

Universidade Federal Fluminense
FEC - Fundação Euclides da Cunha
Departamento de Antropologia
Departamento de História
INCRA - SRRJ

**Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-cultural
do Quilombo de Santa Rita do Bracuí**

Hebe Mattos – Professora titular de História do Brasil
do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense e
Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense.

Martha Abreu – Professora associada ao Departamento
de História da Universidade Federal Fluminense e
Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas.

Mirian Alves de Souza – Doutoranda do Programa de
Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

Patrícia Brandão Couto – Doutora em Antropologia pelo Programa de
Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

Assistentes de pesquisa

Thiago Campos Pessoa Lourença (Departamento de História/ UFF)

Camila Moraes Marques (Departamento de História/ UFF)

Rita de Cássia Gonçalo Alves (Instituto de Humanidades/ UCAM)

Niterói,

Setembro de 2009.

INDICE

INTRODUÇÃO.....	03
PARTE I – Memória e História. O reconhecimento do Quilombo do Bracuí como dever de memória, política de reparação e de preservação do patrimônio imaterial do país.....	06
PARTE II – Para entender o conflito através de uma perspectiva antropológica.....	56
PARTE III – A etnicidade como uma forma de organização social das diferenças.....	83
CONCLUSÃO.....	112
BIBLIOGRAFIA.....	114
ANEXOS.....	118

INTRODUÇÃO

O presente relatório registra a formação de um grupo, auto intitulado “remanescente do quilombo de Santa Rita do Bracuí”. A ancestralidade africana e negra, relacionada à opressão histórica sofrida, decorrente do tráfico atlântico de escravos, da escravidão e da expropriação de territórios tradicionais, compõe a base das reivindicações do grupo e do presente relatório.

Como marcos definidores do próprio grupo, de sua identidade étnica e cultural, além da auto-atribuição, destacam-se: 1. o processo histórico de formação da comunidade, marcado pelo tráfico atlântico de escravos, pela escravização e por um processo de territorialização e luta pela terra que se inicia ainda no século XIX; 2. a vigorosa tradição oral, que atualiza cotidianamente a memória do tráfico negreiro, do cativo e da luta pela terra; 3. a defesa de um patrimônio cultural imaterial próprio, em torno do jongo e de outras expressões culturais como o calango, a folia de reis e as festas de Santa Rita e São José; 4. a construção simbólica e social do território – em torno de lugares de memória (patrimônios materiais), de práticas comunitárias e da própria história do grupo - garantia fundamental de sua reprodução física, social, econômica, histórica e cultural.

Do ponto de vista histórico e antropológico, para abordar a distintividade étnica do grupo que se auto-definiu como remanescente do quilombo do Bracuí, vamos considerar as condições políticas e relacionais (BARTH, 1969) que tornaram possível tal opção identitária a partir do Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal e do Decreto presidencial de 2003, bem como o processo histórico que atualizou, ao longo do tempo e em relação com os demais atores coletivos presentes na área em questão (ERIKSEN, 1991), seus elementos fundamentais: a memória, a tradição oral, e o patrimônio imaterial e material constitutivos do território da comunidade.

O relatório está subdividido em três partes. Associando pesquisa histórica com a tradição oral da comunidade, **a primeira parte** aborda o reconhecimento da identidade quilombola do grupo como dever de memória e como a implementação de políticas públicas de preservação do patrimônio imaterial do país e de reparação em relação a um território étnico formado a partir da prática do tráfico negreiro. Ilegal pelas leis do Brasil monárquico (1831-1860), o tráfico negreiro foi amplamente acobertado pelo Estado brasileiro até 1850. A prática do Jongo integra como patrimônio imaterial a memória coletiva do grupo hoje, em estreita associação com uma impressionante

tradição oral que traz à luz um passado até agora deixado no esquecimento pelas políticas públicas de memória ou pela historiografia. A reconstrução desse passado inclui a doação das terras da fazenda aos antepassados dos atuais moradores pelo Comendador José Joaquim de Souza Breves, mas também e especialmente o uso anterior das mesmas terras para a produção de cachaça (jeribita), no comércio atlântico de escravos, e para lugar de desembarque e quarentena dos escravos recém chegados através do tráfico clandestino. Tradição e patrimônios estão na base da constituição da identidade étnica e da territorialidade do grupo.

As segunda e terceira partes são construídas a partir de uma perspectiva antropológica comum, privilegiando uma abordagem processualista e relacional. Ao tomarmos por referência o presente etnográfico nos deparamos com um histórico de ocupação do território, que revela um “drama social” marcado por uma seqüência de conflitos e expropriações desde a doação das terras da antiga fazenda a antepassados libertos dos moradores atuais (TURNER, 1982). Em outras palavras, estamos nos referindo a “situações sociais” que atravessam o século XX e XXI e se desdobram numa cadeia consecutiva de conflitos territoriais, que apesar de suas variações apresentam regularidades (GLUCKMAN, 1987).

Com relação às variações, nos referimos aos diferentes atores envolvidos nas situações processuais de conflito. Quer dizer, se o drama inaugural é marcado pela expropriação das terras dos legatários de José Joaquim de Souza Breves pelo testamenteiro Honório Lima, na atualidade é a especulação imobiliária decorrente do processo de industrialização e turistificação do município de Angra dos Reis que assombra os moradores de Santa Rita do Bracuí. No que diz respeito às regularidades, estamos nos referindo às formas “categoriais de desrespeito” as quais esses moradores foram submetidos intermitentemente devido à assimetria de condições na luta pelo reconhecimento de seus direitos, considerando as relações de oposição entre uma cultura ágrafa e uma cultura letrada imperativa (HONNETH, 2003).

No momento atual do conflito, a ARQUISABRA (Associação dos Remanescentes de Quilombo de Santa Rita do Bracuí) tem se constituído a partir de um exercício de construção de um “vocabulário de motivos” que resgata a auto-estima e a importância do *ethos* ágrafo e de uma “gramática de mobilização associativa” em prol de um desfecho que contemple velhas e novas aspirações coletivas (CEFAI, 2002).

