

IDENTIDADE QUILOMBOLA E EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DE UM QUILOMBO

IDENTIDAD QUILOMBOLA Y EDUCACIÓN ESCOLAR QUILOMBOLA: CONTRIBUCIONES A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE UN QUILOMBO

Sandra Nivia Soares de Oliveira

Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS

Resumo

Neste trabalho, toma-se o processo de construção da identidade do quilombo de Mangal e Barro Vermelho, situado no Oeste da Bahia-Brasil compreendendo que sua história e seus percursos na construção da identidade podem contribuir com o processo formativo de professores no debate sobre a educação escolar quilombola e na efetivação de suas diretrizes, considerando quilombo como uma categoria dinâmica que se atualiza no tempo, ressaltando os diversos caminhos para a construção da identidade quilombola e a necessidade de atentar a essa questão nas discussões sobre a educação de quilombolas. Este trabalho toma como referência os dados de pesquisa de mestrado ancorada nos aportes teórico-metodológicos da história oral, a experiência da autora na formação de professores de comunidades quilombolas e na pesquisa “Cartografia escolar em Comunidades Tradicionais baianas” coordenada pela professora Izabel Dantas de Menezes e vinculada à Universidade do Estado da Bahia.

Palavras-chave: Educação escolar quilombola. Identidade negra. Quilombo.

Resumen

En este trabajo, se toma el proceso de construcción de la identidad del quilombo de Mangal y Barro Vermelho, situado en el Oeste de Bahía-Brasil comprendiendo que su historia y sus rutas en la construcción de la identidad pueden contribuir

con el proceso formativo de profesores en el debate sobre la educación escolar quilombola y la efectividad de sus directrices, considerando quilombo como una categoría dinámica que se actualiza en el tiempo, resaltando los diversos caminos para la construcción de la identidad quilombola y la necesidad de atender a esa cuestión en las discusiones sobre la educación de quilombolas. Este trabajo toma como referencia los datos de investigación de maestría anclada en los aportes teórico-metodológicos de la historia oral, la experiencia de la autora en la formación de profesores quilombolas y en la pesquisa "Cartografía escolar en comunidades tradicionales baianas" coordinada por la profesora Izabel Dantas de Menezes y vinculada a la Universidad del Estado de Bahía.

Palabras clave: Educación escolar quilombola. Identidad negra. Quilombo.

1. Introdução

Participando como formadora do Curso de Formação de Professores Educação Escolar Quilombola (FORMEEQ) – uma parceira entre a Universidade Federal do Recôncavo Baiano e a Secretaria de Educação do Município de Feira de Santana – e colaboradora na Escola Rosa Esperidião, no Quilombo da Matinha dos Prêtos, Feira de Santana, senti necessidade de revisitar minha dissertação de mestrado, defendida no ano de 2006, na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), por conta dos questionamentos feitos por dois cursistas acerca do que é quilombo e da identidade quilombola de/em algumas comunidades.

A dissertação intitulada *De Mangazeiros a Quilombolas: Terra Educação e Identidade em Mangal e Barro Vermelho*, como o próprio nome sugere, estuda a relação entre terra, educação e identidade na comunidade.

No trabalho realizado, tanto na escola como no FORMEEQ, em alguns professores percebia-se o conflito que se instalou após o reconhecimento e titulação de algumas destas comunidades. Professores que trabalhavam na comunidade há anos de repente não sabiam o que ensinar e nem como ensinar aos mesmos alunos. Uma fala em especial chamou a minha atenção: “professora, agora que eles viraram quilombolas, estou confusa.” Creio que este conflito não seja de uma professora em particular; por esta razão, me senti desafiada a construir um texto que possa auxiliar esses professores e professoras na compreensão do que

seja quilombo e do que autoriza uma comunidade a ser reconhecida como quilombola e, assim, identificar-se. As reflexões as quais me proponho a fazer estão ancoradas na pesquisa, que culminou com minha dissertação de mestrado, e nas Diretrizes Curriculares para a Educação Nacional Quilombola cuja aprovação data de 2012, seis anos depois da defesa do mestrado.

As Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica – Resolução número 08, de 20 de novembro de 2012 – coloca mais um desafio aos sistemas educacionais, às escolas, aos professores, aos alunos e às comunidades quilombolas: pensar e construir uma escola que dê conta de atender as especificidades das comunidades quilombolas, evidenciadas a partir do reconhecimento legal das mesmas.

Desde o reconhecimento na Constituição de 1988, Artigo 68 das Disposições Nacionais Transitórias, do direito à terra e à titulação aos herdeiros da resistência ao regime de escravidão no Brasil, o conceito de quilombo precisou se ressignificar para atender as especificidades das comunidades negras que reivindicam as terras onde vivem secularmente, tomando a identidade quilombola como estratégia de afirmação da ancestralidade e de visibilização de uma história conscientemente ocultada em nossa sociedade por razões políticas, sociais, econômicas e culturais.

Neste trabalho toma-se o processo de construção de identidade da comunidade negra quilombola de Mangal e Barro Vermelho, no Oeste da Bahia, como referência para refletir sobre o conceito de quilombo, ampliando a compreensão acerca dessas comunidades, contribuindo para a desconstrução de preconceitos e favorecendo a convivência respeitosa entre as diversas culturas. Objetiva-se, também, pensar a educação escolar quilombola a partir do “reconhecimento e respeito da história dos quilombos, dos espaços e dos tempos nos quais as crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos quilombolas aprendem e se educam;” (BRASIL, 2012. p.5).

2. Algumas considerações sobre quilombo e quilombo contemporâneo

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” (LARA, 1996, p.43). O regimento de 1733, aprovado pela Câmara de São Paulo, apresenta outra definição de quilombo, sendo este “[...] o ajuntamento de mais de quatro escravos vindos em matos para viver neles e fazerem roubos e homicídios [...]” (LARA, 1996, p.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, p.97).

Observa-se que, no contexto da escravidão, o conceito de quilombo variou de acordo, certamente, com a realidade de cada lugar, tendo como ponto de intersecção a fuga do regime, indicando o movimento que fez o conceito para se adequar às realidades e experiências naquele contexto, “tratando-se de uma definição operacional diretamente ligada ao estabelecimento dos salários do capitão-do-mato, mas que é, sobretudo, uma definição política” (LARA, 1996, p.97).

A Constituição Federal de 1988, com a conquista do Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias – a qual afirma que aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” –, revela a necessidade de repensar o conceito de quilombo a partir da diversidade de comunidades negras. Como afirma Oliveira, utilizando-se das palavras de Santos Silva (1997),

[...] Após essa conquista, considerando a diversidade de comunidades negras existente 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. 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 (2006, p.84).

Com essa preocupação, em 1994, surgiu um grupo de trabalho dentro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), apresentando 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, 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).

A luta das comunidades negras 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, fundindo-se à 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 sempre foi de alguém, que eu conheço, de quem herdei toda a referência de uma terra 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 (SANTOS SILVA, 1997, s/p).

As pressões desses grupos negros rurais, fortalecidos com a luta organizada do Movimento Negro, tornaram inevitável o seu reconhecimento, por parte do Estado Brasileiro, 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 desse artigo foi, sem dúvida, um ganho significativo para a história e a luta dos afrodescendentes, pois é crucial assegurar a legalidade da terra, e 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 nesse 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).

No bojo da luta do Movimento Negro pela reparação social, especialmente a partir da promulgação da constituição de 1988, quilombo, uma categoria coletiva (Veràn, 1998, p.199) que estava no passado, é retomada, e seu conceito ganha novo sentido. O conceito de quilombo é, nesse 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.

