



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA  
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS  
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA DA ÁFRICA, DA DIÁSPORA E  
DOS POVOS INDÍGENAS**

**WILLYS BEZERRA DOS SANTOS**

**CONTOS DO IGUAPE:  
VOZES QUE COMPLEMENTAM A IMPLANTAÇÃO DA LEI 10.639/03**

**CACAHOEIRA  
2017**

**WILLYS BEZERRA DOS SANTOS**

**CONTOS DO IGUAPE: VOZES QUE COMPLEMENTAM A  
IMPLANTAÇÃO DA LEI 10.639/03**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em História

Orientadora: Profa. Dr<sup>a</sup>. Rosy de Oliveira

**CACHOEIRA  
2017**

Ficha Catalográfica: Biblioteca Universitária de Cachoeira - CAHL/UFRB

Santos, Willys Bezerra dos

S237c Contos do Iguape: vozes que complementam a implantação da lei 10.639/03 / Willys Bezerra dos Santos. – Cachoeira, 2017.

96 f.: Il.; 30 cm.

Orientador: Prof. Dra. Rosy de Oliveira .

Coorientador: Prof. Dra. Martha Rosa Figueira Queiroz.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Centro de Artes, Humanidades e Letras, 2017.

1. Narrativas. 2. Comunidade Quilombola. 3. Iguape-BA. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Centro de Artes, Humanidades e Letras. Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas. II. Título.

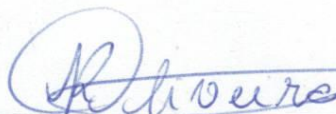
CDD: 305

**TERMO DE APROVAÇÃO**

**CONTOS DO IGUAPE: VOZES QUE COMPLEMENTAM A  
IMPLANTAÇÃO DA LEI 10.639/03**

WILLYS BEZERRA DOS SANTOS

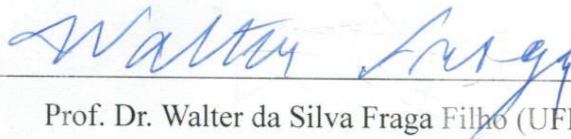
BANCA EXAMINADORA



Prof<sup>ª</sup>. Dra. Rosy de Oliveira  
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB (Orientadora)



Prof<sup>ª</sup>. Dra. Ione Celeste Jesus de Sousa  
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS (Membro Externo)



Prof. Dr. Walter da Silva Fraga Filho (UFRB)  
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB (Membro Interno)

*À minha mãe pelo amor, companheirismo e  
por me ensinar a valorizar as minhas  
raízes, dedico.*

## AGRADECIMENTOS

Como não agradecer por ter concluído mais uma etapa de minha formação profissional e pessoal? Mais um sonho realizado!

Tudo para honra e glória do Senhor, logo agradeço a Deus por ter me concedido forças para concluir essa pesquisa. Só ele conhece o quanto foi difícil, mas sei que Ele sempre esteve do meu lado. Obrigado, Senhor, por me conceder forças para iniciar, permanecer e concluir essa formação acadêmica!

A pesquisa não sairia do projeto se eu não encontrasse colaboradores que se colocaram à disposição para compartilhar as suas memórias e narrativas. Obrigado, comunidade remanescente de quilombo de Santiago do Iguape. Sou muito grato por cada gesto, palavra e confiança.

Acredito que, quando um (a) professor (a) torna-se orientador (a), ele (a) vive o sonho do orientando (a) e encara a jornada da pesquisa, acreditando na relevância da mesma para a construção de novos conhecimentos. Desta forma, agradeço enormemente a minha orientadora, professora Rosy de Oliveira, por viver esse meu sonho e trilhar comigo nessa jornada chamada pesquisa científica. Suas contribuições foram indispensáveis e fundamentais. Espero um dia ser um profissional tão maravilhoso e competente como você.

Agradeço ao programa de Pós-graduação Mestrado Profissional em História da África, Diáspora e dos Povos Indígenas da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. A seus coordenadores e professores pelo acolhimento e estímulo para a realização desta dissertação. Um agradecimento todo especial ao professor Walter Fraga pelas considerações feitas na disciplina Teorias e Métodos da História.

Como não agradecer a minha linda mãe, Carolina Bezerra, que dormia ao meu lado durante as longas noites de estudos para que eu nunca me sentisse só. Com apenas o fundamental I

completo, ela sempre soube a importância do estudo. Logo se tornou a minha maior e melhor incentivadora. Obrigado mãe, eu te amo!

Muito grato, também, pelas contribuições de meus amigos e dos meus colegas do mestrado. Aos amigos agradeço a todos em nome da minha eterna amiga e colega de graduação Rosana Ferreira, pelas leituras, sugestões e contribuições. Aos colegas de mestrado, agradeço em nome do também amigo da vida, Edilon Freitas por compartilhar comigo, sonhos, vontades, frustrações e desânimos. Nossas vidas se cruzam em vários momentos e espaços, tornando a sua companhia algo essencial em minha vida.

Também devo agradecer aos meus colegas de trabalho e alunos do Colégio Antônio Joaquim Correia (Cachoeira) e do Colégio Nossa Senhora da Conceição (Maragogipe) pela paciência e compreensão nas minhas ausências durante as participações em eventos. Fazer mestrado sem liberação do trabalho e sem bolsa é muito custoso, tanto emocional quanto financeiramente. Agradeço a amiga e parceira de gestão escolar, Raquel Pollyana, pela compreensão nos diversos momentos em que não pude somar de forma efetiva na gestão. Você é um exemplo de profissional!

Jamais poderia esquecer de agradecer a Adinil Batista de Souza (Pan Batista) e a minha amiga Luciene da Cruz por me receberem maravilhosamente bem e mediarem o meu contato com os moradores da comunidade do Iguape. Sem vocês tudo seria muito difícil. Obrigado!

Enfim, minha gratidão a todos e todas que de forma direta ou indireta contribuíram com a pesquisa!

*"Não digam que fui rebotinho,  
que vivi à margem da vida.  
Digam que eu procurava trabalho,  
mas fui sempre preterida.  
Digam ao povo brasileiro  
que meu sonho era ser escritora,  
mas eu não tinha dinheiro  
para pagar uma editora."*

*(Carolina de Jesus)*



## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo central descrever e interpretar os contos relatados por moradores e moradoras da comunidade remanescente de quilombo de Santiago do Iguape, em Cachoeira/BA. Trata-se de apresentar possíveis desdobramentos das práticas pedagógicas acerca das narrativas da “dor” produzida no período da escravidão e do pós-abolição. Para isto, apresentamos como as narrativas podem ser utilizadas em estrutura de “contos” como fontes de análises, de instrumentos de produção de materiais didáticos a serem aplicados em sala de aula. “Contos do Iguape: vozes que complementam a implementação da lei 10.639/03” permite perpassar os caminhos dos domínios da cultura, das práticas e das experiências de vida contidas nas memórias de homens e mulheres da comunidade de Santiago do Iguape. Partindo dos pressupostos teóricos do “Nativo relativo” de Viveiros de Castro (2002), delineamos as interpretações das narrativas, visto que o pesquisador age apenas como interprete, pois o sujeito da pesquisa é que detém o conhecimento. A pesquisa proporciona também compreender a sociedade a que os interlocutores pertencem, não apenas pelas histórias contadas, mas pela mentalidade dos indivíduos que as ressignificam de acordo com o seu contexto, revelando como os sujeitos atribuem significados e emoções à realidade social. Submetidas a análise semiótica ou análise de sintomas, as narrativas revelaram muito mais do que o testemunho tomado apenas como um dado. Evidenciaram símbolos e signos que fazem parte da codificação da sociedade realizada pela comunidade, compreendendo o processo dinâmico que envolve a cultura e história do local.

**Palavras-chave:** Narrativas. Remanescente de quilombo. Iguape. Vivências.

## ABSTRACT

The present study has the main objective to describe and interpret the tales reported by residents of the remnant community of the quilombo of Santiago do Iguape, in Cachoeira / BA. It is a question of presenting possible developments of the pedagogical practices about the narratives of the "pain" produced during the period of slavery and post abolition. For this, we present how the narratives can be used in structure of "tales" as sources of analysis, of instruments of production of didactic materials to be applied in the classroom. (Contos do Iguape: vozes que complementam a implementação da Lei 10.639/03) "Tales from Iguape: voices that complement the implementation of Law 10.639 / 03" it allows us to cross the paths of the domains of the culture, practices and life experiences contained in the memories of men and women of the community of Santiago do Iguape. Starting from the theoretical assumptions of Viveiros de Castro's (2002) "Nativo Relativo", we outline the interpretations of the narratives, since the researcher acts only as an interpreter, because the subject of the research is who holds the knowledge. Research also provides an understanding of the society to which the interlocutors belong, not only by the stories told, but also by the mentality of the individuals who resignify them according to their context, revealing how subjects attribute meanings and emotions to social reality. Undergoing semiotic analysis or symptom analysis, the narratives revealed much more than the testimony taken only as a given. They show signs and symbols that are part of the community's codification of society, including the dynamic process that involves the local culture and history.

**Key words:** Narratives. Remnant of quilombo. Iguape. Experiences.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa da Bacia do Iguape .....	13
Figura 2 – Foto de obra de Lucílio de Albuquerque, Mãe Preta .....	51

## SUMARIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
Métodos e bases metodológicas .....	18
<b>1 O SUMIÇO DO MENINO NO PÉ DE ARUEIRA .....</b>	<b>30</b>
1.1.Tio Tito, o negro escravo .....	35
<b>2 RESISTÊNCIA NEGRA: MEDOS E SIMBOLISMO .....</b>	<b>42</b>
2.1 Tio Tito, a percepção dos nativos sobre as vivências dos escravizados .....	45
2.2 A resistência feminina no período escravista .....	46
<b>3 ACESSO A TERRA: CULTURA, EDUCAÇÃO E MEIO AMBIENTE .....</b>	<b>56</b>
3.1 O acesso a terra .....	56
3.2 Educando pelas águas: pescas, mariscagem e educação .....	62
<b>CONSIDERAÇÕES PARCIAIS .....</b>	<b>82</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>92</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo central descrever e interpretar os contos relatados<sup>1</sup> por moradores e moradoras da comunidade remanescente de quilombo de Santiago do Iguape. Trata-se de apresentar os possíveis desdobramentos das práticas pedagógicas acerca das narrativas da “dor” produzida no período da escravidão e do pós-abolição. Para isto, utilizaremos tais “contos” como fonte de análise e como instrumentos para produção de materiais didáticos a serem aplicados em sala de aula.

A justificativa que orienta esta proposta é compreendermos a relevância da interpretação dos contos e dos relatos levantados em atividade de pesquisa de campo presentes nesta dissertação. Os quais nos permite perpassar os caminhos dos domínios da cultura, das práticas e das experiências de vida expressas nas memórias de homens e mulheres da comunidade de Santiago do Iguape.

A comunidade de Santiago do Iguape está localizada no município de Cachoeira, Bahia, no Recôncavo Baiano. A região situa-se próximo à foz do rio Paraguaçu, na margem oeste da Baía de Todos os Santos. A comunidade fica a 40 km do centro da cidade e a 110 km de Salvador. No entorno desse povoado, está concentrado o maior número de ruínas de engenhos do período açucareiro<sup>2</sup>. Assim como uma expressiva quantidade de comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo Baiano<sup>3</sup>, na chamada Bacia do Iguape. Além do quilombo de Santiago do Iguape, na mesma região, se encontram outras comunidades de remanescentes de quilombos como a do Engenho da Ponte, Engenho Novo, Calolé, Caimbongo, Opalma, Campinas, Caonge, Calembá, Cabonha, Dendê, Embiara, São Francisco do Paraguaçu e Tombo.

---

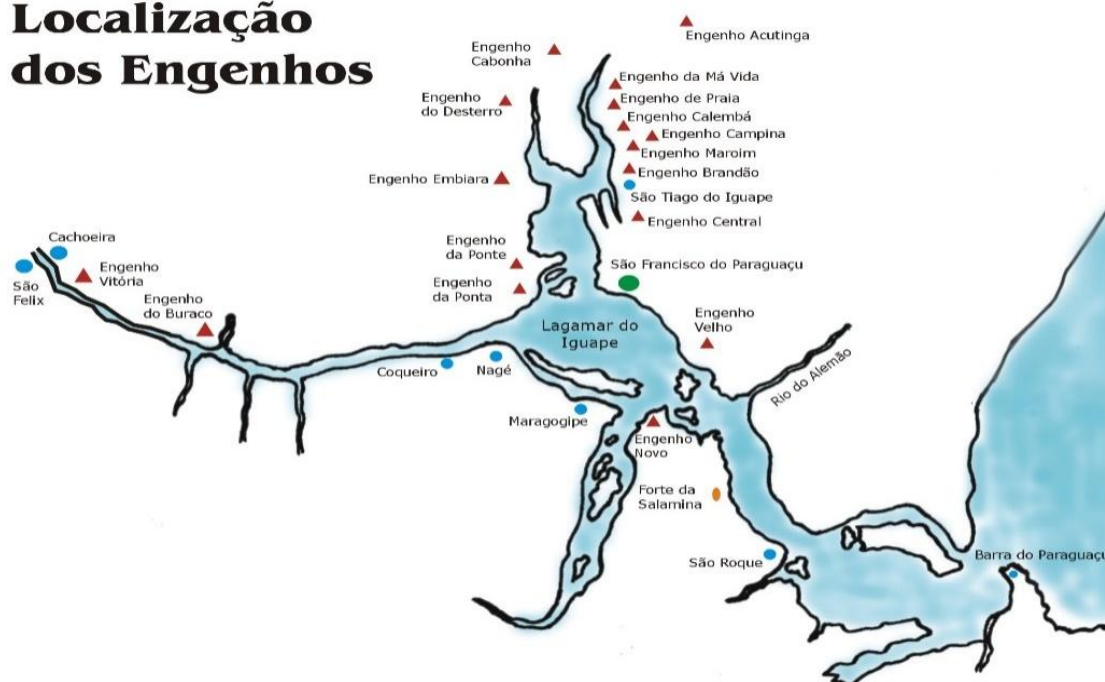
<sup>1</sup>Optamos pela expressão “contos relatados” por se tratar de processos cognitivos, ou seja, relatos que expressem os processos da memória criativa dos membros da comunidade. Nesses processos, da memória localiza-se o formato de contos, ou os relatos são apresentados em forma de contos.

<sup>2</sup> Sobre engenho de açúcar na Bahia ver: AZEVEDO, Esterzilda Berenstein de. Açúcar amargo: a construção de engenhos na Bahia oitocentista. Tese de doutorado. São Paulo: Faculdade de Arquitetura da USP.; DIÉGUES, Manuel Junior. O engenho de açúcar no Nordeste. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1952.; GAMA, Ruy. Engenho e tecnologia. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.; MATTOSO, Kátia M. de Queiroz. A cidade de Salvador e seu mercado no século XIX. São Paulo: Hucitec, 1978

<sup>3</sup> No ponto de vista antropológico ver o conceito de comunidade de remanescentes de quilombos em OLIVEIRA, Rosy de. O barulho da terra: nem Kalungas nem Camponeses. Curitiba: Progressiva, 2010. Nesse trabalho Oliveira analisa a intrincada história que se passou em Tocantins e que diz respeito à questão da terra e aos processos identificação de grupos classificados como “comunidades remanescentes de quilombo” a partir dos critérios estabelecidos na Constituição Federal de 1988. Para essa análise Oliveira discute ao conceito de remanescente de quilombo, diferenciando o conceito de comunidade negras rurais.

As pesquisas do campo da historiografia indicam que as histórias dessas comunidades se cruzam em diferentes momentos históricos, em uma verdadeira encruzilhada<sup>4</sup>. As pesquisas recentes no campo da histórica-antropológica<sup>5</sup> demonstram a luta pela liberdade, pela propriedade e autonomia do território antropológicamente caracterizado como comunidade remanescente de quilombo. Assim, os relatos dos moradores são fruto das circularidades culturais entre as comunidades conforme demonstra o mapa abaixo indicado.

## Localização dos Engenhos



Fonte: Arquivo Pessoal de Rosy de Oliveira

Essa região se destacou, entre o século XVI a XIX, como centro de formação e exportação de produtos derivados da cana-de-açúcar sob o regime agro-escravista da colonização brasileira, sobretudo no período de meados do século XVII, quando o

<sup>4</sup>Parafrazeado o conceito utilizado por Walter Fraga em seu trabalho, FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**: história de Escravos e Libertos na Bahia (1870-1910). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

<sup>5</sup> Para saber mais sobre as lutas da comunidade de Santiago do Iguape pela propriedade, liberdade e autonomia ver: CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. Viver do que se sabe fazer: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990) 2014. 127 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.; SILVA, Islana de Oliveira. Cultura escolar em Santiago do Iguape: Ressonâncias, tensões e possibilidades. 2008. 118 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

recôncavo baiano passou a ser o centro da produção açucareira da colônia, após invasão e dominação holandesa – 1630-1654.

Nessa região dos engenhos de açúcar da bacia do Iguape, também a exploração do fumo foi ampla, com intensiva comercialização de negros escravizados do continente africano foi muito marcante. A localidade chegou a ser um grande complexo agroindustrial repleto de vários Engenhos de Cana de Açúcar, com suas respectivas senzalas.

Fundada por volta de 1561, por jesuítas, a vila de Santiago do Iguape se destacou como uma das mais relevantes do Recôncavo da Bahia, na história agroexportadora brasileira. Santiago obteve seus primeiros engenhos nos últimos anos do século XVI, período em que já era reconhecida como a freguesia mais produtiva e rica da Bahia. Nenhum estudioso, principalmente os historiadores econômicos, pode se refutar em estudar a economia colonial brasileira sem abordar o recôncavo baiano, logo a região do Iguape. Segundo Barickman (2003, p. 191), no século XIX, a freguesia do Iguape se transformou em uma espécie de “vitrine da indústria açucareira” na Bahia. Segundo Reis (1992), um censo de 1835 apontou que na freguesia de Santiago do Iguape tinha 3.982 escravos, 3.101 livres e 343 libertos, desta forma, 54% da população local era composta de escravos.

Stuart B. Schwartz revela que “[...] falar da Bahia era falar do Recôncavo, e este foi sempre sinônimo de engenhos, de açúcar e escravos” (SCHWARTZ, 1988, p.94). Esta afirmação sinaliza também a importância econômica da região do Recôncavo para a Bahia, onde desde o século XVI se plantava cana - de - açúcar e se produzia o açúcar.

Toda essa importância econômica foi construída pelo uso de forças de trabalho de negros e de negras, inclusive Reis e Rainhas, que na sua maioria foram arrancados da África para o Brasil, na condição de escravos e onde desenvolveram diversas formas de resistência e preservação de suas culturas, dentre elas a continuidade da prática de narração de história, o que permitiu suas histórias e culturas permanecerem vivas nas gerações futuras.

Segundo relatos orais de membros da comunidade, o nome original da freguesia no século XVI era Vila de Santa Maria, porém, após receber uma imagem de Santo Tiago de um padre espanhol, o local passou a se chamar Santiago do Iguape. O termo “Iguape” é topônimo de herança indígena e significa água em abundância, fazendo referência à bacia

do Rio Paraguaçu. Atualmente, a comunidade possui, aproximadamente, 7 mil habitantes divididos em vários núcleos familiares consanguíneos e por afinidades<sup>6</sup>.

A comunidade recebeu a certidão de reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 12 de maio de 2006. A partir disso, abriu o processo de identificação e delimitação do território em questão no INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, órgão responsável pela emissão do Título coletivo da terra para as comunidades apontadas no mapa acima.

Quanto a sua constituição sócio-política, a comunidade do Iguape foge da ideia hegemônica disseminada que quilombos são formados apenas por escravos fujões. A formação de alguns quilombos deu-se por meio de fuga ou da aquisição de terras por compras, doações ou também por heranças (GOMES, 1995). Alguns quilombos ou mocambos foram constituídos a partir de uma parcela de terra reservada para os cativos terem acesso ao cultivo de gêneros alimentícios de subsistência e após o fim oficial do cativeiro, em 1988, derivou na constituição de comunidades também na denominação de quilombolas. O Iguape se insere na segunda opção, sendo um quilombo de engenho, que é aquele formado pela permanência de ex-cativos e seus descendentes nas propriedades dos engenhos ou circunvizinhas. Essa realidade possibilitou a manutenção dos laços familiares e comunitários. Gomes é enfático em destacar que estes laços de solidariedade e redes familiares tecidos entre os escravizados no período da escravidão, é um fator determinante na configuração dos quilombos no pós-abolição.

Logo, o Iguape é um espaço de território de remanescentes das terras abandonadas pelos antigos senhores de engenhos, cujos espaços contemporâneos caracterizam-se como áreas de uso da coletividade de famílias que se mantiveram no território por meio da pesca, da mariscagem, da coleta de ostras, de lenhas, de exploração ecológica dos manguezais.

Atualmente a comunidade do Iguape possui alguns serviços básicos de saneamento, igrejas evangélicas de várias denominações, uma Igreja Católica, (que é uma das igrejas matriz da Bahia), um centro espírita, uma igreja messiânica e casas de candomblé. Possui três escolas, duas municipais e uma estadual, posto médico, associações (Associação Cultural e Artística de Santiago do Iguape, Associação quilombola e a associação de pescadores) programas sociais como o CRAS-Quilombola e o PETI (Programa de Erradicação ao Trabalho Infantil). Disponibiliza um serviço de rádio comunitário, possui

---

<sup>6</sup>Este trabalho conta com a colaboração de moradores de diferentes grupos familiares, como o VIEIRA, SILVA, SOUZA, PEREIRA, CRUZ e FALCÃO. Visando preservar a identidade de alguns entrevistados e entrevistadas, chamaremos alguns pelos sobrenomes.



uma, além de existirem na comunidade times de futebol, grupos de samba de roda, de dança afro, quadrilhas juninas e outras atividades culturais.

Do ponto de vista étnico a comunidade se configura por características afrodescendentes, apresentando como principais atividades socioeconômicas a pesca e a mariscagem. Nessas atividades, percebemos uma divisão social do trabalho baseada nas desigualdades das relações de gênero, conforme pode ser observado nas atividades de pesca, ainda dominadas em sua maioria por homens, exceto as atividades da mariscagem criadas e desenvolvidas pelas mulheres da comunidade. Cabe também ressaltar as diversas atividades agrícolas advindas do período da produção da cana-de-açúcar e a produção e comercialização do azeite de dendê. Estas atividades estão diretamente imbricadas com as relações de produção do período escravista.

Walter Fraga (2014) resalta que “O mundo dos engenhos não guardava apenas a memória dos dias difíceis da escravidão, era também testemunho do esforço incessante para conquistar espaços para cultuar deuses e santos” (FRAGA, 2014, p. 251). Gomes (1995), não desprezando outras razões que contribuíram para a permanência dos ex-escravizados nos engenhos, como condições climáticas, destaca a conjuntura socioeconômica e o preconceito contra indivíduos saídos do regime de escravidão como um motivo de permanência dos ex-escravizados.

A comunidade traz na sua bagagem a riqueza de uma tradição oral, recheada de contos, histórias, relatos, lendas, cantos provérbios presentes em rituais religiosos ou de trabalho. Essa tradição é transmitida às gerações mais jovens pelos idosos da comunidade, demonstrando todo um arsenal de conhecimento que, em boa medida alicerça seus valores, sua ética, seus modos de ser, sentir, ver, enfim, seu comportamento diante da vida. Entretanto, os relatos orais nos seus variados suportes é que interessam neste trabalho, interpretando as noções que os relatos engendram sobre a história da escravidão, lendas que remetem ao controle da comunidade sobre o comportamento social de seus membros, formas de resistência, dentre outros aspectos.

Percebemos, através dos relatos orais, que na comunidade do Iguape os primeiros ensinamentos das crianças são oriundos de histórias contadas pelos pais ou avós. Elas aprendem as diversas formas de tradição oral em variados suportes como parlendas, canções, mitos, contos e histórias do lugar que são veículos de ensinamentos e aprendizagens, no intuito de transmissão de memórias. Essas narrativas constituem o fundo cultural comum a seu grupo linguístico e que dão as primeiras bases para a construção de

uma identidade. Esses aprendizados nem sempre estão escritos, mas fazem parte de um repertório presente na memória dos mais velhos na tradição da oralidade. Para Vansina “Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar de elocuições-chave, isto é, a tradição oral.” (VANSINA, 1982, p.)

As narrativas, presentes no cotidiano dessas comunidades negras rurais, são permeadas de “histórias que os mais velhos contam” que transmitem um saber concreto sobre o cotidiano, o trabalho, a natureza e a moral social. Sobre a existência dessas narrativas, Marcedo argumenta que também são definidoras de regras e preceitos, cuja função é orientar as ações dos sujeitos e da comunidade nos universos culturais e sociais, fornecendo bases cognitivas para aprendizados úteis à vida. (MACÊDO, 2004)<sup>7</sup>.

A tradição oral na comunidade do Iguape é um veículo de transmissão de conhecimentos acumulados, mas que ganhou novos sentidos a cada geração. Na pesquisa de campo, percebemos que tanto os jovens quanto os adultos recorrem a essas narrativas para explicar situações cotidianas, às vezes, fazem referência aos tempos remotos. Essas narrativas têm seu repertório construído nos enfrentamentos, diálogos e traduções que o povo negro realizou ao longo dos tempos. Os conhecimentos presentes na comunidade são fruto de gerações passadas, que através da tradição da oralidade passou para as gerações posteriores.

Os relatos contidos no primeiro capítulo desta dissertação têm a função de instigar nossa análise e reflexão sobre o papel da memória coletiva nessa comunidade, bem como pensar possíveis desdobramentos de práticas pedagógicas, a partir da utilização dos “contos” a serem aplicados via material didático em sala de aula. Nesse aspecto, as entrevistas realizadas com moradores e moradoras do Iguape tendem a atuar de forma cooperada com a produção e reestruturação dos conteúdos curriculares rompendo com um currículo eurocêntrico, que marginalizou os conhecimentos que se distanciavam dos conhecimentos do homem branco. Num contexto em que a construção do conhecimento se fundamenta na definição de saberes oriundos de uma formação por vezes hegemônica verificada no processo de escolarização, outras formas de lidar com os saberes construídos pela própria comunidade, enquanto pressuposto de sua organização no cotidiano, colabora,

---

<sup>7</sup> Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Nesse trabalho, Marluce Macêdo realiza um estudo sobre as relações travadas entre a tradição oral afro-brasileira e a escola no município de Santa Bárbara – Ba. MACÊDO, Marluce de Lima. **Tradição oral afro-brasileira e escola: (des) encontros na encruzilhada: uma reflexão a partir do município de Santa Bárbara – Ba.** 2004. 141f. Universidade Estadual da Bahia, Salvador.

no contexto quilombola, para o processo da indagação a respeito das reminiscências do passado e sua relação com o cotidiano na modificação da identidade dos que ali habitam. Da mesma forma, argumento que a compreensão de que outros lugares, distintos da instituição escolar, produzem saberes e são validados no conjunto das representações sociais exercitadas pelos sujeitos implica reconhecer também como diversas dimensões do cotidiano simbólico produzem conhecimentos, a partir da valoração dos atributos identitários que constituem a síntese do território enquanto matriz social e cultural de um povo.

