

MANGAZEIROS OU QUILOMBOLAS: EXPERIÊNCIAS CULTURAIS E RELIGIOSAS NO MÉDIO SÃO FRANCISCO

Nivaldo Osvaldo Dutra*

RESUMO

Este artigo tem por objetivo tratar da presença negra na região do Médio São Francisco. O texto estabelece um diálogo com os trabalhos produzidos sobre a temática e utiliza, como fontes primárias, depoimentos de moradores da região. A partir da trajetória dos negros do Mangal/Barro Vermelho, procura compreender como estes vivenciaram e vivenciam as experiências decorrentes do processo de reconhecimento de seu território, situado em áreas tradicionais, povoadas por povos de matriz africana. Analisa, ainda, como essas comunidades lograram manter elementos significativos de sua cultura, mesmo diante de diversas transformações econômico-sociais ocorridas nos últimos anos.

PALAVRAS-CHAVE: *Ancestralidade. Comunidade negra. Festejos populares. Remanescentes de quilombo.*

Nas últimas décadas do século XX, no cenário brasileiro, o movimento negro e parcela dos movimentos sociais iniciaram uma longa e decisiva caminhada por políticas de reparação social. Como resultado destas iniciativas, amparadas por dispositivos estabelecidos na Constituição Federal de 1988, particularmente em seu Artigo 68, inúmeras comunidades negras rurais passaram a se organizar com o objetivo de serem identificadas como “remanescentes de quilombos”. Apesar destas movimentações, porém, somente um pequeno número de comunidades tem conseguido conquistar a titulação definitiva de suas terras.

* Professor da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), *campus* VI, Caetité. Doutorando em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes/MEC). Email: nartud@yahoo.com.br.

Este artigo procura reconstruir a trajetória dos negros do Mangal/Barro Vermelho¹ a partir de elementos constitutivos de sua cultura. Objetiva também relacionar as transformações ocorridas nas tradições e manifestações culturais religiosas da comunidade. Acreditamos que essas experiências culturais tenham contribuído significativamente para a resistência e sobrevivência dos moradores e colaborado para o processo de reconhecimento dos moradores do Mangal como remanescentes de quilombo.

EXPERIÊNCIAS AFRICANAS E AFRO-DESCENDENTES

Nos últimos anos, as discussões em torno do significado do termo “quilombo” e sua configuração em África tem sido objeto de acalorados debates. Para melhor compreender como essas discussões circularam pela historiografia e entre os movimentos sociais, as organizações dos trabalhadores e a sociedade, propomos uma análise etnográfica do próprio termo quilombo, destacando como ele foi historicamente constituído e reconstituído na história e como se firma politicamente no Brasil.

O termo quilombo tem origem nos termos *kilombo* (quimbundo) ou *ochilombo* (umbundo), presente também em outras línguas faladas ainda hoje por diversos povos bantos que habitam a região de Angola, na África Ocidental. Originalmente designava apenas um lugar de pouso utilizado por populações nômades ou em deslocamento; posteriormente passou a designar também as paragens e acampamentos das caravanas que faziam o comércio de cera, escravos e outros itens cobiçados pelos colonizadores. Quilombos ou mocambos, este último termo derivado de *mukambu*, foram palavras que os portugueses usaram para designar as povoações africanas construídas nas matas brasileiras pelos africanos em diáspora (VAINFAS, 1996, p. 62).

¹ Segundo laudo antropológico realizado em 1998, os moradores do Mangal ocupam uma pequena faixa de terra na margem esquerda do Rio São Francisco, município de Sítio do Mato. Os moradores se utilizam com muita frequência do transporte fluvial feito através das barcas que cruzam o rio. Viajam para o distrito de Gameleira, pertencente à cidade de Sítio do Mato. Outra via de acesso ao Mangal são as estradas das fazendas que estão no seu entorno. Partindo de Gameleira, que está ao norte, passa-se pela precária estrada que corta a fazenda Igarimã e Barro Vermelho. Alternativa é o caminho da fazenda Vale Verde que desemboca na estrada que liga a BR 242, ao norte, à BA 349, ao sul. Mesmo sendo Bom Jesus da Lapa a antiga sede do município que abrigava o Mangal, a referência dos moradores da comunidade é a sede municipal de Paratinga. Muitos dos moradores têm familiares que moram na sede do município. O modo de vida ribeirinho da população do Mangal apresenta um convívio direto com o Rio São Francisco que, além de via de transporte, fornece alimentos através da pesca, prática comum entre os moradores, e favorece a utilização das áreas de lameiros para a produção temporária de hortaliças, legumes, milho, feijão, mandioca, batata-doce entre outros produtos.

