



A AFIRMAÇÃO QUILOMBOLA NO QUILOMBO SANTA RITA DO BRACUÍ

ABBONIZIO, Aline Cristina de Oliveira *

DE SOUZA, Amanda **

RAMOS, Emerson Luiz ***

RESUMO

Este artigo trata da afirmação da identidade quilombola no Quilombo Santa Rita do Bracuí, localizado em Angra dos Reis, no estado do Rio de Janeiro. Essas informações foram levantadas com o objetivo de sistematizar um processo de luta por reconhecimento e realização de direitos culturais e territoriais desencadeado em meados da década de 1990. Para tanto, recuperou-se o contexto histórico de formação do território do atual quilombo, uma antiga fazenda de cana-de-açúcar baseada no trabalho de pessoas africanas escravizadas ilegalmente. A gênese da afirmação quilombola é apresentada a partir da escuta dos atuais moradores e foi coletada juntamente com dois estudantes-pesquisadores quilombolas residentes na comunidade. Concluiu-se que a afirmação quilombola, ao vincular-se à luta pela terra e por direitos culturais, pode ser entendida como educação popular, ou seja, como autoeducação comunitária, conscientização política e combate a situações históricas de injustiça e desrespeito.

Palavras-chave: Quilombolas. Identidade. Educação popular.

* Bacharel e licenciada em História pela Universidade de São Paulo (2001), mestrado (2007) e doutorado (2013) em Educação pela Universidade de São Paulo. Professora da Licenciatura em Educação do Campo na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Email: aline.abbonizio@gmail.com

** Graduanda do curso de Licenciatura em Educação do Campo da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Email: amanda.quilombobracui@gmail.com

*** Graduando do curso de Licenciatura em Educação do Campo da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Email: emerson-mec@hotmail.com

QUILOMBOLA IDENTITY AFFIRMATION IN THE QUILOMBO SANTA RITA DO BRACUÍ

ABBONIZIO, Aline Cristina de Oliveira *

DE SOUZA, Amanda **

RAMOS, Emerson Luiz ***

ABSTRACT

This article deals with the affirmation of Quilombola identity in the Quilombo Santa Rita do Bracuí, located in Angra dos Reis (Rio de Janeiro, Brazil). This information was collected in order to systematize the struggle, unchained in the mid-1990s, for recognition and achievement of their cultural and territorial rights. For this purpose we recovered the historical context of the formation of the current territory of the Quilombo, an old sugar plantation sustained by the work of illegal African slaves. The genesis of the Quilombola identity affirmation is based on hearing the current residents, and this was made together with two Quilombola research assistants residing within the community. We concluded that the Quilombola identity affirmation, by being associated with the struggle for cultural and territorial rights, could be understood as Popular Education, which is, at the same time, a communitarian self-education, a means to political awareness, and a struggle against historical situations of injustice and disrespect.

Keywords: *Quilombolas. Identity. Popular Education.*

* Bachelor degree in History and the University of São Paulo (2001), master's (2007) and doctorate (2013) in Education from the University of São Paulo. Degree of Professor Field of Education in Rural Federal University of Rio de Janeiro

. Email: aline.abbonizio@gmail.com

** Graduate of the Bachelor's Degree in Education from the Field of Rural Federal University of Rio de Janeiro (UFRRJ).

Email: amanda.quilombobracui@gmail.com

*** Graduate of the Bachelor's Degree in Education from the Field of Rural Federal University of Rio de Janeiro (UFRRJ).

Email: emerson-mec@hotmail.com

1 INTRODUÇÃO

*“A liberdade não ficou do nosso jeito,
Deram nossa liberdade, não deram nosso direito,
Por isso que o Brasil tá cheio de preconceito
Aê, aê, aê, ea”*

(Ponto de jongo de autoria do senhor Manoel Moraes – Griô e mestre jongueiro do Quilombo Santa Rita do Bracuí)

Este artigo traz informações acerca do processo recente de afirmação da identidade quilombola no Quilombo Santa Rita do Bracuí, em Angra dos Reis, estado do Rio de Janeiro. Tais informações foram recuperadas com o objetivo de sistematizar um processo de luta por reconhecimento e realização de direitos culturais e territoriais desencadeado em meados da década de 1990. Antes desse período, os moradores do Bracuí se autorreconheciam como integrantes de uma comunidade negra rural, formada por descendentes de trabalhadores escravizados de uma antiga fazenda de propriedade de José de Souza Breves.

Para entender o caso do Bracuí é preciso recuperar, em linhas gerais, a importância que a família Breves teve no tráfico ilegal de africanos que foram escravizados no Brasil Imperial para, assim, esboçar o papel da Fazenda Santa Rita do Bracuí no contexto mais geral do escravismo brasileiro no século XIX.

Na sequência, é apresentada a nova conformação daquele espaço, quando a fazenda foi doada pelo antigo proprietário para os trabalhadores que ali residiam, inaugurando episódios de disputa e invasão territorial que vão perdurar até os dias de hoje.

A afirmação quilombola será abordada, portanto, no contexto maior de luta pela terra, reconhecimento de direitos culturais e valorização da identidade negra.

2 HISTÓRIA

A família Breves consolidou sua riqueza no século XIX, especialmente a partir de 1830, explorando duas frentes de enriquecimento disponíveis naquele período: a expansão do café, concentrada em dezenas de fazendas no Vale do Paraíba Fluminense, e o tráfico ilegal de pessoas de origem africana. A expansão cafeeira naquela região criou as bases da classe senhorial do período imperial, em conjunto com os antigos proprietários da região de Itaboraí, Maricá e Saquarema, que conformavam o núcleo do Partido Conservador. Já o envolvimento

com o tráfico ilegal de africanos impulsionou a construção do patrimônio dos Souza Breves, que se tornaram uns dos maiores proprietários de pessoas escravizadas do período imperial (LOURENÇO, 2010).