### 1. Métodos e bases metodológicas

A escrita e a oralidade sempre estiveram em planos dicotômicos, às vezes divergentes, nos estudos históricos. Do século XIX até os anos 1970 do século XX, a escrita ocupou um espaço privilegiado nos estudos, já à oralidade foi negado o status de testemunha de uma realidade construída através de relações entre nós e o outro; o colonizador e o colonizado. Mesmo compreendendo a importância da oralidade, tanto nas sociedades que possuíam escrita, quanto nas sociedades ágrafas ou nas que possuem outro tipo de linguagem, os documentos escritos tiveram privilégios na concepção de fontes históricas passivas de distorções, havendo primazia em sua utilização nas pesquisas. Os estudiosos céticos ou inseguros em utilizar os métodos da história oral e imbuídos em um contexto onde o conceito de fonte era restrito, logo marginalizaram fontes importantes e ricas em informações. Esses princípios são oriundos da escola histórica positivista que ainda permeia os estudos históricos<sup>8</sup>.

Na contemporaneidade, diversos registros ganharam o status de fonte histórica, na premissa de serem ricas em informações e de ampliarem o leque de interpretações. Dentre esses registros, estão os orais, tanto da tradição da oralidade quanto aqueles apreendidos pelas técnicas da História Oral. A assertiva de Ki-Zerbo (1982) ajuda a compreender a

---

<sup>8</sup>Para os positivistas os pesquisadores deveriam encontrar o fator que determinasse a verdadeira história; ela seria algo indiscutível e localizada através de documentos governamentais que – pois estas fontes são tidas como verdadeiras – jamais estariam errados com omissões ou deturpados. A corrente historiográfica metódica frisa pelo método científico da história; os estudos realizados devem ser feitos através de investigações, pois é a base dos estudos, e com utilização de fontes originais/verdadeiras. O historiador deve ser neutro e imparcial. De acordo com tal análise apenas as histórias militares, políticas, dos grandes homens teriam importância de serem verificadas.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Uma introdução a História**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

tradição oral como fonte histórica rica em informações, tal como a tradição escrita. Marginalizar as tradições orais é limitar o conceito de sujeitos históricos. Para este historiador, a tradição oral é um dispositivo de armazenamento das práticas e costumes dos povos ditos “sem escrita”, é um repositório de acesso a conjuntos de usos e valores de outros períodos através da memória. Ao desprezar os conhecimentos fruto dessas memórias, o historiador incidiu na marginalização de histórias e culturas de diversos grupos étnicos, concorrendo para uma visão hegemônica do colonizador, em detrimento do nativo.

Essa postura provocou histórias verticais, e sociedades e grupos sociais tiveram suas histórias contadas a partir do colonizador. Foi o que aconteceu com a história dos povos indígenas e dos negros escravizados originários do continente africano. Pertencentes a sociedades, em sua maioria, ágrafas, esses sujeitos pautavam seus conhecimentos e disseminação de sua cultura na oralidade. É de suma importância ressaltarmos que estamos compreendendo cultura como preconiza Geertz (2012)<sup>9</sup>, construções simbólicas e significados contidos num conjunto de símbolos compartilhados dentro de um grupo. Sendo a cultura uma ciência interpretativa, à procura de significados, nas pesquisas, o essencial é anotar e interpretar o discurso social. Geertz transforma o conceito em algo essencialmente semiótico, algo vivo e dinâmico.

O conceito de cultura que eu defendo, (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas com uma ciência interpretativa, à procura do significado”. (GEERTZ, 1978, p. 4).

Longe de esgotar as discussões a respeito do conceito de cultura, a delimitação a respeito de tal proposta teórica deve contribuir para a tentativa de explicar coerentemente como as condições específicas de sociabilidade dão significação ao modo operativo do cotidiano individual e coletivo da comunidade. Delimitar uma noção de cultura corresponde a associar as práticas do mundo no trabalho, do campo religioso e mecanismos de sociabilidade que convergem para o sentimento de pertencimento de cada morador

---

<sup>9</sup>Para compreender mais sobre o conceito de cultura abordado por Geertz, ler o livro *Interpretação das culturas*, de Clifford Geertz. GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012. O trabalho de Geertz visa consubstanciar as concepções sobre o que é cultura, o papel que esta desempenha na vida social dos indivíduos e como ela deve ser estudada.

local, a partir da convicção e o juízo de valor de sua inserção neste ou naquele território. Portanto, se apropriar do conceito de cultura, corresponde à percepção de como as práticas e os valores geradores da sociabilidade contribuem para a criação de sentidos perante o cotidiano e possibilita, conseqüentemente, a elaboração de conhecimentos diversos transmitidos à coletividade por meio da interação entre os sujeitos.

Ao trabalharmos com contos relatados estamos caminhando pelo campo da história oral, através das memórias coletivas e individuais. As memórias individuais e coletivas, na produção de conhecimento, estão inseridas em um campo que vem crescendo, principalmente nas pesquisas ligadas às ciências humanas. Através das memórias, os estudiosos podem compreender a cultura e a história de um grupo social ou de um lugar, visto que a memória é permeada de lembranças individuais, fruto de um dado contexto histórico, econômico, político, social e cultural. Os trabalhos de Ecléa Bosi (2003), de Michel Pollack (1989), Valesck Oliveira (2005) e Jacques Le Goff (2003), se inserem nesse campo dos estudos da memória, tendo a história oral como aporte teórico-metodológico.

As orientações teóricas e metodológicas de Michael Pollak, em seu artigo intitulado *Memória, Esquecimento e Silêncio* (1989), serão fundamentais nas análises das narrativas relatadas, presentes nas memórias. Segundo este autor, os fatos sociais existentes na memória coletiva de um determinado grupo, suas hierarquias e classificação são fatores determinantes para reforçar o sentimento de pertencimento na comunidade. Segundo Pollak, com base em uma análise halbwauchsiana<sup>10</sup>, a memória coletiva não significa uma imposição, de dominação ou violência, mas sim, algo positivo existente na memória comum, de reforçar a coerção social, que forma um laço de afeto coletivo, que para Halbwachs, trata-se de uma “comunidade efetiva”, pois o grupo se sente inserido na sua comunidade.

Pollack também defende que “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional.” (POLLAK, 1989, p. 04). A memória, segundo Pollak, é algo vivo e sempre atual, podendo ser acessada a qualquer momento. As

---

<sup>10</sup>O trabalho de Maria Luísa Sandoval Schmidt, **Halbwachs**: memória coletiva e experiência, oferece mais informações sobre a análise halbwauchsiana. Nesse trabalho, Schmidt apresenta algumas das ideias fundamentais de Maurice Halbwachs sobre o trabalho da memória. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1678-51771993000100013](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-51771993000100013)

lembranças podem ser de um fato que ocorreu no passado, mas o significado é dado a partir do presente, das vivências sociais. Para o autor, a memória pode se dar dialeticamente, alternando entre o esquecimento e lembranças. Podemos também acrescentar a dialética do “dito” e “não dito”, pois a memória mantém ligação com a política, no momento que omite informações e enfatiza outros pontos que julga importante.

Ecléa Bosi (2003) relata alguns dados referentes à vida das cidades paulistanas, discutindo a memória presente nos lugares e que são ressignificado(as) pelos moradores. Bosi apresenta algumas memórias do tempo, da política, do lugar, do trabalho e do espaço urbano de velhos moradores de São Paulo. Essas memórias são percebidas por ele nas imagens, nos sons, nas conversas e na estrutura do lugar. Essas memórias que são evocadas por cada velho, são sempre fruto de uma memória coletiva, permeada de símbolos e significados. Para a autora, “cada geração tem, de sua cidade, memória de acontecimentos que são pontos de amarração de sua história.” (BOSI, 2003, pp. 199-200).

Um dos pontos chave do trabalho de Ecléa Bosi é a ênfase dada às memórias presentes nos lugares/cidades. Bosi, a todo momento, enfatiza a relação das lembranças dos sujeitos com as cidades. A autora deixa de forma implícita que a cidade sem memória é cidade sem vida. Dialogando com as palavras de Bosi, Giseli Giovanella Rodrigues e Neli Teresinha Galarce Machado afirmam que “Uma cidade sem memória é uma cidade sem história, largada às moscas, onde qualquer um vem e suga o que tiver de melhor e vai embora, onde os cidadãos vivem individualmente, sem se preocupar com o social, uma cidade estagnada econômica e socialmente, violenta e pobre.” As reflexões realizadas por Bosi nos darão subsídios para compreender que todo lugar tem suas memórias, e que essas podem ser acessadas através dos “velhos” do lugar.

Tendo a memória social como um dos pontos principais de seu trabalho, *Educação, memória e histórias de vida*, Valeska Fortes de Oliveira, mostra “as incursões da educação nos territórios da história oral, trabalhando com memórias de professores, através de projetos de investigação/formação que temos construído de forma interinstitucional e interdisciplinar entre professores de uma rede de pesquisa”. Ao trabalhar com as memórias de professoras, Oliveira aborda a questão da memória social que é construída através das relações sociais e que é resultado de um contexto histórico onde os sujeitos da pesquisa estão inseridos.

Ainda quanto as proposições dos “usos de memórias” na pesquisa, Le Goff (2003) argumenta que a memória é seletiva, sendo o conjunto de funções psíquicas pelas quais

temos consciência do passado como tal, incluindo nesse processo a fixação, a conservação, a lembrança e o reconhecimento dos acontecimentos. As informações são introduzidas, conservadas e podem ser posteriormente recuperadas. A memória é sempre do presente sobre um fato do passado, podendo ser acontecimentos individuais ou coletivos. Quando coletivas constituem as referências coletivas de um povo, composta de elementos culturais, sociais e históricos.

Os autores apresentam contribuições pertinentes de como podemos trabalhar com memórias na compreensão da história. Ambos deixam de forma implícita e explícita que, ao trabalhar com memória, devemos compreender que esta é viva e dinâmica. Que o sujeito ao evocá-la realiza seleções, enfatizando algumas lembranças e silenciando outras, pois a oralidade também é algo político. O pesquisador precisa estar atento para compreender esse jogo do “não dito”, interpretando nas entrelinhas e construindo explicações para preencher as lacunas. Para Oliveira “o trabalho metucioso do pesquisador reside, também, em traduzir todo esse quebra-cabeça, montando, categorizando e tratando as peças a partir dos aportes teóricos escolhidos.” (OLIVEIRA, p. 95)

Os trabalhos de Bosi, Oliveira e Pollack, ao trabalhar com memória, tendo a história oral como aporte teórico-metodológico, deu voz a sujeitos que historicamente foram marginalizados e silenciados. Pois a compreensão da sociedade e da história sempre foi pautada em fontes escritas produzidas pelos grupos dominantes. Ao trabalhar com a memória social, dos velhos de São Paulo, Bosi transforma sujeitos comuns em sujeitos históricos e atuantes. Já Oliveira dá voz às professoras que passam a refletir sobre a história da educação e sobre a “naturalização” da mulher na educação. Pollack apresenta dados de entrevistas com pessoas comuns. Os trabalhos são muitos relevantes e apresentam contribuições valiosas para os estudos sobre memórias.

A partir destas proposições, este trabalho tem como objetivo interpretar os relatos dos moradores da comunidade remanescente de quilombo de Santiago do Iguape. Problematizamos que estes podem indicar os níveis de pertencimento das pessoas a esta comunidade, apontando indícios para a compreensão da história e cultura local. Por isso nesta pesquisa seguiremos o método indiciário proposto por Ginzburg (1989), visando interpretar os relatos que são permeados por signos, sinais e enigmas da comunidade. Ao utilizar esse método nas pesquisas, Ginzburg inaugura uma nova maneira de fazer História, visto que essa postura transgride as proibições da disciplina, abrindo um leque maior de possibilidades, oferecendo uma abordagem que privilegia os fenômenos aparentemente

marginais, intemporais ou negligenciáveis. Este método apresenta-se coerente com a proposta deste trabalho, pois através da busca de pistas, detalhes, enigmas e sinais poderemos encontrar informações precisas sobre a comunidade estudada.

Os relatos e narrativas levantados na pesquisa de campo<sup>11</sup>, submetidos à análise semiótica ou análise de sintomas, tendem a revelar muito mais do que o testemunho tomado apenas como um dado. Tendem a mostrar os símbolos e signos que fazem parte da codificação da sociedade realizada pela comunidade, compreendendo o processo dinâmico que envolve a cultura e história do local. Paraphrasing Ginzburg (1989), os sinais são signos e possuem significados dentro da categoria em que o pesquisador está trabalhando, podendo ser a classe ou a cultura. No caso da comunidade de Santiago do Iguape trataremos em específico dos signos e sinais implícitos nos contos que explicitem significados dentro da comunidade de remanescentes de quilombos. Em outros termos, da cultura que expressa, através dos contos, a memória coletiva da comunidade.

O uso do paradigma indiciário apresentar-se-á como um conjunto de procedimentos e princípios que contém a proposta de um método heurístico centrado nos dados marginais, no detalhe, nos resíduos tomados enquanto sinais, pistas, indícios, vestígios ou sintoma (Ginzburg, 1989). Os relatos podem revelar não apenas o que está nas falas codificadas em palavras, mas as informações ocultas, aquelas que não foram convidadas a testemunhar. Esse método nos auxiliará a examinar os pormenores mais negligenciáveis e menos influenciados nos contos relatados pela visão do outro. Segundo Ginzburg, “se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la.” (GINZBURG 1989, p. 177).

Os pressupostos teóricos do “Nativo relativo” de Viveiros de Castro (2002) delinearão as interpretações das narrativas, visto que o pesquisador age apenas como interprete do conhecimento, pois o sujeito da pesquisa é que detém o conhecimento. O pesquisador não apenas estuda relações, o conhecimento produzido é ele próprio uma relação. Pois, para Viveiros de Castro (2002), é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece, e o sujeito que ele conhece é a causa de uma transformação na constituição relacional de ambos. Esse método nos permitiu participar da vida cotidiana das pessoas sujeitas ao estudo, visando ouvi-las e interrogando-as sobre as

---

<sup>11</sup>Foram realizadas setes pesquisas de campo, e foram registradas quatro entrevistas. Abaixo apresentamos maiores informações sobre o levantamento da pesquisa de campo.



suas relações, almejando combinar o meu ponto de vista com o do observando, descrevendo e interpretando os seus relatos e a sua cultura.

Entre idas e vindas à tradicional festa de São Pedro criamos uma relação muito amistosa com a comunidade. A festa ocorre anualmente no mês de junho; o local recebe muitas pessoas das comunidades vizinhas e turistas. Nesse período, a aproximação e inserção no contexto daquelas pessoas se tornou um irresistível atrativo, a dinâmica de algumas famílias locais, bem como suas experiências convidavam para um processo investigativo mais próximo. Era, para além de atração, um processo de identificação de alguém que até então residiu na zona rural e cresceu ouvindo e valorizando as histórias que contadas pelos próprios pais. Histórias “mágicas”, de luta, aventuras, do lugar, de sofrimento e de vitórias. O Iguape se apresentava como lugar rico em memórias e permeado por uma bagagem cultural, fruto de uma tradição oral. Na qualidade de pesquisador, compreendemos que essa tradição está imbricada com a história de um povo. A partir dessa perspectiva, é que desenvolvemos o presente trabalho.

Como metodologia esse trabalho segue o cruzamento entre as fontes orais e escritas. As fontes orais apresentam-se como relatos feitos por moradores da comunidade que revelam histórias da comunidade. Privilegiamos entrevistar moradores nativos da comunidade e que tivessem acima de 50 anos de idade, de ambos os gêneros, pois estes imbuídos nas convivências diárias na comunidade, durante anos, puderam compartilhar e resinificar as histórias locais, dando sentido à lógica do pertencimento na construção de sua identidade. Com base em metodologia de campo, realizamos quatro visitas<sup>12</sup> na comunidade com o intuito de fazer observações e realizar um levantamento dos moradores que poderiam contribuir com a pesquisa. Nos dias 28 e 29 de fevereiro de 2016 realizamos entrevistas com quatro moradoras nativas da comunidade<sup>13</sup>; no dia 28 entrevistamos a senhora Josenita Batista de Souza, 71 anos de idade, popularmente conhecida como Dona Milota, mulher negra, professora, que ouvia muitas histórias de seus pais e avós, as quais

---

<sup>12</sup>Já conheço a comunidade, mantendo relações com alguns jovens da comunidade, mas o intuito das visitas foi olhar a comunidade pela ótica de pesquisador. As visitas foram realizadas nos dias 18 e 19 de janeiro e no dia 24 de fevereiro de 2016.

<sup>13</sup> A escolha dos três primeiros entrevistados se deu através do intermédio da líder comunitária, Adinil Batista de Souza, carinhosamente conhecida como Pan Batista, que indicou alguns moradores nativos, acima de 50 anos e que se colocam a disposição para ajudar a comunidade. Pan Batista é uma mulher negra, líder comunitária, desenvolve vários projetos comunitários e é idealizadora da Feira de Cultura Afro-brasileira do Iguape (fruto do projeto “Sou negro e trago livre os meus sonhos”) que tem como o objetivo principal firmar o reconhecimento do povo quilombola da região, fortalecendo suas raízes e ancestralidade, contribuindo para o desenvolvimento social e cultural da região.

sempre transmitiu a seus alunos<sup>14</sup>; e a Senhora Carolina Conceição Silva, conhecida como Dona Calu, de 66 anos, mulher negra, dona de um estabelecimento comercial, que nos oferece suas histórias fruto de suas vivências<sup>15</sup>. No dia 29 entrevistamos a senhora Maria Augusta Vieira, conhecida como Dona Augustinha, que nasceu no Cacimum, mas viveu sempre no Iguape, mulher negra, marisqueira, residente na área rural, com 70 anos de idade, conta histórias relacionadas ao “sagrado” e ao “mágico”<sup>16</sup>. Em 2017 voltamos a campo e realizamos novas entrevistas, com outros moradores; no dia 27 de fevereiro entrevistamos o filho de Dona Maria Augusta, o senhor Raimundo Vieira, conhecido como Dinho, pescador, que nos proporcionou pensar sobre a importância da farinha para a região<sup>17</sup>. Já no dia 06 de março, entrevistamos a senhora Luaci Paulo da Cruz, 51 anos, marisqueira, conhecida como dona Lu<sup>18</sup>; o senhor Fernando da Cruz, Seu Fefeco, pescador aposentado, 82 anos, sambador e amante da confecção de rede de pesca; senhora Marineide da Cruz Machado, 51 anos, que se denomina ex-marisqueira<sup>19</sup>; e com o pescador e feirante senhor Thiago Ricardo Costa, o seu Juquinha, de 84 anos, um apaixonado por sua terra<sup>20</sup>.

Visando conhecer melhor a dinâmica do lugar, dialogamos com a líder comunitária Adinil Batista de Souza, carinhosamente conhecida como Pan Batista, e com Luciene Paulo da Cruz. As moradoras nos ofereceram condições de compreensão das relações estabelecidas na comunidade e mediarão a marcação das entrevistas.

Os contos relatados possibilitaram dialogar com outros tipos de fonte e estudos realizados sobre a comunidade. Dentre esses estudos, cabe destacar a obra realizada por Walter Fraga (2014)<sup>21</sup> e não poderemos nos furtar aos trabalhos mais recentes sobre a

---

<sup>14</sup> A entrevista tem duração de 3h31min, foi realizada na casa da colaboradora.

<sup>15</sup> A entrevista durou 1h38min, sendo realizada na casa da mesma.

<sup>16</sup> A entrevista com dona Augustinha foi realizada no dia 29 de fevereiro de 2016, porém realizamos visitas seguidas de conversa com a mesma nos dias 28 e 29 de março de 2016. A entrevista gravada tem duração de 2h11min.

<sup>17</sup> A entrevista tem duração de 57minutos e foi gravada na casa do interlocutor.

<sup>18</sup> A entrevista tem duração de 2h05min e foi gravada nas dependências da casa da narradora (na frente da casa e no quintal)

<sup>19</sup> Explicaremos mais a frente porque a narradora faz questão de se autodenominar como ex-marisqueira. Sua entrevista tem duração de 01h17min e foi gravada na casa de Dona Luaci. Elas se consideram da mesma família, pois seus filhos são casados.

<sup>20</sup> A entrevista tem 02h37min e foi gravada na varanda da casa do narrador, mas o mesmo almejava que fosse gravada debaixo de uma árvore em sua roça, porém a mudança do tempo não permitiu.

<sup>21</sup> FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade**. História de Escravos e Libertos na Bahia (1870-1910). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

comunidade, como as dissertações de mestrado de Ana Paula Batista S. Cruz (2014)<sup>22</sup> e de Islana De Oliveira Silva (2008)<sup>23</sup>. Esses trabalhos são de suma importância para este trabalho, pois ambos têm o recôncavo e a região do Iguape como espaço de pesquisa, porém com objetivos diferentes do nosso.

O trabalho de Walter Fraga (2014) é voltado para trajetórias de escravizados e libertos dos engenhos da região do Recôncavo da Bahia, entre as duas décadas que antecederam a abolição da escravatura em 1888 e as duas décadas seguintes a esse evento. De acordo com o autor, em meados do século XIX, aproximadamente 90% dos engenhos concentravam-se nos municípios de São Francisco, Santo Amaro e Cachoeira, fazendo do recôncavo baiano a região mais importante economicamente da Bahia.

A partir de 1850, com a proibição do tráfico de cativos, os senhores de engenho necessitaram empreender alternativas para manter o número de escravizados suficiente para o engenho, pois as dificuldades para manter a quantidade de mão-de-obra era grande. Uma das alternativas foi recorrer a trabalhadores livres e libertos e negociar com escravos, permitindo trabalhos independentes, inclusive que possuíssem roças próprias. Após a abolição, os ex-escravizados buscaram formas de inserção nos meios rurais e urbanos, buscando firmar a sua liberdade, que para eles se materializava com acesso à terra, o direito de escolha entre circular pelas ruas ou trabalhar, dentre outros fatores. Compreender essa lógica é entender que a comunidade supracitada não se construiu como comunidade de quilombo de fuga, mas de permanência, e esta se desenvolve através de negociações que poderão influenciar nos relatos das histórias que envolvem a escravidão.

A pesquisa feita por Walter Fraga nos oferece um leque de possibilidades de diálogos, desde a importância da comunidade na história do Brasil, oferecendo um contexto histórico da comunidade, a desdobramentos das vivências da diáspora africana na comunidade, ou seja, oferece subsídios para compreendermos a formação histórica da comunidade, do período da escravidão ao pós-abolição. Logo, a pesquisa feita pelo autor supracitado proporciona fonte de cruzamento para subsidiar as interpretações dos símbolos presentes nos contos relatados pelos moradores.

---

<sup>22</sup> CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. **Viver do que se sabe fazer**: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990) 2014. 127 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014.

<sup>23</sup> SILVA, Islana De Oliveira. **Cultura escolar em Santiago do Iguape**: Ressonâncias, tensões e possibilidades. 2008.118 f. Dissertação (mestrado em educação), Faculdade de Educação – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

A pesquisa realizada por Islana Silva (SILVA,2008) sobre Cultura escolar em Santiago do Iguape se aproxima da proposta desta pesquisa acerca dos “contos relatados” pelas pessoas que concederam entrevistas, conforme dito anteriormente. Esta pesquisa nos instiga a refletir sobre as relações existentes entre a história local e a prática educativa. Mesmo se diferenciando da nossa proposta de trabalho, a autora apresenta um contexto sócio histórico propício para pensarmos a comunidade e suas redes de relações com as instituições sociais, sua dinâmica, circularidades e principalmente a relação comunidade e escola. Para a autora, a escola estudada na comunidade de Santiago do Iguape apresenta um currículo descontextualizado em relação à comunidade local, fruto de dois principais pressupostos, a ideia de igualdade entre os estudantes, homogeneizando as diferenças, onde os educandos são considerados os únicos responsáveis pelo insucesso escolar; e a defesa e utilização apenas do conhecimento científico, tomado como o saber universalmente válido e legítimo a ser ensinado na escola. Essa ação resultou em um currículo eurocêntrico, marginalizando o saber local, fruto de anos de história e de uma cultura viva e dinâmica.

O trabalho de Silva (2008) nos ajuda a pensar sobre a formação escolar dos estudantes da comunidade propiciando estabelecer diálogos maiores entre a escola e a comunidade, onde aquela está inserida através da produção de contos oriundos de relatos de moradores, desta forma o modo de ser, pensar e viver estará presente na escola, sendo ressignificado na construção do conhecimento. Ao trabalharmos com as tradições locais, também estaremos trabalhando com a história local, esta que é de suma importância na construção da autoestima dos educandos, além de oferecer uma compreensão maior de vida e comunidade, dando um grande passo para a compreensão da organização social, econômica e política nacional.

Através do trabalho de Ana Paula B. S. Cruz (2014) manteremos um diálogo constante sobre as histórias de vida, cotidiano e memória do trabalho em Santiago do Iguape, entre as décadas de 1960 e 1990. Neste trabalho, Cruz lança olhares para os sujeitos da localidade objetivando compreender suas lutas e estratégias de sobrevivência nos modos de fazer. A pesquisa acaba evidenciando a estreita relação que os moradores têm com a natureza, eles realizavam diferentes atividades como alternativas de sobrevivência no declínio das usinas de cana-de-açúcar, como: pesca, mariscagem, tessitura de redes e o trabalho com a produção de azeite de dendê na Fábrica Opalma. A pesquisa, ao utilizar de pressupostos metodológicos da história oral, trabalha diretamente

com as memórias pessoais e coletivas dos moradores, nos oferecendo caminhos para compreensão dos diversos significados do viver, ser e fazer da comunidade.

A proposta dessa dissertação intitulada *Contos do Iguape: vozes que complementam a implantação da lei 10.639/03*, consiste em descrever e interpretar os contos relatados por moradores e moradoras da comunidade remanescente de quilombo de Santiago do Iguape. Vislumbramos, a partir disso, apresentar os possíveis desdobramentos das narrativas da “dor” contidas nos contos e nos relatos a serem traduzidos em atividades e práticas pedagógicas. O eixo central desta pesquisa utiliza os “contos” como fonte de análise, de instrumentos de produção de materiais didáticos a serem aplicados em sala de aula em consonância com a lei 10.639/03.

