

COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO

CONFLITOS SOCIAIS, CONSCIÊNCIA ÉTNICA E PATRIMÔNIO CULTURAL

OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA

RESUMO *O presente texto não tem a pretensão de ser completo e resulta de pesquisas etnográficas em desenvolvimento no estado do Espírito Santo, desde 1997. Nas pesquisas reuni dados em cerca de 40 comunidades que se definem como quilombolas, recorrendo às lembranças recebidas dos antepassados e transmitidas às novas gerações. Trata-se de processos sociais que vêm desencadeando a transmissão de saberes nessas comunidades sobre sua própria existência e sobre quem são seus integrantes. Reflito sobre a consciência de quilombolas sobre sua constituição comunitária e a apropriação política desses saberes como patrimônio cultural para a demarcação de seus territórios e identidades étnicas.*

PALAVRAS-CHAVE *Quilombolas; conflitos; consciência; patrimônio cultural.*

ABSTRACT *This paper does not pretend to be a complete account and the results presented here come from ethnographic researches that have being developed in the State of Espírito Santo, since 1997. The methods consisted on gather data of nearly forty communities that define themselves as quilombolas, collecting knowledge and memories received and transmited from ancestors to new generations. It is argued that these are social processes that are enhancing the transmission of knowledge about communities' own existence and who are its members. From that it is discussed the consciousness of quilombolas as essencially a communitarian organization and the political posture of this knowledge as a cultural heritage supporting and leading to the demarcation of their territories and ethnic identities.*

KEY WORDS *Quilombolas; conflicts; consciousness; cultural heritage.*

INTRODUÇÃO

Desde o tempo da escravatura, o povo descia de lá dos quilombos, vinha aqui no quilombo do Negro Rugério, fazia farinha e hoje a gente continua, não perdeu ainda a história e a cultura de fazer farinha dos quilombolas. Então a gente faz a farinha e o beiju aqui, que é a grande cultura do povo quilombola da região do Sapê do Norte (Vermino dos Santos, comunidade de Linharinho, Conceição da Barra (ES), 2/1/2009).

Quando os traficantes dos escravizados forçaram os africanos a darem várias voltas ao redor da Árvore do Esquecimento, no Benin (África), antes de sua deportação para o Brasil, não estavam em seus planos mercantilistas e senhoriais que esses africanos e seus descendentes fossem capazes de empreenderem processos organizativos e retomarem diversas lembranças, mesmo que em fragmentos, de suas terras de origem. Ao redor da referida árvore, os homens deviam dar nove voltas e as mulheres, sete (cf. ARAÚJO, 2009). Após essas voltas, traficantes e mercadores acreditavam que os escravizados ficariam amnésicos e que esqueceriam completamente o seu passado, suas origens e suas identidades, para se tornarem máquinas passivas de produção, sem vontade de reagir ou de se rebelar. No entanto, diversos estudos sobre os africanos escravizados nas Américas demonstram que os planos mágicos dos agentes do sistema escravocrata não tiveram eficácias absolutas, pois inúmeros escravizados se tornaram organizadores de rebeliões, insurreições e revoltas em favor da autonomia e recriaram lembranças e saberes relativos aos laços identitários e familiares, proporcionando, por meio desses saberes, aproximações de suas experiências e seus processos organizativos no Brasil com a África. Nesses processos organizativos, têm surgido diversos agrupamentos, entre eles os quilombos, que vêm retomando e transmitindo memórias, saberes e referências culturais, para demarcar modos de vida comunitários em seus territórios.

As pesquisas etnográficas e historiográficas recentes sobre as memórias locais e comunitárias, bem como de base documental, demonstram que os processos e movimentos políticos produtores de uma consciência negra, de memórias e identidades quilombolas têm suas particularidades no Espírito Santo, mas estão em interação e articulação com os movimentos negros e quilombolas em nível nacional (OLIVEIRA, 2006, 2005, 2002; SILVA, 2012; MOREIRA, 2010; MARINATO, 2006; MARTINS, 2000). Nas pesquisas que venho realizando há mais de 15 anos, verifico que existem narrativas da memória social que relatam fragmentos de situações ocorridas há mais de 100 anos, mas o foco da memória, sobretudo nas comunidades do norte do Espírito Santo, são as lembranças dos conflitos decorrentes dos processos de expropriação de suas terras nos últimos 50 anos. Além disso, verifico que a memória social dessas comunidades é responsável pela transmissão de seus saberes produtivos e ritualísticos, e a pesquisa sobre essas formas de transmissão cultural é intimada a participar, mesmo que de forma indireta, dos processos de insurreição de saberes e de reconstrução da memória.

Esses movimentos de consciência e de valorização e reconstrução da memória resultam de processos políticos que ultrapassam o contexto regional. No contexto brasileiro e de outros países das Américas do Sul e Central, as décadas de 1980 e 1990 foram marcadas por múltiplos processos políticos de retomada de consciências étnicas e demandas por direitos territoriais específicos de agrupamentos indígenas e de descendentes de africanos.¹ Diferentes movimentos sociais entraram em combate para garantir direitos de expressão cultural e para assegurar reconhecimentos políticos e jurídicos da existência de agrupamentos sociais específicos e seus territórios demarcados por modos de viver, fazer e pensar, isto é, por suas particularidades nas formas de transmissão cultural.

Os quilombos no Brasil, em diferentes períodos da história, têm enfrentado embates visando obter autonomias, primeiro em

1 A título de exemplo, a respeito das demandas políticas por direitos de comunidades negras e quilombolas comparando Brasil e Colômbia, ver Arruti (2000) e um estudo que analisa a luta dos descendentes de africanos na América Central, especificamente na Nicarágua, uma boa referência é Gordon (1998).

relação aos regimes escravocratas e, depois, diante dos grandes empreendimentos econômicos que sucederam tais regimes. Na análise de situações sociais de conflitos e suas influências nos processos políticos de formação da consciência quilombola, se levássemos em conta os estudos sobre a existência dos primeiros quilombos, como foi o de Palmares (CARNEIRO, 1988; MOURA, 1987), estaríamos diante de uma situação na história brasileira, com mais de 300 anos de combates, resistências e negociações. No entanto, este trabalho não tem a pretensão de dar conta de análise minuciosa e completa de uma situação social de tão longa duração. O objetivo deste artigo é produzir uma reflexão que resulta de pesquisa etnográfica realizada em comunidades quilombolas no Espírito Santo, iniciando, na primeira parte, pelos dados historiográficos e documentais referentes a esses agrupamentos no século XIX. Em seguida, a análise recai sobre os movimentos de consciência negra e o processo de ressemantização do quilombo, protagonizado por eles. O texto é também uma reflexão sobre a consciência de quilombolas acerca de sua constituição comunitária e a apropriação política de saberes locais como patrimônio cultural para a demarcação de seus territórios e identidades étnicas. O tema do patrimônio cultural quilombola, contemplando memórias e transmissões de saberes, é desenvolvido na última parte do presente trabalho, em que os dados analisados se referem às lembranças e aos saberes transmitidos e recebidos entre diferentes gerações, em meio a diversos símbolos empregados pelos próprios agentes sociais locais para demarcar as fronteiras do pertencimento a essas comunidades. Esses são os temas que perpassam as próximas páginas.