A contribuição dos povos bantos na estruturação dos quilombos brasileiros não se põe em dúvida. O quilombo brasileiro, para Munanga, é uma cópia do africano, reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, com vistas à implantação de uma outra estrutura política, na qual se agregariam todos os oprimidos (MUNANGA, 1996, p. 60). Houve também a participação de outros africanos em diáspora, de várias outras áreas culturais, que colaboraram com essa formação.

Sobre essa relação entre os quilombos de África e Brasil, Reis e Gomes (1996) comentam que, além da instituição militar da África Central, o quilombo se constituiu sobretudo como uma experiência coletiva dos africanos e de seus descendentes; uma estratégia de reação à escravidão, acrescida da contribuição de outros segmentos com os quais os africanos interagiram em cada país, notoriamente alguns povos indígenas. Dessa forma, não se deveria falar de “sobrevivências africanas”. No caso brasileiro, a diversidade no processo de formação dos quilombos propiciou hibridismos particulares. O que se deve destacar é que o processo de quilombamento não ficou restrito às Américas, nem tampouco se findou com a abolição da escravidão.

Eles [os quilombos] se formaram por escravos libertos e insurretos e negros livres, antes e depois da abolição. Enquanto vigora a escravidão, o quilombo cumpre a função de abrigar as populações negras, configurando um tipo de resistência, [...] os quilombos serão o único espaço onde muitos negros, excluídos pela nova ordem que se configura, poderão sobreviver física e culturalmente. Os quilombos continuam representando a resistência negra (FIABIANI, 2005, p. 29).

Logo, nos quilombos, predominou a reinvenção, a mistura de valores e instituições várias, a escolha de uns e descarte de outros recursos culturais vindos com os diferentes grupos étnicos africanos ou aqui encontrados entre os brancos e índios (REIS, 1996; MOURA, 2004). Foi no Brasil que o termo quilombo ganhou o sentido de comunidades autônomas de escravos fugitivos. Tal conceito, apropriado pelas comunidades, pelo movimento negro e pelo direito constitucional, acompanhou as mudanças culturais e políticas demandadas pela sociedade brasileira, conectada ao âmbito internacional através das lutas e tratados firmados em prol dos direitos humanos e da cidadania. Segundo Fiabiani, “um dos fatores que dificulta esse estudo é que em geral os quilombolas ficaram conhecidos especialmente quando de sua destruição. Cabe

ao historiador a análise dos documentos e a leitura das intenções e informações que ficaram nas entrelinhas” (FIABIANI, 2005, p. 30).

A ligação com a terra, para os negros aquilombados, era um elemento fundamental para a sobrevivência desse grupo social. Era por meio do trabalho agrícola, principalmente, que esses grupos conseguiam manter-se e estabelecer contato com a sociedade envolvente.

Conforme a localização do quilombo e das circunstâncias que se apresentavam, os quilombolas praticaram a agricultura, extraíram metais preciosos, furtaram, coletaram, negociaram com a sociedade escravista, enfim utilizaram todos os meios possíveis para estender por mais tempo, e em forma mais profunda, a vida em liberdade (FIABIANI, 2005, p. 24).

As possibilidades de sobrevivência nos quilombos eram as mais diversificadas possíveis e os espaços podiam identificar experiências reinventadas de liberdade. A fuga era a estratégia básica de resistência no sistema escravista, que frequentemente culminava em quilombos, onde os fugitivos procuravam organizar economias e um modo de vida longe do domínio senhorial. Gomes descreve as ligações dos quilombos com grupos livres nos seguintes termos:

Em muitos dos lugares onde se fixaram comunidades de escravos fugidos no Brasil, eram comuns as relações entre quilombolas e sítiantes, como vendeiros e taberneiros etc. [...] em vários processos criminais que envolveram escravos fugidos, autoridades se esforçaram em descobrir como entretinham relações e se comunicavam com negociantes e protetores. Era como se fosse uma indagação-padrão nesses inquéritos: se havia alguém que os ajudava a se manterem fugidos, acoitando-os ou sustentando algum comércio com eles (GOMES, 2005, p. 41).