Nessa perspectiva, a proposta desta pesquisa aproxima-se da abordagem sugerida por Robert Darnton (2011). Compreendemos que os contos populares são documentos históricos, que surgiram há anos e que sofrem diferentes transformações, pois encontram-se no campo do cultural, logo, do dinâmico; tornando-se representações do mundo social, de uma realidade de múltiplos sentidos; proporcionando compreender a sociedade à qual pertence, não apenas pelas histórias contadas, mas pela mentalidade dos indivíduos que as ressignifica de acordo com o seu contexto. Isso revela como os indivíduos atribuem significados e emoções à realidade social, ou seja, revela não apenas sobre o que pensam, mas também como pensam e interpretam o mundo. Darnton nos ajuda a apreender os contos relatados a partir dos aspectos culturais do nativo, buscando perceber as visões de mundo particulares por trás deles.

Enquanto o historiador das ideias esboça a filiação do pensamento formal, de um filósofo para outro, o historiador etnográfico estuda a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento. Não tenta transformar em filósofo o homem comum, mas ver como a vida comum exigia uma estratégia. Operando ao nível corriqueiro, as pessoas comuns aprendem a “se virar” – e podem ser tão inteligentes, à sua maneira, quanto os filósofos. (DARNTON, 1986, p. 14)

Nesta perspectiva, o primeiro capítulo intitulado “O sumiço do menino no pé de aroeira” apresentamos narrativas e interpretações a partir de símbolos que nos remetem a religião e religiosidade na busca por explicações de fatos que os narradores acreditam que ocorrem na comunidade. As nossas interpretações nos remeteram ao período da abolição e

do pós-abolição. Discutimos também como as narrativas vistas como ficção podem ser utilizadas na produção de materiais paradidáticos, seguindo as orientações dos parâmetros curriculares, das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

No segundo capítulo, “Resistência negra: entre medos, casos e simbolismo”, reunimos narrativas que, de forma implícita, apresentam formas de resistência empreendidas por homens e mulheres na luta contra o sistema que os subordinava. Nesse capítulo, a narrativa sobre Tio Tito, rerepresentamos o negro escravo, mas sendo interpretado pela ótica histórica, onde o relato oral é cruzado com trabalhos que abordam sobre o uso da violência como resistência à escravidão.

Já no terceiro capítulo, “A relação com o meio: acesso à terra, educação ambiental e alimentação”, apresentamos as narrativas e suas respectivas interpretações sobre a relação da comunidade com o meio ambiente, principalmente no acesso à terra, pesca e mariscagem. As narrativas apresentam possibilidades para pensarmos o saber e o saber-fazer local nas interações entre as diferentes gerações na relação com a natureza. Os relatos também nos instigam a pensar sobre o ato de educar os mais jovens e o de fora, seja através das histórias que provocam medo ou das que propiciam ao outro compreender a importância de cuidar do meio ambiente como forma de garantir a sobrevivência da comunidade. Nesse capítulo, também encontramos relatos que nos permite pensar sobre a existência de roças cultivadas por negros e negras no pós-abolição e até mesmo durante a escravidão.

Nas considerações finais, buscamos apresentar como a pesquisa pode contribuir com o que preconiza a lei 10.639/03, visto que através das narrativas transcritas em cada capítulo visamos oferecer aos leitores outras possibilidades de interpretação, assim como de uso de tal material em sala de aula ou em outras pesquisas. Assim, nosso anseio é produzir narrativas escritas, em estrutura de contos, para serem usadas na educação básica, no fundamental II (6º ao 9º ano).

## CAPÍTULO 1 – O SUMIÇO DO MENINO NO PÉ DE AROEIRA<sup>24</sup>

“Quando eu era mocinha, ouvi muito uma história do sumiço de um menino debaixo do pé de aroeira, lá para o lado do mangue, minha mãe que contava essa história. Ele dizia os meninos daqui gostavam de ir brincar para o lado de lá, as mães não deixavam por que era longe e perigoso. Mas, um dia, um menino saiu para ir brincar lá para esse lado, a mãe chamou e ele desobedeceu. Foi pulando e brincando para o mangue. No momento que a mãe estava chamando, o povo disse que ouviu gritos, choros, barulho de cavalos e de carroça indo em direção ao pé de aroeira, mas ninguém via nada, só ouvia. A criancinha coitada, correu para trás de pé de aroeira para se esconder e nunca mais foi visto, sumiu atrás do pé de aroeira. Algumas pessoas dizem que o menino foi protegido por uma senhora velhinha que vivia no mangue e que ele mora agora com ela, alguns diz que já ouviu o menino rindo das histórias que a velhinha conta para ele, outras dizem que os cavaleiros levaram o garoto escondido e prenderam. Eu mesmo não sei qual é a verdade, só sei que o menino sumiu. A mãe ficou sem o filho, chorou, chorou muito, mas Nossa Senhora deu muitos filhos a ela. Mas ela sofreu pelo o que sumiu, mãe é mãe, sempre quer ver todos os filhos perto. (DONA VIEIRA)<sup>25</sup>

O relato acima fala por si, mas nos instiga desdobrá-lo no âmbito do campo da interpretação de uma narrativa envolvendo mito, símbolos e signos. Cabe salientar que não se trata de um mito de fundação da comunidade na perspectiva de Claude Levi-Strauss (LEVI- STRAUSS, 1968). No entanto, trata-se do mito do significado do sofrimento negro, do corpo negro. Sofrimento de dor, de perda, de desamparo advindo do processo histórico da sua situação de diáspora desde o processo de instauração da escravidão. Observa-se no relato que as nuances da “dor e do desaparecimento do corpo negro” atravessa as memórias da coletividade até a contemporaneidade.

Nesse relato percebemos elementos marcantes de aspectos religiosos ligados às matrizes africanas. A velha descrita mantém ligações fortes com o orixá Nanã, este é um dos orixás de maior importância para as religiões afro-brasileiras, caracterizada como uma senhora idosa que representa toda a candura de uma Orixá ligada ao elemento água, "da linha das águas". Considerada a avó de todos os Orixás, Nanã é uma velha curvada, sua dança personifica as ondas do mar, os rios, cachoeiras e os pântanos. Seus domínios são os

<sup>24</sup> A aroeira é uma planta da família das *Anacardiácea*, no Brasil, recebe diferentes nomes de acordo com as regiões do país, podendo ser conhecida como aroeira vermelha, aroeira folha de salso, aroeira do Amazonas, corneíba, anacaitam pimenteira do Peru, fruto-de-sabiá, pimenta rosa e Aguará-Ybá-Guassú. A planta possui folhas aromáticas, podem ser encontradas pequenas flores e fruto drupa adocicado. A aroeira é muito usada na comunidade, assim como no Brasil, no tratamento medicinal no tratamento de azia, gastrite, diferentes inflamações, bronquite, reumatismo dentre outras enfermidades e problemas de saúde.

<sup>25</sup> Entrevista realizada com Dona Vieira, no dia 29 de março de 2016, na Comunidade de Santiago do Iguape.

rios e ribeirões e o ponto de contato entre as águas do mar e a terra, local que chamamos de mangue. Segundo Nágila Oliveira

Nanã Buruku é uma Orixá feminino de origem daomeana, que foi incorporado há séculos pela mitologia ioruba, quando o povo nagô conquistou o povo do Daomé (atual República do Benin), assimilando sua cultura e incorporando alguns Orixás dos dominados à sua mitologia já constituída. Seu culto em solo africano remonta períodos remotos da história humana, sendo anterior à descoberta do ferro. A mais velha das iabás, Nanã Buruku miticamente é a senhora da lama, a matéria primordial e fecunda da qual o homem em especial, foi tirado. Mistura de água e terra, a lama, une o princípio receptivo e material (a terra), ao princípio dinâmico da mutação e das transformações. (OLIVEIRA, 2010, p. 3)

Segundo Prandi (2001), Nanã é a guardiã do saber ancestral, o orixá mais velho do panteão na América e é “dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano.” (PRANDI, 2001, p. 21)

Para o grupo étnico da nação Ketu, falante da língua ioruba, homens e mulheres são descendentes dos orixás, herdam com isso as marcas e características, habilidades e desejos dos orixás de quem provêm. Os orixás vivem em constantes lutas uns contra os outros, buscando ampliar o seu domínio e defendendo seus governos, valendo de todos meios e caminhos, artimanhas e artifícios, guerra e intrigas, amor e traição. Os humanos são cópias dos orixás, por isso sofrem, alegram-se, perdem, vencem, tem sucessos e derrotas. No relato percebemos o cuidado prestado pela senhora a criança, defendendo-a contra o outro que poderia pegá-la, Ogum, que no sincretismo religioso é São Jorge, o cavaleiro.

Diversos mitos apresentam Ogum e Nanã de lados opostos, onde disputam espaço e privilégios, onde Ogum, ora Oxalá visa conquistar o território do orixá ancião. Inclusive mitos contam que para provar que Ogum não é o orixá mais importante, Nanã abdicou de usar qualquer objeto de metal, elemento ligado a Ogum. Inclusive os seguidores de Nanã não usam objetos de metal nos sacrifícios feitos a Nanã.

No relato, interpretamos trechos que envolvem elementos de mitos dos orixás, como a presença de uma velha vivendo no mangue, a configuração materna, cuidado do menino, a transformação de um garoto em uma personagem “mágica”, assim como a materialização da sabedoria do orixá ancião contando histórias ao garoto.

Os processos criativos da cognição de homens e mulheres das localidades de Santiago do Iguape explicitados nas suas narrativas parecem transcender seus “modos de vida” cotidiana. Esses hábitos e costumes locais, inter cruzados com as relações entre



tempos do passado e espaços ocupados no presente, podem ser constatados em diferentes eventos comemorativos “inventados” pelas comunidades pertencentes ao território de Santiago do Iguape.

Cabe ressaltar que o mito sempre está associado à lógica binária explicativa falsa/verdadeira, pois é sempre percebido como explicação falsa, carregada de imaginação para o outro e verdade, origem, autêntico para o “nativo”. Para quem vivencia, o mito se torna uma experiência verdadeira, compondo com o estatuto da crença imagética constitutiva da comunidade. Isto é, acrescentando atribuições, sentido e ressignificação. Objetivando uma representação de um conjunto de ocorrências fabulosas com que se procura dar sentido ao mundo, o mito surge como uma espécie de elaboração, ou seja, como uma intervenção simbólica que possibilita o controle social do grupo, da comunidade nele envolvida. Desta forma, o mito não busca o status de narrador do acontecido, mas sugere que, por trás da explicação, existe uma realidade que pode ser examinada e/ou conhecida.

Tendo como base o ano de nascimento da entrevistada, 1945, cinquenta e sete anos após a assinatura da Lei Áurea<sup>26</sup>, e sabendo que a mesma ouviu essa história de sua mãe, podemos perceber que o contexto histórico do relato é um período entre os últimos anos da escravidão a os primeiros do pós-abolição, período onde negros e negras necessitavam estar em constante alerta quanto às atitudes e ações dos colonizadores que não se conformavam com as leis abolicionistas e nem com a libertação oficial dos escravizados.

A primeira lei abolicionista da História do Brasil, que pretendia abolir gradualmente a escravidão, foi aprovada em 1871, que ficou conhecida como a Lei do Ventre Livre. Segundo a referida lei, os filhos das escravizadas, nascidos após a promulgação da lei, ganhariam a liberdade. Mas, o liberto só estaria livre de fato após os 21 anos de idade ou se o senhor recebesse indenização do Estado ao entregar o menor, com 8 anos de idade, esta última alternativa colocava os ingênuos na vulnerabilidade, pois o

---

<sup>26</sup> Esta Lei aboliu oficialmente a escravidão no Brasil. Promulgada em 1888 pela Princesa Isabel. Essa lei não garantiu melhores condições aos negros e negras ex-escravizados. aboliu definitivamente a escravidão no Brasil. Para saber mais ver: ALBUQUERQUE, W. O jogo da dissimulação. Abolição e cidadania negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.; ALMEIDA, Fernanda Moutinho. E depois do Treze de Maio? Conflitos e expectativas dos últimos libertos de Juiz de Fora (1888-1900). Dissertação de mestrado. História, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2003.; CASTRO, H. M.; RIOS, A. M. Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.; CASTRO, H. Laços de família e direitos no final da escravidão. In: ALENCASTRO, L. F. de (Org.). História da vida privada no Brasil Império: a corte e a modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 337-384.; RAGA FILHO, W. Encruzilhadas da liberdade. História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910). Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

mesmo arriscariam a sorte em uma sociedade colonizadora, escolhendo a maioria dos senhores a primeira opção. Até completar a sua maioridade, os escravizados libertos deveriam permanecer trabalhando na propriedade do senhor. Por causa dessa prerrogativa, os abolicionistas realizaram diversas críticas à referida lei, pois o aparato legal não passava de paliativo, uma vez que os “libertos” perderiam a fase mais produtiva de suas vidas trabalhando para o senhor, quando livres, já estariam bastante cansados, tendo sido explorados ao máximo como mão-de-obra.

Nesse sentido, Kátia Mattoso (1991), discutindo sobre os vários aspectos referentes à criança escrava, principalmente em torno da iniciação ao trabalho e do aprendizado das duras leis da escravidão afirma: “Sob suas aparências enganadoras, a lei do ventre livre é disto a clara confissão, e a mensagem simbólica do olhar de que um corpo social inteiro levanta sobre a criança escrava. A lei do ventre livre é o triunfo das mentalidades antiquadas e perversas.” (MATTOSO, 1991. p.76-98)

Assim, diante da memória da diáspora da escravidão pode-se argumentar que a preocupação contemporânea das mães de Santiago do Iguape ao ver seus filhos brincarem próximo ao mangue rememoram os mitos do passado como forma de conter os perigos que a natureza dos manguezais oferece. Isto é, aos perigos que uma sociedade escravista oferecia, como furtos de ingênuos<sup>27</sup>. Na história da escravidão negra no Brasil, existem casos de sequestros de ingênuos por parte de senhores que se viam lesados por terceiros, ou resultado de conflitos por herança.

Buscando traçar o perfil demográfico de crianças e suas ocupações produtivas, na cidade de Mariana, Minas Gerais, Heloísa Maria Teixeira (2010) nos oferece possibilidades de traçarmos paralelo com as situações vivenciadas pelas escravas mães na sociedade brasileira nos anos de escravidão. Estando a cidade de Mariana inserida no contexto de economia interna, a produção de subsistência era desprovida de recursos suficientes para compra de cativos em grande expressividade, desta forma, boa parte da manutenção da escravidão ocorria pela reprodução natural dos escravos, logo, boa parte dos escravizados era composta por filhos das escravas, cativos ou ingênuos. Utilizando-se desde inventário *post-mortem* a processos judiciais de disputas de propriedade de crianças, Teixeira analisando a situação das crianças nascidas das escravas nas propriedades de

---

<sup>27</sup>Os filhos de escravos que nasciam livres eram chamados de ingênuos. Consistia em uma nova figura jurídico-legal, criada no primeiro artigo da Lei n.2040 de 28 de setembro de 1871, conhecida como Lei do Ventre Livre ou Lei Rio Branco. BRANDÃO, Sylvana. Ventre livre, mãe escrava: a reforma social de 1871 em Pernambuco. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996.

Mariana, apresenta histórias de furtos, sequestro e reescravidão envolvendo os filhos das cativas por parte de senhores. Teixeira (2010) afirma que a

(...) representatividade da criança nas escravarias marianenses e as transações comerciais envolvendo os pequenos cativos são indícios da importância da criança cativa para a manutenção do sistema escravista na localidade de Mariana. 28 Como consequência dessa importância, muitas vezes, senhores marianenses foram sujeitos de ações ilegais que garantiriam seu acesso à mão-de-obra infantil. Acima mencionamos a compra isolada de crianças escravas, mesmo existindo uma legislação proibitiva a partir de 1869, porém outros meios de assegurar ou ampliar o patrimônio escravo foram observados na documentação coletada: omissão da condição de livre para os filhos de escravos nascidos após 1871, escravização de crianças libertas e até mesmo furto de crianças negras.(TEIXEIRA, 2010, p. 77)

O brincar sobre a supervisão de mãe, pode trazer todo um questionamento a respeito do que é ser liberto, problematizando o conceito de liberdade, visto que esta deve estar sempre sendo vigiada, pois pode ser ceifada a qualquer momento. O receio e cuidado da mãe significa limites da liberdade, pois, mesmo estando liberto oficialmente, o perigo da escravização continuava eminente, seja por disputa ou por visão de ampliação do número de mão de obra escrava, ocorrendo uma reescravização. Teixeira também nos oferece um fato de roubo de criança que é válido explicitarmos.

O escravinho Raimundo, de nove para dez anos, havia sido escravo de Manuel José de Faria Alvim. Após o falecimento deste, Raimundo e outros escravos foram penhorados para pagamento de dívidas ao credor Crescêncio Fernandes de Souza, proprietário da Fazenda Boa Esperança. Acontece, porém, que o herdeiro Gomes de Faria Alvim, filho do falecido Manuel José de Faria Alvim, pernoitando na referida fazenda no dia 28 de dezembro de 1868, aproveitou-se da situação e furtou o dito escravinho. O ocorrido é narrado por Manuel Vieira de Andrade, responsável pelo espólio dos bens deixados por Manuel José de Faria Alvim (...) (TEIXEIRA, 2010, p. 84).

A história do furto de uma criança em Mariana amplia nossas possibilidades de interpretação da história do sumiço do garoto no pé de aroeira, onde diferentes conclusões são apresentadas pelos moradores sobre o fato, mas que convergem no mesmo ponto, utilizar a história para perpetuar vivências e modos de ver, sentir e pensar de povos que têm uma história e cultura marcada por violência e luta.

O relato é permeado de características do “sagrado”. O místico é algo que está presente constantemente na vida dos homens e das mulheres da comunidade, sendo algo

propulsor, logo a relação do imaginário com a tradição dos acontecimentos na sociedade torna-se elo condutor da construção de uma identidade. As personagens, com suas múltiplas funções literárias, poéticas e históricas, têm a função de guardar os signos e símbolos culturais dos afrodescendentes, símbolos carregados de significados de uma cultura alicerçada na diversidade. A magnitude dos relatos coletados em atividade de campo permitem interfaces com várias áreas dos conhecimentos, História, Antropologia, Psicologia e, especialmente, com as áreas da Educação, que nos levam a refletir sobre as possibilidades de diálogos de reformulação de currículos. Em consideração a isso, justifica-se o fato de que alguns relatos (Tio Tito, o negro escravo) e demais contos serão apresentados neste capítulo e nos demais subsequentes.

### **1.1. Tio Tito, o negro escravo**

Eu tive um tio chamado Tito, negro escravo, que trabalhava na lavoura de cana-de-açúcar, e que morreu com 120 anos, cunhado de minha vó e era casado com tia Chiquinha (morreu com 115 anos), uma mucama muito dedicada. Eles pertenciam ao engenho da Ponte, eles e os outros escravos apanhavam muito, eram muito judiados, o senhor não tinha dó deles. Tio Tito contava a gente, que foi negro escravo e que trabalhava no engenho para um grande barão. Após a morte do barão, todos queriam saber o motivo da morte do barão. Era um mistério, pois o barão foi encontrado morto em uma cadeira. Todos pensavam que tinha sido um mal súbito, que morreu de uma hora para outra, mas os escravos sabiam do motivo. Como o barão maltratava muito escravos, muitos morreram, aqueles escravos que morreram levou a família de barão toda. Os escravos mortos se vingaram levando toda a família do barão. O último a ser morto foi o barão. Meu tio contava que viu a morte do barão, pois estava na hora da morte, que em vida ele presenciou. Que ele e o barão estavam na sala, o barão estava sentado na cadeira de balanço e ele próximo, quando de repente ele viu um escravo entrando, esse povo antigo diz que tem visão. Que ele disse que viu o escravo entrando e se aproximando do senhor, ele sabia que aquele escravo já tinha morrido, que o negro tirou o chapéu, como se fosse saudar, e o barão morreu sentado mesmo. O negro só bastou tirar o chapéu para o barão morrer. Só os escravos sabiam do verdadeiro motivo da morte do barão. (DONA SOUZA)<sup>28</sup>

Discutiremos o relato acima sobre a perspectiva de uma ficção que pode ser usada na possibilidade de uma renovação e/ou complementação dos contos presente na literatura brasileira e nas traduzidas.

---

<sup>28</sup> Entrevista realizada com Dona Souza, no dia 28 de março de 2016, na Comunidade de Santiago do Iguape.

Percebemos, através do contato com discentes da faixa etária de 10 a 15 anos, que os contos de fadas permearam e continuam fazendo parte da literatura consumida pelo público infantil e infanto-juvenil. Adaptados para o cinema, série, RPG<sup>29</sup>, com diferentes versões e sendo tema de festa de aniversário, os contos de Branca de Neve, de Chapeuzinho Vermelho, Cinderela, Rapunzel dentre outros, alimentaram a imaginação de gerações de pessoas, encantando e inspirando meninas a almejem viver um conto de fada, como descritos nos livros. Aparentemente esses contos não passavam de histórias fantasiosas, servindo apenas para entreter as pessoas. Para Robert Darnton (1986) os contos populares são documentos históricos e que sofrem diferentes modificações nos diferentes espaços e tempos, tornando-se representações de uma realidade social. Essas representações podem ser entendidas como “(...) esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço a ser decifrado.” (CHARTIER, 1990, p.17).

O conto de Chapeuzinho Vermelho, por exemplo, foi um dos contos em que Darnton buscou identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma realidade social é construída. Publicado no final do século XVII (1697) na coletânea Contos de Mamãe Ganso, o conto foi escrito por Charles Perrault, sendo elaborado a partir do recolhimento de materiais fruto da tradição oral, ganhando um novo formato para satisfazer o gosto do seu público alvo. O conto de Chapeuzinho vermelho sofreu várias modificações, sendo retiradas as partes que envolvia a violência praticada pelo lobo ao devorar a vovó, assim como a própria morte da garota. O conto, segundo Darnton (1986), retrata o universo mental dos camponeses, que viviam em uma sociedade violenta, de fome e miséria na França do século XVIII. Desta forma o conto de Perrault retratava os camponeses, suas lutas e amarguras, trazendo consigo possibilidades de enfrentamento, assim como desafios para serem resolvidos.

Trazer o estudo feito por Darnton sobre os contos, especificamente sobre o de Chapeuzinho Vermelho, para a pesquisa visa ressaltar como um conto que tinha um requinte de crueldade, elementos grotescos, obscenos e que assustava crianças foi adaptado, modificado, tornando-se uma história leve, divertida, pronta para ser consumida e amada pelas crianças de diversas nacionalidades e culturas. Essa transformação ajudou a propagar elementos europeus através da história, mesmo não sendo o objetivo inicial, mas

---

<sup>29</sup> Sigla da expressão em inglês *Role Playing Game*, que define um estilo de jogo em que as pessoas interpretam seus personagens, criando narrativas, histórias e um enredo guiado por uma delas, que geralmente leva o nome de mestre do jogo.

as adaptações proporcionaram a consagração do “gênero conto de fadas” mundialmente. Logo, objetivar traduzir as narrativas sobre o Negro Tio Tito é perceber que as mesmas podem ser adaptadas, sem perder suas representações, conhecimentos e valores culturais, incluindo símbolos e signos que agucem a imaginação do leitor em construir hipóteses, investigação, reforçando a criatividade.

O gesto de Tio Tito ao tirar o chapéu e matar o senhor de engenho remete a poderes místicos que são encarados como “magia negra”, com uma conotação negativa, levando o estigma de algo ruim, algo praticado em função do mal. Essa postura é consequência do preconceito, discriminação e racismo com a história e cultura da população negra, refletindo sobre as práticas e religiões de matrizes africanas. Percebemos que no Brasil há uma valorização da magia quando deriva da cultura europeia e asiática, e um desprezo quando é oriunda da cultura americana e africana. Falar sobre a mitologia dos orixás causa espanto e desconforto, mas a mitologia grega é admirada. Notamos que o sucesso da série de sete romances de Harry Potter, escrita pela autora britânica J. K. Rowling, que tem como característica marcante a presença de alta fantasia e magia, não traz espanto nem repulsa aos leitores e telespectadores, mesmo o filme envolvendo muitos rituais, conjurações e palavras que remetem à bruxaria.

Falar em feitiço no Brasil, principalmente se associado à população negra, é entender como se processa o maniqueísmo na sociedade, colocando as práticas religiosas em lados opostos, legando as religiões de matrizes africanas ao lugar do ruim, do mal, do abominável. Essa mesma sociedade que condena e tem repulsa pela prática de feitiçaria das religiões de matrizes africanas é a mesma que colaborou para que os livros e filmes sobre Harry Potter fosse recorde de vendas<sup>30</sup>, ou seja, a bruxaria praticada por Harry Potter, um menino branco e europeu, não causa estranhamento e nem repulsa. Harry Potter é um jovem bruxo que possui habilidades avançadas na magia e que a usa para resolver os problemas que surgem no decorrer de sua formação. O livro, e posteriormente o filme, traduzem o imaginário de uma autora europeia que, ao escrever sobre um bruxo, apresenta em seus livros valores culturais de sua sociedade e que acabam sendo compartilhados por outras, edificando modelos exportados em detrimento de obras que têm o seu contexto como espaço do enredo. Não defendemos aqui a anulação da comercialização de livros estrangeiros e nem a supremacia de livros que tratem apenas de negros e negras, mas nos

---

<sup>30</sup> Segundo a editora Rocco, que edita Harry Potter no Brasil, foram vendidos mais de 400 milhões exemplares em todo o mundo, sendo 3 milhões deles no Brasil. <https://www.rocco.com.br/busca/?search=harry+potter>

posicionamos favoráveis à produção de materiais, educativos ou não, que tratem da pluralidade, principalmente focando na representatividade negra.

A história de Harry Potter levanta diversos questionamentos, como por exemplo, a necessidade de livros que tenham elementos da cultura afro-brasileira (baseadas ou criadas a partir de elementos próprios), a compreensão de como a feitiçaria é relativizada quando é utilizada por pessoas brancas, e pensar em como traduzir essa magia presente no conto em um material que sirva para se traduzir como os remanescentes pensam o uso da feitiçaria, assim como a feitiçaria é usada para o enfrentamento dos problemas do dia-a-dia.

Dito isso, podemos vislumbrar a narrativa de Dona Souza como possibilidade de ser uma ficção, mas não menos importante se pesarmos o relato como uma história permeada de signos e símbolos, ou seja, como fonte. Compreender o relato como ficção possibilita esboçar caminhos para se trabalhar o conto relatado, traduzido e inserido nos bancos escolares, como uma história que possibilita aproximar os discentes da visualização da feitiçaria não como algo demoníaco, mas como mecanismos utilizados por um grupo na luta por melhores condições de vida. Assim como existe uma forma consagrada de magia, bruxaria e/ou feitiço importado, que é visto como bom, benéfico e que encanta, principalmente os jovens no Brasil, existem histórias criadas visando explicar situações do cotidiano que faz uso da feitiçaria e das forças místicas como meio de solução para situações problemáticas. Encarar a narrativa como ficção é entender que relatos podem fantasiar sobre algo possível, mesmo que não o seja no presente.

