1985

FERREIRA, Lucia M.A. e ORRICO, Evelyn G.D. (orgs.). **Linguagem, identidade e Memória Social: novas fronteiras, novas articulações**. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

FLORENTINO, Manolo e Góes, José Roberto de. Crianças Escravas, Crianças dos Escravos. In: DEL PRIORE, Mary. **História das Crianças no Brasil**. 4.ed.- São Paulo: Contexto, 2004

FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil Afro-Brasileiro**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001

FOSTER, John Bellamy Ellen Meiksins e WOOD, Ellen Meiksins. **Em Defesa da História: Marxismo e Pós-modernismo**. Trad. Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999

FRAGO, Antônio Viñal. **A alfabetização na Sociedade e na História**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993

FREITAG, Bárbara. **Escola Estado e Sociedade**. São Paulo: Ed. Moraes, 1980

FRY, Peter e VOGT, Carlos. **Cafundó: A África no Brasil: linguagem e sociedade.** São Paulo, Companhia das Letras, 1996

FUNES, Eurípedes A. “Nasci nas matas, nunca tive senhor” - História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. In: **Liberdade por um Fio.** Reis e Gomes (org.), São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

GARCIA, Regina Leite (org.). **Novos Olhares sobre Alfabetização.** São Pulo: Cortez, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro - Modernidade e Dupla Consciência.** Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM - Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002

GIRAUDO, José Eduardo Fernandes. **Poética da Memória: Uma leitura em Toni Morrison.** Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRS, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos e REIS, João José (org.). **Liberdade por um fio - Histórias dos Quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMES, Nilma Lino. **A mulher negra que vi de perto.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995

GONÇALVES, Luís Alberto Oliveira. Negros e educação no Brasil In. LOPES, Eliane Marta Teixeira, FARIA FILHO, Luciano Mendes VEIGA, Cynthia Greive. **500 Anos de Educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira, SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **O jogo das diferenças: O multiculturalismo e seus contextos.** Belo Horizonte: Autêntica, 1998

GUIMARÃES, Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia.** SP: Editora 34, 2002

GUSMÃO, Neusa M^a Mendes. Herança quilombola: Negros Terras e Direitos; In: BARCELAR, Jéfferson e CARDOSO, Carlos. **Brasil, Um País de Negros?** Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA, GEAD, 1999.

HAMPATÉ BA A. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, J. (org.). **História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África.** São Paulo: Ática; (Paris): UNESCO, 1982.

HALBWACHS. Maurice. **A memória Coletiva.** São Paulo, Vértice Editora, 1990

HALL, Stewart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG. Brasília : representação da UNESCO no Brasil, 2003

KABENGELE, Munanga (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: MEC. Secretaria de Ensino Fundamental, 2001

KHOURY, Yara Aun. Narrativa orais na investigação da história social. In: **Revista Projeto História – História e Oralidade, nº 22 Junho**. São Paulo: PUC, 2001

KHOURY, Yara Aun et al.(orgs.). **Muitas Memórias, Outras Histórias**. São Paulo: Editora Olho D'água, 2004

_____. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: Fenelon, Déa Ribeiro et al. (orgs.). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004

MEIHY, Bom. Manual de História Oral. 4º ed. São Paulo: Loyola, 1996

LUDKE, Menga e ANDRÉ, Marli E.D.A. **Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas**. SP: EPU, 1986

MACÊDO, Marluce de Lima. **Tradição oral afro – brasileira e escola: (des)encontros na encruzilhada: uma reflexão a partir do município de Santa Bárbara – BA**. Salvador, Ba, 2004

MACEDO, Roberto Sidnei. **A Etnopesquisa crítica e multirreferencialidade nas ciências humanas e na educação**. Salvador: EDUFBA, 2000

MATTOS, Hebe Maria. **Das Cores do Silêncio: Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista, Brasil Século XIX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998

_____. Memória do Cativo: narrativas e etnotexto. In: **História Oral: Revista da Sociedade Brasileira de História Oral, v.8,n.1,jan.-jun.2005**. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral

MATTOS, Wilson Roberto de. Valores civilizatórios afro-brasileiros, políticas educacionais e currículos escolares. **Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade**. Salvador, v. 12, n. 19, p. 229-234, jan./jun. 2003.