OS QUILOMBOS NO ESPÍRITO SANTO DO SÉCULO XIX

No decorrer do século XIX, a experiência social do quilombo foi apresentada na cena política e jurídica pelas forças do Im-

pério como uma ação criminosa, quando seus integrantes eram classificados como ameaça à propriedade privada e à segurança pública, isto é, a segurança dos interesses da classe senhorial (OLIVEIRA, 2005). Vale lembrar que, se analisarmos a visão dos senhores, eram as próprias “mercadorias” adquiridas por eles e consideradas “coisas” e parte de suas propriedades que insurgiam contra seus donos, ameaçando-os, forçando-os a admitirem o *status* de pessoas e sujeitos do direito à liberdade e à autonomia.

Os dados que analiso nesta seção do artigo são extraídos dos trabalhos de Oliveira (2002, 2005), Marinato (2006), Martins (2000) e Moreira (2010). A partir desses trabalhos, reuni referências quantitativas e qualitativas sobre mais de 20 quilombos, apresentadas na Tabela 1 do Anexo, que foram descritas e analisadas com base nas fontes documentais no século XIX. A listagem anexa é um complemento aos dados da memória social e aos discursos das lideranças sobre suas identidades que recorrem à procedência e origem de suas comunidades em quilombos do passado nas localidades referidas. Outros lugares de quilombos estão demarcados pelas lembranças dessas comunidades, que serão retomados em outra oportunidade.

Os quilombos na província do Espírito Santo do século XIX se tornaram uma realidade cotidiana e em números crescentes, o que levou a administração pública organizar companhias de guerrilha para abatê-los, porque um número cada vez maior de escravizados, segundo o relatório do presidente da província, deixava as fazendas de seus senhores para viver nos quilombos (cf. itens 8, 9, 10, 11, Tabela 1 do Anexo).

No século XIX, os primeiros dados sobre quilombos no Espírito Santo vêm dos anos de 1814 a 1817, quando o viajante conhecido como príncipe Maximiliano Wied-Neuwied escreveu sobre os ex-escravizados da Fazenda do Campo e Fazenda Engenho Velho, próximas à então Vila de Guarapari. Após a morte do proprietário dessas fazendas, os escravizados se revoltaram, passaram a trabalhar menos,

consideravam-se livres e recusavam a se submeter a uma nova ordem administrativa. O referido viajante, impressionado com a organização e a recepção dos ex-escravizados das mencionadas fazendas, denominou-a como República Negra e esta contava com cerca de 600 integrantes. Para se referir aos demais agrupamentos negros “independentes” que o viajante encontrou na época, próximos à vila e nos sertões de Guarapari, ele empregou os termos “escravos do mato” e “negros do mato”. O termo “do mato” foi usado pela polícia e pelos presidentes da província em outros momentos do século XIX, como em 1847 e 1848, para se referir a um líder quilombola no então distrito de Cariacica, denominado Antônio do Mato. Conforme escreveu Marinato (2006), o comércio com os “escravos do mato”, embora existisse entre eles e com pessoas livres, estava proibido pela polícia, e a autora, a partir de estudos documentais, narra a prisão de um homem livre que havia estabelecido relações comerciais com os “escravos do mato”, nas imediações dos limites de Guarapari com Viana, e não quis revelar o paradeiro do quilombo.

Ao se deslocar com sua expedição em direção ao atual limite do Espírito Santo com a Bahia, chegando à Fazenda Itaúnas, que nos anos de 1814-1817 pertencia à capitania e ao comendador de Porto Seguro, Maximiliano narra que encontrou os negros ali escravizados cuidando da criação de gado e, ao anoitecer, rufavam seus tambores, que, segundo ele, estavam mantendo seus costumes e crenças africanas. É provável que o registro escrito feito pelo referido viajante seja um dos primeiros sobre o uso do tambor, que veio a se tornar o instrumento musical e símbolo central nos cultos religiosos da *cabula*,² das *mesas de santo* e dos *jongos e caxambus* nas comunidades quilombolas do Espírito Santo. O toque dos tambores, à noite no meio da mata, em 1848, serviu como indício para que os moradores do vale do rio Muqui, no sul do Espírito Santo, levassem ao delegado de polícia do distrito de Itapemirim a denúncia de que nas matas próximas ao Muqui se encontrava um quilombo.

2 Cabula, segundo Nery (1963), era um culto afro de origem banto. Existiu com esse nome no norte do Espírito Santo até a década de 1970. Segundo o mesmo pesquisador, o culto era composto por três mesas de santo: mesa de santa Maria, mesa de santa Bárbara e mesa de Cosme e Damião. Essas duas últimas mesas, conforme constatei em pesquisa etnográfica, continuam existindo nas comunidades quilombolas do Sapê do Norte, mas a nomeação dos rituais, como cabula e mesa de santa Maria, que eram os rituais mais secretos, feitos no meio da mata e só poderia participar quem fosse convidado, ao que relatam os quilombolas, não existe mais.

Conforme escreve Moreira (2010), desde os anos 1820, existem dados documentais informando que os senhores haviam armado os escravizados para que estes defendessem os interesses das fazendas e atacassem os índios botocudos da região norte do Espírito Santo. No entanto, os escravizados usaram essas armas na intenção de garantir a autonomia dos quilombos. Além disso, alguns deles tinham conhecimento na técnica da fundição de ferros e fabricavam armas – como facões, lanças e facas –, que eram fornecidas aos quilombolas dessa mesma região (AGUIAR, 2001).

Pelo que revelam os dados documentais, em alguns distritos e vilas, como Viana e São Mateus, os quilombos, apesar da perseguição policial, resistiram por cerca de 40 anos. Uma interpretação desses dados é que existe a possibilidade de pessoas terem nascido e crescido nos quilombos sem conhecer a escravidão. Em algumas localidades do então distrito de Viana, conforme se verifica na Tabela 1 do Anexo, havia quilombo em 1846 (com número elevado de integrantes) e em 1885, como, por exemplo, em Araçatiba, onde ainda hoje existe uma comunidade quilombola. Da mesma forma que, no norte do Espírito Santo, nos atuais municípios de São Mateus e Conceição da Barra, existiram vários quilombos no século XIX e continuam existindo hoje cerca de 30 comunidades que se definem como tais, como são os casos do Bairro Quilombo Novo em Sant’Ana, Linharinho, Córrego dos Pretos e outras localidades do grande território quilombola do Sapê do Norte.

Nos relatórios dos presidentes da província de 1882³ e 1884,⁴ analisados por Oliveira (2002), nas regiões dos atuais municípios de São Mateus e Conceição da Barra, havia uma liderança quilombola com o nome de Benedito, que era descrito como “criminoso”, “praticante de latrocínios” e “réu”. Em 1881, quando a força policial e os capitães do mato atacaram o quilombo de Sant’Anna, localizado nas matas da Fazenda Campo Redondo, liderado por Rogério, lá estava Benedito e seus seguidores para

3 TOSTES, Marcelino de Assis. Relatório com que Marcelino de Assis Tostes passou a administração da província do Espírito Santo ao tenentecoronel Alpheu Adolpho Monjardim de Andrade e Almeida, primeiro vice-presidente, no dia 15 de fevereiro de 1882.