Assim, a flor que curava tudo, descrita no relato abaixo, demonstra o poder simbólico dos ritos, do medo, dos significados imagéticos das armas produzidas por homens e mulheres na luta por reconhecimento de suas ações como sujeitos coletivos de direitos. Traduzidas pelo colonizador, ou melhor, pela estrutura de dominação colonial como homens plenos de violência brutal, corpo mediado pela prática do mau.

Um tio meu, irmão do meu pai, Manuel (Neneco) lutou com o inimigo, o inimigo que a gente chama é um diabo. Em uma encruzilhada, a meia noite na noite de São João. Por assim, contaram para o meu tio que se plantasse um pé de arruda na encruzilhada no momento que a primeira fogueira fosse acesa que quando chegasse a meia noite a arruda já teria dado flor. E essa flor curaria qualquer doença, mas para que o meu tio conseguisse arrancar essa flor precisaria lutar com o diabo. Meu tio muito corajoso, acostumado em ver assombrações, amolou o facão e fez tudo como ensinaram. Na meia noite de São João, ele pegou o facão e foi colher a flor, chegando lá, ele avista uma porca cheia de pintos, em vez de ser pouquinhos, tinha foi pintos. Aí ele lutou com a porca, ela vinha

encima dele com os dentes, e ele lutava, a porca fugiu, de repente a vem uma galinha cheia de porcos, ele luta com ela também, a galinha some e aparece o diabo com um ferrão na mão, quando meu dia ia pegar a flor o diabo metia o ferrão, quando o diabo ia pegar meu tio metia o facão, foi uma luta. Mas depois meu tio conseguiu pegar a flor, o diabo estava para meter o ferrão nele, quando meu tio gritou: Minha Nossa Senhora das Candeias! Aí, o diabo saiu correndo com aquele fedor de enxofre. Meus avós foram achar ele no outro dia, desmaiado na encruzilhada com a flor da arruda na mão. Inclusive com essa flor da arruda ele curou muita gente que sofria aqui na terra, essa flor nunca murchou. Quando uma pessoa estava doente e procurava ele, ele ia olhava o pé do doente, se os pés estivessem gelados, ele dava o remédio, mas se o pé tivesse quente ele não dava. Ele só fazia colocar a flor na água e dava, ninguém sabia do que ele fazia, ele ia lá dentro preparava e trazia e a pessoa ficava boa. Homens e mulheres sofridos dessa comunidade foi curado por essa flor, por intermédio de meu tio. Só que a flor não servia para ele, servia para todo mundo, mas para curar ele. Foi tanto que ele adoeceu, faleceu e a flor não curou. Minha flor conta que quando ele adoeceu, ele ensinou minha vó a fazer o remédio, mas não salvou, foi chegada a hora dele. No dia que enterrou ele, a flor sumiu, a flor ficava no oratório, naqueles nichos antigos, junto com Nossa Senhora da Conceição. Porque a flor só servia para ele, só servia para ele usar. Muitos moradores da comunidade aqui foram gratos ao meu tio. Depois de muitos anos, eu vi meu tio, ele apareceu para mim, como espirito, manifestado em uma pessoa. Ele dizia: Não tá me conhecendo não minha fia?! Tá me conhecendo não?! Eu disse que não, pois não conheci mesmo. Daí ele disse que era meu tio, irmão do meu pai e que eu não tinha como conhecê-lo mesmo não, pois quando ele morreu eu não era nascida. Na época meu pai era vivo, daí perguntei ao meu pai quem era Neneco, daí ele disse que Neneco era o meu tio, o da flor da arruda, daí lembrei de quem se tratava. Daí eu contei que ele pediu rabo de galo [Cachaça com vinho, era o que ele bebia], um cachimbo, chapéu de palha e um cacetinho para andar. Ele trazer informações a família. Eu dei o que ele pediu e tudo ficou bem. Mesmo morto, ele continua ajudando a família e a comunidade. (Dona Souza)<sup>31</sup>

O relato acima nos remete ao campo de possibilidades de interpretação e de poder de dominação do colonizador sobre as práticas do colonizado. No entanto, do ponto de vista do colonizado, trata-se apenas da luta pela busca do reconhecimento de si enquanto sujeito de direitos. Nesse aspecto, podemos pensar com Fanon (1979) o processo de dominação entre o colonizador e o colonizado, assim como a estrutura de dominação colonial busca uma constante inferiorização do colonizado a partir de brutal violência. O autor atribui a “violência” o papel central para entender a colonização. Desta forma, a “violência” se torna o ponto chave para análise e elaboração de um quadro explicativo acerca do colonialismo. Pois não existe um sistema colonial que não se estruture e se

---

<sup>31</sup> Entrevista realizada com Dona Souza, no dia 28 de março de 2016, na Comunidade de Santiago do Iguape.



mantenha fora do mecanismo da violência; as relações coloniais são sempre mediadas, principalmente, pela violência do colonizador.

Esta violência surge, e é essencialmente dada, no primeiro contato entre o “homem de dentro” e o “homem de fora”, visto que o objetivo deste é dominar, explorar, subjugar e destruir aqueles que vivem na região a ser colonizada. Esse contato violento irá demarcar duas figuras antagônicas, o colonizador e o colonizado, em que aquele vai possuir como fator primordial de sua existência retirar bens da colônia, enquanto cabe ao colonizado apenas trabalhar para o colonizador, que mesmo após a violenta conquista, continua fazendo uso da violência como instrumento direto de manutenção da dominação.

Entretanto, mesmo existindo todo um aparato de dominação, não existe para Fanon a possibilidade de os dois homens viverem juntos, pois a violência e a segregação produzem um efeito contrário para a dominação colonial, visto que ao configurar dois homens distintos faz com que o colonizado busque sua própria humanidade, nessa busca ele percebe colonizador. Desta forma, o colonizado usará todos os mecanismos possíveis e aprendidos na relação com o colonizador para descolonizar-se, almejando a sua independência. Para consolidar a colonização o colonizador utilizou da violência, logo o único jeito de ocorrer uma descolonização será utilizar da mesma arma, a violência. Muitos estudiosos fazem veementes críticas a essa interpretação, considerando-a radical e extremista. Entretanto, a violência é sempre relativizada, vista de maneira irresponsável e irracional quando é provocada pelo colonizado e vista como aparato de salvação, salvação da barbárie que os nativos causam a si mesmo, quando é praticada pelo colonizador. A descolonização para ocorrer deveria ser realizada pelos colonizadores, sem interferência dos colonos, pois esses representam a própria dominação, já a eliminação do sistema colonial, seria a morte do colonizador, visto que este existe por causa do sistema colonial.

O conto relato do Cavaleiro de São Sebastião, apresentado abaixo, nos indica caminhos do mundo social dos indivíduos, além da crueldade de uma ordem social muito visível na história local.

O cavaleiro de São Sebastião todo mês de setembro, entre o dia 10 a 15, aparecia aqui na comunidade galopando em um cavalo branco todo areado em ouro. Ele já era aguardo por muitos, mas ninguém conseguia ver a face do cavaleiro. Todos diziam que era um príncipe encantado, quem conseguisse pegar no areio do cavalo, transformaria o cavaleiro em humano e o cavalo em ouro maciço, fazendo a pessoa ficar muito rica. Meu pai contava que em vida, ele e seus amigos ficavam na esquina esperando a passagem do cavaleiro. Essa história é muito cotada aqui na

comunidade, meu pai gostava de contar essas e outras história na frente da porta de casa, como a comunidade não tinha energia, logo não tínhamos televisão, ficávamos ouvindo histórias. Diversos familiares ficavam em volta do meu pai e minha avó, irmãos, primos, sobrinhos, tios e vizinhos. Hoje eu conto para os meus sobrinhos, filhos, netos e bisnetos e para os meus alunos.

Os colonizados seriam os protagonistas das mudanças, fazendo parte do seu processo histórico, abandonando o lugar de espectadores reprimidos. A busca por independência faz o colonizado deixar de ser uma coisa e se tornar um homem que faz a sua própria história. A participação do colonizado no processo de libertação, requer uma consciência política, desta forma o colonizado irá se desalienar, conhecendo e reconhecendo o lugar social e econômico que ocupa. Essa postura levará o colono a ações mais concretas, que é derrubar todo e qualquer tipo de obstáculo, mesmo que para isso precise recorrer à violência.

## CAPÍTULO 2 – RESISTÊNCIA NEGRA: MEDOS E SIMBOLISMO

No decorrer do regime escravista, as negras e os negros escravizados no Brasil foram apresentados como seres passivos diante da situação que eram submetidos, como se todos os cativos aceitassem a condição imposta e que as leis abolicionistas fossem dadas pelos colonizadores de forma lenta, tranquila e natural, uma atitude benevolente. Essa visão permeia diversos trabalhos e esteve presente em diversos materiais didáticos, fruto de uma interpretação histórica limitada, tendenciosa e hierarquizada, privilegiando a visão do colonizador em detrimento da dos colonizados, como se estes não tivessem nada a dizer. Ou seja, essa visão demonstra uma reificação, legitimação dos traumas produzidos pelas práticas do colonizador sobre sujeitos coletivos colonizados.

Os poucos exemplos de resistência ficavam apenas restritos a discussão sobre os quilombos, com ênfase em Palmares. Sabemos da importância dos quilombos como resistência negra, uma das mais relevantes, juntamente com as revoltas e insurreições, porém acreditamos que a ênfase apenas neste tipo de resistência empobrece a luta que homens e mulheres travaram, individual ou coletivamente, para que os seus soubessem o que é liberdade. O próprio conceito de quilombo passou por revisão, segundo Rosy de Oliveira “o conceito histórico de quilombo se referia a comunidades formadas por escravos fugidos, ou seja, escravos em condição ilegal porque apartados de seus proprietários.” (OLIVEIRA, 2010, p. 189). Este conceito, apresentado por Oliveira (2010) seria a definição clássica de quilombo, sendo forjado no seio do regime de escravidão negra no Brasil.

No início dos anos de 1980, militantes dos movimentos sociais urbanos, acadêmicos e intelectuais começaram a questionar o conceito de quilombo, pois eles partiam da perspectiva de que o conceito se configura como lugar de ilegalidade, assim denominar as terras ocupadas por negros e negras no pós-abolição como quilombo marginaliza-os não contribuindo com a luta por justiça e igualdade. Desta forma, decidiram abandonar o termo em favor da expressão “remanescente de quilombolas”, assim os quilombolas e quilombos deixariam de estar no lugar do ilegal.

Assim como o conceito de quilombo, que é apresentado como um dos mais importantes tipos de resistência negra durante o regime escravocrata, sofreu revisão na

contemporaneidade a compreensão das formas de resistência. A revolta dos malês<sup>32</sup> é um dos exemplos de resistência que não se processou no viés dos quilombos, mas que foi tão importante quanto as fugas e formações de territórios.

Entretanto, ao longo do século XX, ocorreram intensas mudanças no campo do conhecimento histórico, sendo estas relacionadas ao surgimento de diferentes correntes historiográficas. Tais correntes propunham novas abordagens, questões e objetos para o estudo da História, bem como outros procedimentos metodológicos. Nesse processo de releitura e de descobertas de novas fontes de pesquisas, o campo da história passou a reconsiderar as principais bases sobre as quais se assentava o conhecimento histórico acrítico, indicando a necessidade de uma interpretação e posicionamento crítico diante das velhas e novas fontes da pesquisa documental impressa e oral. Criticando principalmente a ideia positivista de que era possível recuperar o passado exatamente como ele ocorreu, usando apenas documentos oficiais como fonte histórica, logo, construindo o conhecimento histórico com base apenas na visão do colonizador.

Nessa perspectiva, diversos historiadores questionaram o lugar de sua produção, enfatizando que a recuperação do “passado” estaria ligada a questões que o presente coloca. Assim, o campo da história deixaria de ser visto como espectador neutro do passado e assumiria o papel de agente ativo na reconstrução desse passado. As novas correntes da historiografia, a exemplo dos *Annales*, que ampliaram o conceito e os tipos de fontes utilizadas pelos historiadores, incluindo, além dos documentos administrativos (oficiais), outros tipos de documentos escritos: cartas, registros paroquiais, diários, etc; do mesmo modo, passaram a privilegiar fontes diversas, como as iconográficas (fotos, pinturas, charges, etc.), instrumentos de trabalho, utensílios domésticos, relatos orais, vestígios arquitetônicos, dentre outras.

Com essa mudança de paradigma acerca da diversidade de fontes históricas, novas perguntas foram levantadas e puderam obter respostas, surgindo novos trabalhos com novas epistemologias, com isso amplia-se o conceito e as formas de resistência. Para apresentarmos um quadro contra hegemônico à noção passiva dos cativos, poderíamos fazer uso de uma das leis de Newton, onde este conclui que toda ação gera uma reação, ou seja, diante da situação subumana imposta, negros e negras escravizados não ficaram

---

<sup>32</sup> A história da revolta dos malês, negros muçulmanos que, na Bahia do século XIX, pretendiam abolir a escravidão africana. No livro *Rebelião Escrava no Brasil*, João José Reis traz como argumento central a imbricação entre identidade étnica e religião. REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

inertes, mas desenvolveram diferentes estratégias de resistências para escapar ou atenuar o trabalho forçado. Abordando sobre as resistências escravas José Reis e Flávio Gomes afirmam que

Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. (REIS; GOMES, 1996, p.9).

Além das tipologias de resistências descritas por Reis e Gomes (1996), temos os assassinatos dos senhores como um dos mecanismos de luta contra um sistema de opressão e submissão. Mesmo não sendo muito comum, os escravizados tentavam contra a vida dos senhores de engenho, agredindo-os, envenenando e matando. A tradição oral dos habitantes do Recôncavo Baiano é repleta de histórias de senhores de engenhos cruéis e malvados que tiveram fins trágicos, que tiveram a vida ceifada pela reação dos cativos.

Walter Fraga Filho (2014) evidencia em sua pesquisa a importância da tradição oral como fonte de diálogo, de cruzamento com documentos da época: correspondência de autoridades religiosas e laicas e o processo instaurado sobre os casos pesquisados, como o do assassinato do frade que foi morto pelos escravos, tendo seu corpo picado a foice e a facão (FRAGA, 2014, p. 58).

Não queremos com essa discussão afirmar que todos os relatos, contos e mitos da comunidade de Santiago do Iguape mantêm uma relação direta com a realidade, no entanto, do ponto de vista antropológico eles nos fornecem reflexões acerca dos signos e símbolos presentes nos relatos que se mantêm vivos, enquanto outros se esquecem, a lógica do esquecimento e das lembranças ligadas aos elementos culturais mantidos na identidade local.

Ante o acima exposto neste capítulo, intencionamos interpretar os elementos presentes nos relatos que remetem a resistência à escravidão na perspectiva das diferentes estruturações da “dor” como ponto de interseção dos dramas e traumas vividos por homens e mulheres negras no regime escravista e no pós-abolição. Nesta perspectiva, no item subsequente 2.1, apresentamos o caso intitulado *Tio Tito, a percepção dos nativos sobre as vivências dos escravizados*, narrado por Dona Souza, cuja memória elucida as implicações da “dor” na construção das identidades das famílias que compõem a comunidade de Santiago do Iguape. Já no item 2.2, *A resistência feminina no período escravista*, narrado

por Dona Vieira, explana sobre a “dor” vivenciada pelas mulheres negras diante das problemáticas em gerar um filho durante o regime escravista e no pós 1888.

### **2.1.Tio Tito, a percepção dos nativos sobre as vivências dos escravizados**

Eu tive um tio chamado Tito, negro escravo, que trabalhava na lavoura de cana-de-açúcar, e que morreu com 120 anos, cunhado de minha vó e era casado com tia Chiquinha (morreu com 115 anos), uma mucama muito dedicada. Eles pertenciam ao engenho da Ponte, eles e os outros escravos apanhavam muito, eram muito judiados, o senhor não tinha dó deles. Tio Tito contava a gente, que foi negro escravo e que trabalhava no engenho para um grande barão. Após a morte do barão, todos queriam saber o motivo da morte do barão. Era um mistério, pois o barão foi encontrado morto em uma cadeira. Todos pensavam que tinha sido um mal súbito, que morrei de uma hora para outra, mas os escravos sabiam do motivo. Como o barão maltratava muito escravos, muitos morreram, aqueles escravos que morreram levou a família de barão toda. Os escravos mortos se vingaram levando toda a família do barão. O último a ser morto foi o barão. Meu tio contava que viu a morte do barão, pois estava na hora da morte, que em vida ele presenciou. Que ele e o barão estavam na sala, o barão estava sentado na cadeira de balanço e ele próximo, quando de repente ele viu um escravo entrando, esse povo antigo diz que tem visão. Que ele disse que viu o escravo entrando e se aproximando do senhor, ele sabia que aquele escravo já tinha morrido, que o negro tirou o chapéu, como se fosse saudar, e o barão morreu sentado ali mesmo. O negro só bastou tirar o chapéu para o barão morrer. Só os escravos sabiam do verdadeiro motivo da morte do barão. (DONA SOUZA)<sup>33</sup>

A narrativa do relato cedido por Dona Souza nos permite demonstrar as implicações dos signos e símbolos das vivências dos escravizados, apresentando mecanismo de resistência e de cooperação entre indivíduos de um grupo que tinha a escravidão como elo de união.

A entrevistada, Dona Souza, nos apresenta essa história, fruto das memórias da comunidade, de forma bastante lucida e com ar de realização em saber das lutas empreendidas por seus antepassados, como ela pontua. Dona Souza, que é filha de descendentes de escravos, professora aposentada, contou essas e outras histórias a diversas crianças da comunidade. Sofrendo modificações, pois a memória não é dinâmica, o relato ainda continua presente na comunidade.

---

<sup>33</sup> Entrevista realizada com Dona Souza, no dia 28 de março de 2016, na Comunidade de Santiago do Iguape.

É válido transcrever o caso estudado por Fraga, que possibilita elucidar relações possíveis entre o relato de Dona Souza e a tradição presente em São Sebastião do Passé, ou seja, relação entre o mítico e o real.

(...) conta que viveu na região um frade dono de engenho que trazia a escravaria à rédea curta; a qualquer falta dos negros, não hesitava em vibrar o inseparável vergalho. Certo dia, os escravos reuniram-se e decidiram pôr fim aqueles suplícios dando cabo do impiedoso frade. Picaram-lhe o corpo a foice e a facão, deixando a cabeça espetada numa cerca de tal modo que houve de ser dado à sepultura num saco. (FRAGA, 2014, p.57-58)

Em contraponto com o caso citado acima por Fraga (2014), o caso que nos foi cedido por Dona Souza não é permeado de violência contra o senhor de engenho; o uso de forças míticas no relato é usado como alimento da fé. Muitos escravizados, assim como os remanescentes compreendem que existem forças superiores que estão constantemente os protegendo. A imagem do escravo morto que vem para matar o senhor, se materializa na esperança e luta por liberdade, obtida por lutas e batalhas. A interação, cooperação e solidariedade entre os escravizados tornam-se chave principal em qualquer levante, desde a união no esartejamento do senhor ao silêncio diante da morte do senhor na cadeira. Usar a violência como mecanismo de liberdade é usar as armas que os oprimiram durante anos.

O conto relatado sobre o escravo Tito ilustra muito bem as tensões, conflitos e embates vividos nos anos da escravidão nos engenhos do Recôncavo da Bahia, expondo as pressões exercidas pelos escravizados contra o sistema, deslegitimando a configuração hierárquica do período. Esse relato, assim como o que segue abaixo, reforça a defesa de que os escravizados sempre resistiram ao sistema que os oprimiam, usando armas diferentes e mecanismos diversos esses homens e mulheres empreenderam lutas por dias melhores.

## **2.2. A resistência feminina no período escravista**

Mater Dolorosa

Meu Filho, dorme, dorme o sono eterno  
 No berço imenso, que se chama - o céu.  
 Pede às estrelas um olhar materno,  
 Um seio quente, como o seio meu.

Ai! borboleta, na gentil crisálida,  
 As asas de ouro vais além abrir.  
 Ai! rosa branca no matiz tão pálida,  
 Longe, tão longe vais de mim florir.

Meu filho, dorme Como ruge o norte  
 Nas folhas secas do sombrio chão!  
 Folha dest'alma como dar-te à sorte?  
 É tredo, horrível o feral tufão!

Não me maldigas... Num amor sem termo  
 Bebí a força de matar-te a mim  
 Viva eu cativa a soluçar num ermo  
 Filho, sê livre... Sou feliz assim...

- Ave - te espera da lufada o açoite,  
 - Estrela - guia-te uma luz falaz.  
 - Aurora minha - só te aguarda a noite,  
 - Pobre inocente - já maldito estás.

Perdão, meu filho... se matar-te é crime  
 Deus me perdoa... me perdoa já.  
 A fera enchente quebraria o vime...  
 Velem-te os anjos e te cuidem lá.

Meu filho dorme... dorme o sono eterno  
 No berço imenso, que se chama o céu.  
 Pede às estrelas um olhar materno,  
 Um seio quente, como o seio meu.

No poema acima de Castro Alves, percebemos a descrição do sofrimento de uma mulher escravizada que mata o filho para salvá-lo do destino de escravidão. Essas práticas, estratégias de fuga dos inevitáveis destinos da escravidão também são perceptíveis nos relatos da memória selecionada pela Senhora Vieira<sup>34</sup>. Trata-se de um conto com elementos indígenas, presente na figura do baitatã, mas que revela algo muito importante, no que tange as formas de resistência empenhadas mulheres negras escravizadas durante a escravidão na região do Iguape: o aborto.

Já ouvi muitas histórias do baitatã, dizem que é uma bola de fogo, uma vez vi um fogo de longe, não sei que era o baitatã, dizem que é, mas eu nem esperei para ver, sair foi correndo... (risos altos). Mas dizem que existe mesmo, no tempo antigo o pessoal via mais, hoje mais não. A minha mãe e o povo contava muitos casos de pessoas que era assustada pelo baitatã, pescadores era assustados,

<sup>34</sup> Entrevista realizada com Dona Vieira no dia 29 de fevereiro de 2016.



muitas mulheres quando iam pegar lenha... Ela dizia que muitas mulheres prenha (grávidas) iam sempre para o lado da mata e eram assustadas pelo baitatã e perdiam os filhos. Lembro uma vez que minha mãe disse que contaram a ela que uma mulher descobriu que estava grávida, ela já tava na idade, a barriga foi crescendo, crescendo e quando foi ver ela estava grávida mesmo. Ela não queria que o filho nascesse, a mulher chorou o dia todo e a noite também; no outro dia ela foi para a mata caçar lenha com outra mulher que já tinha perdido um filho na mata, veja só...As duas voltaram assustadas dizendo que tinha visto o baitatã, aquela bola de fogo, depois de dois dias né que a mulher perdeu o filho... Isso mesmo, o povo contava que elas iam e se assustava, tinha mulher que perdia o filho lá na mata mesmo, tinham outras que perdiam depois de dias. Mesmo essas que perdiam depois de dias diziam que foi culpa do baitatã, Deus me livre. Isso mesmo, elas sabiam que tinha o baitatã e iam pra lá (pensa por um bom tempo)... Não sei se era realmente culpa do baitatã não, já ouvi dizer que elas iam para lá tirar as crias, porque não queria que nascesse. Também ter e criar filho naquela época era difícil demais, hoje tá tudo bom. As mulheres que perdiam choravam muito, era um sofrimento, minha mãe dizia que era um chororô... Mas eu nunca vi, sei lá, deixa isso para lá, a gente fala o que ver, né meu filho... Não, eu ouvia essas história quando era moleca, acho que tinha 11 ou 12 de idade, não foi no meu tempo não, por isso não posso dizer se é verdade, mas o baitatã muita gente daqui já viu, pode perguntar aos mais velhos, que vão te contar muitas histórias...<sup>35</sup>

Com base na idade de nossa relatora, 84 anos, e na época que ela diz ter ouvido essa história, ainda menina, estamos trabalhando com um conto relato fruto de um contexto anterior à década de 30 (século XX), que pode ter sido anterior a abolição ou posterior, mas especificamente nas primeiras décadas do pós-abolição. Contudo, o que nos importa é entender os significados dessas narrativas, pois a interrupção da gravidez provocada pelo susto ao se deparar com o baitatã<sup>36</sup>, nos oferece possibilidades de mergulhar em interpretações que se relacionem com situações que as mulheres negras escravizadas e libertas enfrentavam diante do contexto social em que estavam inseridas. O conto também nos permite analisar as ações e posicionamentos das escravizadas, partindo do pressuposto de que elas eram dotadas de percepção, portanto, capazes de perceber a política que permeava seu espaço social. O sofrimento relatado por Dona Vieira, os aspectos sociais implícitos na fala “ter e criar filho naquela época era difícil demais” e o estado que as mulheres ficavam após a perda do filho, assim como ir para a mata mesmo sabendo da

<sup>35</sup> Entrevista realizada com Dona Vieira no dia 29 de fevereiro de 2016.

<sup>36</sup> A história do baitatã será descrita de forma mais aprofundada no capítulo 3.

existência da baitatã e das perdas que já tinham acontecido, são muito reveladores e colaboram para a nossa interpretação.

No desenvolvimento do regime escravocrata no Brasil, diversas formas de resistência foram empenhadas contra o sistema escravista, fugas dos cativos, sabotagens, assassinatos, suicídios dentre outras formas; algumas resistências carregam muitos significados que necessitam de um esforço maior na compreensão, como o aborto. As mulheres escravizadas viviam uma série de violências e sofrimentos, iniciando com o seu rapto em terras africanas, passando pelos duros trabalhos, sofrendo castigos físicos e psicológicos, dificuldades no cuidado com os filhos e eram o alvo principal de estupros e abusos sexuais.

As mulheres negras sofriam este tipo de violência que era exclusiva a elas, a qual podia acontecer na viagem, nos navios negreiros, e que continuaria depois da chegada, na nova terra. Acreditamos que o conto relatado supracitado dialoga com esse tipo de violência, pois sem terem chances de se levantar contra essa violência, mais um ato de resistência surgia entre as mulheres, o aborto, e que deve ser interpretado a partir de suas lógicas de resistência. Neste tipo de ação, muitas escravizadas grávidas buscavam o preparo de ervas com propriedades abortivas para se livrar do feto. Várias e importantes questões se apresentam diante de tal prerrogativa: Como as mães vivenciavam laços tão sublimes dentro de um ambiente tão hostil? Como era criar um filho dentro de uma senzala? Como imaginar a dor que tomava conta dessas mulheres a ponto de preferirem a interrupção da gestação a colocar mais um escravizado no mundo? Existia de fato uma afetividade a um feto gerado a partir de uma violência sexual?

Historicamente o corpo negro foi coisificado, sendo destituído de sua condição humana, este objeto carregava marcas de toda sorte de perversidades, inclusive sexuais. Desejadas para satisfazer o apetite sexual dos senhores, as mulheres negras eram abusadas sexualmente, mas, ao mesmo tempo, repudiadas sendo consideradas criaturas repulsivas e descontroladas sexualmente. Pela condição de mercadoria, elas não podiam ter vínculos afetivos, funcionando apenas como máquinas reprodutoras; seus filhos não lhes pertenciam, nem o progenitor poderia gozar do status de pai.