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 as comunidades negras de Mangal e Barro Vermelho não aparecem 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 têm todas as características daquilo que podemos denominar de Terra de Santo¹, como se pode

evidenciar no depoimento do senhor Isauro: “[...] a terra pá Santa quem deu foi uma mulher que tinha aqui que era de minha família [...]”

Diante desse cenário, no estudo dessa comunidade, 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, se justifica 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 seus contextos e entre si.

Fora dessa 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 que... que é quilombo? Porque o quilombo que, que... que eu entendo é quilometrage, é medição”. 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 Senhorzinho se dá exatamente no ano de 1997, em meio à luta pela conquista da 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.

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 professora. Vejamos o que nos apresenta seu 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? Como é a relação entre negros e brancos? E como os negros se relacionam entre si? [...] 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. (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO/PROFESSORA GUILHERMINA).

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

Entretanto, as estratégias utilizadas pelos “mangazeiros” a fim de garantirem o seu território – lugar de histórias, memórias e identidades – não podem deixar de ser consideradas como resistência, ou ser consideradas uma resistência menor, se tomarmos as formações tradicionais como referencia.

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 à identidade do grupo ou à identidade de cada um, faz dele quilombo, compreendido como lugar de resistência e de transgressão.

Dessa forma, discutir o que é quilombo e a identidade quilombola são necessidades política e pedagógica, especialmente a partir da aprovação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, a qual tem provocado movimentos políticos e pedagógicos no interior dessas instituições escolares, muitas vezes por desconhecimento de seu significado histórico e de sua amplitude. Nesse sentido, contar a história de Mangal e Barro Vermelho contribui para fortalecer a compreensão do processo histórico de identificação e reconhecimento das diversas comunidades quilombolas presentes em nosso território.

Consciente do grande número de comunidades quilombolas no território nacional e da diversidade de realidades dessas comunidades (considerando sua localização geográfica e a sua relação com o território onde está assentada, onde historicamente produziram uma cultura material e imaterial) necessita-se tomar o cuidado de não pensar em quilombo no singular, o que equivale a dizer que, ainda que as histórias e modos de viver da comunidade de Mangal e Barro Vermelho se aproximem da história de outras comunidades quilombolas, cada história é

uma história particular. Mas é exatamente porque, apesar de diversas, estas comunidades estão ligadas entre si pelo passado da escravidão, que determinou as condições atuais de suas existências, que a história do Mangal se torna uma referência para outras realidades.

Mangal reivindicou a identidade quilombola no bojo da luta pela terra, a qual, posteriormente, se desdobrou num processo de retomada de sua história e identidade. Foi assim que a comunidade em pouco mais de dois anos passou de mangazeira a quilombola ao ser reconhecida como “remanescente” de quilombo em 1998, inclusive pelo reconhecimento de que não se tornariam quilombolas se não fossem mangazeiros.

3. Antes, “Mangazeiros”, Negros Feiticeiros; Hoje, Quilombolas: Resignificando a Identidade

O povo do Mangal está arraigado naquelas terras, segundo a tradição oral, às margens do Rio São Francisco, no Município de Sítio do Mato-Estado da Bahia, desde o século XVIII, onde construíram a experiência histórica de se reproduzirem, de produzirem as condições de sua existência e de reproduzirem a cultura de seus ancestrais, nem sempre do mesmo jeito, mas no jogo da vivência e sobrevivência, conservando e/ou reformulando significados. Segundo os relatos orais, a comunidade surge a partir da escravaria de certo Capitão João, que teria se apaixonado por uma escrava e que, a pedido dela, teria doado a terra a Nossa Senhora do Rosário. Desde então, os negros da fazenda passaram a morar no Mangal, lugar onde se soltava o gado. Na negociação com seu entorno, durante muito tempo, a comunidade – de origem escrava e adepta a práticas religiosas de matriz africana –, negou sua crença, tomando a Nossa Senhora do Rosário como padroeira. Ser Mangazeiro era ser reconhecido pelo entorno como negros feiticeiros.