4 Cf. Relatório com que José Camilo Ferreira Rebello, quinto vice-presidente da província do Espírito Santo, passou a administração ao presidente Custódio José Ferreira Martins, em 17 de setembro de 1884.

defender o quilombo, que contava com um número de integrantes estimados de 20 a 30 pelo relatório acima referido. No embate armado que ali ocorreu, Rogério foi assassinado pela polícia e, por outro lado, um capitão do mato de nome Francisco Melo, descrito pelo relatório como um dos paisanos que auxiliava a polícia no combate aos quilombos, foi morto com um tiro vindo do lado dos quilombolas. O saldo final do ataque foi a prisão de 6 quilombolas, sendo 1 assassinado, enquanto os demais, segundo o próprio mencionado relatório, teriam escapado com Benedito pelas matas da Fazenda Campo Redondo. No entanto, quando a força policial chegou a bordo do vapor para retornar a Vitória, o chefe de polícia da província foi comunicado por telégrafo pelo juiz municipal da Vila da Barra (atual cidade de Conceição da Barra), solicitando que a força policial retornasse, a fim de continuar a perseguição ao quilombo, visto que os integrantes continuavam sob a liderança de Benedito e haviam aparecido armados na vila, buscando alimentos e “praticando latrocínios”. Três anos depois, nos dias que antecederiam os festejos de Nossa Senhora de Sant’Anna, em 27 de julho de 1884, as autoridades policiais e senhoriais receavam que os quilombos formados com cerca de 30 integrantes nas matas da região, constituídos por ex-escravizados que haviam escapado das fazendas ali existentes e com aqueles advindos da província da Bahia, liderados, principalmente, pelo denominado “réu Benedicto” (ex-escravo de Rita Cunha), pudessem promover uma insurreição. No mesmo documento está escrito que os ex-escravizados estavam armados, haviam levantado ranchos (quilombos) nas matas da Fazenda Campo Redondo e projetavam fazer uma insurreição no decorrer das referidas “festividades”. O relatório de polícia de 1884 descreve que havia dois grupos organizadores da Festa de Nossa Senhora de Sant’Anna: um grupo se nomeava como Primoso e o outro Sornamby.⁵ Esses grupos, segundo o relatório de polícia, mantinham sigilo absoluto sobre quem eles convidavam para a festa, levantando a suspeita e os temores das autoridades senhoriais de que o quilombo

⁵ Esse nome vinha dos indígenas do tronco linguístico tupi e era empregado para se referir aos brincos que os índios usavam em suas orelhas.

liderado por Benedito apareceria na festa para proclamar o grito de liberdade.

Após o fim legal da escravidão, segundo os dados historiográficos, passaram a ocorrer conflitos de terra em diferentes regiões do Espírito Santo, entre os descendentes de ex-escravizados e os de senhores (*fazendeiros*), quase sempre os primeiros perdendo suas terras para os segundos. Cabe acrescentar que conflitos de terra ocorreram também entre essas comunidades negras e os descendentes de imigrantes alemães e italianos, como verifiquei que aconteceu em Retiro, no ano de 1964 e no início da década de 1980. Os conflitos sociais e territoriais entre esses segmentos étnicos, embora tenham sido omitidos pela maioria dos estudiosos das relações sociais e econômicas no Espírito Santo, os dados historiográficos, especificamente os de Maciel (1994), informam que, após o fim da escravidão e no início do século XX, existiam diversos agrupamentos de descendentes de escravizados estabelecidos com pequenas posses de terra em comum e roçados de subsistência, como o cultivo de mandioca e feijão na região serrana do Espírito Santo. O governo do mesmo estado, movido por uma ideologia racista e do branqueamento que embasava a política de incentivo à imigração europeia por parte do governo brasileiro, seguia os padrões de ocorrência de outras regiões do Brasil, passando, por isso, a perseguir e a combater o estabelecimento de comunidades negras na terra, sob a alegação de que essas terras deveriam ser doadas ou vendidas aos imigrantes europeus. Essa prática governamental de expropriação de terras de comunidades negras e quilombolas para entregá-las aos imigrantes europeus nas regiões sul e serrana e depois às empresas de monoculturas de eucaliptos e cana-de-açúcar perdurou até a década de 1980, sobretudo nas terras das comunidades quilombolas e indígenas do mesmo estado. As ideologias das expropriações afirmavam existirem vazios demográficos nas regiões das terras dessas comunidades.

Os dados retomados e analisados nesta seção têm por objetivo debater com quem tiver interesse, mas principalmente com os

herdeiros das mentalidades que não reconhecem os quilombolas como sujeitos de direitos constitucionais aos seus territórios, sobretudo se estes estiverem demarcados por saberes tradicionais afro-brasileiros. O texto é também um debate com os ideólogos do MPC (Movimento Paz no Campo) e dos grandes empreendimentos dos eucaliptos e da cana-de-açúcar, que têm afirmado na grande mídia impressa e televisada que no Espírito Santo existiu apenas um quilombo no século XIX. As mesmas ideologias que têm trabalhado na construção da invisibilidade da existência social e histórica das comunidades negras, por outro lado constroem a memória da imortalidade de segmentos sociais e personalidades de grande poder no mesmo estado, inscrevendo um passado heroico e vitorioso em livros de história e literatura, assim como deixando seus nomes em obras públicas como prédios e pontes. Essa ideologia da derrota para os segmentos negros e de heroísmos e vitórias para outros segmentos étnicos e sociais tem visado atender interesses e ações expropriadoras dos grandes empreendimentos desenvolvimentistas sobre os territórios dos quilombolas.

OS MOVIMENTOS DE CONSCIÊNCIA NEGRA E A RESSEMANTIZAÇÃO DO QUILOMBO

Acho que nós devemos nos preocupar com a falta de posicionamento daqueles quilombolas que ainda não sabe que são quilombolas (Elda dos Santos, comunidade de Linharinho, Conceição da Barra (ES), 18/7/09).

As ações de expropriações de bens materiais e imateriais das comunidades negras dos meios rurais e urbanos têm sido historicamente justificadas por meio de discursos ideológicos que atribuíram os estigmas da “preguiça”, do “vício”, do “latrocínio”, da “incapacidade” e do “crime” aos integrantes dessas comunidades. No passado, parte dessas acusações foi atribuída por meio de documentos oficiais (relatórios de polícia

e de presidentes de províncias) ao quilombo de Benedito Meia-Légua, como se verifica na seção anterior. Nos anos recentes, principalmente em 2011, as comunidades quilombolas do norte do Espírito Santo voltaram a ser alvos de atribuições parecidas, quando ocorreram acusações de “roubo” de madeira de eucaliptos da Aracruz Celulose (atual Fibria) feitas aos seus integrantes pela própria empresa e pela polícia, para justificar a prisão de cerca de 30 quilombolas em um momento intenso de mobilização política dessas comunidades pela regularização de seus territórios, em parte expropriados pela referida empresa.

Ao lado dos processos de mobilização pelo direito ao território, vem ocorrendo também as lutas pela reversão dos estigmas historicamente atribuídos ao quilombo, para transformá-lo em termo de autodefinição política e em uma categoria de direitos territoriais e culturais. O reaparecimento do termo quilombo no debate político e, principalmente, a partir do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, bem como o seu emprego pelos sujeitos desse direito (como uma possibilidade de titulação definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras do meio rural), proporciona um novo significado a essa categoria de identificação. Assim, as novas modalidades de demandas pelo reconhecimento oficial e pela titulação da terra, introduzidas a partir da promulgação do dispositivo constitucional em vigor, têm sido associadas a uma luta classificatória em torno das categorias étnicas de identificação. Nesse sentido, a partir de Bourdieu (2004), é possível afirmar que o termo quilombo institui uma realidade usando do poder de revelação e de construção exercido pela objetivação do discurso. Mesmo as propriedades simbólicas mais negativas atribuídas no passado ao conceito de quilombo – “refugiados” – são ressignificadas pelas comunidades que assim se definem. Na luta contemporânea em torno da classificação étnica, a categoria quilombo passa a ser reivindicada publicamente, para conferir direitos aos seus portadores. Nas mobilizações e nos

pleitos dos agrupamentos negros do meio rural que precederam e se seguiram à promulgação do supracitado artigo, ao ser reivindicado, o termo quilombo culmina na institucionalização dos agrupamentos “produzidos pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização” (BOURDIEU, 2004). A partir desse autor, Almeida (1996) escreve a respeito da reversão do estigma historicamente atribuído pelo pensamento jurídico ao termo quilombo.