Para compreender essa resistência é necessário buscar os diversos significados que essa ação representava, desta forma, exige da contemporaneidade se despir de preconceitos e fundamentalismos para interpretar essa ação. É válido ressaltar que o aborto não só era realizado quando os filhos eram gerados a partir de violências sexuais, mas também de

relacionamentos amorosos entre escravizados ou entre escravizados e libertos e livres. No século XVIII, André João Antonil escreveu sobre essa prática, orientando os senhores a ter cuidado nos tratos com as escravizadas, visando que estas multiplicassem a quantidade de escravizados. A narrativa de Antonil também nos oferece a sua interpretação sobre o objetivo de tal ação, onde a mulher negra – embora cerceada – fazia das poucas brechas que lhe restavam um escudo de proteção a si mesma e aos demais

Ver que os senhores têm cuidado de dar alguma coisa dos sobejos da mesa aos seus filhos pequenos é causa de que os escravos os sirvam de boa vontade e que se alegrem de lhes multiplicar servos e servas. Pelo contrário, algumas escravas procuram de propósito aborto, só para que não cheguem os filhos de suas entranhas a padecer o que elas padecem. (ANTONIL, 2007, p. 104)

Por muito tempo a leitura feita sobre a interrupção da gravidez realizada pelas mulheres negras escravizadas quase sempre apontava para uma estratégia de livrar seus filhos do cativeiro, da exploração e da violência. Não podemos negar que este era o principal motivo, todavia não o único. O aborto também representava uma renúncia em não repor a mão-de-obra escravizada, alimentando assim o sistema. Ter um filho fruto de uma violência sexual nunca foi o desejo de nenhuma mulher, pois aquele traria sempre as piores lembranças do algoz. As escravizadas também sabiam do fardo que seria em desempenhar as suas muitas tarefas estando grávida, pois elas não recebiam nenhum cuidado especial e nem uma alimentação adequada, como salienta Barros (2011)

Apesar de estarmos falando de mulheres grávidas, não pensemos que isso lhes dava algum desconto na lida diária, no cumprimento dos castigos ou numa melhor atenção na alimentação. Elas eram tratadas como um escravizado qualquer e os maus tratos sofridos sempre geraram muitas mortes, alguns autores dispensaram algumas linhas em suas obras para tratar disso, um exemplo é Senin, “[...] as causas são a má alimentação, o excesso de trabalho imposto inclusive às mulheres grávidas e as enfermidades não cuidadas das crianças negras [...]” (BARROS, 2011, p. 46)

Quando mães, as atividades corriam o risco de aumentar, visto que poderiam ser transformadas em amas-de-leite, visto que era muito comum os filhos das senhoras serem amamentados pelas escravas, pois era prática desde Portugal tal hábito, como afirma Gilberto Freyre (2003) “De Portugal transmitira-se ao Brasil o costume das mães ricas não amamentarem os filhos, confiando-os ao peito de saloias ou escravas. (...) o precioso leite

materno era quase sempre substituído pelo leite mercenário das amas.” (FREYRE, 2003, p. 460). Desta forma, abortar também seria recusar-se a dar o seio para filho do seu senhor. Primeiro, porque essa criança poderia ser no futuro o seu algoz, segundo, porque aumentaria as suas atividades e, por fim, elas sabiam que seus filhos ficariam sempre em segundo lugar na hora da alimentação, já que, como amas-de-leite, tinham que dar exclusividade em amamentar o filho do seu opressor. A imagem abaixo de Lucílio de Albuquerque (1912), Pintura Mãe-Preta, retrata a escravizada negra dando de mamar a criança branca de seu senhor e, ao mesmo tempo, olhando piedosamente para seu filho desejoso do seu leite materno.



Lucílio de Albuquerque: Pintura Mãe-Preta., 1912.  
Óleo sobre tela, 180 x 130 cm.  
Salvador, Museu de Belas-Artes da Bahia

Esta imagem nos ajuda a visualizar uma das possíveis interpretações dos símbolos presentes no conto relatado, apresentando as possibilidades que a negra escravizada tinha que era “de exercer sua função materna, quase sempre, enquanto amas de leite do filho do senhor. Isto é, a mulher negra é historicamente desinvestida de qualquer possibilidade que a permitisse exercer sua feminilidade.” (NOGUEIRA, 2016 p.20)

Outra perspectiva que podemos analisar é a separação da mãe e de seu filho; isso porque as mães escravizadas sabiam que não tinham nenhuma garantia de ficar com seus filhos, e que, a qualquer momento, os seus senhores poderiam cortar o cordão umbilical, restando apenas as lembranças e o sofrimento. Não podemos nem mensurar a dor que invadia a alma dessas mulheres ao se questionarem até quando o seu filho estaria ao seu lado e em que condições. A separação dos entes queridos era sempre um pesadelo na vida das escravizadas, algo muito pior que todo e qualquer agressão física. Essa situação imbricava na impossibilidade legal de muitas parcerias amorosas, casamentos, pois o homem negro não podia oficializar o seu vínculo afetivo porque ao fazê-lo estaria sujeito a sofrer a amargura da separação, visto que, a qualquer momento, poderia ser vendido ou sua mulher servir ao seu senhor sexualmente. Muitos escravizados buscaram formas para construir laços familiares. Criaram vínculos familiares por meio de casamentos, permitidos pelos senhores, por pressão dos escravizados e também por acreditarem que o escravo com família fugiria menos, se rebelaria menos. Entretanto, constituir uma família não significava que a mulher negra deixaria de ser alvo de abusos sexuais.

Em 1869 o Art. 2º, do decreto 1.695, de 15 de setembro de 1869 (BRASIL, 1869), estabeleceu que “Em todas as vendas de escravos, ou sejam particulares ou judiciais, é proibido, sob pena de nulidade, separar o marido da mulher, o filho do pai ou mãe, salvo sendo os filhos maiores de 15 anos.” É preciso frisar que antes deste decreto, em algumas épocas e lugares foram registradas práticas de conservação dos laços familiares na hora da compra e venda, pelo menos entre pais e filhos menores de 15 anos de idade, como afirma Hebe Castro (1997) “A prática de respeitar os grupos familiares nas partilhas e vendas de cativos pode ser registrada com alguma frequência, mesmo antes que se transformasse em imposição legal, em 1869 (...)” (CASTRO, 1997, p. 345). Porém, essa não era uma regra e mesmo após a lei a prática continuava, pois esta não era respeitada em todos os lugares.

Isildinha Nogueira (2016) nos apresenta, em seu estudo sobre a saúde da população, que os estudos sociológicos e históricos que mesmo quando foi permitido à mulher ficar com os seus filhos, ela funcionava como “polo organizador da família”, exercendo dupla

função, de pai e de mãe. Os homens destituídos de um nome que pudesse transmitir a uma descendência, não constituíam um sentimento de linhagem, fator importante no processo de identificação.

Outra interpretação possível, pensando principalmente no pós-abolição como momento do relato, é a falta de políticas públicas específicas para a população negra. O sistema de saúde brasileiro, inserido em um contexto de exclusão e falta de planejamento, negou o acesso da população negra à saúde. Mesmo quando o negro e a negra tiveram acesso, não encontraram um serviço que entendesse, respeitasse e agisse de acordo com as particularidades desse grupo, visto que desconsiderava as condições socioculturais no diagnóstico, no tratamento e no prognóstico. A invisibilidade das comunidades negras pode ser transcrita como não ou limitado acesso a assistência em saúde, o que ocasiona à população implicações subjetivas intensas, inclusive a negação em dar continuidade à gestação.

Se fazia necessário, assim como na contemporaneidade, incorporar o parâmetro étnico na saúde, sobre a perspectiva política, o que pressupõe igualdade de acesso e tratamentos equitativos para as mesmas necessidades, compreendemos que a população negra possui particularidades e necessidades básicas que foram negadas a ela, o que acarreta estar vulnerável a diversas mazelas. Compreendemos que saúde não é apenas ausência de doença, mas o bem-estar pleno, que só será conquistado, de fato, quando as políticas públicas compreenderem os aspectos socioeconômicos e culturais que os negros e negras vivem. A nossa compreensão dialoga com a assertiva de Moacyr Scliar (2007), quando afirma que

O conceito de saúde reflete a conjuntura social, econômica, política e cultural. Ou seja: saúde não representa a mesma coisa para todas as pessoas. Dependerá da época, do lugar, da classe social. Dependerá de valores individuais, dependerá de concepções científicas, religiosas, filosóficas. O mesmo, aliás, pode ser dito das doenças. (SCLIAR, 2007, p. 35)

No que se refere à saúde e às doenças nas comunidades negras rurais, a visão de vulnerabilidade social deve ser sempre ressaltada, relacionando-a com a importância do recorte étnico/racial na assistência e na atenção em saúde relativa às doenças e à qualidade de vida da população negra, permitindo que sejam identificados contingentes populacionais mais suscetíveis a agravos a saúde. Além do recorte etnicorracial, o gênero

dever ser levado em consideração na compreensão do lugar que a comunidade negra ocupa, mas especificamente a atenção integral à saúde da mulher, levando em conta a diversidade e as necessidades específicas da população feminina. Ou seja, é necessário que em qualquer programa, planejamento e/ou política pública de ações efetivas da saúde da mulher, raça e gênero estejam diretamente associados, como pressupõem as diretrizes do ministério da saúde

Há um potencial patogênico das discriminações sobre o processo bem-estar/saúde e doença/mal-estar, e como a mulher negra está na intersecção das discriminações raciais, de gênero e de classe social, torna-se maior o risco de comprometimento de sua identidade pessoal, imagem corporal, seu autoconceito e auto-estima. Além disso, a discriminação e a exclusão aumentam na mulher negra sua susceptibilidade à violência dirigida a si própria e aos outros, aos hábitos de vida insalubres, como o tabagismo, por exemplo, e à dificuldade em desenvolver estratégias positivas de enfrentamento do estresse. Assim, as ações de saúde de combate à discriminação e exclusão no que se refere à mulher negra devem ser desenvolvidas integralmente sem desconsiderar o corpo, as relações de gênero (sexualidade) e as relações políticas (emancipação/empoderamento). (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005, p. 12-13)

Relacionar raça e gênero e entender que a taxa de analfabetismo entre as mulheres negras é o dobro das brancas, que as mulheres negras são majoritariamente chefes de família sem cônjuge e com filhos, que elas possuem maior risco que as brancas de contrair determinadas doenças e de morrer mais cedo por conta delas, como anemia falciforme, é essencial. Por razões sociais ou de discriminação, as mulheres negras têm menor acesso aos serviços de saúde de boa qualidade, destacamos a atenção ginecológica e a assistência obstétrica – seja no pré-natal, parto ou puerpério. Desta forma, é preciso interpretar o aborto entre as remanescentes de quilombolas e discutir a história das negras no Brasil.

A falta de ações efetivas e sistemáticas agrava a situação das mulheres negras gestantes, levando-as inclusive a óbito, pois as causas de morte materna estão relacionadas à predisposição biológica das negras para doenças como a hipertensão arterial. Outro problema mais recorrente entre a população negra é a anemia falciforme; mulheres portadoras de anemia falciforme apresentam maior risco de abortamento e complicações durante o parto (natimorto, prematuridade, toxemia grave, placenta prévia e descolamento prematuro de placenta entre outras), desta forma, as mulheres negras necessitam de um acompanhamento mais intensivo e diferenciado.

Toda essa atenção básica às mulheres negras que ainda hoje é negada e/ou escassa era mais agravante nos primeiros anos do pós-abolição, visto que esse grupo de mulheres não era alvo das discussões sobre saúde pública no Brasil. O aborto, para além de uma escolha de ter ou não o filho (em relação ao corpo), traz consigo uma negação do lugar e da situação que as mulheres negras estavam inseridas. Essa negação é marcada por dor e sofrimento. Dor na decisão de abortar, dor na forma como era realizada essa interrupção, dor na recuperação e dores presentes nas sequelas que o procedimento trazia.

No pós-abolição, as sequelas da escravidão permanecem maculadas, na contemporaneidade, as mulheres continuam sofrendo as amarguras de uma sociedade racista, machista e sexista. Gerar um filho ainda continua trazendo sofrimentos, preocupações e problemas sociais. Pensar no aborto e planejar políticas públicas para um grupo que historicamente é mantido às margens das discussões e de políticas públicas específicas é urgente, pois é a população negra que, em sua maioria, vive na pobreza extrema.

Os espaços mais tradicionais e conservadores da sociedade, como as igrejas, vão de encontro ao aborto, discutindo a preservação da vida do feto e resistindo à ideia de que o aborto pode ser uma solução para os problemas acarretados pela criação de filhos. Persiste a noção da mulher como cuidadora do lar, ficando incumbidas da criação, e suportando praticamente sozinhas os encargos da maternidade no início da vida do bebê. Esta é uma condição que está inscrita na maior parte da sociedade brasileira. Discutir sobre o aborto é muito mais que dizer do direito do corpo, é buscar dialogar com uma parcela da sociedade que fecha os olhos para tudo aquilo que acontece próximo de nós, mas que não é dito, não é discutido e que, hipocritamente, é silenciado, negando uma história de luta. Discutir sobre a interrupção da gestação e discutir os aspectos socioeconômicos que o brasileiro, que em sua maioria são negros e negras, vive.

Estes contos relatados, anteriormente apresentados, que nos remetem a resistência contra a escravização, possui ponto de interseção: a diáspora da dor. Diáspora no sentido de dispersão, separação em diferentes sentidos; dores que se manifestam em diferentes momentos e espaços, que se diferenciam nas relações de gênero, não no sentido de hierarquização, mas na perspectiva de compreendê-las também em suas particularidades. Este sentimento que diferencia os sujeitos é o mesmo que os une, que os aproxima nas lutas diárias por vivências mais dignas.



## **CAPÍTULO 3 – ACESSO A TERRA: CULTURA, EDUCAÇÃO E MEIO AMBIENTE**

Os quilombolas coloniais sempre mantiveram uma relação muito harmoniosa com a natureza, seja através das práticas religiosas ou das diferentes relações socioeconômicas (na produção de alimentos ou manejo com a terra), ocorrendo desta forma práticas de sociabilidade em suas respectivas relações com o meio ambiente, implicando em um uso menos predatório dos recursos, bem como numa menor proporção de impactos negativos ao meio ambiente, se compararmos suas ações com as da sociedade capitalista. Há possibilidade de existência de hábitos internalizados pelas comunidades quilombolas e apregoados em seus saberes cotidianos e práticas voltadas para a utilização de recursos do território, contribuindo com a manutenção da cultura, do grupo e com o ambiente. (Silvestre e Moreira, 2011). Os contos a serem descritos neste capítulo suscitam interpretações e reflexões acerca da apropriação da terra, acesso à terra, relações de gênero, o papel de homens e de mulheres na produção e divisão dos alimentos e formas articuladas de educação e respeito ambiental. Neste aspecto, os contos se diferenciam das lendas, uma vez que estas são narradas na perspectiva de manutenção do folclore e emitem no inconsciente coletivo da cultura popular algo “pitoresco” sem a pretensão de educar. No que diz respeito aos contos, estes parecem ter a pretensão de orientar, controlar socialmente a relação dos indivíduos com os elementos naturais do território ocupado.

### **3.1. O acesso à terra**

O seu Juquinha, como popularmente é conhecido o Sr. Tiago Costa, nos oferece uma história que nos permite pensar sobre o acesso à terra, principalmente no pós-abolição, compreendendo as estratégias de sobrevivência empreendidas pelos escravizados, especialmente após o período da abolição, assim como as clivagens que ocorreram na região do recôncavo como alternativa da população para se manter e as dinâmicas que se configuraram em torno do mundo do trabalho. Segundo Seu Juquinha

Tinha um homem de cor, magrinho, magrinho que ficou com o juízo fraco de tanto trabalhar e não ter nada, coitado, todo mundo dizia que foi de tanto trabalhar e que ficava triste porque não tinha nada. A família dele toda foi embora, já fazia tempo, mas ele quis ficar. Ele trabalhava nas terras dos barões, mas só recebia comida e pouco dinheiro pelo

trabalho. Era difícil a vida... (parou por alguns instantes olhando para o horizonte). O rapaz era muito trabalhador, meu filho, ela encontrava um lugarzinho para dormir, mas não tinha nenhuma tarefa de terra para plantar e fazia a sua casinha. Ele foi embora para o lado de Salvador, mas não ficou não, e voltou triste e sem o juízo. Dava um dia aqui outro acolá, a moeda que pegava torrava com cachaça. Muita gente se assombrava com ele (risos) dizia que tinha visto assombração, as crianças morriam de medo (risos). A família veio embora para ficar com ele, graças a Deus ele se livrou da cachaça abusada, graça a Deus e ao pedacinho de terra que ele conseguiu. Conseguiu um lote para o lado de Santo Amaro, só foi embora porque conseguiu a terra que ele queria.<sup>37</sup>

O “drama” narrado por seu Juquinha se desenrola em torno da terra. O não acesso a terra apresenta consequências drásticas na vida do homem, trazendo angústia, dor e falta de perspectivas; levando-o, inclusive, a ter problemas mentais. Não ter “seu cantinho” era como não ter uma identidade, era a negação do princípio da dignidade da pessoa humana. Seu Juquinha também narra a sua experiência enquanto renteiro e nos oferece possibilidades mais sólidas para interpretar a função social da propriedade rural e o acesso à terra<sup>38</sup> como respeito à dignidade da pessoa humana.

Também trabalhei com arrendamento. Comecei a trabalhar cedo, com 14, 15 anos já trabalhava para comer. Plantava batata, inhame, quiabo... Criei meus filhos através do pagamento de renda. Assim, eu não tinha terra nem para construir uma casa e nem para plantar umas coisinhas para comer, aí o patrão vendo minha situação me deu um pedacinho de terra para construir uma casinha. Mas eu tinha que um dia na semana trabalhar nas terras dele, como forma de pagamento, né, toda segunda eu dava o dia para ele. É isso que se chama renda<sup>39</sup> (risos). Isso eu tinha uns 23 anos, mais ou menos isso. Já paguei renda na Engenhoca, na Cabonha, no Desterro... Para quem não tinha nada foi uma maravilha, pude ter minha casa e fazer minha rocinha. O trabalho feito na terra do patrão era cansativo, mas era o jeito, ninguém iria querer ficar sem lugar para morar, né?! Então trabalhava. Quanto mais que tinha muita gente querendo um pedaço de terra para morar. Ficar na rua sem eira e nem beira era ruim demais, sofredor, ninguém respeitava. Tive um vizinho que já morreu que não queria trabalhar pagando renda, o patrão foi e tomou a terrinha que

<sup>37</sup> Entrevista realizada com o Senhor Tiago Ricardo Costa, conhecido como Seu Juquinha, no dia 06/03/2017

<sup>38</sup> Para ver sobre a história e a política de acesso a terra na contemporaneidade ver: FERNANDES, Bernardo Mançano. MST: formação e territorialização. São Paulo: Hucitec, 1996.; FERNANDES, Bernardo Mançano. A judicialização da luta pela reforma agrária. In GEOUSP – Revista de pós-graduação em Geografia. São Paulo: Departamento de Geografia da FFLCH-USP, 1997, p. 35-9.; FERNANDES, Bernardo Mançano Fernandes. Que Reforma Agrária? In A Questão Agrária na Virada do Século. Vol. II – Mesas Redondas. XIV Encontro Nacional de Geografia Agrária. Presidente Prudente, 1998.; GASQUES, José Garcia. Conceição, Júnia Cristina P. R. da. A Demanda de terra para reforma agrária no Brasil. Rio de Janeiro: www.dataterra.org.br, 1999. KAUTSKY, Karl. A questão agrária. São Paulo: Nova Cultural, (1899) 1986.; MARTINS, José de Souza. Os camponeses e a política no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1981. OLIVEIRA, Arioaldo Umbelino de. A agricultura camponesa no Brasil. São Paulo: Contexto, 1991.

<sup>39</sup> Refere-se ao sistema de arrendamento.

ele plantava. Fiquei com muita pena, mas ele não quis se sujeitar... Porque a terra não era da gente, tínhamos que trabalhar para ter o nosso cantinho, a pessoa já é pobre e não ter um cantinho, a pessoa não é ninguém. Até hoje é assim, não é não?! Criei os meus filhos com o fruto da terra, como é que não cuida da terra. Eu sempre falava para os meus filhos o valor que a terra tem.<sup>40</sup>

No relato que seu Juquinha nos apresenta se destaca a sua narrativa sobre o acesso à terra e o trabalho na forma de renda que era feito nas terras dos fazendeiros. Será que permanecendo no território do antigo engenho, nem todos os remanescentes conseguiram ter acesso à terra após a abolição do regime escravocrata? Percebemos, a partir do relato acima, que boa parte das propriedades ficaram ainda nas mãos da elite agrária. Desta forma, vislumbraremos como os contos relatados por homens e mulheres pertencentes ao território da comunidade de remanescentes de quilombo de Santiago do Iguape revelam as dificuldades que os negros pobres encontraram para terem acesso a terra nas primeiras décadas do pós-abolição, devido à falta de distribuição de terra no Brasil, situação que não foi resolvida até hoje. Marcada por um processo de exclusão, a distribuição de terra gera diversas discussões e divide opiniões, caracterizando-a como um processo lento e conflituoso.

A história do Brasil é marcada pela má distribuição da terra, inicialmente, no período colonial, esta distribuição era feita sem qualquer limite territorial, o que, conseqüentemente, gerou o início da formação dos latifúndios. Em 1850, com o fim do tráfico negreiro e com a promulgação da Lei de Terras, os ex-escravos, libertos pobres e os imigrantes carentes, não dispendo de recursos financeiros, ficaram sem terra para trabalhar e viver, formando o embrião do que hoje se denomina “família sem-terra”. Assim, a lei da terra sustentou as grandes propriedades de terra, como uma estratégia de manutenção do poder, mantendo os despossuídos de terras e libertos sem acesso a ela. A contemporaneidade sofre os resultados da falta de uma reforma agrária, tornando a má distribuição da terra em um grande problema social. Não objetivamos nesta pesquisa esgotar a discussão sobre reforma agrária, nem historicizar a luta dos movimentos ou realizar uma retrospectiva de como se deu a distribuição de terra no Brasil, fixaremos a nossa discussão na falta de políticas públicas no pós-abolição, enfatizando os entraves encontrados por negros e negras na aquisição de terras.

---

<sup>40</sup> Entrevista realizada com o Senhor Tiago Ricardo Costa, conhecido como Seu Juquinha, no dia 06/03/2017

O processo abolicionista no Brasil foi longo, e por isso mesmo, complexo. Nas primeiras décadas após o fim oficial do sistema escravista, as discussões e debates ficaram em torno dos projetos políticos para o Brasil, visto que iniciava a república. Nestes projetos, havia insuficientes propostas que visavam modificar o cotidiano da população negra. A elite intelectual e econômica tentava criar um esboço de uma nova nação e, ao mesmo tempo em que buscava se libertar de certas amarras e/ou dos vestígios do Império, não possuía ainda um novo projeto político claro, principalmente para um “novo” grupo social que estava se formando. O país necessitava modernizar-se, romper com as enlaças do passado colonial, considerado retrógrado e arcaico para inserir-se no moderno modelo europeu. Pensar sobre os problemas e soluções para a nação passava, inexoravelmente, pela reflexão sobre a questão racial que estava sendo influenciada pelo desenvolvimento de teorias evolucionistas e eugenistas, aliadas à proposta imigrantista. A esse respeito, Celia Maria Marinho de Azevedo (1987) lembra que:

A força de atração destas propostas imigrantistas foi tão grande que, em fins do século, a antiga preocupação com o destino dos ex-escravos e pobres livres foi praticamente sobrepujada pelo grande debate em torno do imigrante ideal ou do tipo racial mais adequado para purificar a ‘raça brasileira’ e engendrar por fim a identidade nacional”. (AZEVEDO, 1987, p.37).

Nesse contexto de mudanças nas estruturas políticas e na consolidação de uma nova nação, agora abolicionista e republicana, era imperativo pensar sobre a formação do povo brasileiro. Entretanto, algumas questões podem e devem ser pensadas: Havia um povo brasileiro? Quem seria esse povo? Qual o lugar que o negro e a negra ocupariam? Quais oportunidades a população negra teria para se consolidar enquanto cidadã e estabelecer laços afetivos e um convívio socioeconômico pleno?

Em 1964, o sociólogo Florestan Fernandes apresenta, em seu livro clássico *A integração do negro na sociedade de classes*, uma das percepções mais agudas sobre a questão, indo ao centro do problema:

A desagregação do regime escravocrata e senhorial se operou, no Brasil, sem que se cercasse a destituição dos antigos agentes de trabalho escravo de assistência e garantias que os protegessem na transição para o sistema de trabalho livre. Os senhores foram eximidos da responsabilidade pela manutenção e segurança dos libertos, sem que o Estado, a Igreja ou qualquer outra instituição assumisse encargos especiais, que tivessem por objeto prepará-los para o novo regime de organização da vida e do

trabalho. O liberto viu-se convertido, sumaria e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus descendentes, embora não dispusesse de meios materiais (...). (FERNANDES, 1978, p.15)

Em todas as regiões do Brasil surgiram movimentos, associações, entidades e clubes formados por libertos e pela população negra em geral, pertencentes a diferentes setores. Eles objetivavam reunirem-se para tratar de assuntos do interesse dos “homens de cor” ou das “classes de cor”. Os ex-escravizados e libertos reagiam, assim, à inexistência de políticas públicas no pós-1888 que incorporassem, por meio do acesso à terra, ao trabalho e à educação, milhares de pessoas a uma sociedade até então de cidadania restrita.