Segundo o autor, as fontes sobre a economia dos quilombos são bastante escassas. As informações disponíveis apontam para o cultivo de alimentos, caça, pesca e extrativismo. Alguns quilombos produziam excedentes, na maioria das vezes agrícola, que favoreciam as trocas mercantis. Geralmente os quilombolas trocavam o excedente por produtos como armas, sal, aguardente e roupas.

Apesar dos limites e abusos impostos pela escravidão, os negros no interior das senzalas procuravam recriar sua cultura, fundar novas famílias, enfim, construir redes de parentesco, mantendo, dessa forma, acesas as suas

chamas ancestrais. A documentação escrita pode ajudar a recompor fragmentos da presença negra da região do Médio São Francisco e nos auxilia na tarefa de localizar núcleos familiares da comunidade de Magal/Barro Vermelho. As fontes escritas nos revelam que muitos escravos foram levados para o trabalho de manejo com o gado, constatação essa que abre outras discussões em torno da relação entre criatórios de gado e a presença negra relacionada a essa atividade. Em trabalho anterior já havíamos observado que:

Os núcleos iniciais de povoamento que se formaram em toda a extensão do vale do Rio São Francisco, desde a fase da colonização foram constituídos em torno dos “currais” ao longo do rio que foi um fator importante no estabelecimento de ativo mercado de gado [...]. Ali se constituiu um modo de vida particular que associava os criatórios de gado à presença de negros, índios e mestiços, bem como às áreas de plantio que se integravam à economia mineradora (DUTRA, 2007, p. 30-31).

Sobre a presença de negros e dos currais de gado na região do Mangal/Barro Vermelho, trazemos a fala de seu Isauro Santos, morador da comunidade:

Meus avôs conheceram o capitão João, ele veio de fora, ele habitava na cidade da Barra e lá como ele era rico, então ele veio praqui, arrumou uns negros e tomou conta deste terrenão aqui de lá do Tabuleiro a Mangal/Barro Vermelho, aqui eles tinham os negros deles pra trabaiaá, fazer de tudo, trabaiaá, o capitão criava gado muito ele era fazendeiro.²

A presença do gado na comunidade de Mangal/Barro Vermelho pode ser analisada como um dos elementos constituintes do processo de formação identitária dos moradores. Questões levantadas por vários depoentes relacionam suas vivências, seu modo de vida, ou seja, sua própria cultura, ao manejo dos animais.

Cultura, segundo Raymond Williams (1979) é entendida “como um processo social constitutivo, que cria modos de vida específicos e diferentes”. Trilhando esse caminho, Yara Khoury (2004) aponta que “cultura não está vinculada somente à tradição, neste sentido, insistimos na vitalidade da cultura e consideramos o sentido incorporador da tradição que se liga ao presente e o ratifica”.

² Isauro Santos. Entrevista concedida ao autor no ano de 2004.

No cotidiano da vida desses sujeitos do Mangal/Barro Vermelho, podemos presenciar a lida com o gado para o trabalho no arado da terra, no transporte de carros de boi, nas formas de lazer e diversão – como a derruba de gado, a perseguição dos vaqueiros a reses e animais desgarrados –, na tirada do leite para a alimentação diária, entre tantas outras atividades. Essas experiências sociais também são culturais, pois fazem parte do modo de vida construído e reconstruído pelos sujeitos daquela comunidade.

MOBILIZAÇÃO POLÍTICA E (RE)SIGNIFICAÇÃO DO QUILOMBO

As definições atuais de “quilombo” passam necessariamente por releituras em torno desse tema. A denominação de uma comunidade rural negra como “quilombola” não se baseia única e exclusivamente na sua identificação de um quilombo original, datado dos tempos da pré-abolição, mas na suposição de ancestralidade africana de uma dada comunidade. A legalização das terras dos chamados remanescentes de quilombos brasileiros passa hoje pelas discussões em torno da questão da identidade e da territorialidade.