Muitas histórias à beira do Rio São Francisco foram construídas em torno do que chamo de hetero-identidade, pois, eles eram reconhecidos pelo outro como mangazeiros, mas não se auto-reconheciam. Ao contrário, negavam. Nos anos 90, a possibilidade de perda da terra, que lhes pertenciam legitimamente, mas não legalmente, possibilitou a esses negros e negras a (re) conhecerem suas histórias quando, mais uma vez outra lhes dizem que são, agora, quilombolas. A partir de então, a comunidade faz um movimento de retomada de sua

história e de suas histórias e, para se tornarem quilombolas, retomam e ressignificam a identidade mangazeira. Assim, Mangazeiros, que até então não sabiam o que era quilombo, tornam-se quilombolas.

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 está inserido num contexto marcado por relações de poder que vão influenciar nas estratégias de luta dos grupos sociais a fim de 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 de seus ritos e festejos, são os recortes priorizados na análise desse tecido.

O medo de falar da escravidão como forma de evitar com 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 em depoimento: “[...] fico

preocupado com essa geração, porque se num souber fazer..., a escravidão, ela pode tornar a vim; e, se ela vim agora, ela vem mais feia, porque ela num cabou, civilizou.” É importante atentar para as reflexões de Senhorzinho ao se referir à escravidão. No trecho em que demonstra sua preocupação com o retorno da escravidão, está evidente que ele não fala da escravidão do passado, mas fica subentendida uma crítica às condições de vida e trabalho a que são submetidos os negros no Brasil, ao frisar que “[...] ela num cabou, civilizou.” Uma referência explícita às condições de desigualdades, nas quais estão submetidos os negros.

A origem escrava da comunidade e, por conseguinte, sua afrodescendência, 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 eram tratados 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, a exemplo do relato de Senhorzinho que diz que “[...] naquele tempo era a pobreza, nué? Era a pobreza, era uns negos, beíquidos, eram preguiçosos, era feiticeiro, entendeu? Só vinha aqui quem tinha negoço.”

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 1998 pa trás, nenhum rapaz do Mangal, aqui, chegava em Gamelêra namorava uma moça. Chegava em Partinga, namorava?”

A rejeição da vizinhança favoreceu o casamento endogâmico na Comunidade, o 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, relata Senhorzinho, parecia uns vereador aqui de quatro em quatro ano, pra pegar os voto. E eles: “voto, voto, voto, voto”, entendeu? E aí, o galante sumia.”. É nesse contexto conflituoso e marcado por negociações com seu entorno que os mangazeiros construíram a sua (s) existência (s) e, por conseguinte sua(s) identidade(s).

Nessa perspectiva, 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 temporal, no mínimo, pode levar a cristalização de valores absolutamente extemporâneos em relação às características e demandas da contemporaneidade” (MATTOS, 2001, p.230).

O processo de construção das identidades 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 no qual 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. Nesse contexto, “O território aparece assim como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros” (SODRÉ, 1999, p.15).

O modo peculiar com que a Comunidade ocupa a terra é um elemento de identificação e diferenciação desse espaço. Por ocasião do reconhecimento, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) propunha que a comunidade em questão se organizasse de acordo com o padrão considerado para todos os assentamentos em área de reforma agrária. Nesse modelo, a divisão do território se daria por lotes individuais onde o cultivo da terra e a decisão do que plantar seriam 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, mas nem sempre foi assim; o território por onde poderiam transitar e explorar, antes do conflito, lhes possibilitavam 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; próximas uma das outras e próximas ao rio: eis duas referências importantes na observação do morar em Mangal.

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, 1999, p.22-23).

A terra, que é também território, é o lugar da vida, de simbologias onde se constroem identidades, é “espaço e lugar, no qual se constrói a percepção de si mesmo e dos demais, os que aí estão e compartilham a existência. Uma 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”.