A Fazenda Santa Rita, ligada ao mar de Angra dos Reis, exercia um papel estratégico no abastecimento de mão de obra para as fazendas de café e cana-de-açúcar. Ela foi adquirida por José de Souza Breves em 1829 e serviu, durante muitos anos, como um porto seguro para o desembarque de africanos após a primeira proibição do tráfico atlântico, em 1831¹. Seu engenho produzia essencialmente aguardente, mercadoria chave no comércio escravista na costa atlântica.

As fazendas da Marambaia e de Santa Rita do Bracuhy estavam entre aquelas propriedades organizadas para receber os africanos recém-chegados da travessia atlântica no período do tráfico ilegal. Após 1830, barracões e fazendas do litoral recriavam as estruturas outrora destruídas pela Lei de 7 de novembro de 1831. Canoas, barracões para quarentena e locais de “engorda” conformavam as estruturas de recepção. Indivíduos especializados em se comunicar com as diferentes nações africanas, os chamados *Línguas*, em sua maioria escravos ou ex-escravos, vinham nos tumbeiros ou esperavam em terra a carga humana, junto com os demais sujeitos do empreendimento negreiro. Além deles, outros homens transportavam por terra os “negros novos” para quarentena ou os redistribuíam pelas fazendas da região. São esses sujeitos, ainda desconhecidos pela historiografia, que faziam funcionar o tráfico de africanos na clandestinidade, dinamizando o funcionamento das fazendas receptoras de escravos no litoral brasileiro (LOURENÇO, 2010, p. 131).

Como aponta Lourenço (2010), já na década de 1830, os irmãos Breves estavam envolvidos com o “comércio negreiro” que, por conta da lei proibitiva, foi desarticulado do mercado do Valongo, no Rio de Janeiro, e reestruturado ilegalmente no litoral sul fluminense. Até a primeira metade da década de 1850, as reincidentes denúncias e acusações do envolvimento dos irmãos com comércio ilícito de africanos chegaram a estampar jornais da época. O envolvimento dos Breves com o tráfico vinha não só de longa data, como também era público e notório. “Na década de 1840, enquanto foi possível, José defendeu politicamente o tráfico, ao mesmo tempo em que seu irmão [Joaquim] apostava na corrupção prática da lei, dando continuidade aos empreendimentos traficantes” (LOURENÇO, 2010, p. 57). Na década de 1840, exercendo cargos políticos de destaque no legislativo da Província do Rio de Janeiro, os irmãos defendiam a anulação da lei antitráfico de 1831 e, não raramente, ocuparam, ao

mesmo tempo, cadeiras na Assembleia Provincial Fluminense e das câmaras dos municípios de Pirahy e São João do Príncipe (LOURENÇO, 2010).

A partir da década de 1850, com a ratificação da proibição ao tráfico pela Lei Euzébio de Queiroz² e com o aumento da repressão ao comércio de pessoas, a Fazenda Santa Rita chegou a ser vasculhada diversas vezes pela polícia da Corte em busca de “negros novos”. Nos anos seguintes, a fazenda entra em um período de decadência, “sendo praticamente abandonada à sorte de seus habitantes” (LOURENÇO, 2010, p. 126). No final da década de 1870, José de Souza Breves registrou em seu testamento a doação daquelas terras, que se encontrariam em “lastimável estado de penúria”, às pessoas ex-escravizadas que ali residiam e trabalhavam (TESTAMENTO³, 1887 apud MATTOS et al., 2009).

Como indica o relatório de Mattos et al. (2009), dentre os herdeiros da fazenda Santa Rita do Bracuí, a maioria era composta por famílias de ex-escravizados e as doações de parcelas de terras foram acompanhadas de alforrias. As famílias já consolidadas, os então agregados ou moradores, tornaram-se livres num determinado momento – provavelmente no momento de crise econômica após o fim do tráfico africano – e permaneceram naquelas terras. Este fato teria permitido a continuidade do acesso às roças próprias, cultivadas ainda no tempo do cativo, e a construção de uma nova comunidade baseada nos referenciais de liberdade dos antigos roceiros livres⁴.

Apesar do documento comprobatório da doação, as terras da antiga fazenda Santa Rita do Bracuí nunca foram oficialmente declaradas como de posse dos descendentes daqueles trabalhadores e trabalhadoras. A ausência de documentação legal favoreceu a realização de diversos negócios ilegais em torno daquele território. Segundo relatos das pessoas mais velhas do quilombo, por volta de 1904-1905, alguns antigos moradores, acreditando assinar o documento de legalização da posse, teriam assinado a venda de suas terras a certa pessoa, cujos herdeiros irão protagonizar diversos outros conflitos em períodos mais recentes. Dentre eles, é importante destacar a construção de um condomínio de luxo na parte litorânea da antiga fazenda, antecedido por um processo violento de expulsão dos moradores, que tiveram suas casas incendiadas, lavouras arrasadas e outros tipos de coerção para abandonar a área de interesse imobiliário. A parte de cima da antiga fazenda, ou a área de sertão, também foi alvo de inúmeras ações de grilagem, invasão, desmatamento e aliciamentos para que lotes fossem vendidos por preços irrisórios (MATTOS et al., 2009).

Apesar da disputa por aquelas terras ter se dado já nos anos seguintes à doação, a mudança na forma de ocupação da antiga Fazenda Santa Rita do Bracuí, assim como do município de Angra dos Reis e do litoral sul fluminense como um todo, intensifica-se a partir da década de 1970, com a construção do trecho local da BR-101, Rodovia Rio-Santos. Essa rodovia, que tornou acessível uma região tradicionalmente ocupada por populações caiçaras e descendentes de africanos escravizados, além de tornar possível a exploração turística de “áreas isoladas” do litoral sul fluminense, teria a função de evacuação da população residente em caso de acidente nas usinas nucleares instaladas em Angra a partir de 1972 (BERTONCELLO, 1992; GUIMARÃES, 1997).