Nesse sentido, **a terceira parte** problematiza a construção da etnicidade como um processo relacional, tomando como ponto de partida a identidade quilombola no

contexto etnográfico da pesquisa, bem como sua interação com as políticas de reconhecimento do Estado brasileiro. Trata-se de compreender que do “ponto de vista nativo”, a identificação como quilombola está diretamente relacionada tanto a um processo de reconhecimento positivo de sua identidade racial, de suas práticas culturais, a exemplo do jongo, quanto dos conflitos que ameaçam sua integridade territorial.

Considerando que a etnicidade é uma forma de organização social da diferença, são apresentados os critérios de pertencimento ao grupo de quilombolas, definidos a partir de laços de parentesco e experiências compartilhadas (BARTH, 1969 e 2005), as relações que desenvolvem com o seu entorno e a lógica coletiva que estabelecem para se apropriar e conceber o território. Deve-se destacar que os critérios de pertença ao grupo, que passam pelo reconhecimento de experiências comuns, ao funcionarem como sinais diacríticos, a partir do qual são estabelecidas as fronteiras entre “quilombolas” e “não-quilombolas”, permitem uma compreensão mais acurada da sua própria organização social.

PARTE I

Memória e História

O reconhecimento do Quilombo do Bracuí como dever de memória, política de reparação e de preservação do patrimônio imaterial do país.

Nos últimos tempos, diversos grupos, em várias partes do mundo, reivindicam políticas de reparação baseados na memória de experiências de violência e opressão historicamente reconhecidas como contrárias ao que estabelecem as convenções universais de direitos humanos. Essas reivindicações envolvem não só direitos a reparações materiais e simbólicas, como também ao que se convencionou chamar de “dever de memória”. Ou seja, a luta para que determinados acontecimentos não sejam esquecidos, para que continuem presentes na memória de grupos e nações e para que sejam registrados na memória pública do país.

Tais discussões criaram novos desafios para historiadores e antropólogos, que passaram a lidar com diferentes possibilidades de usos do passado, da memória e da própria história. Memórias de grupos específicos passaram a concorrer com o conhecimento historiográfico e com as representações públicas do passado até então predominantes na mídia, nos livros escolares ou nas festas oficiais. A memória, entendida como presença do passado no presente, que em sentido largo inclui o próprio conhecimento historiográfico, tornou-se um campo ainda mais intenso de disputas do que sempre havia sido. Trouxe também para historiadores e antropólogos novas questões de pesquisa, que lançavam luz a fatos e lutas esquecidos ou silenciados, muitas vezes pela violência ou falta de oportunidades dos seus agentes sociais para levar adiante reivindicações e demandas por direitos (BARTH, 2005; POLLACK, 1989 e 1992).

A história, memória e trajetória do Quilombo do Bracuí situam-se exatamente dentro dessa perspectiva de esquecimentos e silenciamentos construídos a partir de uma experiência histórica de opressão. Descendentes de escravos, através de uma fabulosa tradição oral e de memórias familiares, não visibilizadas antes através dos canais locais e regionais de divulgação e reconhecimento, constroem hoje sua identidade como remanescentes de quilombo, como forma de luta pelo território e patrimônio cultural que constituíram historicamente.

É importante frisar que as memórias construídas sobre o passado por indivíduos ou grupos, em busca de identidade, se não possuem o instrumental metodológico dos

historiadores, não podem ser ignoradas ou descartadas como falsas. Produzidas a partir de certos referenciais do passado, elas fazem parte e organizam o sentido da vida dos narradores; estabelecem relações entre o presente e o passado; dão origem a identidades sociais coletivas, construídas e transformáveis ao longo do processo histórico.

Mais ainda, seguindo o historiador Fernando Cartoga, se a história, entendida como conhecimento, pode marcar e dar sentido ao passado, a memória também possui tal poder. Da mesma forma que a história disciplina, a memória também pode “permitir às sociedades (ou aos grupos, no nosso caso) situarem-se simbolicamente no tempo”. A história, mesmo que tenha ao seu lado procedimentos metodológicos controlados pela comunidade científica, ao selecionar as questões com as quais trabalha, também produz e é responsável por esquecimentos e silenciamentos. Para Cartoga, memória e historiografia podem ajudar a fazer “o trabalho de luto e pagar as dívidas do presente” (CARTOGA, 2001:44). Podem dar voz aos que estavam condenados ao silêncio. É o que pretendemos com esse relatório: um diálogo profundo entre a história e a memória. A história, como conhecimento, e a memória como legitimadora, no presente, de direitos negados e não cumpridos no passado.

Posicionando-nos dessa forma, a memória e a tradição transformam-se em importantes problemas de pesquisa para os historiadores. Tanto na comparação entre fontes orais e escritas, quanto na discussão sobre o que se lembra – e, claro, o que se esquece. A própria história da memória passa a ser um objeto de pesquisa e o historiador torna-se o profissional que, com instrumentos teóricos e metodológicos, sabe explicar, a partir de fontes escritas ou orais, como o que aconteceu no passado foi lido e contado através do tempo. Quem lembra, esquece ou omite determinados fatos e acontecimentos do passado?

Nesse relatório, as tradições orais e memórias dos descendentes de escravos de Santa Rita dialogam frequentemente com registros escritos e eruditos sobre o passado e fornecem subsídios para que se construa uma outra história dos últimos anos da escravidão atlântica no Brasil, até então esquecida e guetificada, como seus protagonistas. No Bracuí, memória e história aproximam-se para acertar as contas com o passado. Um passado marcado pelo tráfico de escravos, pela escravidão e pela luta pela terra, que até então não havia alcançado a historiografia, nem os livros didáticos; um processo que havia sido sepultado pela história, embora nunca tenha morrido na tradição oral de seus protagonistas negros e descendentes de escravos.

É exatamente a memória transmitida oralmente de pai para filho, que animou e justifica hoje a permanência do grupo na região, em meio a diversas tentativas de expulsão. É a memória da doação de lotes de terra no testamento de um grande senhor de terras e de homens (o Comendador José de Souza Breves), que estabeleceu o território atual da comunidade e sua rede de parentesco e solidariedade. É a memória de uma herança em terras que acabou transformando os herdeiros em guardiões e testemunhos da história de um crime contra a humanidade – o tráfico de africanos – exercido à revelia das leis do Império do Brasil, ainda que de forma amplamente tolerada pelas autoridades do país. Os herdeiros do testamento transformaram a memória do tráfico atlântico e da experiência do cativo em patrimônio cultural, material e imaterial, transmitido através das gerações. Esse patrimônio é um verdadeiro tributo às origens africanas de seus antepassados e confere sentido e forma à nova identidade quilombola do grupo.