De categoria de atribuição formal, através da qual se classificava um crime, quilombo passa a ser considerado como categoria de autodefinição, provocado para reparar um dano. Nesta passagem, a redefinição de quem fala, por si só, implicaria na ressemantização do significado. [...] A leitura crítica desta transição consiste na via de acesso aos novos significados de quilombo [...], que tem que ser reivindicado e assimilado pela mobilização política para ser positivado. A reivindicação pública do estigma “somos quilombolas” funciona como alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata. A identidade se fundamenta aí (ALMEIDA, 1996, p. 16).

Os processos de lutas políticas que resultaram na reversão dos estigmas, na conquista e no reconhecimento do direito ao território dos quilombos têm uma longa história que não será possível analisar em detalhes neste trabalho. Cabe, aqui, apenas lembrar que esse processo político teve início no final da década de 1920, com diversas organizações de movimentos negros, que passaram a tomar os quilombos como referência de organização política e democrática que vinha inspirando suas novas formas de demandas por direitos e por políticas públicas em favor da população negra. Esse processo político de tomada de consciência e de reversão dos estigmas veio se intensificando no decorrer do século XX, passando pelas organizações de movimentos de diferentes segmentos afro-brasileiros dos anos 1930 com a Frente

Negra Brasileira, dos anos 1940 com o Teatro Experimental do Negro, do final dos anos 1970 com o Movimento Negro Unificado (MNU) e dos anos 1980 e 1990 com as comunidades negras rurais e quilombolas, além dos Agentes de Pastoral Negros (APNs), ligados, em parte, à Igreja católica, que criaram em São Paulo uma organização denominada Quilombo Central e nos demais estados brasileiros criaram núcleos denominados Quilombos Regionais. No Espírito Santo, as organizações de movimentos negros que debateram as questões da identidade dos quilombos nesse final do mesmo século, foram: Grupo Gangazumba (um dos líderes do Quilombo de Palmares), criada em 1982; Centro de Estudos da Cultura Negra, criada em 1983; Agentes de Pastoral Negros, criada em 1988; Nação Zumbi-OJAB, criada em 1994; e Grupo de União e Consciência Negra, que, conforme observaram Oliveira (2002) e Silva (2012), teve ações políticas muito importantes nos processos de explicitação da consciência das comunidades dos quilombos nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra.⁶

No norte do Espírito Santo, os processos de ressemantização do quilombo ocorreram associados aos movimentos de consciência negra, inclusive com o apoio de religiosos católicos negros. Um exemplo desse processo foi a renomeação, na década de 1980, de parte do perímetro urbano do distrito de Sant'Anna, no município de Conceição da Barra, como Bairro Quilombo Novo. A área urbana de Sant'Anna se formou no local onde existiu, no passado, o antigo quilombo do Negro Rugério e, com o movimento de consciência negra em relação às lembranças do passado, que ocorreu na localidade na década de 1980, surgiu a iniciativa política de renomear uma área do distrito como um resultado deste “trabalho da memória”,⁷ que transforma em “novo” o que era antigo e confere legitimidade ao que é “novo”, fundamentando-o em lembranças, tradições e referências culturais do “passado”.

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, segundo o movimento quilombola, um número cada vez

6 Outras organizações participaram dos processos de construção das consciências afro-brasileiras entre o final do século XX e início do XXI, como o Grupo Raça (1985), o Grupo Afrocultural Abi-Dudu (1987), o Grupo de Mulheres Negras do Espírito Santo (1987), o Grupo Negra-ó (1991), a Associação de Mulheres Negras Oborin-DúdúOborin Dudu (1995), o Grupo de Artes Cênicas Afro-Dandara (1994), o Instituto Elimu Professor Cleber Maciel (2004), o Círculo Palmarino (2005), o Fórum Estadual da Juventude Negra do Espírito Santo (2007) e, além disso, temos as comunidades de terreiros denominadas religiões de matriz africana, banda de congo, grupos de jongo, grupos de capoeira e bailes dos congos de São Benedito do município de Conceição da Barra, que provocam os debates acerca da consciência e da identidade afro-brasileira.

7 Sobre o trabalho da memória, ver Godoi (1999).

maior de comunidades do meio rural e algumas nos meios urbanos vêm se definindo como “remanescentes dos quilombos” ou “quilombolas”. Atualmente no Espírito Santo existem 29 comunidades reconhecidas como “remanescentes dos quilombos” pela Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura, que tem a competência para tanto conferida pelo decreto n. 4.887/2003. No entanto, o número dessas comunidades nesse estado, segundo os dados apresentados pelos integrantes do movimento quilombola e de outros agentes sociais interessados na temática, esses números passam de 50, visto que um mesmo certificado é atribuído abarcando mais de uma comunidade em um mesmo território e existem diversas delas que ainda não foram certificadas.

Após a abertura dos processos de regularização dos territórios dos quilombos, os conflitos e embates acerca do que vem a ser o direito territorial assegurado a essas comunidades têm se acirrado e envolvido conflitos diferenciados com diversos atores sociais no Espírito Santo, entre os quais podemos destacar: 1) grandes e médios proprietários de terras; 2)- grandes empreendimentos da monocultura de eucaliptos e da cana-de-açúcar; 3) agentes de administrações públicas municipais, estadual e federal, que têm seus interesses implicados na efetivação ou não dos direitos dessas comunidades.

Embora na primeira década do século XXI tenham surgido movimentos organizativos e projetos políticos comuns a esses agrupamentos em níveis regionais e estadual – como a Coordenação das Comunidades Quilombolas do Espírito Santo Zacimba Gaba e a Comissão Quilombola do Sapê do Norte –, que pleiteiam direitos à regularização de territórios e políticas públicas específicas, os estudos das variadas situações atuais verificam que nas comunidades locais não há uma consciência da identidade quilombola consolidada acerca da propriedade coletiva dos territórios, como os líderes dos movimentos quilombolas gostariam que existisse. Nessa fenda política, os

movimentos contrários aos processos de regularização dos territórios têm atuado oferecendo – aos quilombolas pouco convictos a abrirem mão de suas posses familiares para aderirem aos projetos dos territórios de propriedades coletivas – assessoria jurídica para entrarem na Justiça contra os processos de regularização desses territórios. Esse fato vem ocorrendo em duas comunidades no norte do Espírito Santo, Serraria e São Domingos, onde o MPC disponibilizou assessoria jurídica a algumas famílias dessas comunidades que não concordam com o processo de regularização coletiva dos territórios.