É principalmente a partir desse período que o território da antiga fazenda Santa Rita do Bracuí passa a ser invadido pelos chamados “imigrantes”, ou seja, grileiros, posseiros e outras pessoas que não descendiam dos trabalhadores que herdaram aquelas terras e que fizeram algum tipo de transação comercial para se instalarem ali.

O que se sistematiza aqui, portanto, é o processo de organização política em torno da retomada daquelas terras, que coincide com o entendimento de que aquela “comunidade negra rural” poderia ser considerada como “remanescente de quilombo”. Esta nova maneira de se reconhecer e de se afirmar num campo de disputa por direitos norteará ações que podem ser consideradas como vinculadas à educação popular.

3 A AFIRMAÇÃO QUILOMBOLA COMO EDUCAÇÃO POPULAR

Ainda que alguns autores como Beisiegel (2004) e Paiva (1973) entendam que educação popular seria o mesmo que escolarização do povo ou das massas populares, e em contextos diversos ela tenha sido traduzida como alfabetização de adultos, educação popular passou a tipificar os esforços voltados não apenas à escolarização básica de jovens e adultos – embora a questão da alfabetização inicial fosse um elemento extremamente valorizado –, mas estava referida a atividades de mobilização, intervenção local e conscientização política, mantendo-se, na maior parte das vezes, fora dos muros da escola pública, mesmo quando era promovida por governos. No Brasil, foram desenvolvidas principalmente nos chamados centros de cultura popular, sendo seus exemplos mais notáveis o Movimento de Educação de Base (MEB), o Movimento de Cultura Popular (MCP), a Campanha De Pé no Chão Também



se Aprende a Ler e o Centro Popular de Cultura, da União Nacional dos Estudantes (CPC/UNE)⁵.

De acordo com Paludo (2015), a educação popular foi se consolidando, num primeiro momento, entre 1930 e 1960, período considerado desenvolvimentista e, numa segunda etapa, após a onda de ditaduras entre 1960 e 1980, nos processos de redemocratização das sociedades latino-americanas, vindo a se firmar em um período em que as análises teóricas salientavam que o Estado e a educação, sobretudo a formal, reproduziam as relações econômicas e socioculturais. Para ela, o que parece se constituir na América Latina naquele período é um movimento político e sociocultural mais amplo, mediado por recursos financeiros que vinham de entidades de cooperação internacional, por instituições como a Igreja Católica, partidos políticos, centros de educação popular e escolas de formação de abrangência local, regional, nacional e latino-americana; assim como por intelectuais, ativistas, religiosos e lideranças que acabaram por conformar campos de forças políticas e culturais diversos, contra-hegemônicos e orientados por utopias da transformação social.

Para Brandão (1994, p. 36-37), desde a década de 1960, a educação popular: 1) propõe uma teoria renovadora das relações homem-sociedade-cultura-educação e uma pedagogia que pretende fundar, ou seja, uma nova educação, uma educação libertadora; 2) realiza-se no âmbito da educação com adultos das classes populares, definindo-se, pouco a pouco, como trabalho político de libertação popular; 3) afasta-se da mera escolarização popular (alfabetização e pós-alfabetização), buscando meios de ser toda e qualquer prática de agentes eruditos comprometidos e sujeitos populares, onde há qualquer tipo sistemático de intercâmbio de saberes, a partir das próprias práticas populares; 4) perde sua característica original de movimento emergente de educadores e se redefine como um trabalho político de mediação a serviço de projetos, sujeitos e movimentos populares de classe, ou tendentes a isso. Trata-se, para ele, da passagem de uma *educação para o povo* para uma *educação que o povo cria*.

A afirmação da identidade quilombola no Quilombo Santa Rita do Bracuí será descrita como um processo de educação popular, com características de movimento político por direitos, que se realiza mediante forte protagonismo comunitário. Ainda que seja saliente o papel dos mediadores e apoiadores, os quilombolas, ao reivindicarem seu direito à terra,

recuperam o passado recente de constituição territorial comunitária e sua ancestralidade negra africana.

Desta forma, o sentido de educação popular que se está atribuindo ao caso do Bracuí pode ser entendido como processo geral de reconstrução do saber social necessário, como educação da comunidade e como trabalho político de luta por transformações sociais, com vistas à emancipação dos sujeitos, à democratização e justiça social, tal como propõem Brandão e Assumpção (2009).

Para sistematizar a forma como a comunidade do Bracuí se organizou em torno da afirmação de sua ancestralidade, da luta pelo seu território e respeito à sua cultura, para além da recuperação de sua importância histórica registrada em estudos como os de Mattos et al (2009) e Lourenço (2010)⁶, foi reunida a legislação que trata de direitos territoriais e culturais dos grupos e comunidades que se autorreconhecem quilombolas. Dentre esta, destaca-se o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal (BRASIL, 1988), que estabelece que: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Já o Decreto 4.887 de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de comunidades quilombolas, define quilombos como “grupos étnico-raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003).

Como orienta a Associação Brasileira de Antropologia (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1994), o termo quilombo vem assumindo novos significados, tanto na literatura especializada como para indivíduos, grupos e organizações políticas. Ainda que tenha um conteúdo histórico, ele tem sido ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos no Brasil. Definições têm sido elaboradas por organizações não governamentais, entidades religiosas, organizações autônomas dos trabalhadores e pelo próprio movimento negro. Assim, o termo quilombo não está referido a resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Tampouco se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre se constituíram a partir de uma



referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, quilombos são grupos étnicos conceitualmente definidos como um tipo organizacional que confere pertencimento a partir de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão.