A tradição oral, transmitida através de muitos “causos”, como definem os moradores do Quilombo do Bracuí, constitui uma das mais importantes bases da identidade do grupo e de manutenção de seu território. Sandra Bragato, desde meados dos anos 1990, e nós, desde 2006 ouvimos narrativas recorrentes, contadas por diferentes membros da comunidade, desde os mais velhos aos mais jovens. Contar “causos” para os filhos, sobrinhos e netos foi, sem dúvida, uma estratégia dos mais velhos para que o passado permanecesse no presente, para que não se esquecesse a violência da escravidão, a origem africana e o direito à propriedade da terra. Através de conversas e histórias, repetidas na hora do trabalho com a farinha, como nos conta o Sr. Manoel Moraes, falava-se sobre o comendador José Breves e sobre os escravos.

Essa tradição oral, associada a uma determinada forma e entonação na narração dos casos, é compartilhada por diferentes famílias. Ela demonstra como, numa comunidade não letrada, se fala do presente através do passado; como se está sempre reconstruindo o passado em função das necessidades do presente. A tradição oral torna-se patrimônio cultural e base identitária do próprio grupo, definindo sua presença na região e o direito à terra de todos que partilham das narrativas e heranças culturais e materiais recebidas.

A tradição oral, ao lado dos pontos de jongo, torna-se fonte para os historiadores. Reúne histórias ambientadas na região, do lado de cá e de lá da Serra da Bocaina, no Vale do Paraíba cafeeiro. O cenário apresentado nessas histórias são as antigas fazendas ou as construções dos engenhos de açúcar e cachaça. Os protagonistas

são escravos, em geral com nomes presentes entre os herdeiros do testamento do Comendador José de Souza Breves, antigo proprietário da Fazenda Santa Rita do Bracuí, no século XIX. O repertório é grande, inclui histórias heróicas e mágicas de escravos, e casos da violência da escravidão. O mais significativo, porém, é o diálogo entre a tradição oral e as fontes escritas sobre a fazenda e a região, entre memória coletiva do grupo e história dos historiadores. Começamos então pela história.

O Império dos Souza Breves nos Oitocentos:

“Existia aqui um dono de escravo com o nome de José de Souza Breves, antes da sua morte, ele conseguiu organizar com as autoridades, e fez essa doação para todos os escravos dele. E nós estamos aqui e somos descendentes de escravos”

(Manoel Moraes, morador do quilombo de Santa Rita do Bracuí, fevereiro de 2007)

Em Santa Rita do Bracuí são recorrentes nas memórias familiares as lembranças da experiência do cativo. Os últimos anos da escravidão ficaram marcados nas histórias dos ancestrais dos atuais moradores do Bracuí. Entre as muitas lembranças, evidencia-se, quase sempre, um marco temporal comum: o tempo dos Breves. Para entendê-lo, devemos retornar ao século XIX, reconstruindo a história de umas das mais importantes famílias do Brasil Império.

Antonio de Souza Breves, conhecido também como “*Antonio Cachoeira*”, inicia a trajetória da família dos Breves no Brasil. Nascido no início do século XVIII nos Açores, Portugal, veio para a colônia portuguesa com apenas 30 anos, desembarcando em 1750 na América. Com Maria de Jesus Fernandes se casou ainda em Portugal. Deixou alguns descendentes, sendo o filho mais ilustre o futuro Capitão-Mor José de Souza Breves, nascido também nos Açores em 1748. José de Souza Breves residia na Fazenda de Manga Larga na antiga freguesia de São João Marcos, atual município de Rio Claro, próximo de Mangaratiba e Angra dos Reis. Casado com Maria Pimenta de Almeida Frazão, ao falecer em 1845, deixou 11 filhos, entre os quais destacaremos os dois mais velhos, protagonistas das histórias dos Breves nos oitocentos e também de muitas das histórias contadas pelos atuais moradores do quilombo do Bracuí (BREVES, s/d): José Joaquim de Souza Breves e Joaquim José de Souza Breves.

José Joaquim de Souza Breves nasceu em 1795 também na Fazenda da Manga Larga. Filho mais velho de uma extensa família, herdou o nome do pai. Tornou-se

proprietário de muitas terras, entre as quais a fazenda de Santa Rita do Bracuí. Quase dez anos após o seu nascimento, veio ao mundo, em 1804, Joaquim José de Souza Breves, conhecido mais tarde como “*Rei do Café*”. Ambos foram Comendadores durante o Brasil Império e expressaram nas suas trajetórias as riquezas e as contradições daquele período. Os depoimentos dos quilombolas do Bracuí frequentemente fazem referência ao título de Comendador desses antigos senhores. A partir de agora, trataremos os dois Comendadores apenas pelos seus primeiros nomes: José de Souza Breves e Joaquim de Souza Breves.

A partir da década de 1830, a economia do café começava a se expandir por todo Vale do Paraíba. Ao mesmo tempo, estava sendo construída a extensa fortuna dos Souza Breves. Donos de inúmeras fazendas ao longo do Vale, os irmãos José e Joaquim Breves cultivavam juntos boa parte do café exportado pelo Império do Brasil. Somente no ano de 1860 suas fazendas foram responsáveis por mais de 1,5% de todo o café produzido no Império (TAUNAY, 1939). Estudos memorialísticos e historiográficos que se dedicaram a pesquisar o século XIX apontam que os Breves compunham uma das famílias mais ricas do Brasil Imperial, somando inúmeras propriedades com cerca de 6000 escravos¹.