Nos embates argumentativos em torno dos processos de regularização dos territórios das comunidades quilombolas, previstos pelo decreto n. 4.887/2003, os discursos ideológicos contrários a esses processos têm se tornado cada vez mais visíveis. Neles são atribuídos aos quilombolas atuais diversos estigmas, como “lugar de pobreza”, “costumes atrasados” e “incapacidades” produtivas e administrativas. Os segmentos contrários aos direitos desses agrupamentos afirmam que seus integrantes não precisam de mais terra e que eles não terão capacidade para gerirem seus territórios, porque não seriam trabalhadores o suficiente para fazer tanta terra produzir. Constatei essas opiniões de grandes e médios proprietários de terras, políticos e comunicados de empresas contrárias à regularização dos territórios das comunidades de Retiro (Santa Leopoldina), Monte Alegre (Cachoeiro de Itapemirim) e nas comunidades do Sapê do Norte (municípios de São Mateus e Conceição da Barra). Essa ideologia se fundamenta em concepções que remontam à segunda metade do século XIX, quando certos agentes do Estado afirmavam que era preciso estimular a vinda dos europeus, porque os africanos e seus descendentes escravizados tinham “vícios” e “costumes atrasados”, eram “preguiçosos” e não teriam capacidade de empreenderem uma economia agrícola baseada em um sistema de trabalho livre. Como verifiquei em pesquisa na década de 1990, essa concepção ainda não desapareceu (OLIVEIRA, 1999).

Nesse sentido, cabe lembrar a essas concepções racistas que o primeiro ciclo produtivo no Brasil foi conduzido pelos africanos bantos, que haviam acumulado uma longa tradição de produção agrícola, assim como tinham acumulado conhecimento na extração e fundição de metais e na criação de gado. Na herança das relações sociais de exploração da mão de obra proveniente do sistema escravocrata, transmitiram-se também as ideologias racistas, que parecem ter a finalidade de construir a baixa autoestima, para que os quilombolas não sejam autogestores de suas atividades produtivas e para que sua mão de obra se constitua como uma mercadoria de custo muito baixo, a ser adquirida por médios e grandes proprietários de terras e por grandes empreendimentos dos agronegócios do entorno. Portanto, com os processos de conscientização dos direitos étnicos sobre o território e o patrimônio cultural, não são apenas os territórios que saem do mercado de terras, mas também a mão de obra de baixo custo dos quilombolas.

PATRIMÔNIO CULTURAL QUILOMBOLA: MEMÓRIAS, SABERES E TRANSMISSÕES

O beiju era uma coisa que era usada assim, segundo os historiadores e as pessoas mais velhas dos quilombos, para alimentação desde o tempo da escravidão. Porque o beiju é uma alimentação básica: café da manhã, café da tarde; então sempre usavam os beijus, né? Beiju de coco, beiju de massa, beiju de goma, beiju de fate, beiju molhado, entendeu? Faz parte da nossa gastronomia. É uma culinária que realmente vem dos quilombos, representa assim [...], é um alimento histórico, né? Um alimento que faz parte de toda a nossa história e cultura, entendeu? Do povo afroremanescente dos quilombos do Sapê do Norte (Domingos Firminiano dos Santos, comunidade quilombola de Angelim, Conceição da Barra, 20/1/2009).

A autodefinição como “quilombo”, a partir da legislação em vigor, significa também direitos à memória e ao patrimônio cultural, não apenas o que foi acumulado no território brasileiro, mas também aquele herdado da África. Quilombo, portanto, é uma categoria do direito ao território enquanto base física (terra) e dimensão simbólica (memórias, rituais e saberes) empregada pelos sujeitos do direito, para demarcar as fronteiras sociais do pertencimento étnico às suas coletividades.

Com base nos direitos ao território, constituído pelo patrimônio material (terra) e imaterial, de dezembro de 2007 a dezembro de 2009, coordenei, por meio de um contrato celebrado entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e o Instituto Elimu Professor Cleber Maciel, um “Inventário de referências culturais” das comunidades quilombolas do norte do Espírito Santo, em que foram contempladas 33 comunidades do chamado “território quilombola do Sapê do Norte”. O inventário surgiu de uma reivindicação da Comissão Quilombola do Sapê do Norte para que o Iphan realizasse estudos arqueológicos no cemitério da comunidade de Linharinho, que, a partir da década de 1970, teve seus direitos à memória e ao patrimônio material (terra) extremamente agredidos, pois, além da expropriação de suas terras, os lugares sagrados do cemitério, como os túmulos de seus ancestrais, foram completamente destruídos pela ação dos tratores da Aracruz Celulose (atual Fibria) e sobre eles a empresa plantou eucaliptos. O Iphan enviou uma profissional da arqueologia, que realizou escavação no cemitério e em outros lugares no território reivindicado, e constatou que no cemitério, além dos restos mortais dos ancestrais da comunidade, existiam vestígios de cerâmicas indígenas. Tendo essa informação em mão, uma liderança da comunidade, Elda dos Santos, afirmou que essas cerâmicas encontradas só vinham a legitimar que a comunidade tem dois direitos a reivindicar, que seriam os de “remanescentes de quilombos e indígenas”, visto que essas duas etnias haviam

estabelecido alianças matrimoniais naquele território. “Você não vê que o pessoal de madrinha Oscarina tem a pele mais clara? É porque eles são descendentes da mistura dos índios com os quilombolas. Então a comunidade tem dois direitos, porque nós somos descendentes de índios e somos quilombolas” (Elda dos Santos, 4/1/2008). Depois dessa ação, a Comissão Quilombola entendeu que o Iphan deveria realizar o referido inventário em todo o território quilombola do Sapê do Norte. Preocupados com a mobilização dos quilombolas que solicitavam pesquisas que demonstrassem a existência de seus antepassados na região, os líderes do MPC tentaram embargar o projeto do inventário dentro do Iphan antes que o edital fosse publicado.

A reivindicação da Comissão Quilombola para que fosse realizado o inventário se baseava no argumento de que os saberes tradicionais envolvidos nas atividades produtivas das comunidades dos quilombos já vinham sendo transmitidos entre diferentes gerações desde o século XIX. Na memória social dos quilombolas, a farinha e o beiju sempre foram alimentos essenciais da dieta dos seus antepassados, que nos dias atuais eles fazem questão de lembrar e não esquecer.

Os saberes e os modos de fazer, criar e produzir, que foram herdados e transmitidos entre gerações, constituem o patrimônio cultural das comunidades estudadas no Espírito Santo. Esses bens culturais são: 1) a terra-território, bem material e imaterial, base fundamental para a existência dos quilombos no meio rural, sem o qual nenhum outro bem pode ser produzido; 2) os modos de produção e de cultivos tradicionais da mandioca e dos seus derivados, como diversos tipos de farinhas, biscoitos, bolos e beiju, selecionados pelos integrantes das comunidades para uma espécie de festa da colheita denominada Festival do Beiju, que ocorre uma vez ao ano e, em agosto de 2012, ocorreu o 9º Festival do Beiju, com o tema “Identidade e resistência”; 3) a produção de chás e garrafadas de ervas e raízes; 4) a fabricação dos derivados do dendê (azeite, sabão e creme de cabelo); 5) o benzimento e

as crenças na eficácia dele; 6) as práticas e os rituais das religiões de matriz africana, especificamente de umbanda, candomblé e cabula (que atualmente se expressa nas mesas de santa Bárbara e de Cosme e Damião na região do Sapê do Norte); 7) o *baile dos congos*, popularmente conhecido como *ticumbi*, que é praticado pelos integrantes das comunidades do Sapê do Norte; 8) os rituais de *congos* para são Benedito celebrados nas comunidades de Retiro (Santa Leopoldina), São Pedro (Ibiraçu) e Araçatiba (Viana); 9) os jongos e caxambus praticados e transmitidos em 18 comunidades negras, sendo 6 no norte e 12 no sul do Espírito Santo.⁸

Esse acervo cultural se encontra nos níveis dos saberes e fazeres transmitidos entre as gerações pelas lembranças e pelos modos de fazer dos integrantes das comunidades, que tem ocorrido nos fazeres cotidianos produtivos tradicionais locais e nos rituais festivos.