No caso do Bracuí, vale já destacar que, apesar das inúmeras situações de desrespeito vivenciadas por várias gerações, os contornos que definem quem é de dentro e quem é de fora se mantêm nítidos e são transmitidos de geração a geração; inclusive as áreas invadidas ou compradas por “imigrantes” são apontadas com menção ao antigo proprietário comunitário assim como o motivo pelo qual aquele pedaço de terra não lhe pertence mais. Da mesma forma, são partilhados e respeitados os limites das áreas que cada família e seus descendentes ocupam naquele território, inexistindo conflito de terra entre os “de dentro”. Sob este aspecto, a tradição oral, a memória contada e recontada da escravidão vivida ali, da doação das terras pelo antigo “senhor” e da vida no tempo dos mais antigos adquire característica de fonte documental que reitera a validade de um testamento que nunca adquiriu efeitos legais.

Assim, a tradição oral, transmitida a cada nova geração nos “causos”, nas músicas, nas definições territoriais, converte-se em instrumento de luta e defesa da manutenção daquele lugar, o que significa dizer, um processo de valorização de sua cultura, de sua ancestralidade negra e de suas redes de parentesco.

Neste artigo interessa, especialmente, recuperar o processo de mobilização e conscientização comunitária, que culminará na afirmação quilombola, como uma experiência de educação popular. Para tanto, foram realizadas entrevistas com as pessoas que atuaram diretamente na mobilização comunitária, a partir de 1995, e com aquelas que hoje assumiram papéis de liderança, dentre elas, os dois estudantes quilombolas autores deste artigo, que, além de atuarem como pesquisadores, coletando depoimentos e fontes, forneceram parte significativa das informações. A maioria das conversas foi gravada, embora questões relevantes tenham sido coletadas em ocasiões mais descontraídas, como no preparo e consumo das refeições, nas caminhadas pelas trilhas e nos banhos de rio. No caso das gravações, todas ocorreram com a anuência dos participantes.

O quintal da casa de uma das *grîds*⁷ do Bracuí foi o espaço para as rodas de conversa que rememoraram um passado recente de organização comunitária, que atualmente se desdobra na luta pela titulação das terras e pelo reconhecimento de uma escola municipal,

instalada naquele território, como escola quilombola. Outros depoimentos foram colhidos individualmente pelos jovens pesquisadores quilombolas, que entrevistaram seus pais, tios e primos. Sob este aspecto, a sistematização deste histórico de luta por conquista e realização de direitos pode colaborar nos enfrentamentos políticos atuais e futuros, além de permitir aos jovens quilombolas oportunidades de atuarem como pesquisadores de sua própria história.

4 RESULTADOS

A gênese do processo de mobilização comunitária que culminará na afirmação quilombola data de meados da década de 1990 quando, segundo um líder comunitário,

Ninguém tinha a ideia de quilombo aqui. A gente sabia que nós éramos descendentes de escravos, sempre soubemos disso, porque tinha as histórias das nossas avós, bisavós, dos nossos pais, que falavam pra gente como se desenvolviam os trabalhos aqui, como era Santa Rita do Bracuí antigamente, através do exercício da escravidão. Ele [meu pai] falava que minha avó, mãe dele, foi escrava, a mãe da mãe dele foi escrava, só que a gente não sabia das origens como a gente sabe hoje, tão aprofundado como é hoje. Sabia que a Santa Rita foi doada pelo Comendador José de Souza Breves... Não sabia que [o doador] era o Comendador José de Souza Breves, sabia sim que era um dono de escravos, que era do dono de Santa Rita e, depois pelos estudos aí, pelas pesquisas, que era o Comendador José de Souza Breves.

O mesmo líder conta que “não sabia nada sobre quilombo”, ou melhor, sabia aquilo que tinha estudado na escola, sobre Zumbi dos Palmares. Mas, em dado momento, uma jovem da comunidade pergunta a ele: “Você sabe que aqui é um quilombo?”. Ele responde dizendo que não sabia, e que, para ele, quilombo era um lugar de negros fugidos, de negros que fugiam das senzalas, das fazendas. “Não, não sei de nada disso, não. Eu sei das minhas origens, que sou filho de negro, escravo, criado em Santa Rita. Por quê?” A jovem explicou que, em conversas com pessoas do Quilombo Campinho da Independência, de Paraty (RJ), percebeu que havia semelhanças quanto às origens dos dois territórios, como a permanência dos antigos trabalhadores e a posterior doação das terras.

Ao entender que a antiga fazenda Santa Rita também poderia ser considerada um quilombo, as lideranças comunitárias dão início a diversos procedimentos necessários para seu reconhecimento legal, o que levaria, conseqüentemente, à titulação daquelas terras.

No processo de mobilização comunitária, segundo uma *griô*, vieram pessoas de um órgão do governo estadual, do qual ela não se recorda mais o nome: “nós estávamos até na



igreja quando eles chegaram dizendo que o estado iria reconhecer aquelas comunidades que eram oriundas de negros no estado do Rio, e ia reconhecer como comunidade quilombola”. No mesmo dia a comunidade se reuniu na igreja e, seguindo as orientações trazidas pelas pessoas do governo estadual, indicaram o nome de dois comunitários que pudessem atuar como representantes e deram início à organização de uma associação civil.

As trocas de informações entre as lideranças jovens do Bracuí com as do Quilombo do Campinho, que já vinham acumulando experiência acerca dos passos necessários ao reconhecimento e titulação, foram fundamentais para o desencadeamento do processo de mobilização comunitária em torno de direitos específicos, recém-indicados na Constituição Federal de 1988.

O primeiro instrumento elaborado foi uma carta de autodeclaração comunitária, que antecedeu diversos outros procedimentos apoiados por universidades públicas do estado do Rio de Janeiro, como a produção de um laudo antropológico, a recuperação das histórias orais e a identificação dos sítios arqueológicos.