Não é para menos, os irmãos Breves construíram um verdadeiro império territorial. No inventário do Comendador José Breves, aberto em 1879, encontramos 12 fazendas, além de alguns sítios². Somente o auto de avaliação dessas doze propriedades demandou mais de 500 páginas, separados em dois volumes processuais. Entre a infinidade de páginas, destacamos a avaliação da fazenda do Pinheiro. Sede do domínio do Comendador José de Souza Breves, a Fazenda do Pinheiro, hoje em ruínas, era uma vasta propriedade no século XIX. Muitos viajantes por ela passaram nessa época, e registraram o requinte e suntuosidade da construção e das instalações³. Parece-nos que o Pinheiro era parada obrigatória para os homens de posse que cruzassem o Vale do Café

¹ José Murilo de Carvalho dirá que a escravaria de Joaquim Breves gira em torno de 6.000 escravos (CARVALHO, 1988:16); Richard Graham calcula em mais de 4.000 o número de escravos do Comendador (GRAHAM, 1997: 125-127). Maurício Ternaux-Comapans, diplomata francês a serviço na legação do Rio de Janeiro, em visita a fazenda do Pinheiro em 1866, destaca que: “*A família Breves é dona em conjunto de um pequeno número de doze mil escravos apenas! O dono do Pinheiro só por si possui três mil*” (BREVES, s/d: 695)

² O Inventário do Comendador José Breves foi aberto em 1879, tendo com inventariante o seu irmão Joaquim de Souza Breves. Ao longo de mais de um século o inventário tramitou no Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, contando com nove volumes. O último movimento do processo foi em 2004.

³ Ao longo do século XIX, diversos viajantes e diplomatas passaram pela fazenda do Pinheiro e relataram a grandeza dos domínios dos Breves, entre eles, destacamos o francês Saint-Hilarie, o casal Agazzis e o diplomata Maurício Ternaux.

durante o século XIX. Dizia-se na época que somente nessa propriedade José de Souza Breves contava com cerca de 2.000 escravos (BREVES, s/d). Certamente esse número foi superestimado, como indica nossa avaliação do espólio da fazenda do Pinheiro, onde contabilizamos cerca 385 escravos. De qualquer forma, esse número indica que a fazenda sede dos domínios de José Breves contava com um verdadeiro exército de mão de obra, muito acima dos padrões típicos das grandes *plantations* escravistas.

Entre os domínios de José de Souza Breves, evidenciamos também a fazenda de Santa Rita do Bracuí, na antiga freguesia da Ribeira em Angra dos Reis, origem do território do atual quilombo. Adquirida por José de Souza Breves em 1829, as terras do Bracuí serviram durante muitos anos como um porto seguro para o desembarque de escravos africanos após a proibição legal do comércio negreiro no então Império do Brasil, em 1831⁴. Na década de 1850, com o aumento da repressão ao comércio negreiro, a propriedade foi vasculhada diversas vezes pela Polícia da Corte, como veremos mais adiante. Por ora, nos basta saber que a fazenda de Santa Rita, ligada ao mar de Angra, na baía de Ilha Grande, exercia um papel estratégico no abastecimento de mão de obra para as propriedades do Comendador, assim como contribuía significativamente para o rendimento dos seus negócios.

A fortuna do irmão de José Breves, Joaquim de Souza Breves, também era digna de nota. Dono de um vastíssimo império territorial e humano, não à toa ficou conhecido nos oitocentos como o “*Rei do Café*”. Entre 1865 até o final da década de 1880, contabilizamos cerca de 18 grandes fazendas, além de vários sítios e fazendas menores, dispostas ao longo do Vale do Paraíba e do litoral Sul-Fluminense. Joaquim também possuía prédios na Corte, além de um Solar em São Cristóvão, bastante próximo da residência do Imperador. No entanto, era no interior da província Fluminense que ostentava todo seu poder, consolidado em uma vasta extensão territorial e em milhares de escravos espalhados por suas fazendas.

A Fazenda São Joaquim da Grama, residência oficial do Comendador Joaquim Breves, representou muito bem toda a riqueza da família Breves. Viajantes de época se referem à Grama como um “*Castelo*”, tamanho a suntuosidade da propriedade localizada em Passa Três, município de Rio Claro, também divisa com Angra dos Reis. No litoral Sul, o Comendador Joaquim contava ainda com um complexo de fazendas na restinga da Marambaia. Adquirida no final da década de 1840, a restinga oferecia as

⁴ Lei 7 de Novembro de 1831.

condições ideais para o desembarque ilegal de africanos. Na Marambaia, Joaquim Breves edificou uma estrutura para receber os “*negros novos*” vindos do outro lado do Atlântico. Tanto a Marambaia, quanto o Bracuí, eram propriedades estratégicas para os negócios ilícitos dos dois irmãos Breves, em meados do século XIX.

A riqueza expressa em terras e escravos encontrava correspondente na vida política dos irmãos Breves. Joaquim, por exemplo, participou da comitiva que acompanhou D. Pedro I rumo ao Ipiranga. O futuro Imperador do Brasil pernoitou numa de suas fazendas, antes de seguir para São Paulo, e convocou-o para sua Guarda de Honra. Em retribuição à participação de Joaquim Breves no movimento pela Independência, D. Pedro I lhe concedeu o hábito da Ordem de Cristo em 1825. Em 1830 Joaquim Breves passou a Cavaleiro da Ordem da Rosa, tornado-se Comendador em 1847, com a Comenda da Ordem de Cristo. Todos os Hábitos e Comendas citados também foram atribuídos ao seu irmão José de Souza Breves, poucos anos depois.

Durante o Segundo Reinado, como era de se esperar, os Comendadores envolveram-se com a vida política da velha província fluminense. José de Souza Breves engajou-se no partido Conservador; Joaquim defendeu os interesses do partido Liberal. Durante toda a década de 1840, os irmãos Souza Breves tiveram voz ativa em um momento decisivo para os rumos da sociedade escravista, sobretudo em relação à redefinição em torno da condenação jurídica e social do tráfico de africanos.

Apesar de certo consenso sobre a barbárie e a desumanidade do comércio de escravos, desde o início do século XIX, a iminência do fim do tráfico, com a expiração do prazo da Convenção de 1826, preocupava muitos políticos da época. Alguns deputados defendiam a continuidade do tráfico, com discursos sobre a possível ruína da agricultura e das rendas públicas. Muitos também alegavam a necessidade de afirmação da soberania nacional, contra as pressões britânicas (Rodrigues, 2000:77-78). Um projeto do Marquês de Barbacena deu origem à lei que, em 1831, proibiu formalmente a entrada de africanos escravos em terras brasileiras e resolveu temporariamente a questão da soberania nacional⁵.