No tocante à identidade, o problema que estes sujeitos contemporâneos enfrentam estão ligados às mudanças estruturais e institucionais que conduzem a um certo isolamento cultural, isto é, a interação do indivíduo com a sociedade pressupõe sua identidade, ou seja, “o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem” (HALL, 2005, p. 11).

Após a abolição em 1888, as comunidades agrárias negras, assim como os ex-escravos urbanos, foram deixadas à própria sorte; elas se tornaram, juntamente com outros tipos de comunidades rurais tradicionais, invisíveis social, econômica e politicamente frente à sociedade brasileira, sendo esquecidas, especificamente, pelo poder público.

Um século depois, com a Constituição Federal de 1988, passou a ser garantido às comunidades descendentes de antigos quilombos o direito ao território por elas ocupado. Essas questões estão estabelecidas no artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “Aos remanescentes das comunidades de quilombo que estejam ocupando as suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Com o decreto 4.887/2003,³ foram criadas diretrizes concretas para o cumprimento do Artigo 68 da Constituição Federal:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombo para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

O Estado da Bahia também prevê, em sua Constituição Estadual de 1989, mediante o estabelecimento de dispositivos legais, a garantia ao livre acesso ao patrimônio afro-brasileiro e ao território das comunidades remanescentes de quilombo. O Artigo 50 da Constituição Estadual (Atos das Disposições Transitórias) define que o Estado promoverá, no prazo máximo de doze meses, a contar da data da sua promulgação, as ações necessárias para legitimação dos terrenos onde se situam os terreiros dos templos das religiões afro-brasileiras, por iniciativa da competente federação. Já o Artigo 51 trata da titulação das terras ocupadas por comunidades quilombolas.

Art. 51 – O estado executará no prazo de um ano após a promulgação desta Constituição, a identificação, discriminação e titulação das suas terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Ressalte-se que hoje é conhecimento estabelecido que a população nos quilombos não era constituída apenas de escravos fugidos e seus descendentes. Para os quilombos também convergiram outros tipos de trãnsfugas, como soldados desertores, os perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, aventureiros, vendedores, índios e brancos.

MEMÓRIAS (RE)VISITADAS: NARRATIVAS QUILOMBOLAS

Reconstituir a trajetória histórica das comunidades quilombolas é uma tarefa que exige o recurso à memória histórica ou, dizendo de outra forma, a observação de como a história dessas populações se faz apoiando-se na memória. A reconstituição histórica dessas populações é possível de ser retomada a partir de trabalhos que utilizem a relação entre história e memória.

³ O Decreto 4.887 foi assinado em 20 de novembro de 2003, em ato público realizado na Serra da Barriga-Alagoas, antigo território do histórico Palmares.

A história oral tem se constituído numa prática significativa, alcançando maior reconhecimento em ambientes acadêmicos, profissionais e militantes e uma dimensão pública mais ampla. Praticada nesses ambientes como metodologia de investigação social, ou como área de conhecimento, e/ou como instrumento de luta política, ela tem gerado trabalhos ricos e variados, visibilizando sujeitos e lugares ocultados e silenciados por esses processos, trazendo novas questões para o debate (PORTELLI, 2010, p. 07).

O trabalho com a memória em comunidades negras pode ser mais bem referendado a partir do recurso metodológico da história oral, que possibilita a recuperação de fragmentos significativos que podem nos ajudar a reconstruir os processos identitários particulares do Mangal/Barro Vermelho. A história oral é uma forma inovadora de “produzir” um conhecimento histórico-científico da vida dos sujeitos sociais.

A história oral proporciona a reconstituição de histórias guardadas na memória dos sujeitos sociais, testemunhas vivas da história.

Bom, como eu nasci num dia desses, o que eu sei é que os velhos lá do Mangal, Isauro, Beatriz, algumas mulheres, tia Clara, que já faleceu, e outras pessoas mais velhas do que eu sempre falam assim é a Santa foi doada, é o Capitão João tinha uma filha, que chamava Gertrude, uma filha com uma mulher, que ela era filha de criação, acho que a negra deu essa filha pra ele, então ele era uma pessoa muito rica, aí doou, deu. Essa filha adotiva do Capitão João deu a Santa pra comunidade e doou as terras pra Santa, você entendeu é um negócio meio assim, então, aí ficou esse negócio dessa terra da Santa, terra da Santa, os fazendeiros dizem que eram léguas e léguas de terra.⁴

A narrativa ajuda no entendimento da importância da criação de gado na região, além de nos alertar para a problemática que envolve as discussões históricas sobre as antigas áreas de terras de santos.