O acesso à terra era um dos desejos dos ex-escravizados e seus familiares que permaneceram nas terras dos engenhos, pois sabiam que esse acesso significava, na prática, fim de um regime e o início de possibilidades de trilhar novos caminhos, denotava ser cidadão em uma sociedade restrita. Mas a tentativa de apagar o passado, em nome de uma fase moderna, visava também sufocar as expectativas de acesso à terra e de autonomia nutridas pelos libertos e pela população negra em geral. Através das palavras de Seu Juquinha, nascido a 44 anos após o fim oficial do sistema escravista, percebemos o quanto era difícil possuir uma tarefa de terra para plantar e construir um lar,

O sofrimento impresso na fala “Ficar na rua sem eira e nem beira era ruim demais, sofredor, ninguém respeitava” mostra o lado cruel do pós-abolição, materializado, dentre outros aspectos, na dificuldade em encontrar terras produtivas para se construir roças de subsistência e fixar moradia, propiciando a construção de um núcleo familiar. O arrendamento de terra também marca a história de vida de seu Fefeco, que conta emocionado um pouco de suas memórias, lembrando do pai, hora olhando para o horizonte, outra costurando a sua rede, com um semblante alternado por momentos de sorrisos singelos e tristeza. Cada palavra dita sobre a memória da família nos remete em seu relato para a atenção às categorias de compreensão da memória do território

Quando eu era molecote, meu pai levava eu e meus irmão para arrancar o mato de mão. Meu pai plantava feijão, mandioca, quiabo e cana ali no Cassinun. Ele plantava para a gente comer mesmo. Ele também vendia farinha, ele vendia nas portas, tempo difícil, de fome. Mas as terras não eram do meu pai não, ela plantava na terra de Boneca, isso é apelido, não é o nome dela não, mas na época a terra era da mãe, que o apelido era Iaiá. Naquele tempo as terras eram dos barões, tinha um dia que meu pai dava a ela. Ele não pagava com dinheiro não, quer dizer que não pagava porque

trabalha um dia para ela, era arrendeiro. O pagamento era dessa forma. Trabalhar para sobreviver, se não ficava aí jogado no mundo. Os barões precisavam de trabalhador e meu pai de um pedaço de terra para morar e fazer a roça. Meu pai era um roceiro<sup>41</sup>

Percebemos explicitamente, no relato elucidativo de Seu Fefeco, a construção de espaços de negociação entre o proprietário dos meios de produção e o possuir glebas de terras como propriedade dos meios de produção dos alimentos e as formas de controle de permanência e de dominação do trabalhador rural no local. Os libertos continuavam sendo explorados pela elite econômica, que sabiam da necessidade de subsistência das famílias negras. Porém não podemos classificar estas famílias como passivas à situação vivenciada, pois elas sabiam que o acesso à terra sobre a forma de arrendamento poderia significar a sua inserção na sociedade. Os proprietários de terras sabiam dos perigos do arrendamento, logo, mesmo antes do fim oficial da escravidão, eles buscavam registrar os arrendamentos, como mecanismo de prevenção; possivelmente estavam buscando um meio de manter o domínio de suas terras, evitando que os libertos se fixassem no local.

No pós-abolição, o trabalho de arrendamento era uma possibilidade de continuar no local onde laços afetivos foram criados entre as famílias e no espaço geográfico, porém não foi o único caminho a seguir. Segundo Fraga Filho (2006, p. 26), para os libertos o que representava de fato a sua liberdade era o abandono das antigas relações escravistas do recôncavo açucareiro, buscando novas configurações sociais em novos espaços que lhes oferecessem o acesso à terra em outra zona econômica. Essa busca por novos caminhos e perspectivas de meios de subsistências mantém relação com a tentativa de construir suas identidades longe do lugar que os identificasse como ex-escravos (IDEM, 2005).

Viabilizar sua sobrevivência fora dos engenhos e possuir uma roça foi o desejo de muitos libertos após a abolição, buscando, na posse da terra, novas configurações de trabalho e de produção e reprodução do seu grupo social, a família. Conforme a fala do Sr. Juquinha: “A família dele foi toda embora, já fazia tempo, mas ele quis ficar”. O que confirma a assertiva supracitada de Fraga Filho (FRAGA, 2006, p. 26). Assim, migrar dos engenhos pode ser compreendido como a forma que os libertos tinham para tornarem obsoletas as distinções entre ex-senhores, libertos e homens livres; categorias construídas no seio da escravidão.

---

<sup>41</sup> Entrevista realizada com Seu Fefeco, em 06 de fevereiro de 2017.

O homem apresentado no relato de Seu Juquinha, que em busca de sua inserção na sociedade encontra a loucura é o mesmo que vivenciou a dor da decisão, da separação, do desespero; sofreu ao ver sua família ir embora e sofreu nas tentativas de se reestabelecer no lugar que um dia lhe fez cativo. Mas o que faz um homem abandonar a sua família para permanecer no lugar que lhe trouxe muitos sofrimentos, que o escravizou? Compreender essa decisão é mergulhar na concepção de afetividade construída em meio às dificuldades, compreendendo este lugar como espaço da existência. Este lugar escolhido para permanecer revela-se como seu mundo, um espaço de contradições, ao mesmo tempo que revela a crueldade, a perversidade, o sofrimento, a dor vivida é também o lugar de coexistência, da solidariedade, da co-presença, da dimensão do espaço cotidiano, o seu mundo, do acontecer solidário, do singular e do subjetivo.

### **3.2. Educando pelas águas: pescas, mariscagem e educação**

O rio Paraguaçu é o cenário de muitas histórias, lendas e casos. Os contos relatados que seguem nessa seção apresentam múltiplas interpretações e não almejamos esgotá-las, mas abrir um leque de possibilidades, assim como apresentá-los na íntegra para que outros trabalhos, futuramente, possam surgir. Porém, ressaltaremos a relação do homem com a natureza presentes nos relatos, apresentando os cuidados e manuseios realizados principalmente pelos pescadores e marisqueiras. Acreditamos que esses contos relatados possuem o objetivo de educar, de ensinar as gerações mais novas e os “de fora” como deve ser o relacionamento do homem com o meio ambiente. Percebemos que os contos, em diversas vezes, são usados como ato pedagógico, através da interação com grupos sociais e são carregados de valores herdados historicamente que são perpetuados, tendo o objetivo de socialização.

Ouvi diversas vezes minha mãe contar um acontecido que meu avô viveu. Ela dizia que meu avô contava que em uma pescaria, pegou um espadarte muito grande, que o espadarte malhou na rede. O espadarte era muito grande e a canoa que ele estava era muito pequena, uns 10 homens que tava pescando parou tudo para ajudar. Foi uma felicidade. Seu Fefeco presenciou e sabe dessa história. Só a espada desse peixe dava para a família morrer rica, só que ninguém sabia de nada... Que pena...(risos) iria ajudar muito a família que era necessitada. A espada era grandona mesmo, cortou em mais de 10 pedaços, cada uma posta era de 1m de largura de comprimento não sei quanto. Disse que foi muito bonito, o meu avô deu mais do que vendeu, ajudar quem precisa também, né?! Foi

em 1965, minha mãe tava parida de mim. Essa história rodou por essa redondeza, São Francisco, Opalma, Culele, todos ficaram sabendo e comentando, pense aí... É muito bonito ver todo mundo se ajudando, porque não é todo mundo que iria parar sua pescaria para ajudar não, só que tinha muita união entre os pescadores, na verdade sempre teve essa coisa aqui de um ajudar o outro, isso é bom e Deus gosta. Por isso meu avô em vez de vender o espadarte e ganhar dinheiro ele deu para os vizinhos. Ele sempre dizia que a união faz a força e que ele aprendeu a sobreviver aqui assim, através de ajuda dos próximos, dos iguais a ele... Aprendi muito com essa história e já contei muito para os meus filhos e agora conto para os meus netos (gargalhadas). (Luaci da Cruz)<sup>42</sup>

O conto traz a noção de Comunidade, solidariedade, ajuda mútua, regras de convivência em termos das atividades pesqueiras inferindo uma orientação educacional e ambiental. Desta forma, em cada processo educativo, seja formal, não formal ou informal, existe um agente do processo de construção do saber e um local onde ocorre o processo de ensino/aprendizagem. Na educação formal o agente é o professor e o local é a escola, e tem os objetivos relativos ao ensino e a aprendizagem de conteúdos historicamente sistematizados, regimentados por leis; já na educação informal existem agentes (sempre no plural), que podem ser os pais, os vizinhos, os amigos, a família etc.. Quanto aos locais de aprendizagem, a pluralidade se aplica, são ambientes variados, mas demarcados pelo referencial de convivência e identificação ou heranças culturais de cada um. A educação busca sempre proporcionar e repassar aos indivíduos comportamentos e conhecimentos consolidados que os tornem aptos a atuarem na sociedade.

Para Libaneo (1994, p.16-17) “A educação é um fenômeno social e universal, sendo uma atividade humana necessária à existência e funcionamento de toda a sociedade.” Desta forma ela pode ser planejada ou espontânea, mas o ato educativo se expressa em diversas maneiras e em todos os momentos.

Quando a mãe da narradora do conto, anteriormente citado, contava as histórias vividas no mar, educava os filhos, ensinando a importância da solidariedade e da união; atualmente dona Luaci consegue interpretar a ação do avô para além do lucro financeiro que ele poderia obter com a venda do peixe. Ela entende o porquê da divisão, que além da retribuição da ajuda recebida durante a pesca, a atitude do avô está permeada de ensinamento da importância da união dos moradores, que historicamente são marginalizados.

---

<sup>42</sup> Entrevista realizada com a senhora Luaci Paulo da Cruz, em 06 de fevereiro de 2017.



Para Diegues “a relação das comunidades tradicionais com a natureza apresenta uma série de normas e critérios de uso da terra, água, florestas, extração e plantio, desenvolvido no contexto sociocultural que tem como base a solidariedade e a partilha” (DIEGUES, 1996). De volta ao relato de Dona Luaci, ao falar da necessidade da união comunitária na luta pela certificação da comunidade, faz alusão aos tempos do seu avô, ressaltando a importância da união que a comunidade necessita na luta por políticas públicas. Atualmente, ela continua contando a história que ouviu de sua mãe aos filhos e netos e, de forma assistemática, ensina aos seus.

Esta educação fora do ambiente escolar, sem intencionalidade ou organizada, mas casual, empírica e exercida a partir das vivências, de modo espontâneo, dá-se o nome de educação informal. Na educação informal, a família é a principal instituição responsável, através dela são ensinados os costumes humanos como falar, andar, comer, religião e cultura. Desta forma, a educação informal é assistemática, pois não existe um cronograma ou uma intenção definida e se dá de maneira aleatória. Para Siqueira (2004, p.43) “A pessoa se educada se constrói em diversos ambientes – a escola é mais um ambiente que se soma a estes outros – e a partir de diversas experiências.” A declaração de Siqueira nos oferece subsídios para uma compreensão mais ampla do que seja a educação. Não desconsideramos a importância da escola na construção do saber, mas ressaltamos a importância de compreender o ato educativo além dos muros.

Em consonância com a afirmação de Carlos R. Brandão “ninguém escapa da educação” (Brandão, 1995, p. 07), pois a educação está em todas os lugares e momentos. Segundo o mesmo, não existe um único modelo de educação, nem o professor profissional o único praticante e nem a escola o único lugar em que ela acontece. Logo, a existência da educação não está condicionada a presença de uma escola, visto que por toda parte podem existir redes e estruturas sociais de construção de conhecimento de uma geração para outra. A educação para o autor se dá inicialmente na família e na comunidade, difusa em todos os mundos sociais, para, em seguida, acontecer em escolas. Assim, “a educação pode existir livre e pode ser uma das maneiras que as pessoas criam para tornar comum, como saber, como ideia, como crença, aquilo que é comunitário como bem, como trabalho ou como vida.” (Op.cit. p. 10).

Na convivência diária entre as pessoas, o saber flui, pelos atos de quem “sabe e faz”, pra quem “não sabe e aprende”. Nessa relação, é raro o tempo dedicado especialmente para o ato de ensinar, o ensinamento se dá na relação entre a ação do

mediador com a observação do aprendiz, no convívio diário; quase sempre não é imposta e não são raros os momentos que os aprendizes procuram por aquele que será o seu agente no processo educativo. Brandão (1995) afirma que

A criança vê, entende, imita e aprende com a sabedoria que existe no próprio gesto de fazer a coisa. São também situações de aprendizagem aqueles em que as pessoas do grupo trocam bens materiais em si ou trocam serviços e significados: na turma de caçada, no barco de pesca, no canto da cozinha da palhoça, na lavoura familiar ou comunitária de mandioca, nos grupos de brincadeiras de meninos e meninas nas cerimônias religiosas. (Brandão, 1995, p. 18).

Logo, tudo que importante para a comunidade está intimamente ligado a algum tipo de saber, existindo também uma força de ensinar, podendo ser através de histórias, de crenças, de lendas, do modo de fazer, da religião, do medo ou do silêncio; em um interminável processo de socialização. A educação participa do processo de produção de crenças e ideias, de qualificações e especializações que envolvem as trocas de símbolos, bens e poderes que, em conjunto, constroem tipos de sociedades. E esta é a sua força. (Idem, 1995, p. 11).

Os saberes e o saber fazer da comunidade, através de materiais didáticos poderão estar presentes nos currículos escolares como um corpo de conhecimentos provenientes das mais diversificadas vivências, experiências e histórias. A presença dos ensinamentos que usam metáforas, símbolos e signos na educação formal, não anula a continuidade na comunidade, mas intensifica e reforça a sua importância. O embasamento via esses ensinamentos memorialísticos servem também para denunciar as mazelas, injustiças, discriminação, reivindicando reconhecimento cultural e político, assim como igualdade no acesso aos bens e serviços. No âmbito educacional, as visões e práticas arraigadas no cotidiano terão a sua supremacia desafiada e questionada.

Pode-se dizer que diferentes olhares sobre os estudantes, professores, currículo e instituição escolares levam atualmente a valorização de saberes da experiência social e cultural, do senso comum e da prática, como elementos indispensáveis à solução, tanto dos simples como dos complexos problemas da vida pessoal e profissional dos indivíduos. Para um maior entendimento sobre os saberes e o saber fazer, é necessário analisar os múltiplos saberes presentes nos processos educativos, dando maior ênfase à produção do currículo, área por excelência voltada para as questões ligadas aos saberes escolares. (SANTOS, 2002)

Existem muitas controvérsias no campo do currículo sobre saberes escolares. Não temos a pretensão de esgotar o debate em torno da questão, mas elucidar que o currículo é algo socialmente construído e que precisa ser sempre visitado e avaliado, levando em conta o espaço e tempo em que o mesmo foi elaborado. Segundo Michel Young (2014) o currículo é uma construção e uma invenção social, o que torna necessário analisar os valores e os interesses sociais que levam a inclusão e exclusão de determinados conhecimentos nos processos de escolarização.

A explanação abaixo de seu Fefeco é permeada de trechos que remetem a ensinamentos e que visavam educar os mais jovens no que tange aos cuidados e respeito com o Rio Paraguaçu, esses ensinamentos fazem uso de histórias místicas e religiosas para educar, assim conseguiriam manter a sobrevivência, como também consolidar seus valores culturais e conservar o ambiente. Ou seja, a interpretação apresenta caminhos, estratégias que visam ampliar o campo de atividades voltadas para a melhoria das possibilidades de formas de educar e abordar determinadas temáticas com os mais jovens.

Ninguém deixava lixo, coisas que não prestava no rio... a gente cuidava. Os mais velhos contavam no momento da pesca perigos que tinha se jogasse coisas que não prestasse nas águas. As águas têm proteção. Precisávamos ter cuidado com o rio, para que tivéssemos uma fartura de peixe. Mas também meu filho, como é que não cuida do lugar que a gente trabalha, tudo limpo é bom, só não o bolso (risos). (Seu Fefeco, 2017)<sup>43</sup>

Os elementos fundamentais na conservação do meio ambiente são apreciados cotidianamente, visto que, é na vivência diária que a preocupação está presente, seja nas histórias, nos relatos, nos causos ou nas lendas. Essa preocupação não é natural, e sim cultural e são aprendidas, apreendidas e apropriadas, ou seja, são carregadas das marcas do vivido e do valor de uso. O saber da conservação ambiental da comunidade ultrapassa o campo da objetividade do conhecimento e da racionalidade científica, estando presente na cultura local, não podendo ser aprisionado por barreiras intelectuais. Não defendemos aqui que a comunidade de Santiago do Iguape seja isenta de poluição, pois o meio ambiente do recôncavo baiano vem sendo afetado desde a época da colonização, principalmente pelo desenfreado modelo agroexportador da cana-de-açúcar. Porém, percebemos que a harmonia entre a comunidade e o meio ambiente contribuem para a existência de índices baixos de degradação ambiental, fruto do reconhecimento e gratidão pelo que o rio oferece.

---

<sup>43</sup> Entrevista realizada com Seu Fefeco, em 06 de fevereiro de 2017.

As pessoas cuidam da maré, porque sem esse rio nada disso tinha mais não, eu acho né (risos). Porque meu filho, a maioria aqui é pescador e marisqueira, pesca para comer e vender. Se não fosse o rio... (respira fundo e fica pensativa). Minha mãe contava que ela e os outros do tempo dela tinham o rio como algo sagrado, por isso cuidavam muito, respeitava, uns tinham medo das histórias que ouviam; história de se perder, de não ter uma pesca farta, de assombração, essas coisas. Tinha um Senhor, acho que o nome era Pedro, que estava passando um tempo aqui, ele foi pescar e na ida jogou coisas que não prestava no rio, todos os outros conseguiram pescar, mas ele não conseguiu pescar nadinha. Quem mandou ele não respeitar. A sorte dele foi que alguns pescadores deram um pouquinho do pescado a ele. (Dona Marineide da Cruz, 2017)<sup>44</sup>

O rio Paraguaçu para muitos moradores, como Dona Marienide, é sagrado e é o responsável pela manutenção da comunidade, assim, o cuidado deve ser praticado em todos os momentos e por todos, logo, ensinar as crianças os cuidados que devem ter é primordial para a prosperidade da comunidade. Esses ensinamentos já fazem parte da construção da identidade dos sujeitos. O outro, o visitante, o de fora, por não pertencer à comunidade e não compartilhar dos signos, símbolos e significados do lugar, é punido por ir de encontro a cultura local. O relato de dona Marineide serve de ensinamento para educar os que não pertencem à comunidade, alertando para os perigos e punições das ações. A narrativa demonstra, além de elementos de marcadores de tempo, de “dores”, a saúde regulada pelo controle dos elementos da natureza “tempo e maré” exprime a ligação que a história apresenta.

Percebemos, no entanto, que o saber local também entra em choque com a construção da Barragem de Pedra do Cavalo, Seu Juquinha defende que a falta de abundância de marisco e peixes é fruto da construção da hidrelétrica. Para Dona Marineide, hoje não se tem os mesmos cuidados que se tinha com o Rio Paraguaçu, e isso é fruto da intervenção do outro, do de fora, e que a construção da usina alterou a “beleza e produtividade do rio”, causando poluição e degradação ambiental. Essa, inclusive, foi uma das causas que a fizeram abandonar a atividade de mariscar, pois, segundo dona Marineide, a lama do mangue provoca muita coceira e irritação na pele das marisqueiras

Hoje encontramos lixos, diminuiu os mariscos, mas diminuiu depois que essa barragem (barragem da Pedra do Cavalo) foi construída. Porque depois que construiu ela, as coisas mudaram, o marisco diminuiu, a lama

---

<sup>44</sup> Entrevista gravada com Marineide da Cruz em 06 de fevereiro de 2017

coça. Vem pesquisadores, gente estudada, pega água, lama e marisco e levam para estudar, mas a coisa continua a mesma.<sup>45</sup>

As palavras trêmulas de seu Juquinha e o seu olhar demonstram muita tristeza ao falar da mudança sofrida pelo rio após a construção da hidrelétrica. “Construíram e nem se preocuparam com a gente, deu luz, mas matou parte do rio.”<sup>46</sup> A construção da barragem foi iniciada na década de 70, sendo inaugurada em 1985, o projeto tinha como objetivos principais a criação de um reservatório de água para o abastecimento da cidade de Salvador, região metropolitana e município do recôncavo, assim como o controle de cheias nas cidades de São Félix e Cachoeira<sup>47</sup>. Na percepção do Iphan

No Paraguaçu foi construída a barragem de Pedra do Cavalo: uma intervenção que, se garante o abastecimento regular de água potável para várias comunidades, compromete todo o ecossistema pelo processo contínuo de salinização e assoreamento do rio, prejudicando sobremaneira a pesca e a mariscagem, importantes e tradicionais fontes de renda para as populações locais. (IPHAN, 2004, p. 28).

Essa visão negativa sobre a construção da barragem, fruto das mudanças percebidas pela comunidade, é compartilhada por outros moradores que, ao falarem das mudanças ocorridas no rio e na redução dos peixes e mariscos, apresentam a construção da usina como uma das responsáveis. Assim, percebemos que a comunidade defende que não houve um desenvolvimento sustentável, pois este garantiria mudanças sociopolíticas, que não comprometeriam os sistemas ecológicos e socioeconômicos que mantêm as comunidades da bacia do Iguape.

Notamos, assim, que a sustentabilidade ambiental em comunidades quilombolas adquire um caráter de indispensabilidade para o entendimento que se manifesta no cotidiano das comunidades. A maneira como a comunidade desenvolve seus “modos de fazer” particulares, ainda que muitas vezes simples, consente utilizar o conceito de sustentabilidade no que tange a retirar das águas do rio alimentos para serem vendidos, sem que isso cause danos ao meio ambiente.

Já o relato do Sr. Juquinha que segue abaixo mistura personagens de contos indígenas, na figura do baitatã, com crenças religiosas, presentes na fala “proteção das

<sup>45</sup> Entrevista feita com dona Marineide em 06 de fevereiro de 2017

<sup>46</sup> Entrevista feita com Seu Juquinha em 06 de fevereiro de 2017

<sup>47</sup> Além do controle das cheias e de reservatório, a Barragem de Pedra do Cavalo foi concebida para atender outras finalidades, como: geração de energia; irrigação agrícola; pesca e piscicultura; navegação.

águas”. Em vários momentos, Sr. Juquinha relatou a luta dos pescadores (que podemos estender para os demais) em ter uma qualidade de vida, mantendo uma relação sem conflitos entre o homem, como membro de uma sociedade, o desenvolvimento econômico local e seu ambiente natural. A comunidade de Santiago do Iguape se desenvolveu por meio de comportamentos éticos, nos seus aspectos culturais, mantendo uma preocupação com conservação e preservação da vida e do ambiente. Passaremos, a seguir, para as narrativas do conto relacionado com a história do Baitatã, uma figura protetora da floresta.

História é o que mais ouvimos aqui na comunidade, umas cabulosas que nem me lembro mais, mais como pescador ouvimos muitas. A gente pescava na maré, daí tinha todo o cuidado, não jogando coisa que não presta nas águas, e tinha de pedi permissão antes de entrar para pescar, assim não acontecia nada com a gente e também para ter uma boa pescaria. Vários pescadores foram assombrados com o biatatã. Baitatã era tipo uma bola de fogo, vinha assim como se tivesse brigando. Aparecia para aqueles que durante a pescaria xingava ou falava ofensas, tinha que respeitar. Muitos não acreditavam e desfazia, aqui mesmo teve dois pescadores que brigaram na pescaria e começaram a xingar, eles não acreditavam na biatatã, quando eles abriram a boca para xingar veio as duas bolas brigando... Eles pularam na água com medo, e começou a rezar por Deus e pedindo proteção as águas. A gente aqui via sempre a biatatã, mas se não tivéssemos feito nada, ele passava direto. O povo via também quando ia para a mata. (Sr. Juquinha, 2017)<sup>48</sup>

O conto acima, de origem indígena, revela as características de poder contida na lenda popular do boitatá, criatura protetora das florestas. Ela é conhecida em diversas regiões do Brasil, recebendo nomes diferentes, a depender do lugar, como Biatatá, Bitatá, Batatão, mas principalmente de boitatá. Na comunidade de Santiago do Iguape esta figura é popularmente conhecida como baitatã. O termo boitatá significa cobra de fogo, na língua tupi “mboi” significa cobra e “tata” fogo, sendo Mbãetata em sua língua original, união de palavras e significados, transformados em mito. Os primeiros relatos escritos sobre a lenda que temos conhecimento datam de 1560 e estão presentes nas cartas do padre jesuíta José de Anchieta, segundo Câmara Cascudo, em seu Dicionário do Folclore Brasileiro (1972). Conforme a lenda, o boitatá aparece como uma figura solitária, em lugares onde a natureza se encontra em sua forma original, tornando-se o guardião do lugar, protegendo os campos, as matas e castigando aqueles que provocam queimadas. Descrito na lenda como cobra ou

---

<sup>48</sup> Entrevista feita com Seu Juquinha em 06 de fevereiro de 2017

boi gigante, com olhos enormes e assustadores, ele vive dentro dos rios e lagos. A ideia era de uma luz que se movimentava no espaço, daí veio a imagem ondulada da serpente.

O artista plástico Franklin Joaquim Cascaes estudou sobre a história do boitatá em Santa Catarina, representando-o em suas pinturas em diferentes perspectivas e versões. Seus desenhos são fruto de um contexto de mudanças pelas quais passava a cidade de Florianópolis. Mudanças urbanísticas e aumento na especulação imobiliária, bem como o aumento da pesca comercial em detrimento da artesanal, como consequência dessas mudanças ocorre a “expulsão” dos pescadores de suas terras. O artista buscou em suas obras retratar a memória dos moradores, visando registrar suas ancestralidades e memórias. O artista nos apresenta uma descrição do boitatá, que possibilita um diálogo com o nosso trabalho, no que tange a utilização da lenda na compreensão da comunidade representada por Cascaes

Como artista eu estudei o caso. O dia em que eu descobri esse tal de boitatá, conhecido nesse mundo inteiro e aqui no Brasil com “Mboy-Tatá”, nome indígena que significa “cobra de fogo”. Os indígenas já conheciam este ente desde a mata, esta forma espiralada, eles diziam que tinha uma forma comprida, quase que nem cobra, eles falavam muito isso. É justamente quando o fogo, o “fátuo” começa a soltar; depois é a aragem, o vento que dá as diversas formas. Formas e cores. O índio, lógico, viu a forma espiralada e lembrou da cobra quando ela se apronta para dar o bote neles. Daí o “mboy”. Já o português disse “boi tatá”, boi de fogo. Também disseram “baitatá”, baita é uma coisa grande, tatá é fogo, o que dá um animal muito grande em forma de fogo. Depois, ainda batizaram de “bitatá”, Bitá é cabra. Aí eu recriei em cima de tudo isso. De acordo com as histórias que escutei, que eu vi, é que eu começo a trabalhar minha arte e minhas histórias. (CASCAES, 1981. p.50)

O tempo e o espaço dão sempre novas características a figura do baitatá, dando-lhe novos significados e características, visto que as lendas adquirem diferentes representações, pelo fato de serem transmitidas de forma oral através das gerações. Segundo a professora Vanderci de Andrade Aguilera (2014), “a boitatá e o baetatá são seres distintos no imaginário popular, diferentes na origem, no aspecto, no habitat e na atuação junto à natureza e os homens.” (AGUILERA, 2014, p. 03). Sabemos que para a ciência a lenda foi criada a partir da observação de uma reação química: no processo de decomposição de ossos de animais como bois, cavalos, etc. Nesse processo, é liberada grande quantidade de fósforo branco, material inflamável que quando em contato com raios ou faíscas, pode causar enormes chamas. Entretanto, não objetivamos aqui discutir as

possíveis diferenciações entre as figuras nem a existência ou não do baitatã, mas compreender como a lenda é usada na comunidade pesquisada, logo, almejamos entender as características da lenda, visando compreender os signos e significados presentes no relato de Seu Juquinha, que analisamos sobre a perspectiva de uso como uma ação educativa.