⁵ Lei 7 de Novembro de 1831. Artigo 1: Todos os escravos, que entrarem no território ou portos do Brasil, vindos de fora, ficam livres. Excetuam-se: 1º Os escravos matriculados no serviço de embarcações pertencentes a país, onde a escravidão é permitida, enquanto empregados no serviço das mesmas embarcações. 2º Os que fugirem do território ou embarcação estrangeira, os quais serão entregues aos senhores que os reclamarem, e reexportados para fora do Brasil. Artigo 2º Os importadores de escravos no Brasil incorrerão na pena corporal do artigo cento e setenta e nove do Código Criminal, imposta aos que reduzem à escravidão pessoas livres, e na multa de duzentos mil réis por cabeça de cada um dos escravos importados, além de pagarem as despesas da reexportação para qualquer parte da África;

Apesar de sancionada no ano seguinte, a lei de 1831 seguiu sendo amplamente ignorada, até o início do ano de 1850. Durante esse período provocou inúmeras discussões e protestos entre os representantes dos interesses da lavoura escravista. Nas Assembléias Provinciais sobravam projetos de modificação e até mesmo de revogação da lei de 1831. Um deles foi apresentado exatamente por José de Souza Breves, proprietário da antiga fazenda de Santa Rita do Bracuí, deputado pela Assembléia Provincial Fluminense na legislatura de 1840-41. O projeto acabou sendo rejeitado com o argumento de que o assunto fugia da esfera da Assembléia Provincial (GOUVÊA, 2008:127).

Sem êxito no âmbito legislativo, os irmãos Souza Breves não hesitaram em burlar a lei, mesmo quando o Estado Imperial decidiu deixar de permanecer conivente com o tráfico, em 1850, com a lei Euzébio de Queiroz. Os Comendadores participaram ativamente do comércio de africanos desde a sua primeira proibição, no início da década de 1830, até mesmo depois de 1850. As fazendas dos irmãos Breves, no litoral sul fluminense, dentre elas a do Bracuí, ficaram conhecidas, em diversos documentos do período, como palco dos últimos desembarques de africanos ocorridos na ilegalidade no Império do Brasil.

O tráfico ilegal de africanos e os irmãos Souza Breves: As fazendas de Santa Rita do Bracuí e da restinga da Marambaia.

“Mas aqui era o ponto de embarque e desembarque do Comendador Souza Breves quando saía e chegava (...) Aqui é um ponto que existia também, além de ser de desembarque, era de engorde também, sabe? Tinha um lugar ai, que eu não posso dizer, onde os escravos quando chegava, pelo tempo que eles viviam no mar, eles não comiam bem, então perdiam o valor, ficavam magros, emagreciam, ficavam abatidos. Então ficavam sem valor. Então eles escondiam por aqui. Passavam ali uns vinte dias.

A história que eu sei (...) que (...), proibiram a venda dos escravos para cá. Mas, não sei como é que fizeram, que ainda roubaram lá oportunidade e arrumaram uns escravos para trazer pra cá, para vender novamente. Raptaram escravo lá, encheram o navio e trouxeram pra cá. Mas veio até aqui, numa ilha com um nome... Como é? Ilha Cunhanbebe. Uma ilha que tem pra trás (...) O barco entrava lá (...) para entrar e trazia o pessoal para cá. E ali quando observaram que vinha uma escolta atrás deles, pra prender eles, (...) diz que o navio tem um buraco, tinha um buraco que batia (...) a água, aquele pino saía. Saía e abria um buraco e a água invadia. Então foi assim, alguns caíam na água, outros jogavam lancha n'água, então salvou bastante e morreu bastante e o barco afundou na

reexportação, que o governo fará efetiva com a maior possível brevidade, contratando com as autoridades africanas para lhes darem um asilo. Os infratores responderão cada um por si e por todos.

ponta da ilha. Nos tempos atrás, ainda se via falar nesse barco, que as pessoas pescava muito nele, que dava muito peixe e o pessoal procurava sempre aquele ponto ali a modo de pescar.”

(APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0064, Manoel Moraes, morador do quilombo de Santa Rita do Bracuí, fevereiro de 2007)⁶.

Manoel Moraes há mais de 80 anos vive nas antigas terras de Santa Rita do Bracuí. Seus avós maternos e paternos foram escravos do Comendador José de Souza Breves. “Preto Forro”, como era conhecido seu avô paterno, e Antonio Joaquim da Silva, pai de sua mãe, viveram os últimos anos da escravidão na fazenda. Ambos receberam suas alforrias ainda na década de 1870 e foram citados como legatários da fazenda no testamento do Comendador, escrito em 1877 e aberto no ano de 1879. Muito provavelmente foram seus avós e pais que perpetuaram as memórias ao longo dos anos, transmitidas de geração a geração. A história do Quilombo do Bracuí se confunde com as próprias trajetórias familiares dos moradores da antiga fazenda do Bracuí. No caso do Sr. Manoel Moraes, as histórias da escravidão e do tráfico descritas, narram também lembranças de família, vívidas na experiência do cativo nas últimas décadas do século XIX.

Certamente o avô do Sr. Moraes, Antonio Joaquim da Silva, escravo de José Breves, encarregado do engenho de cana de açúcar, viveu ou ouviu falar dos inúmeros desembarques de africanos que ocorreram no Bracuí a partir da década de 1840. O engenho no qual trabalhava Antonio Joaquim da Silva produzia essencialmente aguardente, mercadoria chave no comércio de escravos na costa atlântica da África. No entanto, antes de nos determos sobre a relação entre a Fazenda do Bracuí e o comércio de africanos, cabe esclarecer alguns pontos importantes sobre o tráfico ilegal de africanos: como ele se reorganizara, após a ilegalidade de 1831? Qual o papel dos irmãos Souza Breves no tráfico? E o Bracuí, qual sua função na reordenação do comércio negreiro após a lei de 1831?