Essa narrativa leva a repensar como as memórias são construídas e reconstruídas pelas novas gerações. A memória representa, portanto, a própria temporalidade de existência do grupo, constituindo-se em um dos principais elementos de coesão na medida em que propicia o fortalecimento da identidade social, individual e coletiva. O passado registrado na memória é resgatado por meio da oralidade, que o reconstrói socialmente. Alessandro Portelli nos dá uma

⁴ Carlos Alberto Gomes. Entrevista concedida ao autor no ano de 2004.

contribuição nesse sentido: “a história oral diz respeito a versões do passado, ou seja, à memória. Ainda que esta seja sempre moldada de diversas formas pelo meio social, em última análise, o ato e a arte de lembrar jamais deixaram de ser profundamente pessoais” (PORTELLI, 1997, p. 16).

O autor afirma que o ato de lembrar, através da oralidade, pressupõe recordar memórias passadas, mas ao mesmo tempo destaca que as memórias sempre são passíveis de serem moldadas. Nesse sentido, é relevante aferir a importância dada pelos sujeitos às formas de transmissão das informações culturais pelo grupo.

Uma das maneiras pelas quais o recurso à história oral permite a visualização dos sujeitos das comunidades quilombolas pode ser observada na entrevista concedida por Cremilda Souza a respeito das tradições e dos costumes presentes na comunidade de Mangal/Barro Vermelho: “os costumes, as tradições, as crenças e as danças trazidas pelos africanos e principalmente as diversas festas culturais existentes na comunidade, bem como; a Roda de São Gonçalo, a Marujada, o Candomblé, o Reisado e o Samba de Roda”⁵.

SANTOS, RODAS E MARUJOS: OS FESTEJOS POPULARES DE MANGAL

Os costumes e as tradições referidos nos depoimentos nos levam a refletir sobre a cultura popular, e nos obriga a ter em mente as análises de Stuart Hall:

O essencial em uma definição de cultura popular são as relações que colocam a “cultura popular” em uma tensão contínua (de influência e antagonismo) com a cultura dominante. Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza em torno dessa dialética cultural. Considera o domínio das formas e atividades culturais como um campo sempre variável. Em seguida, atenta para as relações que continuamente estruturam esse campo em formações dominantes e subordinadas (HALL, 2003, p. 257-258).

Nessa perspectiva, procuramos explorar a cultura desses populares como formas e atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas e em constante tensão e luta. As culturas fundamentadas nas tradições herdadas dos antepassados vinculam o tempo ao lugar, constituindo-

⁵ Cremilda Souza. Entrevista concedida ao autor no ano de 2009.

se em uma das bases da vida cotidiana. Porém, é no presente que os sujeitos sociais acionam o passado. Segundo Stuart Hall (2003, p. 248), na realidade o que vem ocorrendo freqüentemente ao longo do tempo é a rápida destruição de estilos específicos de vida e sua transformação em algo novo. A “transformação cultural” é um eufemismo para o processo pelo qual algumas formas e práticas culturais são expulsas do centro da vida popular e ativamente marginalizadas.

Seguindo essa trilha, o depoente Carlos Alberto Gomes demonstra preocupações em relação à continuidade das festas tradicionais presentes na comunidade de Mangal/Barro Vermelho.

Existe, nós temos a Marujada, temos a Roda de São Gonçalo, temos os festejos de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Rosário, São Sebastião, Santo Antônio, e outros, tem a Jurema. Eu fico meio preocupado sobre a Jurema que as pessoas da comunidade falam muito que não existiu, que isso é coisa inventada, mas eu sempre falo que um quilombo sem Jurema não é quilombo, porque no meu, sempre alguém, uma tia minha sempre existia o saravá.⁶

Os festejos na comunidade negra do Mangal/Barro Vermelho são repletos de homenagens e agradecimentos aos santos da Igreja Católica. Tomando como referência o calendário cívico, em janeiro são realizados os festejos de Santos Reis e de São Sebastião; em julho, os festejos de Santo Antonio; no mês de outubro toda a devoção é guardada para Nossa Senhora do Rosário e, em dezembro, para Nossa Senhora da Conceição.