Para constituírem a associação civil, contaram com apoio de uma organização da Baía da Ilha Grande e conseguiram realizar um almoço reunindo os moradores do Bracuí. É importante destacar que, naquele momento, já existia uma associação de moradores que reunia as diversas pessoas que ocupavam o território da antiga fazenda Santa Rita. O que se organizava, agora, era uma associação só de descendentes dos trabalhadores escravizados. Como conta a *grîô*:

Nós fizemos um dia de palestras. Chamamos bastante gente e foi bastante gente. Fizemos um almoço. Deu uma chuva! Nós fizemos o almoço lá na igreja, mas assim mesmo deu bastante gente. Então foi feito uma lista e ali começou a primeira associação, a Arquisabra [Associação dos Remanescentes de Quilombo de Santa Rita do Bracuí]. E daí por diante a gente começou a engrenar nessa coisa da associação. Aí veio as pessoas pra nos ensinar a fazer o diagnóstico. Aí vieram as ONGs. O pessoal de uma ONG lá do Rio. Aí fizemos diagnóstico, como é que funciona uma associação, o que é que teria aqui dentro. E está até hoje aí a associação. Mas como eu te digo, antes de chegar esse povo lá do Rio, a gente se reconhecia como comunidade negra rural e só ingressou mesmo no negócio de quilombola quando começou a lei seiscentos e não sei o quê, que eu não consigo gravar, que veio dando esse título de quilombola para as pessoas, pra gente. E já tendo uma associação seria melhor ainda. Mas a lei é de 2000. [Refere-se, provavelmente, ao Decreto 4.887 de 2003]. Porque, quando esse povo veio, ainda não estava esse negócio de quilombo, não, quando o pessoal do Rio veio. Acho que eles vieram por uma lei que tinha. Porque Campinho já era titulado como quilombo. Então eles fizeram um

=====

estudo lá e viram que aqui também era uma comunidade oriunda de negros. Então eles vieram pra ver se a gente queria trabalhar nesse assunto. Que eu me lembre ainda não estava falando quilombo ainda. Depois que veio essa palavra quilombola.

A partir daí iniciaram-se os procedimentos da Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura, para a elaboração de um laudo antropológico que atestasse que o território da antiga fazenda Santa Rita do Bracuí deveria ser tratado como remanescente de quilombo. A certificação foi emitida em 1999.

Nesse período foi fundada a Associação dos Remanescentes de Quilombo de Santa Rita do Bracuí (Arquisabra) que, paralelamente à luta pela titulação das terras quilombolas, atua numa série de ações culturais voltadas aos moradores quilombolas. Dentre tais ações, a de maior destaque é a “revitalização” do jongo, uma manifestação cultural que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos, tendo suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, sobretudo os de língua bantu⁸. O jongo consolidou-se entre trabalhadores escravizados das lavouras de café e cana-de-açúcar do Sudeste brasileiro, principalmente no vale do rio Paraíba do Sul, sendo cantado e tocado de diversas formas, dependendo da comunidade que o pratica (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRIO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2007).

A *griô* ainda conta que a novidade de tornar-se quilombola foi aceita mais facilmente pelos mais velhos do que pelos mais jovens:

As pessoas mais velhas pegaram até mais rápido do que os mais novos. Porque para as pessoas mais velhas ser chamado de quilombola não era um nome assim tão pejorativo, não era um xingamento. O pessoal não entendia isso. Mas nos mais novos tinha esse problema. Ficou como se fosse de xingar o outro. Os mais velhos diziam “eu não entendo bem esse negócio de quilombola não, mas se é uma coisa boa, eu aceito... Porque negros nós somos, já somos chamados de negros, de pretos, não sei o que lá mais, um nome a menos ou a mais não tem problema”. Agora, quando esse termo quilombola chegou ao jovem, aí era esquisito, porque eles brigavam mesmo... Eles falavam “não quero ser quilombola”. E teve gente que até falou “poxa, a gente já é preta agora vai ter que ser quilombola também”. Até entender o que é que é ser um quilombola. Agora não tem mais problema ser quilombola.

Então hoje é bom ser quilombola? Segundo a *griô*, para as pessoas que, como ela, estão na militância, é bom, mas para outros, ainda não:

[...] porque vem limitando algumas coisas, por exemplo, “eu tenho meu terreno e agora que sou quilombola não posso vender mais” ou “os

quilombolas não deixam asfaltar a rua” ou “o quilombola não quer que o bairro progrida”. E progredir, pra eles, é ter bastante casa, farmácia ali pertinho, mercado ali pertinho, esse é o progredir. Mas a gente pode ter isso e ter uma comunidade de bem com a natureza e de bem com a vida.

A *griô* e seu esposo dão diversos exemplos de ações que poderiam melhorar as condições de vida local sem impactar o meio natural, como uma “farmácia do povo”, com remédios naturais, um minimercado com produtos das roças comunitárias, uma estrada boa, arrumada, mas sem asfalto. Perguntada sobre a quantidade de pessoas que pensa dessa forma, se é a maioria ou minoria, ela diz que é a minoria. No entanto, nos últimos anos, os jovens estão “mais adequados a isso. Os jovens estão compreendendo mais a parte quilombola”. Mas isto não significa querer voltar a trabalhar na roça como trabalhavam seus pais e avós, de sol a sol, mas estudar, fazer um curso de ensino superior, aprender outras técnicas para trabalhar de outro jeito naquelas terras.

Já os jovens narram que se assumir quilombola também significou assumir-se como pessoa negra. Isto porque a organização comunitária em torno da afirmação quilombola, a organização da associação, a retomada do jongo aproximou os jovens de uma visão positiva de si mesmos e da importância da luta pelo território onde trabalharam seus antepassados e resistiram seus pais e avós. Com a retomada do jongo, segundo um jovem líder jogueiro:

Conseguimos trazer para o nosso lado vários jovens que hoje se reconhecem como quilombolas, se reconhecem como negros, reconhece seu cabelo afro, por causa desse projeto de conscientização, de identidade negra, quilombola. Em 1995, 1999, a gente não via os meninos com cabelo *black power*, porque era como se fosse um cabelo sujo, porque corte de negão era careca. Você tinha que meter a tesoura e cortar baixinho. Porque parecia que estava sujo, que era mendigo, era marginalizado mesmo. Então a gente sabe que se afirmar quilombola é uma parada legal, porque começou a ter esse pertencimento de identidade.