Tendo em vista o vasto acervo das referências culturais dessas comunidades, centrarei o debate em apenas dois símbolos-nomes existentes nelas: Benedito e Adão. O primeiro está relacionado às devoções a são Benedito em agrupamentos negros que vão do sul ao norte do estado, perpassando os meios urbanos, que celebram os rituais festivos de *congo*, *ticumbi* e *jongo*, mas centrarei a análise naqueles do meio rural. O segundo diz respeito ao jongo de Monte Alegre, Cachoeiro de Itapemirim, região sul do estado.

O nome Benedito atribuído nos agrupamentos negros do meio rural a várias pessoas do sexo masculino, mas também ao sexo feminino (Benedita), está relacionado à sua devoção a são Benedito. O culto a esse santo foi introduzido entre os escravizados no Brasil pelos frades franciscanos capuchinhos, com a intenção de torná-los obedientes aos seus senhores. Frei Benedito de Palermo, filho de etíopes escravizados na Itália, depois canonizado como são Benedito, é apresentado pelas narrativas oficiais da Igreja católica como um negro obediente e submisso, para servir de referência de santidade aos escravizados

8 A pesquisa sobre os jongos e caxambus como patrimônio cultural em comunidades afro-brasileiras está em curso a partir de agosto de 2011 e passou a ser contemplada no Programa de Pesquisa e Extensão Territórios e Territorialidades Rurais e Urbanas: Processos Organizativos, Memórias e Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro nas Comunidades Jongueiras do Espírito Santo (edital Proext MEC/Sesu 2011 e Sigproj n. 79438.394.57123.18042011), que tem suas ações de extensão desenvolvidas a partir de janeiro de 2012.

catequizados, que deveriam ser obedientes aos seus senhores, como Benedito foi aos seus superiores no convento. No entanto, o significado desse santo para os quilombolas é bem diferente, pois nos cantos do *baile dos congos* ou *ticumbi*, desde meados do século XX, há um que diz que “são Benedito é Zambi”, ou seja, o ser supremo nos cultos religiosos de origem banto. Em pesquisa que realizei nos morros da Fonte Grande e Piedade na cidade de Vitória, verifiquei a presença de são Benedito em dois terreiros de umbanda: em um deles, a mãe de santo disse ter herdado o nome de Benedita e sua liderança na casa de santo de seu pai, em função de uma promessa que ele havia feito ao santo; no outro, a mãe de santo nos cantou um ponto para são Benedito e disse que no seu terreiro o santo é Ogun, a divindade da guerra.

Entre os quilombolas, os que foram nomeados como Benedito, ao que as ações indicam, não herdaram um símbolo de obediência e passividade, mas de afronto e resistência, como se exemplifica nas narrativas dos feitos heroicos e desafiadores de Benedito Meia-Légua, que, segundo dizem, andava com uma imagem de são Benedito dentro de um embornal. Recorro aqui aos relatos de uma liderança entrevistada durante o trabalho de campo nos anos de 1997 e 2009, que retomou suas lembranças no presente etnográfico em um contexto de conflitos enfrentados pelos quilombolas com a polícia. O líder atual retomou as lembranças que, segundo ele, herdou de seus antepassados sobre um outro líder do final do século XIX, que ficou conhecido como Benedito Meia-Légua e que, segundo o entrevistado, tinha fascinantes habilidades para enganar os capitães do mato.⁹ Em 1997, quando realizei minha primeira incursão etnográfica nas comunidades do Sapê do Norte, essa liderança relatou-me que sua admiração pelo líder do passado era tamanha, que ele e outras lideranças do presente iriam criar uma fundação para manter viva a sua memória, denominada Fundação Benedito Meia-Légua, e assim foi feito. Doze anos depois, em 2009, a mesma liderança relatou-me que Meia-Légua conseguia enganar os capitães

9 Homens contratados no período da escravidão pelos presidentes de províncias e senhores de escravos para capturar escravos fugidos e destruir quilombos.

do mato devido a uma de suas astúcias políticas e habilidades físicas, que consistia em inverter os pés para trás, de modo que, quando os capitães do mato e a polícia saíam em sua perseguição, tentando seguir as marcas deixadas por seus pés, seguiam em direção contrária à que o líder havia seguido. Dizem que a polícia só conseguiu assassiná-lo após o fim da escravidão, quando tinha mais de 80 anos, enquanto ele dormia. No entanto, ele deixou uma herança cultural e política implacável entre os quilombolas: a crença de que ele não morreu, que, com são Benedito, está *vivo*, produzindo *encantamentos* e transmitindo-lhes as lideranças da atualidade que acreditam serem seus sucessores políticos. O nome Benedito, conforme já mencionei, é muito significativo entre os quilombolas do Espírito Santo, sendo produtor de uma eficácia simbólica que impulsiona as comunidades a acreditarem que seus portadores possuem poderes sobrenaturais advindos de quem lhes transmitiu, isto é, são Benedito.

O lugar e a posição social do narrador no momento da entrevista são importantes para entendermos a escolha do fato narrado por ele. O senhor Domingos Ayres, que, quando concedeu entrevista, era presidente de um terreiro de umbanda, relatou que, quando da prisão dos cinco integrantes do quilombo liderado por Negro Rugério, já referido acima – conforme os velhos do Sapê do Norte lhe contaram –, entre os prisioneiros havia uma mulher que estava grávida e teve seu filho na cadeia de São Mateus. A esse filho foi atribuído o nome Benedito, que provavelmente era uma homenagem a são Benedito ou ao líder Benedito Meia-Légua, e posteriormente, por ter nascido na prisão, ficou conhecido como Benedito Cadeia. “O menino cresceu aprendendo todo tipo de sabedoria sobre cabula, mesa de santa Maria, curanderismo e remédios do mato” (Domingos Ayres, comunidade São Domingos, 5/1/2009). Ao sair da cadeia, certo dia Benedito visitara um negro que estava parálítico na cama e ele teria perguntado o que causara a enfermidade. O parálítico respondera que havia brigado com seu irmão e este teria lhe feito

um malefício de bruxaria que o teria tornado paralítico, e seu irmão nunca mais o visitou. Benedito teria dito que resolveria o problema. Foi até a casa do irmão do paralítico e promoveu um encantamento de modo que ele pudesse ver a casa do paralítico incendiada. Imediatamente o irmão do paralítico, que morava do outro lado do rio Cricaré, saiu às pressas para salvar o irmão e, ao chegar na casa, o malefício desapareceu, e o paralítico ficou curado.

O relato evidencia que o rompimento das relações sociais pode definhando uma comunidade, e os encantamentos e a memória dos rompimentos das relações sociais ressurgem para reatar esses laços de solidariedade e de reorganização social. A devastação da mata pelos empreendimentos capitalistas da monocultura dos eucaliptos e da cana-de-açúcar no norte do Espírito Santo teria provocado o desaparecimento desses encantamentos e, segundo o relato de uma outra liderança, Domingos Firminiano dos Santos, até o Saci, que assoviava nas matas, desapareceu. A partir da análise de Weber (2000), poderíamos afirmar que o caso dos conflitos enfrentados pelas comunidades aqui analisadas se trata de mais um fenômeno de desencantamento do mundo. No entanto, seus integrantes reencantam o seu universo sociocultural e político.