Durante os festejos do Rosário e de Nossa Senhora da Conceição ganham destaque, entre as manifestações culturais da comunidade, os rituais da Marujada, que apresentam particularidades como a participação exclusiva de homens. As mulheres aparecem como figuras secundárias, responsáveis pelo preparo das roupas, dos enfeites, dos adornos usados pelos homens ou pelo preparo das comidas a serem servidas durante a festa.

Essas festas, em geral, são acompanhadas de queima de fogos, rodas de cachaça e refrigerante, sambas de roda e ceias. O calendário dos festejos pode ser alterado quando um morador decide pagar uma promessa ou homenagear um ente querido falecido.

Os componentes da Marujada se trajam com uma vestimenta específica, composta por uma tradicional farda branca e uma faixa transversal que cai do

⁶ Carlos Alberto Gomes. Entrevista concedida ao autor no ano de 2004.

ombro direito em direção ao lado esquerdo do corpo. A cor da faixa também é carregada de significados importantes e pode variar conforme o motivo do festejo. Na maioria das vezes é utilizada a cor vermelha; no entanto, quando a festa tem como homenageado uma pessoa já falecida, utiliza-se a faixa azul. Finalizando a vestimenta, os marujos levam em sua cabeça um chapéu colorido feito de papel crepe.

A festa inicia-se no alvorecer do dia, no porto localizado nos limites entre Mangal e Barro Vermelho. Os marujos se posicionam de pé em canoas e, navegando aos pares, chegam até o porto de Mangal. Durante esse momento do trajeto, os populares que acompanham das margens do rio a passagem da Marujada, fazem saudações com fogos de artifício. Chegando ao porto de Mangal, os marujos descem das canoas e se dirigem à igreja de Nossa Senhora do Rosário, marchando e saudando a padroeira e os santos devotados.

A Marujada expressa uma ordem masculina, com a afirmação de uma hierarquia que tem como figuras proeminentes: o mestre, o contramestre, o “ração” e o “careta”. Ao mestre cabe entoar cantos e conduzir cerca de 32 homens (que compõem o denominado “pelotão”) que o acompanham com seus pandeiros, vozes e marcha ritmada. No intervalo entre um canto e outro, o mestre convoca o “ração”. Ao longo do ritual, o mestre caminha à frente do pelotão, formado por pares; os seis pares iniciais levam consigo os pandeiros, que são os únicos instrumentos tocados na Marujada. O mestre inicia os cantos e puxa o pelotão na direção desejada e o pelotão marcha executando passos apropriados às músicas cantadas. Ao final de cada marcha, o mestre para e convoca o “ração”, um menino que acompanha o pelotão marchando no fundo da fila. Assim que o mestre o convoca, o “ração” deixa correndo o final da fila e se posta em frente ao mestre, batendo continência e dizendo “pronto patrão”; segue-se um diálogo ritual no qual o mestre pergunta ao ração sobre a disposição da tropa ao que o ração responde afirmativamente, resultando uma resoluta e uníssona batida de pé direito no chão, de todos os membros do pelotão, acompanhada por uma única batida seca dos pandeiros. Ao contramestre cabe acompanhar a marcha do pelotão caminhando ao fundo, chamando atenção para os passos irregulares e mantendo a ordem nas filas; ambos, mestre e contramestre, levam nas mãos uma vara que indica a posição de comando em relação ao pelotão.

O “careta”, por sua vez, só desempenha seu papel no dia da saída da Marujada, dado que são vários dias de ensaio ao qual o personagem não comparece. O “careta” veste uma roupa especial: no caso observado, um uniforme de vaqueiro. O rosto fica coberto por uma máscara, na mão leva uma chibata com a qual açoita aqueles que o provocam ou são provocados por ele, geralmente crianças. Sua presença insinua a possibilidade de desordem iminente, ao tempo em que serve de alerta para qualquer inversão na ordem dos festejos; ele próprio se encarrega de corrigir os marujos que não acompanham a dança com atenção, passando regularmente com a chibata ao longo da fila.

A Marujada é considerada o ponto alto de qualquer festejo religioso. Sua realização implica a mobilização de recursos para alimentar e dar de beber aos marujos, como também um tempo razoável de ensaios, que exige despesas adicionais de cachaça, chamada “a boa”, que deve correr solta ou pelo menos com bastante generosidade.