Conforme conta uma jovem liderança jogueira, o jongo teria ficado adormecido lá por uns trinta anos, vivendo apenas na memória dos *griôs*, acontecendo em momentos muito esporádicos, como em algumas Festas de Santa Rita. Não era mais como era no tempo dos antigos moradores, nem como é hoje:

Hoje em dia podemos dizer que o coração do quilombo é o jongo. O jongo parou, a articulação do quilombo para. Se o jongo está indo, a comunidade também vai. Tudo aqui na comunidade é o jongo. E essa revitalização do jongo se dá num momento em que os *griôs* estão vendo que está indo embora com eles. Aí eles têm que passar para a juventude, porque antes o

jongo era praticado apenas pelos adultos, acima dos trinta, quarenta anos. Aí eles já se foram, vão passar pra quem? Pra juventude, né? Porque a juventude está chegando. Então foi passando para a juventude que veio a revitalização do jongo. Os mais velhos passando para os mais jovens os ensinamentos. E por isso que a gente tem muito o respeito aos mais velhos. A gente aprende isso em casa, mas vem muito no jongo, respeitar o mais velho, o mais velho primeiro, o *griô*. Porque não adianta a gente tombar o jongo como Patrimônio Imaterial se a gente não tombar os *griôs*, porque o *griô* é quem detém o conhecimento sobre o jongo. E hoje, na comunidade, quem está levando o jongo é a juventude, os *griôs* já estão velhinhos.

Os jovens da Arquisabra contam que todos seus projetos, atualmente, incluem a expressão “pelos caminhos do jongo”. Antigamente o jongo era feito pelas famílias jongueiras da comunidade. Havia diversas pessoas que dançavam o jongo nas confraternizações comunitárias como aniversários, batizados, casamentos etc. No entendimento de um jovem jongueiro, as intensas mudanças nas condições de vida comunitária impulsionadas pela especulação imobiliária e pela perda de vínculo de muitos moradores com o trabalho na terra interferem na forma de transmissão intergeracional do jongo. Ele explica que:

O jongo é uma dança de matriz africana e, como ele tem várias mirongas, várias marafundas, que são mistérios, quem dançava o jongo eram só os mais velhos. Os mais novos não dançavam o jongo. Ia começar o jongo, os mais novos iam dormir. Então ele tem vários simbolismos, tem a fogueira que dá luz às almas, tem os pontos para se iniciar. Só que como o mais novo não entrava numa roda de jongo, ele aprendia depois, quando ele já tinha idade ele era inserido nessa roda. Como aqui o processo de convivência mudou bruscamente por causa da vinda desse progresso, do suposto progresso, esse mais velho não teve mais como passar isso em diante. Porque esse mais novo teve que se ocupar com seus outros afazeres para sustentar a família. Então ele teve que trabalhar na casa de bacana. E aí que vêm as novas mucamas. O território é invadido. As pessoas saem desse território porque a pressão era muito grande, época de ditadura militar, vem os empreendimentos como os grandes condomínios, pressionando as famílias a vender as terras e sair. Expulsam dizendo que é dono... Enfim, muitas famílias saem, vão viver no centro de Angra, no Rio de Janeiro, São Paulo, e as pessoas que ficam têm que trabalhar em casa de família. E o jongo fica só com esses mais velhos. Chega uma época que esses mais velhos já estão cacurucaio, cada um nas suas casas, não têm mais forças de levar esse jongo adiante. E o jongo praticamente para na comunidade por trinta anos.

Esta revitalização foi acontecendo, a princípio, a partir de “oficinas” apoiadas financeiramente por editais de fomento à ação cultural, onde os mestres jongueiros ensinaram aos mais jovens o que é o jongo, de onde ele veio, como se faz. Desta forma, os mais jovens passaram a aprender os pontos de jongo e a história que estava guardada na memória dos

griôs. Neste sentido, aqueles aprendizados que no tempo dos antigos moradores eram transmitidos na vivência cotidiana, nos dias de hoje foram temáticas de oficinas culturais, que nada mais são do que rodas de conversas. Em algumas dessas rodas, os jovens, entre eles, debatiam também sobre sua ancestralidade africana e a forma negativa com que sua cultura é abordada pela sociedade como um todo. Isso, segundo um jovem jongueiro:

[...] porque, infelizmente, nós precisamos adaptar pra esse tempo de hoje o que antigamente não se precisava fazer. Hoje em dia você já tem um sistema enorme lá fora que é contra várias coisas, tem instituições religiosas que dizem que o jongo é uma coisa do mal, do demônio, é macumbaria. Hoje em dia você precisa ter uma oficina de jongo pra ensinar esse jovem jongueiro e dizer pra ele: “o atabaque é um instrumento africano, o africano não acredita em demônio, então demônio é de uma cultura europeia introduzida aqui”. Então essas oficinas são para esse esclarecimento.

O que fica nítido no caso do Bracuí é que o processo de revitalização do jongo carrega em si uma centralidade agregadora de diversos enfrentamentos, como pelo reconhecimento da importância histórica de uma formação comunitária marcada pelo tráfico atlântico de pessoas escravizadas; a luta pela terra que se inicia imediatamente após a doação testamentária e a salvaguarda de sua tradição oral, que mantém viva a memória do tráfico negreiro, do cativo, da ocupação territorial e do seu patrimônio cultural.

Como já foi apontado, a comunidade consegue sua certidão quilombola em 1999. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional proclamou o jongo patrimônio cultural brasileiro em novembro de 2005, mediante o Decreto n. 3.551/2000 (BRASIL, 2000), o que colocou o Bracuí como um dos mais destacados representantes do “Jongo no Sudeste” (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2007).