No litoral africano, os padrões de abastecimento do tráfico atlântico de escravos se alteraram significativamente, a partir da segunda década do século XIX. A repressão inglesa na África fez com que os traficantes do litoral mudassem suas estratégias de comércio. A partir de 1815, o comércio de escravos era considerado ilegal no continente

⁶ Acervo Petrobrás Cultura Memória e Música Negra, Arquivo Audiovisual do Laboratório de História Oral e Imagem do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (APCMMN/LABHOI/UFF). Ver também www.historia.uff.br/jongos/acervo.

africano ao norte da linha do equador. Em seguida, com a abolição do tráfico nas colônias portuguesas, em 1836, o embarque no continente africano deslocou-se de Luanda, e dos demais portos centrais da região Centro-Sul, para locais mais afastados, como o norte de Angola e as ilhas da África Oriental. Os embarques nos portos de Moçambique e Quelimane cresceram significativamente nesse momento, seguindo a tendência de reestruturação do tráfico atlântico de africanos na década de 1830 (FERREIRA, 1997).

No Império do Brasil, a partir da lei de 1831, o tráfico também se modificou. Com o comércio negreiro considerado uma atividade ilegal, o mercado do Valongo, na cidade do Rio de Janeiro, responsável por receber e redistribuir os africanos pelas fazendas fluminenses perdeu sua funcionalidade, pairando durante poucos anos um vazio sobre onde e como seriam recebidos os escravos que continuariam a vir da África após 1831 (KARASH, 2000).

Rapidamente novos agentes entraram no ilícito comércio e encontraram novas estratégias para burlar a lei e redefinir as estratégias de um comércio juridicamente condenado. Ao que tudo indica foram articulados novos portos de desembarque. No caso do Rio de Janeiro, as praias, ao norte e ao sul da Corte, foram os locais escolhidos para receber os “*negros novos*”. Esses locais passaram a contar com a ingerência direta dos fazendeiros, interessados no abastecimento de suas fazendas e nos altíssimos lucros do ilícito comércio. Dentre eles, destacaram-se os irmãos Breves.

Em 1837, o presidente da Câmara de Mangaratiba, município próximo à Corte, em ofício ao Governo do Império, ressaltava o envolvimento de Joaquim Breves no tráfico:

“(…), por aqui apreendido pelo Juiz de Paz deste distrito o patacho que se diz ser português e que se denomina União Feliz ter-se empregado desde 1835 no ilícito, imoral, e desumano tráfico da escravatura, e que acabava de verificar um desembarque de africanos no lugar onde fora apreendido e porque tivesse **ingerência** nessa embarcação Joaquim José de Souza Breves...” (Fundação Mario Peixoto, Mangaratiba. Ofícios da Câmara ao Governo do Império, 1832-1846.)

Segundo a Câmara de Mangaratiba, o então Comendador não era apenas exímio comprador de indivíduos reduzidos ilegalmente a escravidão. Pelo contrário, possuía ingerência sobre a embarcação negreira que cruzava o Atlântico nas rotas da ilegalidade. Certamente, o empreendimento traficante dos Breves contava com um

apoio logístico para o embarque na África, e o desembarque no Brasil. Os negócios da família movimentavam uma ampla rede comercial nas duas margens do Atlântico, envolvendo além dos Comendadores, outros indivíduos de destaque na sociedade oitocentista.

Quase quinze anos após a denúncia da Câmara de Mangaratiba, Joaquim de Paula Guedes Alcoforado, traficante redimido, é contratado pela legação inglesa no Rio de Janeiro com a finalidade de elaborar um detalhado relatório sobre os meandros do comércio ilegal de africanos entre 1831 e 1853. O “*Relatório Alcoforado*”, como ficou conhecido, ratificava as suspeitas de que os Souza Breves eram pioneiros na retomada do tráfico na década de 1830. Além disso, Alcoforado, que também estava a serviço da Polícia da Corte do Rio de Janeiro, desvendou novos nomes, confirmando a hipótese de um comércio de família praticado na ilegalidade e em escala atlântica:

“Infelizmente o primeiro ambicioso brasileiro que tratou desse tão infame como repugnante tráfico foi Joaquim Breves, seu sogro e irmão, lançando mão do aventureiro e degenerado português João Henrique Ulrich (hoje grande notabilidade), a quem mandavam à África com grandes negociações” (ALCOFORADO, 1853 apud FERREIRA, 1997).

Joaquim Breves, seu irmão, José, e o sogro dos referidos Comendadores, José Gonçalves de Moraes, Barão de Piraí, empreenderam um comércio em família que funcionava nas duas margens do Atlântico garantindo altíssima lucratividade. Na África contavam com o agente João Henrique Ulrich para intermediar as negociações no litoral. Pouco sabemos sobre João Ulrich, mas por ser um negociante, como informa Alcoforado, provavelmente também enriqueceu com o tráfico e fez fortuna em Portugal⁷.

Mas se contavam com estrutura na África para armazenar os cativos até o embarque nos tumbeiros, para abastecer os navios e viabilizar o empreendimento do tráfico, e com Ulrich para fechar os últimos detalhes comerciais da viagem, como era a estrutura do desembarque? Quem os esperava? Onde deveriam desembarcar e aguardar instruções antes de irem para as fazendas? Novamente Alcoforado nos auxilia na construção das respostas.

As fazendas da Marambaia, onde hoje se situa outra comunidade remanescente de quilombo, e de Santa Rita do Bracuí estavam entre aquelas propriedades organizadas

⁷ Sabemos que João Henrique Ulrich também recebeu o título de Comendador. Era casado com Maria Luisa de Sá Ulrich. Ver: <http://www.arqnet.pt/dicionario/ulrichjh.html>. Acessado em 18/05/2009 às 20:00

para receber africanos recém-chegados da travessia atlântica, no período do comércio ilegal de africanos. Após 1830, barracões e fazendas do litoral recriavam as estruturas outrora destruídas pela lei de 7 de novembro de 1831 nas maiores cidades. Canoas, barracões para quarentena e locais de “engorda” dos recém-chegados conformavam as estruturas de recepção de africanos novos na ilegalidade. Indivíduos especializados em se comunicarem com as diferentes nações africanas, 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 terras os “*negros novos*” para quarentena ou para serem distribuídos pelas fazendas da região. São esses sujeitos, ainda em grande parte desconhecidos pela historiografia, que faziam funcionar o tráfico de africanos na clandestinidade, segundo o relatório Alcoforado, dinamizando o funcionamento das fazendas receptoras de escravos no litoral brasileiro (ALCOFORADO, 1853)⁸.