MATTOSO, Kátia de Queiroz. **Ser Escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2001

McLAREN, Peter. **A vida nas Escolas: Uma Introdução à pedagogia crítica nos fundamentos da educação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997

McLAREN, Peter e FARAHMADPUR, Ramin. **Pedagogia Revolucionária na Globalização**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002

MEILASSOUX, Claude. **Antropologia da Escravidão: O ventre de ferro e dinheiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. 500 Anos de Educação: Diferenças e Tenções Culturais. In: **SBHE, Sociedade Brasileira de História da Educação (org.)**. Campinas, SP: Autores Associados, 2001

MESSEDER, Marco Luciano Lopes e NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **Relatório de Identificação da Comunidade de Mangal** - Estado Bahia. Fundação Cultural Palmares. MEC, 1998

MIGNOLO, Walter D. **História Locais, Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003

MOCHCOVITCH, Luna Galano. **Gramsci e a Escola**. São Paulo: Ática, 1988

MORAIS, Regis de (org.). **Sala de Aula: Que espaço é esse?** 3ª ed. Campinas, SP: Papirus, 1988

MOURA, Clóvis. **A quilombagem como expressão de protesto radical**. In: MOURA, Clóvis (org.). Os Quilombos na dinâmica social do Brasil. Maceió: EDUFAL, 2001.

MOURA, Clóvis. **Os Quilombos e a Rebelião Negra**. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____ **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora Anita, 1994

MOURA, Glória. Os quilombos contemporâneos e a educação. In: **Revista Humanidades**. UnB, Editora Brasília: n° 47. p. 999-116, novembro, 1999

NEVES Júnior, Adolfo . A invisibilidade imposta e a estratégia da invisibilização entre negros e índios: uma comparação. In: BARCELAR, Jéfferson e CARDOSO, Carlos. **Brasil, Um País de Negros?** Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA, GEAD, 1999

NEVES, Erivaldo Fagundes. **História Regional e Local: fragmentação e recomposição da história na crise da modernidade**. Feira de Santana; UEFS. Salvador: Arcádia, 2002

_____ **Uma comunidade sertaneja: da Sesmaria ao Minifúndio** (um estudo de história regional e Local). Salvador: EdUFBA; Feira de Santana: UEFS, 1998

O'ADESKY, Jaques. Pluralismo crítico e Multiculturalismo. In: **Revista Afro-Ásia n° 19-20**. Salvador: UFBA, 1997

OLINDA, Ercília Maria Braga de . **Tinta Papel e Palmatória: A Escola no Ceará do Século XIX**. Fortaleza: Museu de Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2004

OLIVEIRA, Valeska Fortes de. Educação, memória e histórias de vida: Usos da História Oral.

In: **História Oral: Revista da Sociedade Brasileira de História Oral**, v.8,n.1, jan-jun. 2005. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita. A tecnologização da palavra**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1998

ORTIZ, Renato. Cultura, modernidade e Identidades. In: SANTOS, Milton. **O Novo Mapa do Mundo: Globalização e espaço Latino-Americano**. São Paulo: Ed. Annablume e ANPUR, 2002

PAIVA, Vanilda Pereira. **Educação Popular e Educação de Adultos**. São Paulo: Ed. Loyola, 1987

PALMARES, Fundação Cultural nº 06 . **Quilombos no Brasil**; Brasília, 2000

PIERUCCI, Antonio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Editora 34, 1999

PINTO, Regina Pahim e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves (Orgs.). **Negro e Educação: Presença do Negro no Sistema Educacional Brasileiro**. São Paulo: Ação educativa: ANPED, 2001

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989

PRICE, Richard. Reinventando a História dos Quilombos: rasuras e confabulações. In: **Revista Afro-Ásia, nº 23**. Salvador: UFBA, 1999.

REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um Fio - História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

REIS, João José Resistência Escrava na Bahia: poderemos brincar, folgar e cantar... “O protesto escravo na América. In: **Revista Afro-Ásia**. Salvador: CEAO/EDUFBA, 1983.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

RIBEIRO, Maria Luíza. **História da Educação Brasileira: A Organização Escolar**. São Paulo: Cortez, 1993

RIZZINI, Irma. Pequenos trabalhadores do Brasil. In: DEL PRIORE, Mary. **História das Crianças no Brasil**. 4.ed. São Paulo: Contexto, 2004

ROCHA, Cristiany Miranda. **História de Famílias Escravas: Campinas Século XIX**. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMPI, 2004

ROMANELLI, Otaíza. **História da Educação no Brasil**. São Paulo: Vozes, 1988

RUDIO, Franz Victor. **Introdução ao Projeto de Pesquisa Científica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986

SANTANA, Charles, D'Almeida. **Fatura e Ventura Camponesas - trabalho, cotidiano e migrações: 1959-1980**. São Paulo: Annablume, 1998.

SANTOS SILVA, Valdélcio. **Do Mucambo do Pau Preto a Rio das rãs, Liberdade e Escravidão na Construção da Identidade Negra de um Quilombo Contemporâneo**. Salvador: digitado, 1997.

_____. Os Novos desafios dos quilombos contemporâneos. **Revista CEPAIA-realidades Afro-indígenas**. Salvador: UNEB.

_____. Rio das Rãs à Luz da Noção de Quilombo. In: **Revista Afro-Ásia**, Salvador: CEAO/EDUFBA 23, 1999

SAVIANI, Dermeval et. al. **O legado Educacional do Século XX no Brasil**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2004

SILVA, Beatriz Nizza da (org.). **Brasil: Colonização e Escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs.). **Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília: INEP, 2003

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidades Terminais: As transformações na Política da Pedagogia e na Pedagogia da Política**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1998.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

SYEIL, Carlos Alberto. **O sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996

TRIVIÑOS, Augusto Nilbaldo Silva. **Introdução à Pesquisa em ciências Sociais: A pesquisa qualitativa em educação.** São Paulo: Atlas, 1987

VÉRAN, Jean-François. Rio das Rãs: Memória de uma “Comunidade Remanescente de quilombo” In: **Revista Afro-Àsia, n. 23.** Salvador: CEAO/EDUFBA, 1999

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no Século XVIII.** Vls 2 e 3 Bahia: Editora Marapuã, 1969.

XAVIER, M^a Elizabete Sampaio Prado. **História da Educação: A Escola No Brasil.** São Paulo: FTD, 1994

ZAMBONI, Ernesta. Tradição e Cultura Escolar. In: **História Oral Revista da Associação Brasileira de História Oral.** V. 8, n. 1, jan.-jun. 2005. São Paulo, 1996

Da parentela dos Lobo

1. **Isauro Lobo dos Santos**– Analfabeto, aos 73 anos é o mais velho morador da Comunidade, trabalhador rural, católico, devoto de Nossa senhora do Rosário, chefe da marujada, pai de Derevaldo Souza dos Santos, o Caboje.
2. **Albertino Lobo dos Santos (Senhor Deltino)** – 71 anos, alfabetizado, aposentado, casado com dona Luciana pela 2ª vez é irmão do Senhor Isauro, é marujeiro.
3. **Celestina Maria da Conceição**– Viúva, quatro filhos, 53 anos, analfabeta, declarou-se praticante de religião afro-brasileira
4. **Deraldo dos Santos (Caboje)** –, 53 anos, filho do senhor Isauro, é casado, tem 04 filhos, foi tesoureiro da primeira diretoria da Associação e é um dos principais líderes da comunidade. Possui a primeira etapa do Ensino Fundamental.
5. **Gulhermina Farias dos Santos**– 41 anos, é Vice-diretora da Escola Maria Felipa, casada, católica e tem dois filhos.
6. **Edimar Faria dos Santos (Barriga Azul)** – Separado, 27 anos, tem dois filhos. Dono de um bar e mercearia na comunidade, estudou até a 7ª série do Ensino Fundamental. È um dos dançadores da Marujada, Irmão de Guilhermina
7. **João da Conceição Santos (Joãozinho)** – 26 anos, Diretor da Escola Maria Felipa, Membro da diretoria da CETA (Coordenação Nacional dos Trabalhadores Acampados e Assentados), tesoureiro da CRQ (Coordenação Regional de Quilombos- Oeste Baiano), membro do Conselho Fiscal da RODA (Rede de Organização em Defesa das Águas) e aluno do Curso de Pedagogia da Terra da Universidade do Estado da Bahia