Já a titulação das terras quilombolas é de responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, o Incra. Para se ter uma ideia, até o ano de 2014, existiam, no Brasil, 2.394 comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Isto significa que o número de comunidades desse tipo é maior, considerando aquelas que ainda não são reconhecidas oficialmente pelo Estado brasileiro⁹. No mesmo período, apenas 21 territórios haviam sido titulados.

No Bracuí, o Incra vem agindo com extrema morosidade e conivência com as invasões dos “imigrantes”. Isto porque à medida que o território permanece não demarcado, mais estradas são abertas, mais lotes são vendidos de forma ilegal, árvores derrubadas e o rio

Bracuí poluído. Num passeio pela área, os(as) quilombolas vão apontando para as casas e dizendo: “aqui é quilombola, aqui é imigrante, quilombola, imigrante...”.

O maior contrassenso é que o Incra vem propondo que o território seja demarcado num modelo conhecido como “ilhas”, ou seja, ao invés de área contínua, o quilombo perderia toda a área que está irregularmente nas mãos “estrangeiras” pois, segundo os funcionários do instituto, se a comunidade quilombola não aceitar dessa forma, o processo de demarcação vai demorar muito mais. Isto porque ficaria difícil resolver toda a questão dos lotes ocupados por pessoas não-quilombolas e suas “melhorias”, como casas, churrasqueiras, piscinas. Em uma das reuniões como os moradores, o técnico do instituto chegou a dizer que não poderia justificar no processo de regularização fundiária que quilombola precisa de piscina e todas outras melhorias construídas pelos invasores. Obviamente que uma das consequências da demora na titulação territorial tem sido a desesperança e a desilusão de muitos dos moradores quilombolas.

Alguns, temerosos de que o processo nunca chegue a termo, ainda tentam vender suas terras. Outros moradores dizem que o Incra nunca fez uma consulta séria aos “imigrantes” sobre seu interesse de sair ou permanecer na área. Inclusive, segundo um *griô*, alguns imigrantes dizem que gostariam de sair daquelas terras caso o governo pagasse uma indenização, mas nem sequer são consultados.

Além da questão territorial, outro desafio para a comunidade é que a escola municipal situada naquele território seja reconhecida pela prefeitura de Angra dos Reis como escola quilombola e, a partir daí, seja elaborado e implementado um projeto político pedagógico específico que dialogue com a importância histórica daquele lugar, suas necessidades de valorização cultural e de melhorias de condições de vida.

De acordo com as Diretrizes Curriculares Quilombolas (BRASIL, 2011), o fato de a escola estar situada naquele território já exigiria que ela fosse considerada uma “escola quilombola” e, conseqüentemente, passasse a elaborar um projeto político pedagógico diferenciado, de forma a “garantir aos estudantes o direito de se apropriar dos conhecimentos tradicionais e das suas formas de produção, de modo a contribuir para seu reconhecimento, valorização e continuidade”. Dentre outras coisas, as Diretrizes também indicam que se dê preferência à presença de docentes quilombolas tanto nas escolas inscritas em territórios quilombolas como naquelas que estão próximas e recebem estudantes de quilombos.



As mesmas Diretrizes também orientam que:

[...] a educação escolar quilombola deve ter como referência valores sociais, culturais, históricos e econômicos dessas comunidades. Para tal, a escola deverá se tornar um espaço educativo que efetive o diálogo entre o conhecimento escolar e a realidade local, valorize o desenvolvimento sustentável, o trabalho, a cultura, a luta pelo direito à terra e ao território. (BRASIL, 2011).

Em 2015, após diversos encontros e muita pressão da Arquisabra e seus parceiros das universidades, da administração municipal e de organizações sociais, a direção da escola municipal declarou no último Censo Escolar que ali é uma escola quilombola. A partir disso, o próximo desafio é a elaboração e realização de um projeto de educação escolar quilombola em diálogo com as famílias dos estudantes quilombolas e dos não-quilombolas. A construção coletiva deste projeto é imprescindível para que a riqueza histórica e natural que os quilombolas vêm preservando há gerações seja entendida como um bem de todos que vivem naquela região.

Os quilombolas resguardaram, a duras penas, na sua memória e nos resquícios materiais, o passado escravista do Rio de Janeiro e um território étnico formado no contexto da escravidão negra. Por este motivo, se o documento de doação deixado pelo antigo proprietário da fazenda nunca foi plenamente efetivado, a memória e a resistência de uma comunidade formada a partir do tráfico ilegal de pessoas africanas exigem políticas de reparação à opressão histórica sofrida, à omissão dos poderes públicos em relação às sucessivas invasões do território e à forma violenta com que os antigos moradores foram expulsos de suas terras. Neste sentido, a regularização fundiária precisa levar em conta a forma como aqueles moradores deram continuidade ou recriavam a sociabilidade que foi tirada de seus antepassados à força. Isto implica na demarcação de uma área contínua, que possibilite a continuidade de um modo de vida integrado ao meio natural, à preservação das matas, das águas e de uma manifestação cultural que beneficia a sociedade como um todo. Por este motivo, a memória e a manutenção de uma rede de parentesco que delimita “quem é de dentro” e “quem é de fora”, quem é quilombola e quem é imigrante atrela à luta pela terra a luta por manter viva a memória dos antepassados.

A sistematização da afirmação quilombola no Quilombo Santa Rita do Bracuí representa a retomada de um processo recente de luta por direitos culturais e territoriais, mas, antes de tudo, uma oportunidade de organização da memória coletiva para o enfrentamento



das atuais e futuras demandas e reivindicações. É, portanto, um processo total de autoeducação comunitária, de conscientização política e de combate a situações históricas de injustiça e desrespeito.



REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais**. 1994. p. 81-82. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/?code=2.39>>. Acesso em: 14 ago. 2015.