Não restam dúvidas de que as fazendas dos irmãos Breves no litoral eram estruturadas para recepção de africanos recém-chegados da travessia Atlântica. Santa Rita do Bracuí, adquirida por compra em 1829, além de possuir estrutura para o desembarque de africanos, organizou-se produtivamente para o empreendimento atlântico. Deveria ser, antes do fim definitivo do tráfico, a fazenda que garantia ao seu proprietário a maior fonte de renda.

Muitos anos depois, na avaliação do espólio do Comendador José de Souza Breves, em 1881, as duas fazendas no litoral Sul Fluminense, na extinta Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Ribeira, em Angra dos Reis, Santa Rita do Bracuí e a Fazenda de Jurumirim, encontravam-se em estado de abandono. Sinais dos tempos, a decadência dessas fazendas indicava o desinteresse do proprietário pela região após o fim do tráfico ilegal africano. Comparativamente, as outras 10 propriedades do Comendador, situadas nos vales do café serra acima, apresentavam a listagem e a avaliação de inúmeros escravos, diversos bens, entre imóveis e semoventes nessas fazendas de café. Após a década de 1850, José de Souza Breves deve ter tido que limitar suas rendas aos lucros do café, trabalhado com mão de obra escrava. As rendas com o tráfico ilegal de africanos estavam encerradas. (MJRJ. Inventário de José Joaquim de Souza Breves. Volume 3, 1879. pp. 528-538 v.).

⁸ Agradecemos ao professor Carlos Gabriel Guimarães do Departamento de História da UFF por ceder gentilmente a transcrição integral do referido documento.

Em 1881, a fazenda de Santa Rita do Bracuí foi avaliada em cinco contos e duzentos mil réis, com dois mil réis para cada metro. Totalizava dois mil seiscentos e quarenta metros de terras de frente. Os fundos iam “até a mais alta serra do mar”. Contava com uma casa de vivenda bastante estragada, dois lances de casas que serviam como paiol, além de uma casa com rancho para guardar canoas. As edificações do Bracuí estavam em ruínas no início dos anos de 1880. Havia na fazenda apenas vinte enxadas, dez foices e dois machados de serviço de roça, tudo avaliado em míseros oito mil réis. Existiam apenas um pequeno canavial, um pomar e alguns cafezais, que somados não chegavam a meio conto de Réis. Sem dúvida, tratava-se de uma imensa fazenda, em termos territoriais, mas praticamente abandonada no início da década de 1880.

O que realmente tinha valor na fazenda era sua antiga estrutura de produção de aguardente, que na época da avaliação, em 1881, se encontrava em decadência. Dessa antiga estrutura existiam quatro carros de bois, próprios para condução de cana, que somados aos semoventes, trinta e seis bois de carro, chegavam a um conto cento e sessenta mil Réis. Isoladamente, o bem mais valioso da antiga fazenda era uma casa de telha, com engenho, moendas, alambique, tonéis e outros objetos para a produção de aguardente, tudo visto e avaliado em um conto de Réis. Somando o Engenho, com os carros de bois e seus respectivos semoventes, destinados ao transporte de cana, chegamos a quase 50 % do valor da referida propriedade. Tudo indica que até o fim definitivo do tráfico, em meados da década de 1850, a fazenda de Santa Rita tinha excelente estrutura para sediar o comércio de escravos, tanto na produção de aguardente, moeda básico do tráfico, como na estrutura de recepção.

Como demonstrou Roquinaldo Ferreira, professor na Universidade de Virgínia, nos Estados Unidos, a aguardente, também conhecida como a jeribita, era uma mercadoria bastante utilizada no comércio de escravos no interior do continente africano (FERREIRA, 2001: 339-378)⁹. José Breves de Santa Rita do Bracuí, por tudo que foi encontrado em sua fazenda em 1881, parecia mesmo estar muito bem conectado com as preferências dos mercadores africanos. Produzindo jeribita atendia às demandas

⁹“Em 1850, o consulado português no Rio de Janeiro dizia: “uma grande parte dos gêneros de importação nesta África são produtos do solo brasileiro principalmente aguardente, açúcar, farinha de mandioca”. Ofício do Consulado Português no Rio de Janeiro em 27 de dezembro de 1850”(FERREIRA,1995).

do tráfico, multiplicando os desembarques de africanos no litoral brasileiro. Provavelmente João Henrique Ulrich, agente dos Souza Breves em África, comercializou a aguardente do Bracuí na Costa africana.

Na segunda metade do século XIX, enquanto o Vale do Paraíba Fluminense ainda arrecadava os altíssimos lucros do comércio de Café, o litoral sul da província parecia padecer em um crescente abandono. Certamente o fim do tráfico de africanos, nos primeiros anos da década de 1850, afetou, em curto prazo, a região que se especializara nessa época na produção de aguardente para o tráfico e na recepção de negros vindos das mais diferentes regiões da África.

É intrigante perceber o abandono e a decadência das fazendas do litoral sul-fluminense, em contraponto com a opulência das demais fazendas da família Breves no Vale do Paraíba no final da década de 1870. O fim do tráfico de africanos, gradativamente consolidado na primeira metade da década de 1850, alterou profundamente a rotina nas fazendas ao sul da Província do Rio de Janeiro. A estrutura do tráfico clandestino teve que ser desmontada, ou simplesmente abandonada, e as fazendas que as englobavam, reestruturadas, ou deixadas a cargo dos seus moradores, em sua maioria escravos e libertos. Esse parece ter sido o destino da fazenda de Santa Rita do Bracuí após o fim do tráfico atlântico de escravos.

A memória da África e do tráfico Negreiro no Bracuí.