As comunidades da bacia do Iguape historicamente sempre procuraram conviver harmoniosamente com a natureza, fazendo das matas e do rio o seu espaço de liberdade, buscando sempre viver em solidariedade e comunhão existencial com a natureza local, uma vez que vivem em uma região que possui um ecossistema satisfatoriamente preservado circundado por uma extensa área de manguezal. Ao utilizar a história do baitatã como motivo para não poluir o rio e para incentivar o respeito ao mar, os moradores educavam os seus filhos e os visitantes quanto ao cuidado com o meio ambiente. Esse ensinamento apresenta o baitatã como protetor do rio e da mata e que pune todos e todas que degradam o meio ambiente.

Era comum educar as crianças usando lendas ou figuras imaginárias para amedrontá-los, caso houvesse ações contrárias ao que era esperado pelos adultos. Desde a história do “bicho papão”, a histórias de crianças sumirem (como o relato do sumiço do menino atrás do pé de aroeira), encontramos instrumentos que pelos quais os pais buscaram sempre ensinar os filhos, mostrando-lhes como deveriam se comportar e atuar na sociedade em que estavam inseridos. Sem se importar com o que isso causaria na personalidade das crianças, muitos pais educaram seus filhos e filhas a partir medo, é a utilização da chamada “pedagogia do medo”. O medo servia para impor regras, principalmente para as crianças teimosas que não obedeciam às regras estabelecidas pelos pais. Nas últimas décadas, psicólogos, psicopedagogos e pedagogos vêm apresentando e discutindo sobre as consequências da educação alicerçada no medo, nas ameaças e na imposição. Quando interpretamos esses contos relatados como atos educativos, estamos compreendendo os objetivos das ações dentro de um contexto temporal e espacial específico, observando também os valores presentes nas ações.

No período colonial, o rio Paraguaçu era uma importante rota de escoamento da produção agrícola, além de oferecer alimentos para subsistência. Hoje, o rio e os mangues continuam provendo a comunidade e seus arredores de mariscos, crustáceos e peixes, sendo a principal fonte de renda da comunidade. As atividades desempenhadas no e às



margens do rio Paraguaçu demarcam uma divisão do trabalho por gênero. As mulheres se encarregam da mariscagem e os homens da pesca.

O relato de Dona Luaci, posto a seguir, apresenta indícios de o quanto era importante para as famílias terem um filho (homem) para se dedicar à pesca. No próximo relato narrado por Dona Luaci, destacaremos os elementos descritos e realçados por ela acerca da concepção da formação das famílias, processos de distinção de gênero que incidem sobre os “ciclos de vida” do grupo.

Os mariscos que a gente pegava vendia em Santo Amaro, o ponto para pegar o carro era lá no triângulo, a gente acordava de madrugada, e levava todos os peixes na cabeça. Aqui também acontecia a venda de ostra, mas quem realizava era os meninos, eles saiam pelas ruas perguntando “quem quer, quem quer?”. Meninas não fazia esse tipo de atividade, só menino homem. Cada um fazia uma atividade, os homens na pesca e as mulheres na mariscagem e da casa. É tanto que minha mãe sempre agradecia por ter um filho homem, porque ela dizia que teve uma vizinha que ia para a maré e quando voltava meio dia com o balaio na cabeça, lavava o sururu e para vender era a maior dificuldade, tinha que arranjar um menino para pagar e mercar esse sururu, porque ela só tinha filha fêmea, e não se colocava menina fêmea para vender. Ela fez prece para ter um filho, ela dizia que tinha fé em Deus que nem que saiba um filho com um bracinho (deficiência física), mais ela teria um filho, mas se tivesse um filho doente iria era atrapalhar, e nem pescador ele poderia ser.. Na verdade todas as mulheres queriam ter um filho macho. Sim, né que ela teve o menino (risos)! Ela pediu com fé. O povo daqui é de muita fé, tudo que o povo conquistou aqui foi com luta e fé, meu filho. Além de não ter marido e não ter um filho macho aí ficava tudo muito difícil. Minha mãe sempre trocava coisas com ela, era costume daqui trocar as coisas, minha mãe e eu depois de crescida trocava caranguejo por carne, por peixe... Porque, na maior parte do tempo, a gente só pegava mais um tipo de marisco, daí a gente iria enjoar de comer o mesmo sempre, aí a gente trocava e todo mundo ficava bem. (Dona Luaci, 2017)<sup>49</sup>

A preocupação da mãe em ter um “filho homem” demarca claramente como se processa a construção de gênero (feminino e masculino) nas atuações específicas no processo produtivo da pesca e da mariscagem. A história ouvida, ressignificada e contada por Dona Luaci demarca perfeitamente uma divisão que ainda é percebida na contemporaneidade nas comunidades pesqueiras do recôncavo baiano. Podemos compreender a divisão sexual do trabalho como a divisão de tarefas, atribuições e lugares sociais para homens e mulheres, decorrentes das relações sociais de gênero (feminino e masculino). Esse modelo delimitado apresentado por Dona Luaci, tinha por característica a

---

<sup>49</sup>Entrevista feita com Dona Luaci no dia 06 de fevereiro de 2017.

destinação prioritária dos homens a atividades produtivas e de provedor do lar, já mulheres desenvolvem atividades secundárias, como complementação, e ficam encarregadas do lar. Entretanto, os vários arranjos familiares e as necessidades básicas fizeram com que muitas mulheres fossem as provedoras do lar. Contudo, essa divisão é ensinada às gerações mais novas, qual papel social que cada gênero deverá desempenhar.

A pesca é uma das atividades mais antigas da humanidade e se desenvolve como meio de subsistência, se tornando uma atividade econômica importante. Essa atividade historicamente é praticada pelos homens, demarcando como um território masculino, o que acabou tendo seu impacto na invisibilidade do trabalho pesqueiro feminino na contemporaneidade. Percebemos que homens e mulheres têm papéis bem delimitados na divisão sexual do trabalho dentro das comunidades pesqueiras, existindo atividades ligadas a cada gênero, mas essa distinção se concebe de forma hierarquizada. Na fala de dona Luaci, percebemos que os homens são responsáveis pela pesca e as mulheres pela mariscagem. Compreendemos gênero como os papéis e aspectos sociais da sexualidade que são associados arbitrariamente em função do sexo. A construção social do gênero está diretamente relacionada às representações produzidas sobre os homens e as mulheres em cada cultura e em cada sociedade. Na cultura local, a pesca não é atividade para mulheres.

Para Scott, a categoria gênero é formada a partir das relações sociais, e estas estão baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, constituídas no interior de relações de poder. Portanto, gênero é concebido como a organização social da diferença sexual. Esta organização é pautada na desigualdade, de forma hierárquica. Scott, em seus estudos sobre gênero, almejava sinalizar e apresentar um quadro explicativo, assim como possíveis soluções para as desigualdades entre homens e mulheres. Desta forma, Scott objetivava uma análise sobre “como as hierarquias de gênero são construídas, legitimadas, contestadas e mantidas” (SCOTT, 1994, p. 14)

O medo da mulher, presente no relato de dona Luaci, traduz justamente a compreensão do lugar que as mulheres ocupam e a rentabilidade que elas têm praticando a mariscagem, pois o seu trabalho encontrava-se restrito a espécies de menor valor no mercado, que além do coletar, necessita de beneficiamento, fator que contribui para o aumento de sua jornada de trabalho. A mulher acaba tendo que dividir o seu tempo entre o cuidado com a casa, a família e o trabalho na maré. A atividade da mariscagem se assemelha aos trabalhos domésticos, fator este que contribui para que muitos homens que praticam a mariscagem fujam da nomeação de marisqueiro para a de pescador. Visto que,

faz parte do papel do homem ser o provedor da casa, indo ao mar, enquanto a mulher fica na coleta na beira do mar, realizando o extrativismo. A produção da mariscagem se destina a venda a cambistas, a venda nas feiras locais e nas cidades vizinhas e, principalmente, para o consumo familiar.

Essa divisão do trabalho de pesca por gênero, pontuada por Dona Luaci, é percebida na relação espacial do trabalho, na oposição mar/terra que está relacionada respectivamente a oposição homem/mulher. Esta separação dos espaços designados masculinos e femininos está representada pelo mar, sendo de domínio dos homens, e a terra o domínio das mulheres. Tida como sexo mais frágil, não era concebido a mulher o ato de pescar, pois o mar é arredio e apresenta perigos que a mulher não poderia contornar, um trabalho perigoso, que requer uma imensa destreza e coragem; desta forma a terra se torna o espaço mais apropriado para as mulheres estarem, por ser um lugar manso. Assim, as mulheres deveriam ficar na terra catando mariscos e os homens pegando peixes no rio. A pesca sempre teve maior visibilidade social por estar relacionada à esfera produtiva, com ganhos maiores, conseqüentemente, os trabalhos dos homens sempre foram mais valorizados.

O barco se torna o elo diferenciador entre o trabalho feminino e masculino, visto que o uso deste meio de produção ajuda a definir o que vem a ser um real trabalho de pesca e o que não é, assim, a mariscagem e a catação são excluídas da categoria de pesca, por se dá nas margens dos rios ou mangues e não nas embarcações dentro das águas. Assim, o ato de pescar distingue-se do ato de mariscar, entretanto, mariscar é a captura de um tipo de pescado, assim como é a captura de camarão ou peixes, logo mariscar também é pesca. Porém, a comunidade usa os termos pescador e marisqueira como delimitadores dos papéis de gênero. Mesmo quando uma mulher vai para o mar pescar, ela recebe o nome de marisqueira. O relato abaixo de seu Dinho colabora para percebermos que em épocas remotas a presença da mulher não era bem aceita ou mesmo rejeitada

Aqui já tivemos muitos momentos de farturas. Já pegamos muitos peixes e mariscos (...) as mulheres que pegam os mariscos (...) hoje elas podem pescar, mas antigamente dava um azar danado (risos). Ninguém pegava nada se a mulher fosse para a maré. Tinha gente que dizia que era a proteção do mar que não queria as mulheres no mar. Mas minha vó dizia que a tia dela uma vez foi pescar e voltou sem nada, o povo dizia que era porque ela era mulher, mas minha vó disse que foi porque ela não tinha

sabia pescar e nem tinha ninguém para ensinar, ai não tinha como ela pegar.<sup>50</sup>

A fala do Sr. Dinho, ao mesmo tempo que nos fornece informações para percebermos os mecanismos utilizados para se consolidar a atividade da pesca como sendo de homens, nos apresenta uma hipótese que justifica o não sucesso de muitas mulheres na pesca, e que acabou colaborando com essa concepção que o mar não é lugar para as mulheres. Aprendendo desde criança a mariscar, as mulheres da comunidade acabaram limitadas às atividades no manguezal, quando almejaram pescar em alto mar, encontram obstáculos, como a falta de conhecimento no manejo com as redes e as barreiras impostas pelo imaginário simbólico relacionado às crenças de que as mulheres são portadoras de má sorte para a pescaria, isso, por sua vez, impedia que um homem as ensinasse ou que as permitisse aprender com a observação.

A mulher presente no relato representa outras, que diariamente reproduzem e passam os papéis de gênero para as gerações mais novas. Essas mães tornam-se as principais educadoras do mundo dos mangues, ensinando uma pedagogia do mundo aquático, formando sucessivas futuras mulheres profissionais das águas. A comunidade hoje tem a possibilidade de oferecer diferentes futuros aos jovens, entretanto, muitas mães ainda continuam ensinando a suas filhas o ofício como forma de dar opções, assim como forma de oportunizar às meninas a autonomia, tendo em vista as condições socioeconômicas que muitos vivem, sendo a pesca o meio de se manter financeiramente.

Desta forma, entende-se que as construções sociais de gênero corroboraram para a permanência das mulheres como mariscadoras, assim como para a invisibilidade das mulheres pescadoras, pois essa invisibilidade se construiu historicamente ancorada na falta de reconhecimento da possibilidade de as mulheres pescarem no mar e dos simbolismos presentes na crença que as mulheres provocam uma má pescaria. Logo, os trabalhos das mulheres se restringiram à mariscagem e aos serviços domésticos. Dentre as atividades domésticas, está a de cozinhar, que segundo dona Luaci, se processava a partir da utilização dos alimentos disponíveis em sua roça de subsistência.

Diante de uma situação socioeconômica precária, as mulheres buscaram aprender a utilizar diferentes frutas, verduras e sementes para criar seus deliciosos pratos. Sabemos que as relações econômicas dos povos das comunidades rurais com o ambiente incidem diretamente nos consumos alimentares, refletindo estruturas culturais, sociais e econômicas

---

<sup>50</sup> Entrevista feito com o Sr. Dinho em 27 de fevereiro de 2017.

do território. Ao narrar como era a alimentação e pratos aprendidos na observação com sua mãe, dona Marineide nos oferece uma contribuição valorosa na compreensão dos mecanismos utilizados pelas mulheres na tarefa difícil que era o da alimentação.

A alimentação era fraca na época de minha mãe, de minha vó e na minha também, porque também ainda alcancei, e agradeço a Deus por ter tido, muitos nem isso tinham. Na época de minha mãe não tinha fácil pão, carne, bolacha, leite, essas coisas não, se dava graças a Deus quando se tinha farinha, porque se tivesse farinha tinha tudo. As pessoas inventavam e aproveitavam o que tinha para se alimentar; a jaca mesmo aproveitava tudo, pegava o bagunço, lavava, secava e fazia carne, moqueca... ficava uma delícia. O caroço era cozido, seco e batia no pilão para fazer de feijão. (...) Alguns que pescavam não tinham nem terra e nem tempo para plantar, também não tinha dinheiro para comprar, aí se virava (uma pausa e risos). Minha mãe disse que aprendeu a fazer farinha com banana. Os mais velhos que ensinavam. A banana era cozida, secava e batia no pilão para fazer farinha. Ninguém falava assim de arroz. Eu gostava sim, claro que enjoava, mas tínhamos que comer, minha mãe dizia que não comesse ficaríamos como uma velha que se acostumou só comer pirão de farinha de guerra (farinha de mandioca), acho que ela só tinha farinha, coitada. Ela comia farinha todo santo dia. Os meninos homem passava e abusava a senhora, chamando de comedora de pirão. De tanto comer a senhora ficou franca e nem conseguia levantar do lugar, morreu de fraqueza nas pernas.<sup>51</sup>

As estratégias empreendidas pela mãe de Dona Machado, no relato acima, para driblar a falta de alimentos básicos para a alimentação nos apresentam a farinha de mandioca, primeiro ao trazer ela como um alimento autossuficiente ao afirmar que “se tivesse farinha tinha tudo”, e segundo a farinha está presente na história contada pela mãe da narradora para incentivá-la a comer. A narrativa que segue, foi realizada pelo Sr. Dinho e dialoga com o relato acima de dona Machado, no que tange à presença da farinha de mandioca na comunidade de Santiago do Iguape, bem como o lugar que ocupa.

A história que eu ouvia muitos era de lobisomem, quando eu era pequeno eu tinha medo, todo muito tinha medo. Meus tios faziam muita farinha, as vezes começava a fazer de manhã e terminava no outro dia, a gente fazia no braço, tinha essa de motor não. Quando era noite de lua cheia meus tios trancavam a porta por mal do lobisomem. Uma vez o pessoal tava lá dentro, quando começaram a ouvir os urros do bicho, ele começou a zunhar a porta, urrava, zunhava, ele queria entrar para dentro da casa de farinha, foi uma luta, as mulheres rezavam o crer em Deus Pai... Mas ele não entrou na casa de farinha, ele queria comer a farinha. Oxi! Aqui tinha muitas casas de farinha, não era só aqui no Iguape não... Os que não

---

<sup>51</sup> Entrevista feita com Dona Marineide no dia 06 de fevereiro de 2017.

tinham usava a dos vizinhos. Por isso que aparecia o bicho ruim, porque tinha muita casa de farinha, por mal disso eles aparecia e vinha comer. Hoje ninguém acredita, mas as coisas mudaram muito, e também acabou muita casa de farinha. Meus tios contavam muito essas histórias. Quando tinha muita mandioca os vizinhos faziam um digitório, lá fofocavam, contavam histórias, tinha uma união. Aí o dono da farinha dava beiju ou farinha para pagar.<sup>52</sup>

A narrativa acima nos permite pensar a importância que a farinha de mandioca tem no sustento da comunidade, principalmente se historicizarmos o cultivo e produção da farinha de mandioca no recôncavo baiano, logo na comunidade de Santiago do Iguape. Barickaman (2003) nos ajuda a compreender a importância da farinha de mandioca como alimento básico na dieta alimentar dos moradores do recôncavo baiano durante os séculos XVIII e XIX, avaliando a demanda da farinha comercializada. O cultivo da mandioca movimentou o mercado interno de gêneros de “primeira necessidade” proporcionando moldar a paisagem social e econômica do recôncavo. Especificamente em seu trabalho, *Um contraponto baiano*, Barickman compara a importância da farinha a paixão dos pobres europeus pelo pão, pois no período da fome os pobres europeus se amontoavam pedindo pão, já os baianos pobres pediam farinha de mandioca.

No século XVII, é ressaltada a necessidade de produção da farinha de mandioca para a dieta alimentar na sociedade açucareira, quando é decretada na Bahia, em 1642, a obrigatoriedade de “plantar mandioca em outra igual porção de terreno”. Esse decreto visava resolver o problema de escassez de alimento que abatia a sociedade açucareira (LINHARES e TEIXEIRA SILVA, 1981), pois os escravizados, os senhores de engenho e lavradores que estavam inclusos na política e na economia de exportação necessitavam de alimentação, sendo esta não oriunda da importação, mas principalmente do mercado e produção interna de farinha de mandioca. (BARICKMAN, 2003). Uma ressalva deve ser feita, no que diz respeito ao cultivo dos “gêneros de primeira necessidade”, pois a produção local voltada para essa demanda mantinha relações tanto conflituosas como complementares com a economia de exportação dominante.

Mesmo nos tempos de alvorecer da exportação de açúcar, fumo e café rendiam bons lucros para a elite de Salvador e para os senhores de engenho e lavradores do recôncavo, havia um cultivo e mercado interno de gênero de primeira necessidade que ajudou a moldar a paisagem social e econômica da região, derrubando a tese de que na

---

<sup>52</sup> Entrevista feito com o Sr. Dinho em 27 de fevereiro de 2017.

Bahia, especialmente no recôncavo, só havia cultivo voltado para a exportação. Fazendo uma análise das cidades do recôncavo baiano, Cachoeira e São Felix, para obter informações e dados estatísticos sobre as movimentações dos portos e mercado, Barickman (2003) conclui que, pequenas ou grandes, as cidades do recôncavo constituíam mercados que tinham de ser abastecidos e seus moradores dependiam do comércio local para obter mantimentos básicos, contribuído com a demanda regional de farinha de mandioca.

Segundo Barickman (2003) existiram três estratégias encontradas para abastecer o recôncavo em relação à farinha de mandioca, que contribuiu para projetar um perfil social e econômico do recôncavo rural. A primeira estratégia refere-se ao cultivo de mandioca realizado pelos escravos a mando do proprietário. Os escravos cultivavam a mandioca e produziam a farinha para ser distribuída como rações entre os próprios escravos, evitando despesas com a compra de alimento para a mão-de-obra. A segunda se refere a roças de escravos, com espaço cedido eles plantavam além da mandioca outros produtos para o seu próprio consumo. Mesmo não sendo uma prática comum, existiram essa oportunidade. A terceira e última estratégia refere-se à dependência dos senhores de engenho e dos lavradores ao mercado local, visto que eles necessitavam comprar farinha para distribuir como rações regulares. Muitos senhores julgavam que comprar a farinha era mais rentável que produzir em sua propriedade.

A farinha de mandioca era um dos produtos que moviam o mercado interno, pois ela fazia parte da dieta alimentar da maior parte da população. A farinha de mandioca tornou-se alimento básico de nativos e euro-brasileiros. Juntamente com a batata e o milho, foi das principais contribuições ameríndias à dieta mundial. Os escravos do recôncavo não abriam mão de cultivar as suas roças aos domingos, dias santos e feriados, eles plantavam mandioca (para o fabrico de farinha, alimento básico de sua alimentação), feijão, quiabos, bananas, milho, hortaliças e aipins (SCHWARTZ, 2001, p. 99). A concessão destes dias de trabalho era fruto também da preocupação dos senhores de engenho com a alimentação dos escravos e, em certa medida, com a sua própria. Permitiam, assim, o cultivo e os liberavam em dias específicos para produzirem o seu próprio sustento em roças diversificadas. Em muitos casos, a pequena roça estava inserida nos territórios da própria propriedade do senhor de engenho, paralela ao canavial. Em meados do século XIX o vice-cônsul britânico em Salvador, James Wetherell (Apud Barickman, 2003, p. 95) escreveu sobre a dieta alimentar dos baianos concluindo que três víveres faziam partes ou ocupava um lugar

de destaque na cozinha baiana, “a carne de vaca, magra e secada ao sol, farinha, que é uma espécie de serragem, e bacalhau, peixe seco que é um pedaço de tábua salgada”.

Trazer a importância da farinha de mandioca no período escravista para o debate é perceber o recôncavo não como uma região homogênea, é não reduzir o período da lavoura de açúcar a modelos homogenizadores, deixando de lado a pluralidade social, econômica e cultural da região. Não negamos a existência da grande propriedade pautada na mão de obra escrava, com sua produção voltada para o mercado externo, porém compreender outras formas de relação de cultivo nos permite um maior entendimento do recôncavo, logo, da comunidade de Santiago do Iguape. Quando o senhor Dinho narra as suas vivências com seus tios na casa de farinha, a sua narrativa nos possibilita pensar a região da bacia do Iguape através de conceitos mais elásticos que permitam uma análise mais metódica de como era a região, percebendo o recôncavo por um prisma que não se restrinja a uma visão panorâmica, que esconde a gama de sujeitos históricos que criaram, recriaram e reinterpretaram formas de sobrevivência, resistindo à situação imposta e negociando formas de estabelecer outras relações que não se restringissem a grande lavoura.

Em consonância com o conceito de região apresentado por Ilmar Mattos, compreendemos a região

(...) partir dos referenciais primários espaço e tempo, entendidos em sua dimensão social - só ganha significação quando percebida à luz de um sistema de relações sociais que articula tanto os elementos que lhe são internos quanto aqueles externos, é a partir dessa articulação por intermédio de um jogo de identidades e oposições, que se torna possível traçar os limites da região, que muito mais do que limites meramente físicos existem enquanto limites sociais. A região, assim, é uma construção que se efetua a partir da vida social dos homens (MATTOS, 1990, p. 24-25).

A citação acima de Mattos nos permite entender as dinâmicas econômicas, sociais, culturais e política da região do recôncavo baiano, compreendendo como as roças cultivadas pelos sujeitos escravizados e subalternizados inserem-se na dinâmica econômica e social do recôncavo no período onde a lavoura de cana de açúcar prevalecia. Abordar sobre o cultivo da mandioca é perceber pequenos detalhes de como se processavam as múltiplas formas e estratégias de sobreviver e resistir no período açucareiro, conseqüentemente, oferecendo bases para uma interpretação mais ampla do que a presença



do lobisomem pode representar na narrativa do Sr. Dinho. Pensar na presença constante de lobisomem na comunidade, orientado pela produção constante da farinha de mandioca é perceber como essa prática de produção se estabelece na comunidade. O pedaço de terra que ontem foi utilizado para se fazer pequenas roças, pode ser a mesma terra que hoje moradores vivem e sobrevivem, seja no cultivo de mandioca ou de outros produtos. Nas roças exprimidas pela lavoura de cana de açúcar

A figura do lobisomem na narrativa é um fator que pode ser analisado dentro de uma perspectiva do uso de história para aterrorizar crianças e assombrar muitos adultos. Determinar os lugares benditos e malditos através de conselhos e determinação poderia não ter o mesmo efeito que contar histórias que provocassem medo nas crianças, torná-la assim mais obediente. Ao contar as histórias do lobisomem às pessoas e principalmente às crianças os adultos lançavam mão de estratégias para entreter e aplicar ensinamentos às crianças.

Destacamos também a união dos moradores da comunidade, em participar através dos digitórios para a produção da mandioca. Ajudar o vizinho significa além de uma rede de solidariedade, uma relação de benefício recíproco, pois quem ajudava ganhava uma pequena parte da produção, que poderia ser o sustento da família para os próximos dias.

O momento de descontração narrado pelo Sr. Dinho expresso na frase “Quando tinha muita mandioca os vizinhos faziam um digitório, lá fofocavam, contavam histórias, tinha uma união.” apresenta a casa de farinha não apenas como um espaço de labor, mas como lugar de convivência, que possibilitava compartilhar histórias, vivências, era mesmo espaço de interação entre os moradores. A casa de farinha da comunidade de Santiago do Iguape representa um lugar de memória (NORA, 1993) que cristalizou a memória da comunidade, onde os moradores se identificam ou reconhecem como importante, possibilitando a existência de um sentimento de formação de identidade, logo, de pertencimento.

Partindo das assertivas de Pierra Nora (1993), entendemos que a comunidade é rica de “lugares de memórias”. Associado à Nova História, Nora mantém interesse no estudo de objetos da contemporaneidade em que a história permanece presente, desta forma viu na memória um caminho para se pensar esse campo de pesquisa. Para Nora, existem lugares que são permeados de memória e que podem ser acessados pelo pesquisador. O conceito de lugar torna-se amplo, abarcando todos os sentidos, que vai desde o objeto material e

concreto ao abstrato, funcional e simbólico, podendo conviver concomitantemente.

Conforme Nora destacou:

São lugares de memória, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre (...). É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou. (NORA, 1993, p.21-22)

Desta forma podemos compreender nas narrativas; o rio Paraguassu, a terra, a dor, o medo, como lugares onde a memória se fixou, servindo como uma forma de apreender sobre a identidade da comunidade. Esses aspectos têm “vontade de memória”, e as narrativas têm intenção memorialística, que são alcançadas pelos moradores de diferentes gerações, se mantendo viva e transmitindo ritos.

## CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Este trabalho, pautado no método do paradigma indiciário e nos pressupostos metodológicos da história oral, assim como nas orientações teóricas e metodológicas do campo do estudo da memória, teve como objetivo central descrever e interpretar os contos relatados por moradores e moradoras da comunidade remanescente de quilombo de Santiago do Iguape, em Cachoeira/BA. Trata-se de apresentar os possíveis desdobramentos de práticas pedagógicas acerca das narrativas da “dor” produzida no período da escravidão e do pós-abolição. Logo, utilizamos as estruturas dos “contos” como fontes de análise, de instrumentos para produção de materiais didáticos a serem aplicados em sala de aula.

A importância de vislumbrar os contos relatados neste trabalho e suas respectivas interpretações em materiais didáticos nasce da necessidade de trabalhar com a história e cultura afro-brasileira nas escolas, principalmente nas públicas. Como professor há dez anos e gestor escolar há quase dois, percebo diariamente a carência de materiais de diferentes tipologias, linguagens e abordagens que viabilizem um trabalho efetivo como preconiza a lei 10.639/2003. Como docente, desde 2009, compreendo a importância de uma educação que quebre a lógica de um currículo eurocêntrico, entendendo a necessidade de estabelecer e ampliar as discussões em torno de conteúdos que versem sobre a história e cultura africana, afro-brasileira e indígena em todas as áreas do conhecimento, porém sempre tive dificuldade de encontrar materiais que dialogassem com a realidade dos meus alunos e que, ao mesmo tempo, valorizassem aquilo que eles vivenciam.