Quanto ao patrimônio cultural relacionado aos jongos e caxambus, mencionarei o caso de Monte Alegre, embora a pesquisa que coordeno desde agosto de 2011 tenha atingido, até o final do ano de 2012, 16 comunidades. Para ilustrar o processo de transmissão de saberes entre gerações na referida comunidade, empregarei aqui a expressão nativa “herança de Adão”, que diz respeito à transmissão não apenas dos saberes ritualístico do “velho Adão”, um dos ancestrais da comunidade, mas também do seu nome em 5 gerações dos seus sucessores, diversos deles integrantes do Grupo de Caxambu Santa Cruz, como as irmãs Maria Laurinda Adão (mestra de jongo-caxambu e mãe de santo no Centro Espírita de Umbanda São Jorge) e Adevalmira Adão

(cambona no mesmo centro e caxambuzeira), bisnetas do “velho Adão”. Além de o segundo nome ser transmitido aos filhos e netos dessas irmãs, um dos filhos de Adevalmira, na comunidade e nas rodas de caxambu, é conhecido como Adão, em que, como tamborzeiro, demarca o ritmo do jongo-caxambu.

Segundo seus descendentes e herdeiros, no tempo da escravidão, ao que indicam as genealogias que remontam à segunda metade do século XIX, um escravizado na Fazenda Boa Esperança em Cachoeiro de Itapemirim chamado Adão era aprisionado todas as noites no *tronco* sob a acusação de que ele “fugia”. Dizem que o destino de Adão em suas fugas “era um ajuntamento de negros fugidos” que existia em um lugar chamado Serra da Boa Conserva, onde ele encontrava mulheres para namorar e um caxambu para dançar. Realizar ajuntamentos de negros e fazer batuques com tambores eram duas ações extremamente proibidas aos negros no Espírito Santo, desde 1854, quando a Câmara da Vila de Nova Almeida, atual município da Serra, elaborou a postura n. 3 (de 10/7/1854), sancionada pelo presidente da província, proibindo “ajuntamentos”, “batuques” e “danças” de negros. Sob a acusação de ações criminosas, até a década de 1970, ocorriam perseguições e assassinatos de lideranças quilombolas no norte do estado, que promoviam reuniões e batuques nas matas, para realizar o culto denominado cabula acima referido. Até 1954, conforme documentos guardados por Elda Santos e pelo mestre Tertolino Balbino, os quilombolas do norte do Espírito Santo precisavam solicitar licença à polícia para realizar suas festas e reuniões ritualísticas.

Segundo os relatos em Monte Alegre, Adão possuía alguns saberes mágicos e era promotor de encantamentos, que os faziam “levitar”, “flutuar sobre as águas” e “virar vulto”, que são ilustrado pelos seguintes casos assim resumidos: 1) Adão conseguia “fugir” à noite, mesmo estando amarrado ao tronco; 2) “Ele virava vulto e desaparecia de um lugar e reaparecia em outro, quando percebia que alguém havia preparado uma emboscada para o aprisionar”;

3) Ao chegar à margem do rio Itapemirim, em épocas de cheias, quando todos necessitavam de canoas para atravessá-lo, “ele conseguia flutuar sobre uma vara de um lado ao outro do rio”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os quilombos são, desde o seu surgimento, formas de organização social e política com modos de viver e fazer específicos, segundo o contexto e a situação social de cada região e localidade. Nesse processo de elaboração de consciências e memórias a respeito da existência de agrupamentos classificados e autodefinidos como comunidades dos quilombos, estão envolvidos não apenas os integrantes das próprias comunidades, mas também os agentes que vêm produzindo uma explicação para a existência desses agrupamentos. Essas formas de organização social e de interpretações têm implicações mútuas diretas e indiretas sobre si e sobre o universo das ações políticas e administrativas do Estado nacional brasileiro e na vida das referidas comunidades. A noção de quilombo como processo organizativo, que envolve a autodefinição dos seus integrantes, vem sendo transmitida, não sem conflitos e contradições, entre diversas gerações desde que esses primeiros agrupamentos de descendentes de africanos no Brasil se propuseram a reconquistar suas autonomias fora dos domínios dos senhores escravocratas ou mesmo por meio de relações sociais, políticas e econômicas com pessoas livres. No Espírito Santo do século XIX, essas relações puderam ser verificadas nos casos dos quilombos, alguns deles denominados “mocambos” ou “negros do mato”, que mantinham trocas comerciais e com a vida social com pessoas livres ou forras que viviam nos distritos e vilas, como Guarapari, Viana e São Mateus (onde alguns estavam organizados nos subúrbios da vila), embora as trocas comerciais com esses agrupamentos fossem proibidas pela polícia.

As situações de conflitos enfrentadas pelos quilombolas, sobretudo no norte do Espírito Santo, têm chamado a atenção de

suas lideranças para a necessidade do estreitamento de projetos políticos comuns entre essas comunidades. Por outro lado, tais conflitos têm provocado também a visibilidade das tensões e fissuras internas, sobretudo estimuladas pelos segmentos privados (e às vezes governamentais) que estão interessados nessas fissuras políticas e na desarticulação das organizações dos quilombolas que mobilizam essas comunidades. No entanto, é na relação com essas situações sociais de conflitos que se intensificam os movimentos de mobilização política movidos pela intenção de elaboração da consciência, identidade e memória quilombola, pois, como disse uma das lideranças entrevistada, a preocupação do movimento social quilombola deve ser com a falta de posição política daqueles integrantes das comunidades “que ainda não sabem que são quilombolas”. Este parece ser um projeto político comum entre as lideranças dessas comunidades no Espírito Santo: a consciência do direito étnico à identidade e à memória e, conseqüentemente, ao território que inclui tudo isso.

Na perspectiva da análise da consciência étnica dos direitos aos territórios, entendemos que os rituais festivos como *jongo*, *congo* e *baile dos congos* não são apenas culturas imateriais, pois são partes de territórios negros etnicamente diferenciados, afinal o território é a síntese entre a dimensão físico-geográfica (a terra) e a dimensão simbólica da territorialidade, e quem se apropria e operacionaliza as dimensões da cultura ou do patrimônio cultura quilombola são as comunidades que se definem como tais. Portanto, nos rituais festivos encontramos uma dimensão simbólica e uma linguagem metafórica que os sujeitos coletivos empregam para falar de uma realidade que é também material. Nesse sentido, os rituais festivos existem em comunidades que transitam entre a resistência e a negociação, que herdaram e transmitem seus bens culturais como sinais diacríticos demarcadores de territórios.

Para finalizar, cabe afirmar que o patrimônio cultural dessas comunidades é uma herança recebida de seus antepassados, mas

também uma transmissão para as novas gerações. Assim, constato a existência de diversos grupos culturais mirins compostos por crianças sob a liderança de mestres adultos, como jongos, congos, ticumbis e capoeiras mirins. Nessa preocupação com o futuro, está a noção de “salvaguarda” do patrimônio cultural, sobretudo entre os integrantes de comunidades que organizam grupos de jongos e caxambus. Concluo afirmando que a consciência étnica dos direitos à diferença cultural e ao território move essas comunidades para projetos políticos que contemplam a transmissão cultural de saberes para as novas gerações, não para que sejam absolutamente novas nas maneiras de pensar, viver e fazer, mas para que o novo mantenha a memória e finque suas raízes de forma profunda nos territórios do passado, nas tradições e mova a consciência para um futuro melhor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Maciel. *Os últimos zumbis*. Rio de Janeiro: Brasil-Cultural, 2001.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: PVN (Org.). *Frechal: terra de preto – Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís : SMDDH–CCN, 1996.
- ARAÚJO, Ana Lucia. Caminhos atlânticos: memória, patrimônio e representações da escravidão na rota dos escravos. *Varia História*, Belo Horizonte, v. 25 n. 41, p. 129-148, jan./jun. 2009.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 93-123, nov. 2000.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25-67.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CARNEIRO, Edison. [1947] *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Nacional, 1988.