A Marujada só sai na alvorada do dia da festa. O circuito é iniciado com uma volta no porto próximo a Mangal, situado nos limites da fazenda Barro Vermelho. Deste porto os marujos saem de canoa, são amarradas duas canoas uma ao lado da outra, podendo haver vários desses conjuntos a depender do número de marujos. Os marujos seguem de pé, uns com as mãos sobre os ombros dos outros, formando uma corrente de braços que deve dar equilíbrio às canoas; os tocadores que não podem se apoiar são seguros pelos outros. As canoas acompanham a procissão fluvial e soltam fogos saudando os marujos. Desembarcados no porto, os marujos seguem em direção à igreja para saudar a padroeira e os outros santos. A padroeira é a única que recebe um canto em sua homenagem:

Oh minha Virgem do Rosário que aqui hoje é Vosso dia.
Aqui está quem lhe festeja com amor e alegria.

Outros versos da Marujada parecem se referir ao tempo do cativo:

Vamos remar o marujo, rema com muito chibão.
Vejo a chegada do porto da cidade de Bandão.
O menino você era cativo, daqueles do cativoiro.
O gado corria pro mato e ele pro tabuleiro.

Podemos observar nos versos a relação com a labuta cotidiana relacionada às lides do gado, elemento significativo e histórico para o domínio do território e para a presença negra na região do Médio São Francisco.

Outra manifestação cultural presente na comunidade de Mangal/Barro Vermelho são os cultos a São Gonçalo, nos quais podemos observar o papel relevante das mulheres que, além de preparar todos os cantos e rezas, organizam a roda de São Gonçalo. A particularidade no Mangal é que esse ritual tem como ponto de partida uma promessa que é feita decorrente de um sonho, onde o santo devoto assume o compromisso de realizar o que foi pedido, desde que seja homenageado com festejos.

Em várias ocasiões, principalmente, em festividades culturais em cidades maiores, a Roda de São Gonçalo é executada como demonstração; no entanto, nesses casos, a apresentação se restringe a algumas partes da roda, pois, de forma completa, ela somente é exibida quando inserida em um rito por pagamento de alguma promessa.

Os festejos a São Gonçalo teriam surgido por volta de 1200 em Amarante, Portugal e, ao longo dos anos vem sofrendo transformações, mas a essência continua justamente preservada por populações de matriz africana, como as que formam as comunidades quilombolas espalhadas pelo Brasil e que ainda mantêm suas tradições culturais ancoradas na oralidade.

No Brasil, a devoção a São Gonçalo remonta à época do Descobrimento. O culto deu origem à dança de São Gonçalo, cuja referência mais antiga data de 1718, quando na Bahia assistiu-se a um festejo com uma dança no interior de uma igreja. Ao final, os bailarinos tomaram a imagem do santo e dançaram com ela, sucedendo-se os devotos. Essa dança foi proibida, logo em seguida, pelo Conde de Sabugosa, por associá-la às festas que se costumavam fazer pelas ruas em dia de São Gonçalo, com homens brancos, mulheres, meninos e negros com violas, pandeiros e adufes dando vivas ao homenageado.

Na roda de São Gonçalo, quando realizada por promessa feita ao santo, as mulheres postam-se em frente ao altar, onde fica a imagem do santo. Quando se trata de promessa feita por pessoa já falecida, no altar é colocada também uma fotografia do promesseiro. As festas dos santos comemorados por toda a comunidade são organizadas por um juiz, nomeado por eleição na festa anterior. A sua responsabilidade é organizar a festa, garantir os ensaios, no caso da Marujada e do Reisado, e criar as condições materiais

para a realização da festa. Para a realização dos eventos, promove, ao longo do ano, leilões, bingos e outras atividades para viabilizar o suporte financeiro das festividades.