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 esses 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, feijão de corda, feijão 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, nessa época “todos comia”:

Na roça e a inchada na mão, feijão de corda, feijão de arranca, milho, melancia, abóbora..., quando dícia, chega dícia, ói, cabeça baixa, pá vender

abóbora. Todos cumia. [...] levar pá rua, pá vender. Pá comprar café, rapadura, era nem açúcar, de primeiro num usava açúcar, era só rapadura. [...] Só vendia em Paratinga. Na Lapa, não. (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO).

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 cultiva seu “pedacinho”, 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 o cenário em meio às atividades cotidianas de homens, mulheres e crianças. São porcos, galinhas, sacuês, 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 essa 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 Senhorzinho, 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 que é que significava quilombo, isso era nessa faixa aí de 80, por

aí. Aí, eu fiquei pensando assim, quilombola... Só que ele disse que o processo ia ser lento, mas vale a pena. Eu disse: – Rapaz, sei não!. Lá na hora da reunião também num dei opinião, fiquei quieto. Quando foi um dia, cheguei em casa e falei: – E esse negócio que irmã Míria falou que aqui é remanescente de quilombo, num demora muito não? Já que a gente tá na luta pra ter uma coisa agora, esse trem demora. Hum! Eu acho que eu sou contra esse trem. Eu acho que sou contra (risos). Antes ser assentamento de reforma agrária, diz que anda mais ligeiro. Ele disse: “– Moço, uns diz que é bom”! – Moço, mas isso demora demais. Aí disse: “Não, nós vamos ter que esperar”. Aí um dia a CPT me chamou e me disse: “– Não, é assim, assim, assim, vale a pena você esperar”. Já que vale a pena esperar... Ele falou que a gente ia receber uma terra, e aí não ia comprar a terra de ninguém, ia receber uma coisa que era nossa, que foi nossa, dos antepassados, que foi tomado; então, nós vamos mostrar ter esse direito. Aí pense: “– Já que é assim, então... o jeito é esperar”. Aí a gente, já tava animado e a gente começou a animar mais, aí a irmã Míria diz: “– Já que aconteceu isso, o certo agora é encaminhar o negócio, ser remanescente de quilombo”. Quando foi com poucos dias, o pessoal do INCRA, vê pra fazer o relatório e falou; “– Rapaz, ela vai ser desapropriada. Vocês tá com tudo nas mãos”. (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO).

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” a firma a Professora Cremilda em depoimento. Entretanto, considerando que as identidades são políticas e atendem uma demanda da contemporaneidade, podemos afirmar que a identidade quilombola do Mangal é legítima. Foram as demandas concretas do contexto social, econômico, político e cultural no qual estavam inseridos que impulsionaram esses indivíduos, tanto a assumir como a negar uma identidade. Não se pode perder 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 porquê, mais depois que eu vim saber porque era. [...] Porque

dizia que o Mangal era feiticeiro, o povo era, tá entendendo? (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO/CARLINHOS).

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,

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, p.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. (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO /PROFESSORA GUILHERMINA).

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, até então, 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:

É. Então era uma coisa... é triste. Agora não, estou 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 cumer e não achava”, tá entendendo! [...] não tinha condições da gente criar nada, NE?. Então, o exemplo é esse que a gente hoje é... conquistamos nosso espaço. Nós tem hoje, NE? Se eu quiser é... oferecer um bode, um carneiro pra você, pra gente amanhã almoçar, eu tenho condições de dar. Graças a Deus nós tem a nossa criação, NE? (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO/CARLINHOS)

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 cumer tinha que trabalhar... e hoje, não! Você vê, você vai ficar aqui uma semana, duas semana, você vai vê... Comer o estilo do povo. Tem uns que num vai; outros fica no bar, em casa deitado, mas... como ta dizendo: “Eu num vô que aqui é meu”. Se fosse di antes, ele tinha que ir, que ir porque, ele tinha que trabalhar pra cumer. Como ele ia cumer? (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO/ MARTINHO).