BEISIEGEL, C. R. **Estado e educação popular**: um estudo sobre a educação de adultos. 2. ed. Brasília: Líber Livro, 2004.

BERTONCELLO, R. V. **Processo de modernização e espaço local**: o caso do município de Angra dos Reis. 1992. 175 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

BRACUÍ: velhas lutas, jovens histórias. Direção acadêmica: Paulo Carrano. Realização: Observatório Jovem; Programa de Pós-Graduação em Educação da UFF. 43 min., 2007. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=2uyGxKpfs-s>>. Acesso em 14 ago. 2015.

BRANDÃO, C. R. Da educação fundamental ao fundamental em educação. **Proposta**, Rio de Janeiro, suplemento 1, 1977.

_____. Os caminhos cruzados: formas de pensar e realizar a educação na América Latina. In: GADOTTI, M.; TORRES, C. A. (Org.). **Educação Popular**: utopia Latino-Americana. São Paulo: Cortez: Edusp, 1994, p. 23-49.

_____; ASSUMPÇÃO, R. **Cultura Rebelde**: escritos sobre a educação popular ontem e agora. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2009.

BRASIL. Lei n. 581, de 4 de setembro de 1850. Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM581.htm>. Acesso em: 14 ago. 2015.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado, 1988.

_____. Presidência da República. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm>. Acesso em: 14 ago. 2015.

_____. Presidência da República. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.



Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 14 ago. 2015.

_____. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**: algumas informações. Brasília: CNE, 2011.

BRASIL possui mais de cinco mil territórios quilombolas. Produção: TVNBR. 25 min., 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1dgpZF9-S8U#t=474>>. Acesso em: 14 ago. 2015.

CARVALHO, J. D. A. C. L. O tráfico de escravos, a pressão inglesa e a Lei de 1831. **Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada**, Juiz de Fora, v. 7, n. 13, p. 95-114, 2012.

COTA, L. G. S. Não só “para inglês ver”: justiça, escravidão e abolicionismo em Minas Gerais. **História Social**, Campinas, n. 21, p. 65-92, 2011.

GÓES, M. **De pé no chão também se aprende a ler (1961-1964)**: uma escola democrática. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. 209 p.

GUIMARÃES, G. **Uma cidade para todos**: O Plano Diretor do município de Angra dos Reis. Rio de Janeiro: Forense, 1997.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Jongo no Sudeste**. Brasília: IPHAN, 2007.

LOURENÇO, T. C. P. **O Império dos Souza Breves nos Oitocentos**: política e escravidão nas trajetórias dos Comendadores José e Joaquim de Souza Breves. 2010. 188 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

MATTOS, H. et al. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do Quilombo de Santa Rita do Bracuí**. Niterói: UFF/FEC/Departamento de Antropologia/Departamento de História; Rio de Janeiro: INCRA, 2009.

PAIVA, V. **Educação popular e educação de adultos**: contribuição à história da educação brasileira. São Paulo: Edições Loyola, 1973. 368 p.

PALUDO, C. Educação Popular como resistência e emancipação humana. **Cadernos Cedex**, Campinas, v. 35, n. 96, p. 219-238, mai./ago., 2015.

PASSADOS presentes: memória negra no Sul Fluminense. Direção: Hebe Mattos e Martha Abreu. Produção: Labhoi/UFF. 43 min., 2011. Disponível em: <http://www.labhoi.uff.br/passadospresentes/filmes_passados.php>. Acesso em: 14 ago. 2015



WANDERLEY, L. E. **Educar para transformar:** educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base. Petrópolis: Vozes, 1984. 524 p.

Artigo recebido em 12/05/2016.
Aceito para publicação em 15/06/2016.

Notas

¹A Lei, de 7 de novembro de 1831, conhecida como Lei Feijó-Barbacena, foi a primeira norma nacional com o intuito de extinguir o tráfico atlântico em território brasileiro. Esta lei, absolutamente desrespeitada, deu origem a uma expressão popular ainda recorrente nos dias de hoje, “lei para inglês ver” (COTA, 2011; CARVALHO, 2012)

²Lei 581, de 4 de setembro de 1850: Estabelece medidas para a repressão do tráfico de africanos neste Império. (BRASIL, 1850).

³TESTAMENTO de José Breves, v.1, folhas 157 (verso) a 161.

⁴Sobre a doação de terras aos trabalhadores, às vezes acompanhada da alforria, o relatório destaca que não era uma atitude incomum, fazendo parte de uma estratégia de dominação dos médios e grandes proprietários que pretendiam manter sob controle seus subordinados a partir de diversos incentivos. Soma-se a isto o fato de que José de Souza Breves era viúvo e não tinha herdeiros diretos (MATTOS et al., 2009).

⁵A este respeito, conferir Beisiegel (2004), Brandão (1977), Góes (1980), Paiva (1973) e Wanderley (1984).

⁶Outras pesquisas têm sido brilhantemente registradas em vídeos, como *Passados Presentes: memória negra no Sul Fluminense* (PASSADOS, 2011) e *Bracuí: velhas lutas, jovens histórias* (BRACUÍ, 2007).

⁷No contexto do Bracuí, *griô* é a pessoa mais velha que acumula os conhecimentos sobre a história local, a cultura e os transmite para as novas gerações.

⁸Como explicam Mattos et al (2009, p. 50), a partir da repressão inglesa ao tráfico, o comércio de pessoas africanas tendeu a se afastar de Luanda, concentrando-se em Benguela, Cabinda e em Moçambique, na chamada contra-costa. Os originários daquela região pertenciam a etnias variadas, mas integravam um mesmo grupo linguístico-cultural conhecido por Bantu.

⁹Alguns estudos cartográficos chegam a computar a existência de mais de cinco mil comunidades quilombolas no Brasil: *Brasil possui mais de cinco mil territórios quilombolas* (BRASIL, 2014).