GODOI, Emília Pietrafesa de. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GORDON, Edmund T. *Disparate diasporas: identity and politics in an African Nicaraguan community*. Austin University of Texas Press, Institute of Latin American Studies, Austin, 1998.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. Vitória: Ufes, 1994.

MARINATO, Francieli Aparecida. Escravidão, quilombos, quilombolas e fazendeiros na origem da comunidade de Monte Alegre. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Coord.). *Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de quilombos de Monte Alegre*. Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo. Convênio Ufes-Incra. Vitória, 2006.

MARTINS, Robson L. M. Em louvor a “Sant’Anna”: notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 38, 2000.

MAXIMILIANO, príncipe Wied-Neuwied. *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1989.

MOREIRA, Vânia. A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 41, 2010.

MOURA, Clóvis. *Quilombos, resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1987.

_____. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.

NERY, João Batista Correa. *A cabula: um culto afro-brasileiro*. Vitória: Comissão Espírito-Santense de Folclore, 1963.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. *Negros, parentes e herdeiros: um estudo da reelaboração da identidade étnica na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina (ES)*. Niterói: PPGACP/UFF, 1999.

_____. Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES). In: O’DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.

_____. *O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS–UFSC, Florianópolis.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Coord.). *Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de quilombos de Monte Alegre*. Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo. Convênio Ufes–Inkra. Vitória, 2006.

SILVA, Sandro José da. *Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo*. 2012. Tese (Doutorado) – PPGA/UFF, Niterói.

WEBER, Max. Religião e racionalidade econômica. In: COHN, Gabriel (Org.). *Weber – Sociologia: grandes cientistas sociais*, 7ª ed. São Paulo: Ática, 2000.

ANEXOS

Tabela 1 – Quilombos no Espírito Santo do século XIX

Item	Ano	Vila, distrito	Nome e/ou local do quilombo	Número de integrantes
1	1814 a 1817	Vila Guarapari	República Negra e “escravos do mato”	600
2	1827	Vila de São Mateus	Quilombo nos subúrbios da vila, constatado por moradores que enviaram um documento ao governo da província.	Mais de 90
3	1827	Vila de São Mateus	Quilombo na zona rural, descrito pela Câmara da vila, que, no referido ano, enviou um documento ao governo da província solicitando providências.	Mais de 100
4	1830	Distrito de Itapemirim	Quilombo atacado no referido ano pelos índios puri e por soldados, quando quatro integrantes escaparam adentrando as matas.	Mais de 4
5	1835	Vila de São Mateus	Quilombo descrito pela polícia como existindo no sertão de São Mateus.	Não informado
6	1836	Santa Leopoldina	O historiador Maciel (1994, p. 47) escreve que nas proximidades do rio Santa Maria havia aquilombados que, depois de fugirem das fazendas de Serra e Vitória, subiram por esse rio em direção às matas de Santa Leopoldina.	Não informado
7	1839	Vila de São Mateus	Quilombo nos subúrbios da vila. Caracterizava-se pelas relações comerciais e pela vida social urbana.	Não informado
8	1846	Distritos de Cariacica e Viana	Quilombos descritos pelo relatório do presidente da província, em números elevados, em Cariacica e Viana.	“Números elevados”
9	1847 a 1848	Distrito de Viana	Quilombos e mocambos nas localidades de Araçatiba, Santo Agostinho, Lama Preta e Jacaraobas, quando 47 senhores fizeram um abaixo-assinado pedindo providências do governo provincial contra os	Não informado

10	1848 a 1849	Distrito de Cariacica	Quilombos e mocambos, entre os quais sobressaíam aqueles liderados por Prufino José Fernandes e Antônio do Mato, que possuíam armas e negociavam entre si.	Número de integrantes superior aos escravizados nas fazendas
11	1848	Muqui	Quilombo nas matas próximo ao rio Muqui, descoberto no referido ano pelo delegado de polícia do distrito de Itapemirim, que contou com a ajuda de moradores que teriam ouvido “toques de tambores”, “cantos de galos” e “fumaça na mata”, verificando que esse quilombo existia havia muitos anos.	Estimativa da polícia: 200 a 300 integrantes provenientes de fazendas do Norte Fluminense e do sul do Espírito Santo.
12	1848	Distrito de Itapemirim	Quilombo do Sertão da Pedra Lisa	Não informado
13	1848	Distrito de Itapemirim	Quilombo no meio rural	Não informado
14	1849	São Mateus	Quilombo no meio rural	Não informado
15	1850	Serra	Quilombo no meio urbano. A polícia solicita recursos financeiros e reforço policial para atacar também outros quilombos ali existentes.	Não informado
16	1866	Vila de São Mateus	Diversos quilombos nos sertões de São Mateus	Estimativa da polícia: 16 a 20 integrantes cada
17	1881	Vila da Barra de São Mateus	Quilombo liderado por Rogério (Rugério) em Sant’Ana, atual município de Conceição da Barra.	Cerca de 20 integrantes
18	1883	Santa Leopoldina	Quilombos nos vales do rio Santa Maria e rio das Farinhas, que continham mulheres, crianças e armas.	Mais de 20 integrantes
19	1884	São Mateus e Conceição da	Quilombo nas matas da Fazenda Campo Redondo liderado por	Estimativa da polícia:

20	1885	Santa Leopoldina	Quilombo descrito pelo relatório de polícia como existente nas proximidades das estradas de Mangarahy. Segundo os moradores de Retiro e do Una de Santa Maria, os integrantes desses quilombos eram denominados de calhambolas, sendo um deles liderado por Bem-Bem, ex-participante da Revolta de Queimados.	Não informado
21	1885	Viana	Quilombo em Araçatiba, que já havia sido constatado pela polícia desde 1847, conforme descrição do item n. 9.	Não informado
22	1885	Viana	Quilombo na localidade de Mamoeiro	Não informado
23	1885	Viana	Quilombo nas matas do Jacarandá. Em Viana, segundo Maciel (1994), nesse período do século XIX, existia o Morro do Quilombo, onde se dizia que os quilombolas usavam “os cabelos da altura do morro”.	Não informado
24	1849 a meados do século XX	Santa Leopoldina	Quilombo do Morro São José. Segundo um descendente desse grupo e de imigrantes alemães, atual defensor público em Santa Leopoldina, os integrantes desse quilombo eram descendentes dos negros que fizeram a Insurreição do Queimado em 1849, na Vila São José do Queimado. Daí teria surgido do nome do quilombo. Em meados do século XX, seus integrantes entraram em processo de miscigenação com descendentes de imigrantes alemães e migraram para uma localidade denominada Rio da Prata.	

OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA – Mestre e doutor em Antropologia e professor adjunto em Antropologia na Universidade Federal do Espírito Santo, <oliveira.osvaldomartins@gmail.com>.