Da parentela dos Gomes

- 1. Clara Carvalho de Souza**–.Falecida em 16 de julho de 2006, um ano e meio após ser entrevistada., era a mais velha moradora do sexo feminino na época a entrevista. Viúva, devota de Nossa senhora do Rosário, não teve filhos naturais adotou Maria das Graças Santos de Oliveira (Liu, uma das guias de São Gonçalo).Nos documentos oficiais aparece com 93 anos, mas afirmava ter 101 anos na época da entrevista. Era analfabeta.
- 2. Egidio Gomes Pereira (Senhorzinho)**– 58 anos, Foi presidente da Associação. Nasceu no Mangal , mas saiu ainda criança, se engajou na luta pela conquista da terra, foi uma das lideranças do movimento, voltando a morar definitivamente na comunidade em 1998.
- 3. Elvina Carmo Santiago (Dona Pituca)** – Casada, dois filhos, 62 anos, alfabetizada, mora na Cidade de Barra do São Francisco, foi morar, aos oito anos de idade com o Senhor Avelino.
- 4. Carlos Alberto dos Santos Gomes (Carlinhos)**– Casado, tem dois filhos, foi presidente da primeira diretoria da Associação, reeleito pela 2ª vez em 2006, é membro da CETA, da CRQ. Estudou até a 7ª série do Ensino fundamental.
- 5. Martinho Gomes de Souza** – Foi presidente da associação de 2003 a 2005, casado, 03 filhos, membro da CETA, estudante da 7ª série do Ensino Fundamental da Escola Maria Felipa, sucessor do senhor Isauro na Marujada.
- 6. Francisco de Assis (Chicão)**– 44 anos, analfabeto, solteiro, tem um filho, foi presidente da Associação de 2001 a 2003. Foi na gestão dele que o Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias da UNEB em Bom Jesus da Lapa foi procurado para a viabilização do Curso de Capacitação de professores da comunidade.

7. Solange Gomes Pereira – 25 anos, Professora de 4ª série do Ensino Fundamental na comunidade, é membro da CETA e aluna do Curso de Pedagogia da Terra pela UNEB. Filha de Senhorzinho, não nasceu na comunidade, passando a morar lá em 1998, quando do reconhecimento.

Outros entrevistados

1. Cremilda Teixeira de Souza – Professora chegada no Mangal em 1977, onde vive até hoje, é natural da cidade de Paratinga. Tem 53 anos, é casada, tem um filho, foi vice-diretora da Escola de 2001 a 2004, é secretária da Associação desde sua fundação

2. Djanete Maria Santos da Silva – Pedagoga, 43 anos, membro da Comissão Pastoral da Terra. Acompanhou todo o processo de luta pela terra e pelo reconhecimento e participou de alguns módulos de formação do Curso de capacitação de professores.

3. Julita Rosa de Abreu – Casada, 41 anos, tem 01 filho adotivo, Professora de nível médio, membro da Comissão Pastoral da Terra, acompanhou todo o processo de luta pela terra e pelo reconhecimento da comunidade.

4. Marilene Oliveira Mattos - casada, 02 filhos, é Membro da Comissão Pastoral da Terra, acompanhou todo o processo de luta pela terra e de reconhecimento da comunidade. É aluna do Curso de Pedagogia da Terra, pela UNEB, tendo abandonado O Curso regular de Pedagogia para as séries iniciais por compreender que o Curso de Pedagogia da Terra traria contribuições mais significativas para o seu trabalho.

Obs: 1. Todas as informações foram fornecidas pelos próprios entrevistados durante a entrevista.

Obs: 2. Todos os moradores do Mangal se declaram negros.