A não valorização do contexto no qual os alunos estão inseridos foi vivenciada por mim durante a educação básica. Negro e morador da zona rural, via minha cultura e história sendo representada apenas em momentos festivos, sem nenhuma pesquisa e/ou problematização, ficando restrita apenas ao espetáculo. Ouvia e lia contos estrangeiros, com personagens que não representavam a maioria dos discentes, realizava apresentações de histórias eurocêntricas, enquanto as histórias que meus pais e vizinhos negros, moradores da zona rural contavam não encontravam espaço na minha escola. Compreendo que a atuação dos professores e professoras era consequência do contexto de sua formação, assim como de sua atuação enquanto docentes. Entretanto, o meu papel social enquanto educador insere-se em outro contexto que exige um posicionamento coerente e político.

É de conhecimento que a história da modernidade foi marcada pela monocultura do conhecimento científico, que deslegitima, invisibiliza ou marginaliza qualquer forma de

saber e/ou de conhecimento que se distancie dos parâmetros da ciência moderna. Posicionados no centro, a modernidade e a ciência estabeleceram paradigmas que visavam serem universais e únicos, tornando-se hegemônicas; logo a ciência criou um patamar de superioridade para si, inferiorizando os conhecimentos não científicos.

Ao definir os padrões de legitimação do conhecimento, a ciência monopolizou o processo de produção do conhecimento, colocando-se como uma epistemologia geral, que poderia explicar todos os fatos econômicos, sociais, políticos e culturais do mundo. Para defender a produção do saber e para proteger a si mesmo, o conhecimento científico viola a natureza plural dos saberes e arquitetou um monopólio sobre a produção e a difusão de pensamentos e ideias. Assim, essa produção é criadora de uma hegemonia, afirmando que o conhecimento produzido seja de interesse de todos, essa estratégia torna o conhecimento científico inquestionável e infalível. Para a criação dessa hegemonia, foi fundamental negar os saberes não científicos, portanto não hegemônicos, colocando-os à margem, na periferia, sufocando-os e bloqueando-os. Assim, a história da ciência moderna é marcada pela periferização dos saberes locais, a despeito da sua centralidade na vida social desenrolada nos lugares.

Desta forma, para a ciência moderna, os saberes não científicos por serem locais, do cotidiano, não conseguem oferecer um quadro explicativo para a sociedade como um todo, ou seja, um conhecimento geral que possa ser aplicado em todos os lugares. Desta forma, o centro deve ser ocupado pela ciência e a margem pelos saberes locais. Entretanto, essa marginalização não implica, necessariamente, sua extinção. Existe a possibilidade dos movimentos contra hegemônicos emergirem desses saberes locais. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento.

Assim, partindo dessa assertiva abordada, as diretrizes curriculares da lei 10.639/03 orientam para uma proposta pedagógica que considere e valorize os aspectos históricos, culturais, sociais e antropológicos dos afro-brasileiros, como uma política contra o racismo e qualquer outra discriminação contra os negros, de tal modo que haja o reconhecimento da cultura e história dos africanos e afro-brasileiros na construção da sociedade brasileira. Portanto, os sistemas de ensino e os estabelecimentos de Educação Básica, nos diferentes níveis precisarão providenciar a edição de livros e de materiais didáticos, para diferentes níveis e modalidades de ensino, que atendam ao disposto no parecer das Diretrizes

Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004), em cumprimento ao disposto no Art. 26A da LDB. Para tanto, será necessária a abordagem da pluralidade cultural e a diversidade étnico-racial da nação brasileira, a correção de distorções e equívocos em obras já publicadas sobre a história, a cultura, a identidade dos afrodescendentes, sob o incentivo e supervisão dos programas de difusão de livros educacionais do MEC – Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) e Programa Nacional de Bibliotecas Escolares (PNBE).

Desta forma, quando professor, buscamos práticas, metodologias e materiais pedagógicos com diferentes linguagens e abordagens que oferecessem o maior número possível de questionamentos, bem como atividades que contemplassem os conhecimentos locais e pessoais dos alunos, na perspectiva de dialogar horizontalmente com os conhecimentos científicos. Este diálogo visava planejar um currículo que considerasse os conhecimentos já consolidados com os conhecimentos tradicionais das comunidades rurais. Uma das primeiras preocupações foi perceber a oralidade como possuidora de conhecimentos que poderiam ser interpretados na prática docente, em um movimento de resistência contra a permanência de um currículo eurocêntrico hegemônico.

Assim, este trabalho contribui para que a educação escolar desenvolva atividades e elabore propostas que respeitem a diversidade cultural, assim como para a divulgação de informações que favorecem a produção de conhecimentos que eduquem cidadãos críticos-reflexivos-atuantes, orgulhosos do seu pertencimento étnico-racial. Apresenta-se também como mais uma oportunidade de abrir o leque de possibilidades para ampliar as discussões étnico-raciais, principalmente na possibilidade de ver os contos desdobrados em instrumentos de práticas pedagógicas, especialmente para o ensino fundamental II (6º a 9º ano), na perspectiva de produção de materiais didáticos, utilização das iconografias, cartografias sociais da comunidade de Santiga do Iguape, que historicamente impôs e impõe marcadores históricos na história local, nacional e global.

Cada capítulo oferece uma infinidade de possibilidades de uso em sala de aula, todos os contos relatados oferecem condições de compreender os relatos como documentos, não na compreensão dos fatos que são narrados, mas na apreensão das mentalidades presentes na comunidade, visto que as narrativas são importantes veículos portadores de um sistema de valores, de uma ideologia, de uma cultura. Ou seja, as narrativas podem ser exploradas levando em consideração que as mesmas trazem consigo o

pensamento de quem narrou, além do contexto no qual foi concebida, idealizada, forjada ou inventada. Cabendo aos professores e professoras a tarefa de instigar o corpo discente a decodificar os ícones implícitos e explícitos nas narrativas, tornando-os inteligíveis, identificando os filtros para tomá-los como testemunhos que subsidiam a versão do passado e do presente.

Essas possibilidades são viabilizadas pelos contos que não se esgotam em si mesmo, havendo sempre muito mais para ser apreendido, indo além daquilo que está explícito para ver e ler. A cada nova pergunta, surgem novas informações. O corpo docente pode ir além dos elementos dados para ler, ultrapassando a dimensão do visível, visto que, existem lacunas, silêncios e códigos que precisam ser decifrados, identificados e compreendidos a partir das atividades propostas. Sendo as narrativas resultado de escolhas, seleções e olhares de seus produtores e dos demais agentes que influenciam essa produção, elas podem ser lidas diversamente em cada época, por cada observador (historiadores, professores e alunos), de acordo com seus valores, interesses, preocupações, conflitos, projetos e gostos. Assim, disponibilizamos os contos no trabalho para que possam ser lidos e interpretados além do aspecto visual, pois eles são portadores de sentido, já que o homem deixa testemunhos implícitos que significam.

Sabemos que a beleza do conjunto de palavras e a harmonia da narrativa podem ser interpretadas como sedutoras armadilhas, que podem confundir a interpretação do pesquisador, conduzindo-o a caminhos traiçoeiros, todavia essa própria possibilidade de uma armadilha oferece condições do professor trabalhar em sala de aula com a criticidade das fontes, com o campo das memórias, com as mensagens implícitas nas histórias e com os valores que são ensinados aos mais jovens da comunidade pesquisada, fazendo, inclusive, por vezes, paralelo com os valores ensinados na comunidade dos próprios alunos. Se compreendido como ficção, os contos podem ser desdobrados enquanto paradidáticos, (mais especificamente em uma coletânea de prosas), onde as histórias terão contexto, personagens e enredo que se aproximam da realidade de discentes negros e negras, valorizando os elementos que compõem a sua história e cultura afro-brasileira.

Em um espaço onde as ficções e narrativas são permeados de personagens eurocêntricos, produzir ficções diferentes é possibilitar uma educação transformadora e com posicionamento político pedagógico. Entretanto, os contos precisam ser adaptados para o público específico, pois, neste trabalho, apresentamos a transcrição das narrativas, apenas com pequenas alterações na estrutura das frases, logo a tradução das mesmas se faz

necessária, adequando-se às orientações propostas para produção de materiais didáticos, levando em consideração perfil do público alvo (faixa etária, nível escolar, modalidade), objetivos, tipologia e gênero textual e as características do tipo de material didático produzido.

Sendo a ficção usada para disseminar ideias, valores e posicionamentos políticos do grupo hegemônico, os contos aqui presentes podem se utilizar desse mesmo veículo na desconstrução/construção de novas perspectivas e posicionamentos na luta contra o racismo e a discriminação, contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa. Desta forma, conjecturar produzir materiais didáticos a partir dos contos relatados é pensar em ações de reparação, reconhecimento e valorização da história, da cultura e da identidade dos afro-brasileiros. E esta ação necessita de condições não apenas intelectuais, mas físicas, materiais e afetivas favoráveis, para que o ensino e aprendizagem sejam significativos.

A presença de negros e negras no livro didático, segundo Ana Célia Silva (1995), de modo geral, omite a riqueza do processo histórico-cultural, do cotidiano e das experiências das populações africanas e afrodescendentes. A ausência da imagem do negro nos livros ou presença de formas estereotipadas concorrem, em grande parte, para a desvalorização da identidade e a pauperização de autoestima do corpo discente negro. Esta mesma ausência e/ou imagem desvalorizada encontramos nos paradidáticos utilizados nas escolas de educação básica. Era naturalizada a ausência de personagens negros desempenhando o papel principal nas histórias, sua presença tinha um espaço restrito, com representações estereotipadas e discriminatórias. Fruto da ideologia do não sujeito, os personagens negros foram invisibilizados na literatura, reproduzindo uma condição de subalternidade negra, quando necessária, a representação se dava de forma depreciativa, inferior e estigmatizada (JOVINA, 2006). Assim, é quase impossível encontrar negros e negras assumindo posições heroicas nas literaturas mais clássicas e nas anteriores ao ano 2000.

As diretrizes curriculares para a educação étnico-racial, ao sinalizar a necessidade de materiais didáticos que valorizem a memória, história, cultura, imagem física e psicológica dos negros e negras, reconhece o déficit destes tipos de materiais pedagógicos, assim como os traumas causados pelos materiais que incluíram de forma depreciativa a população negra. Enquanto professor de História e gestor escolar, percebo que nos livros didáticos que são enviados para a escolha, através do PNLD, ainda predominam as

imagens de pessoas brancas, podemos perceber que a história e cultura afro-brasileira e africana encontram-se ocupando poucas páginas e em conteúdos específicos. Essa observação se estende aos livros paradidáticos e de literatura.

Entretanto, é notória a mudança que vem ocorrendo nestes materiais escolares, resultado de intensas lutas, principalmente do movimento negro em diversos âmbitos sociais, assim como dos questionamentos, debates e reflexões maciças no campo da educação para as relações étnico-raciais. Portanto, já encontramos histórias de autoafirmação da identidade negra, personagens negros em posições de destaque, valorização do território e de sua ancestralidade de matriz africana. Segundo Ione Jovina (2006) os livros de literatura na contemporaneidade

buscam uma linha de ruptura com modelos de representação que inferiorizem, depreciem os negros e suas culturas. São obras que apresentam personagens negros em situações do cotidiano, resistindo e enfrentando, de diversas formas, o preconceito e a discriminação, resgatando sua identidade racial, representando papéis e funções sociais diferentes, valorizando as mitologias, as religiões e a tradição oral africana. (JOVINA, 2006, p.188)

Essa mudança reflete no posicionamento que as escolas estão tendo que adotar, em razão de um comprometimento social e também em cumprimento da lei nº 10.639/2003, haja vista que as formulações didático-pedagógicas devem seguir o que preconiza a lei. Daí, a importância e necessidade de produção, publicação e utilização de materiais didáticos e paradidáticos caracterizados por proporcionarem um subsídio intelectual e material que possa colaborar para uma educação étnico-racial.

Desta forma, cada parte deste trabalho possibilita produções de materiais didáticos e paradidáticos, assim como o uso em sala de aula. A introdução do trabalho possibilita a compreensão da importância econômica da comunidade no período açucareiro, entendendo como a comunidade contribuiu para que o Recôncavo Baiano sempre estivesse na condição de grande produtor/exportador de açúcar da América Portuguesa, tornando-se, após invasão e dominação holandesa (1630-1654), o centro da produção açucareira da colônia. Permite também o desenvolvimento de estudos sobre a história da comunidade na abertura de engenho de açúcar, sinalizando possibilidades para pesquisas sobre a dinâmica dos engenhos, sobre a região da bacia do Iguape.



A partir dos contos do primeiro capítulo, pode-se discutir como as crianças, após a Lei do Ventre Livre, eram tratadas e os cuidados que as famílias tinham diante da possibilidade de seus filhos tornarem-se cativos. Outros caminhos também são possíveis, como: problematizar a utilização de ervas para cura de enfermidades, assim como compreender a importância das rezadeiras e rezadores nas comunidades quilombolas e nas remanescentes de quilombo; perceber como a religiosidade permeia a vivência da comunidade, estando presente em diversos momentos e atividades e a utilização da ficção para explicar os fatos que não poderiam ser explicados pela luz da ciência moderna.

Ao compreender a importância da flor na cura de diversas enfermidades, percebemos o lugar social e de liderança que os rezadores e rezadeiras tinham na comunidade frente à ausência de políticas públicas para a saúde da população negra, principalmente a falta de médicos e medicamentos. A utilização do conto da flor que curava tudo permite a compreensão dos laços de solidariedade e de caridade ao benzer, considerando que a ação das rezadeiras e dos rezadores não visavam lucros financeiros, logo se processava em negociações e aproximações que devem ser compreendidas por suas lógicas. Os contos do primeiro capítulo também possibilitam elucidar como a religiosidade permeia o cotidiano dos indivíduos.

Possibilitando a problematização do conceito de resistência e suas formas durante o regime escravista, o capítulo 2 permite pensar materiais didáticos-pedagógicos que tragam uma maior compreensão dos tipos de resistência empreendidos por negras e negros escravizados, assimiladas não apenas por meio de ações explícitas como formação de quilombos, rebeliões nas fazendas, suicídios, assassinatos de feitores e proprietários, fugas, entre outras, mas também por estratégias outras adotadas no cotidiano.

Por apresentarem a dor e o trauma, os materiais didáticos produzidos a partir dos contos do segundo capítulo podem despertar a visão pessimista de que terão um impacto negativo na formação cognitiva dos alunos e que não contribuirão para a autoafirmação dos mesmos, entretanto compreendemos que a dor foi força motriz para que negros e negras buscassem, a cada dia, desenvolver estratégias e mecanismos de sobrevivência, criando forças de atuação frente ao regime, resistindo a ele. Percebendo a resistência não no sentido apenas de fazer uma força em oposição a ação executada pelo outro, mas no sentido de mobilização e elaboração de mecanismos que implicavam, muitas vezes, no alargamento e na negociação de alternativas de sobrevivência no cativeiro; dito de outra

forma, a resistência não é passiva, que apenas reage as adversidades, mas é, igualmente, provocadora de reações.

Propor trabalhar com a dor e o trauma na sala de aula, no fundamental II (6º ao 9º ano), é propiciar compreender a sociedade atual, que marginaliza, persegue, exclui e mata a população negra. Trabalhar com essas questões é oferecer aos sujeitos oportunidades de refletir sobre a contemporaneidade, elaborando estratégias e mecanismos de atuação, significa também oferecer bases teóricas e históricas para planejar novos projetos políticos. Assim, como hoje os negros e negras sofrem as mazelas de um racismo velado, fruto de um passado escravista, que foi abolido graças a luta de homens e mulheres negras, os estudantes poderão construir conhecimentos, laços afetivos, posicionamentos políticos e empoderar-se na sociedade.

Já o terceiro capítulo oferece a possibilidade de pensar materiais interdisciplinares que versem sobre cultura, meio ambiente, acesso à terra, educação informal e alimentação. Cada tema pode ser desdobrado em subtemas que mantêm rede de relações entre si. As narrativas também oferecem condições para que o educador e os educandos mapeiem o cotidiano da comunidade, localizando os espaços e elementos que a população julga importantes, elaborando desta forma uma cartografia social do território pesquisado. Em suas narrativas, os entrevistados apresentam os lugares e espaços de sociabilidade e memórias, dando-lhes significados individuais e coletivos, salientando sua importância, tanto histórica como cultural.

Vista como geradora de identidade e raízes, a compreensão do território torna-se indispensável na apreensão do grupo, pois a identidade sociocultural dos sujeitos está invariavelmente, ligada aos atributos da paisagem. Nessa perspectiva, o território da comunidade de Santiago do Iguape se caracteriza por ser, mais fortemente, ligado ao campo simbólico. À terra, à história, às lutas, à identidade, às práticas, às vivências está ligado o sentimento de pertencimento, se aglutinando e formando uma conjuntura legitimadora dos territórios vividos. Percebemos esse sentimento durante as entrevistas onde os interlocutores determinavam o lugar e o tempo em que as mesmas ocorreriam.

O espaço legitimado por Seu Fefeco, por exemplo, era sempre embaixo do pé de Amêndoa que fica na frente de sua residência. É nesse espaço que ele costura as suas redes, que ele compõe os seus sambas de roda, que ele descansa e que interage com os amigos e familiares. Sempre amável e solícito, Seu Fefeco, durante as entrevistas, sempre estava costurando sua rede de pesca, com fios de nylon em tonalidade marrom. Respeitando-o e

realizando a entrevista no espaço por ele escolhido, precisamos recorrer ao caderno de campo para as anotações, pois o ambiente aberto e ruidoso dificultou a gravação. Seu Fefeco demonstra muito amor por seu lazer com os vizinhos, assim, o fim das entrevistas e bate-papos era determinado pelo horário de jogar dominó, porém o convite para que o pesquisador retornasse era sempre feito.

Já Seu Juquinha nos recebeu na sua roça, lugar em que todo final de tarde ele caminha, admirando o lugar que tem um significado muito especial para ele. O entrevistado só recorreu à varanda de sua casa para a realização da entrevista devido aos sinais de mudança de tempo, mas, antes de perceber a possibilidade de chuva, ele questionou se a entrevista não poderia ser realizada debaixo de uma árvore perto de sua roça.

Rememorando a sua trajetória de docente, dona Souza nos fornece condições de pensar a escola enquanto espaço de memórias. As entrevistas com Dona Augustinha eram sempre regadas a cafezinho, servindo como forma de interação entre o pesquisador e a colaboradora. Ela não dispensava o café, mesmo quando me recebia para uma breve fala. Mesmo já conhecendo dona Augustinha, o processo até a entrevista foi marcado por encontros e desencontros, demarcados pelo silêncio e por frases como “você é homem, não vai entender” (quando falava da história da interrupção da gravidez provocada pelo baitatã). Reservada e com uma voz calma e singela, dona Augustinha, ressaltou a impossibilidade de compreendermos os significados das ações do outro, salientando “tem coisas que só a gente entende...”.

O Rio Paraguaçu está presente em todas as narrativas, de forma explícita ou não. Visto de forma sagrada pela maioria, o rio torna-se o elo de união entre as comunidades da Bacia do Iguape e também é um espaço de sociabilidade. Durante os bate-papos, dona Marineide e dona Luaci sempre tinham o rio como ponto geográfico para se localizar dentro da comunidade, com frases “morrei na segunda rua, na direção do rio” ou “Do rio para Santo Amaro era muitas horas” elas davam um novo significado ao rio, destacando a sua importância no processo de construção da história e manutenção da comunidade.

Destarte, a pesquisa, ao privilegiar as narrativas dos moradores da comunidade remanescente de quilombo de Santiago do Iguape, oferece subsídios para interpretar os signos e símbolos presentes nas narrativas, compreende como se processa os indícios da história e cultura da comunidade, apresentando-se como uma oportunidade viável para produção de materiais didático-pedagógicos, construindo desta forma uma proposta que

não se desvincule do ato de criar condições necessárias para que o ato educativo edifique conhecimentos agregadores dos saberes científicos e dos saberes sociais. Desencadeando, desta forma, conteúdos, aprendizagens e conhecimentos que vislumbram a afirmação, valorização e revitalização da autoimagem do povo negro.

**FONTES ORAIS**

COSTA, Thiago Ricardo (84 anos). Entrevista concedida a Willys Bezerra dos Santos em 06/02/2017. Gravada em áudio.

CRUZ, Fernando da. (82 anos) Entrevista concedida a Willys Bezerra dos Santos em 06/02/2017. Gravada em áudio (ruim) e registrada em caderno de campo.

CRUZ, Luaci Paulo da. (51 anos). Entrevista concedida a Willys Bezerra dos Santos em 06/02/2017. Gravada em áudio.

MACHADO, Marineide da Cruz. (51 anos). Entrevista concedida a Willys Bezerra dos Santos em 06/02/2017. Gravada em áudio.

SILVA, Carolina Conceição. (66 anos). Entrevista concedida a Willys Bezerra dos Santos em 28/02/2016. Gravada em áudio.

SOUZA, Josenita Batista de. (71 anos) Entrevista concedida a Willys Bezerra dos Santos em 28/02/2016. Gravada em áudio.

VIEIRA, Maria Augusta (70 anos). Entrevista concedida a Willys Bezerra dos Santos em 29/02/2016. Gravada em áudio.

VIEIRA, Raimundo. (43 anos). Entrevista concedida a Willys Bezerra dos Santos em 27/02/2017. Gravada em áudio.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILERA, Vanderci de Andrade. **O baetató existe realmente?**. Disponível em <http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.com.br/site/arquivos/revistas/1/Arigo%20Vander%20ci.pdf>. Acessado em 26/05/2017

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. São Paulo: Edusp, 2007.

BARICKMAN, B. J. **Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BOSI, Ecléa. **Memória da cidade: lembranças paulistanas**. Estudos Avançados. São Paulo vol. 17, n.47, Jan-Abr. 2003.

BRASIL. **Lei de diretrizes e bases da educação nacional**. Brasília: Ministério da Educação, 1996.

\_\_\_\_\_. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Distrito Federal: Brasília, 2004.

\_\_\_\_\_. Ministério Da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. **Perspectiva da Equidade no Pacto Nacional pela Redução da Mortalidade Materna e Neonatal: Atenção à Saúde das Mulheres Negras**. Brasília: Editora MS, 2005.

\_\_\_\_\_. **Decreto n° .695, de 15 de setembro de 1869**. Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1695-15-setembro-1869-552474-publicacaooriginal-69771-pl.html>. Acesso em 27/03/2017

CASCAES, Franklin Joaquim. **Vida e arte e a colonização açoriana**. Entrevistas concedidas e textos organizados por Raimundo C. Caruso. Florianópolis: Editora da UFSC, 1981.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 3 ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.

CASTRO, Eduardo Vivero de. **Nativo Relativo**. MANA 8(1): 113-148, 2002.

CASTRO, Hebe M. Mattos de. Laços de família e diretos no fim da escravidão. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **História da Vida privada no Brasil: Império**. Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CRUZ, Ana Paula Batista da Silva. **Viver do que se sabe fazer: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990)**. 2014. 127 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos**, e outras episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DIEGUES, A. C. Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. In: VIEIRA, P. F. & WEBER, J. (orgs.) **Gestão de recursos naturais renováveis e desenvolvimento**. São Paulo, Cortez Editora, 1996.

FANON, Frantz. Violência. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERNANDES, Florestan. **A integração do Negro na Sociedade de Classes**. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1978.

FRAGA FILHO, Walter. **Encruzilhadas da liberdade: história de Escravos e Libertos na Bahia (1870-1910)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KI-ZERBO, Joseph (org.) **História geral da África**: metodologia e pré-história na África. São Paulo: Ática, 1982.

JOVINO, Ione da Silva. Literatura Infanto-Juvenil com personagens negros no Brasil. In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré. (Orgs.) **Literatura Afro-Brasileira**. Brasília: Fundação Palmares, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 5º Ed. Campinas: Editora da UNICAMP. 2003.

LIBANEO, José Carlos. **Didática**. São Paulo: Cortez, 1994.

LINHARES, Maria Yeda e TEIXEIRA SILVA, F. C. **História da agricultura brasileira**: combates e controvérsias. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

MATOS, Hebe; RIOS, Ana Lugão. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MATTOSO, Kátia de Queiroz. O filho da escrava. In: PRIORE, Mary Del (org.). **História da criança no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1991. p. 76-98.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. A saúde psíquica da população negra. In: Oliveira, Regina Marques de Souza. **Cenários da Saúde da população negra no Brasil**. Cruz das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Revista Projeto História**, nº 10, São Paulo, 1993.

OLIVEIRA, Nágila. **Orixás no divã**: uma análise psicanalítica dos mitos de Nanã Buruku, Obaluaê, Oxumarê e Euá. Revista África e Africanidades, Ano 3, n. 9, 2010.

OLIVEIRA, Rosy de. **O barulho da terra**: nem kalungas nem camponeses. Curitiba: Editora Progressiva, 2010.

OLIVEIRA, Valeska Fortes de. **Educação, memória e histórias de vida**: usos da história oral. História Oral. Paraná, v. 8, n. 1, p. 91-106, jan-jun, 2005.



POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, p. 03-15, 1989.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

REIS, João José. **Recôncavo rebelde**: revoltas escravas nos engenhos baianos. Afro-Ásia, Salvador, n. 15, 1992.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Lucíola L. C. P. Pluralidade de saberes em processos educativos. In: CANDAU, Vera (org). **Didática, currículo e saberes escolares**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos Internos**: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. **Escravos roceiros e rebeldes**. Bauru: EDUSC, 2001

SCLIAR, Moacyr. **História do conceito de saúde**. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-73312007000100003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312007000100003). Acessado em 22/04/2017.

SCOTT, Joan W. **Prefácio a gender and politics of history**. Cadernos Pagu, v. 3, p. 11-27, 1994.

SILVA, Islana de Oliveira. **Cultura escolar em Santiago do Iguape**: Ressonâncias, tensões e possibilidades. 2008.118 f. Dissertação (mestrado em educação), Faculdade de Educação – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

SIQUEIRA, C. T. **Construção de saberes, criação de fazeres**: educação de jovens no hip hop de São Carlos. 2006, 144 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de São Carlos.

TEIXEIRA, Heloísa Maria. **Os filhos das escravas**: crianças cativas e ingênuas nas propriedades de Mariana (1850-1888). Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 11, n. 15, 2º sem. 2010.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (org). **História geral da África**: metodologia e pré-história na África. São Paulo: Ática, 1982.

YOUNG, Michael, F. D. **Teoria do currículo**: o que é e por que é importante. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, v. 44, n. 151, p. 190-202, mar. 2014.