Outro festejo que integra as manifestações culturais da comunidade do Mangal é o de São Sebastião. A festa está relacionada à novena, que deve se realizar, à noite, na casa do “dono do mastro”, que é erguido em frente a sua casa na véspera da festa. O levantamento do mastro se faz com uma queima de fogos, após o que o dono da casa recebe as pessoas com rodadas de cachaça e refrigerantes. Neste momento, o dono da casa, com uma caixa, marca um samba de roda que não se estende por muito tempo, dado que o levantamento do mastro ocorre ao final da tarde e, logo mais à noite, a novena é iniciada. Em determinadas ocasiões, as festividades de São Sebastião podem envolver ingredientes adicionais, agregando elementos presentes em outras manifestações culturais da comunidade. Ao final do ritual “normal” de louvor a São Sebastião, o dono do mastro deve propiciar uma ceia para os participantes do festejo no último dia da novena. O mastro se constitui de um tronco de árvore que é retirado das matas, pelos homens, na véspera da festa. Uma vez colocado no terreiro da casa do festeiro, ele é totalmente enfeitado, pelas mulheres, com papel crepe colorido; ao ser erguido, são esticados cordões com bandeirolas que enfeitam a área externa e circulam pelo principal cômodo da casa – onde acontecem as rezas, as ladainhas, as danças, o samba de roda e onde também são servidas a comida e a bebida.

Na comunidade de Mangal/Barro Vermelho, portanto, é possível testemunhar a persistência de manifestações culturais que se caracterizam pela presença de elementos tradicionais e pela força da ancestralidade. Tais manifestações, no entanto, não podem permanecer à margem das mudanças sociais e econômicas que afetam os modos de existência dos membros da comunidade. Por isso, essas expressões culturais encontram re-significados, incorporam ou rejeitam novos elementos trazidos pela modernidade em tempos de globalização.

Os quilombos, enquanto fenômeno social e histórico, foram objeto de diferentes considerações ao longo do tempo. Considerações e divergências que perduram na atualidade. Como definir os quilombos hoje? Comunidades negras? Terras de santos? Territórios tradicionais? O que perdura, na realidade, são as possibilidades de releituras desse fenômeno histórico, assim como

a necessidade de reconhecimento e de garantias sociais aos negros e suas descendências nesses territórios.

“MANGAZEIROS” OR “QUILOMBOLAS”: CULTURAL AND RELIGIOUS EXPERIENCES IN THE MIDDLE OF SAN FRANCISCO RIVER

ABSTRACT

This article aims to discuss the black presence in the Middle São Francisco River. The text establishes a dialogue with the work produced on this theme and use as primary sources, interviews with local residents. From the trajectory of the blacks of the Mangal / Barro Vermelho, it seeks to understand how they lived and live the experiences arising from the recognition of its territory, set in traditional areas, populated by people of African origin. It also analyzes how these communities have managed to maintain significant elements of their culture, even in the face of various economic and social changes in the last years.

KEYWORDS: *Ancestry. Black community. Quilombo remnants. Popular festivities.*

REFERÊNCIAS

DUTRA, N. O. **Liberdade é reconhecer que estamos no que é nosso (comunidades negras do Rio das Rãs e da Brasileira-BA) (1982-2004)**. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). São Paulo, 2007.

FIABIANI, A. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

GOMES, F. dos S. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)**. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HALL, S. **Identidade e cultura na pós-modernidade**. 10. ed. Tradução T. T. da Silva e G. L. Louro. Rio de Janeiro: DP e A Editora, 2005.

_____. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: _____. **Da diáspora – identidade e mediações culturais**. Tradução A. G. Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. p. 257-258.

KHOURY, Y. A. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, D. R.; MACIEL, L. A.; ALMEIDA, P. P. de.; KHOURY, Y. A. (Org.). **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho d'Água, 2004. p. 116-138.

MOURA, C. **Rebeliões da Senzala**. Quilombos, insurreição e guerrilha. 3. ed. São Paulo: Editora Popular, 2004.

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, v. 28, p. 56-64, 1995.

PORTELLI, A. **Ensaio de História Oral**. Tradução F. L. Cássio e R. Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

RIOS, A. L.; MATTOS, H. M. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania na pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SILVA, V. S. **Feitiçaria e poder em territórios quilombolas do Médio São Francisco**. Tese (Doutorado Multidisciplinar em Estudos Étnicos) – Universidade Federal da Bahia (Ufba). Salvador, 2010.

VAINFAS, R. Deus contra Palmares: representações e idéias jesuíticas. In: REIS, J. J.; GOMES, F. S. (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 60-80.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.