Os elementos considerados pelo Laudo Antropológico, exigido pela Fundação Palmares a fim de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, sempre existiram na comunidade tais: sua constituição baseada em laços de parentesco; 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 em sua memória de 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. Sendo assim, o que os fazem diferentes 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”,

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, “mangazeiros”, negros feiticeiros sem menor prestígio se descobrem quilombolas. Descobrem-se mesmo, porque sua identidade foi soterrada pelo racismo institucional que negou, historicamente, as condições para sua afirmação. Esse diferencial está expresso de forma clara nas narrativas que se seguem:

Eu tenho maior orgulho. Vem o carro dos quilombolas, como eu vejo na Gamelêra, 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... [...]” (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO/MARTINHO)

A maioria, tudo que ser parente dos mangazeiro. A gente não tem nada, mas temo ao meno o nome, NE? E aí, aí, antigamente não. Ah! Ninguém quer ir no Mangal, não. Ninguém quer misturar 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 [...]. (INFORMAÇÃO VERBAL-DEPOIMENTO/CHICÃO)

Nesse processo, a inexistência de políticas educacionais voltadas para a valorização da população negra no processo formativo da sociedade brasileira e, ainda pior, a inferiorização e até criminalização da cultura afro-brasileira, passando por um “esquecimento voluntário”, do negro no espaço escolar, contribuíram fortemente para a construção de estereótipos, para a desvalorização do negro em nossa sociedade, causando prejuízos não apenas para os negros – as maiores vítimas nesse processo. Mas também para os não negros que, em função do racismo, do preconceito explícito ou simbólico, por afirmação ou por negação, perderam a oportunidade de construir uma relação, deferente da existente, com seus negros pares.

4. Conclusão

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. Esse 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. As histórias e as lutas das comunidades quilombolas são tantas quantas são estas comunidades. Quilombos que têm suas histórias enraizadas no confronto direto com a sociedade senhorial; quilombos que construíram sua resistência na negociação cotidiana com a sociedade escravistas; quilombos que se organizaram no pós-escravidão e mantiveram vivas as histórias e tradições de seus ancestrais; quilombos do campo, da cidade, os quais praticam cotidianamente quilombagem que para Clovis 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” (2001, p.112).

Entretanto, se considerarmos que estas formas diferenciadas de resistência contribuíram, ao seu modo, para minar a sociedade senhorial – que não se encerra com o fim da escravidão –, 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. Nessa mesma direção as diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Curricular Quilombola podem ser consideradas como uma expressão da quilombagem, visto que o fim do regime de escravidão não significou o fim do racismo e do preconceito racial no Brasil, outras lutas necessitaram e necessitam ser implementadas cotidianamente pela população negra em busca de equidade, igualdade e reconhecimento.

O esforço feito nesse trabalho foi no sentido de demonstrar que ampliar a compreensão do conceito de quilombo, 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.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica são mais um instrumento na luta contra o racismo, contra o preconceito, bem como por reparação histórica e social. Sua implementação é instrumento potencializador na construção de uma história diferente para a população brasileira e na construção de uma outra educação nos quilombos. Para tanto, faz-se necessário a instrumentalização didático-pedagógica de suas escolas, investir na formação dos professores que atuam nessas comunidades e, principalmente, criar as condições para a formação de quadros qualificados que estejam enraizados nos quilombos.

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. **Na Casa de meu Pai: A África na Filosofia da Cultura**; Trad. Vera Ribeiro; Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BRASIL. Constituição (1988). CAPÍTULOOIII – SEÇÃO II - DA EDUCAÇÃO DA CULTURA E DO DESPORTO - **DA CULTURA**. **Art. 215** Garante a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura o financiamento de programas e projetos culturais e **Art. 216**. Institui um processo de gestão e promoção conjunta de políticas públicas de cultura, democráticas e permanentes Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado, 1988. Disponível em: < http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao1988> Acesso: em 10 jun.de 2015.

BRASIL, Constituição (1988) – **Artigo 68**. Das Disposições Nacionais Transitórias - do direito à terra e à titulação aos herdeiros da resistência ao regime de escravidão no Brasil, Brasília, DF, Senado.1988. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao1988> Acesso em: 25 jun. de 2015.

CARLOS ALBERTO DOS SANTOS GOMES (Carlinhos). Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Nivia Soares de Oliveira. Sítio do Mato – Bahia, 2005.

CASTELLS, Manuel. **O poder da Identidade** (A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura). São Paulo: paz e Terra, 1999.

CLARA CARVALHO DE SOUZA. Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Nivia Soares de Oliveira. Sítio do Mato – Bahia, 2005

CREMILDA TEIXEIRA DE. Entrevista concedida à pesquisadora. Sandra Nivia Soares de Oliveira Sítio do Mato – Bahia, 2005

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Negros, Estrangeiros - Os Escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DERALDO DOS SANTOS (Caboje). Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Nivia Soares de Oliveira. Sítio do Mato – Bahia, 2005

EGIDIO GOMES PEREIRA (Senhorzinho). Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Nivia Soares de Oliveira. Sítio do Mato – Bahia, 2005

FRANCISCO DE ASSIS (Chicão). Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Nivia Soares de Oliveira. Sítio do Mato – Bahia, 2005

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.

GUILHERMINA FARIAS DOS SANTOS. Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Nivia Soares de Oliveira. Sítio do Mato – Bahia, 2005

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.

LARA S. Do singular ao plural: Palmares, capitães-do-mato e o governo dos escravos. In: REIS; GOMES (Orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MARTINHO GOMES DE SOUZA. Entrevista concedida à pesquisadora Sandra Nivia Soares de Oliveira. Sítio do Mato – Bahia, 2005

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO CÂMARA DE EDUCAÇÃO BÁSICA. Define Diretrizes Curriculares para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. **Resolução** número 08, de 20 de novembro de 2012. Publicação no DOU n.º 224, de 21.11.2012, Seção 1, página 26/30.

MOURA, Clóvis. A quilombagem como expressão de protesto radical, In _____.

(org.) **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

_____. **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: nº 47. p. 999-116, novembro, 1999.

OLIVEIRA, Sandra Nivia Soares de. **De Mangazeiros a Quilombolas**: Terra Educação e Identidade em Mangal e Barro Vermelho. Salvador, BA, 2006. 180 f.: il.

REIS, João José. Resistência Escrava na Bahia: poderemos brincar, folgar e cantar... “O protesto escravo na América. **Revista Afro-Ásia**, Salvador: CEAO/EDUFBA, 1983.

SANTOS SILVA, Valdélino. **Do Mucambo do Pau Preto a Rio das rãs, Liberdade e Escravidão na Cosntrução da Identidade Negra de um Quilombo Contemporâneo**. Salvador: digitado, 1997.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

VÉRAN, Jean-François. Rio das Rãs: Memória de uma “Comunidade Remanescente de quilombo”. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 23. Salvador: CEAO/EDUFBA, 1999.

Notas

ⁱ Terras 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 sacerdotisas de cultos religiosos afro-brasileiros.

Sobre a autora

Sandra Nivia Soares de Oliveira. Doutora em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB); especialista em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), onde hoje é Professora Adjunta. Leciona as disciplinas Relações Étnico-Raciais na Escola e Política e Gestão Educacional. Pesquisa sobre relações étnico-raciais, educação escolar quilombola e história da educação. É membro do Núcleo de História da Educação da Bahia (NUHEB/UEFS).

Endereço eletrônico:
sandraviasoares@gmail.com

Recebido: 30.06.18
Aprovado: 25.07.18