O Sr. Manoel Moraes, morador há mais de 80 anos em Santa Rita do Bracuí, talvez o maior contador de histórias da comunidade, registrou, em 2007, a marca indiscutível dos domínios dos Breves no litoral da província do Rio de Janeiro: a recepção de africanos recém chegados, especialmente da costa leste da África. Assim ele se expressou:

“O meu tio, aquele João, ele é Antônio João da Silva, irmão da minha mãe, filho do João Antônio, caçula. Ele sempre conversava muito comigo, e falava sobre os Breves, falava sobre os escravos, contava a história dos escravos. Esse Antônio Joaquim da Silva, ele, [dizia que] antigamente os escravos subiam quando saltavam, aqui era um ponto de desembarque, aqui, eles soltavam aqui num porto que tem aqui pra baixo com o nome de Guimarães, subiam essa estrada, que desce agora, tão dizendo que tem essa estrada que desce, antigamente só passava de carro de boi (...). E o Comendador de Souza Breves, que era o comendador, sei nem o que significa comendador, acho que é um título, é um título, e, então, ele passava de cavalo (...) então, tinha essa estrada que ia todos

os escravos que saltavam lá embaixo, subiam e essa serra aqui ia pra São Paulo. (...) me falava o pessoal, que aqui também, tinha uma área de engorde. (Aqui no Bracuí?) É, diz que tem, é uma área, não sei aonde que é que fica essa área, diz que é uma área de engorde. Quando os escravos passavam mal nessa viagem, ficava sem valor, emagrecia muito! Emagrecia muito e aí ficava... não tinha preço. Então eles botavam, montavam o lugar aí, passavam ai uns 20 ou 30 dias se alimentando, pra chegar mais carne pra ser vendido.” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0020, Manoel Moraes, outubro de 2006)

Manoel Moraes em outra ocasião, algum tempo depois, nos deu depoimento muito próximo ao reproduzido acima e citado na epígrafe desta parte do relatório. E não foi o único a contar histórias sobre os desembarques clandestinos na fazenda, o que mostra o entrelaçamento e a estrutura das narrativas e das memórias na fazenda de Santa Rita do Bracuí. Marilda de Souza, de uma geração mais nova, relembra a mesma história narrada por Manoel Moraes, acrescentando outras informações sobre a Marambaia de Joaquim Breves. Marilda de Souza, através de histórias que seu pai lhe contava, registra que o tráfico na região era muito mais amplo e envolvia o domínio de terras de outros senhores.

“É o meu pai contava que os escravos ficavam lá na Marambaia depois que lá engordava, É que os escravos vinham muito debilitados, assim muito magro, alguns chegavam a morrer dentro dos navios, ai eles ficavam lá em Marambaia pra engordar, pra de lá, trazer pra, pro seus lugares. Mucado ia pra Ilha Grande. Mucado vinha pra cá. Na Ilha Grande também, acho que tinha um ponto de engorda que o meu pai falava. E , e outro pra Santa Rita, inclusive a gente ficou, (...) até estava pensando em fazer em levantamento pra vê aonde mais a gente tem parente, que a gente pode ter parente na Marambaia, ter parente lá pra Ilha Grande, que as vezes, é pra saber direitinho, de onde nós, veio a nossa raça, vamos dizer assim. De que lugar da África, não sei. Mas o meu pai contava sim, que a ... Teve uma vez que diz, que o meu pai dizia que, uma canoa que afundou, não sei, ai perto de uma ilha, com um mucado de escravo, mas eu nem sei o nome da ilha. Mas diz que alguns escravos se salvaram e ficaram naquela ilha lá. Ficaram sem dono lá, não tinha, aquela ilha não tinha dono não.” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0064, Marilda de Souza, fevereiro de 2007)

Além do tráfico, a lembrança da antiga produção de cachaça também é evidente no Bracuí. Atualmente ainda podem ser vistas as ruínas do velho engenho. Poucos vestígios, é verdade, resistiram ao tempo e só mesmo alguém que conhece o local pode mostrar as pedras dispersas e escondidas em um amplo espaço com vegetação densa. Visitamos as ruínas, acompanhados do Sr. Romão, em 2007, morador da região e descendente de africanos, segundo seu próprio testemunho. A mãe do Sr. Romão,

chamada Maria Romão Custódio, contava que seus antepassados tinham vindo da África. Os Romão vinham todos da África. Como escravos, ao lado de muitos outros, teriam construído o engenho:

“sofreram muito de carregar esse troço de pedra, até o moinho...” “Ainda tem um pedaço de moenda velha, ainda, aqui tinha um negócio que tocava água, quer ver? A água entrava lá e saía aqui. Saía aqui pra tocar ali, ô! Ta vendo? Tocava lá e saía aqui. É esse lado aqui, pra tocar o engenho velho, e ainda tem a moenda, ainda” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0027, Geraldo Romão, outubro de 2006).

A principal atividade que os escravos exerciam na fazenda Santa Rita do Bracuí está bastante presente nas lembranças de Geraldo Romão, que associa em sua memória a construção e a produção do engenho da fazenda:

“O rio mesmo é do outro lado, mas os escravos cortaram lá em cima e ele desceu aqui. (Por que eles fizeram isso?) Pra tocar água pro moinho que tinha lá na fazenda do homem pra lá, então não tinha água lá, então eles cortaram por cima, fizeram uma barragem de madeira. Esse aqui era o engenho velho, isso aqui que era os velhos, os escravos fez isso tudo aí, os troncos da gente aí, fizeram tudo isso daí. (...) Vou mostrar a moenda, aqui era uma sede de coisa. Ali aonde que ficava a moenda. Ali onde ficava a moenda ai, ó! Pra tocar água, pra virar a moenda pra moer cana, fazer doce, fazer tudo. (...) Isso era usado pra moer cana, fazer doce de banana, fazer doce de batata, fazer cachaça, aquelas cachaças boas da roça, isso tudo era usado pra isso aí”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0026, Geraldo Romão, outubro de 2006).

Para Romão e outros moradores do Bracuí, as ruínas do Engenho são um importante local de memória do trabalho escravo de seus antepassados. Poucos documentos, para além da memória dos Romão, poderiam documentar os detalhes do velho Engenho. Para os moradores, a importância do Engenho se revela na própria escolha do local para a construção da sede do Quilombo de Santa Rita do Bracuí:

“Agora esse ano, combinamos com a galera ai, que já roçamos tudo essa semana, que vamos limpar isso aqui, deixar isso aqui bonito. Agora tem que ver o cara que vai ver o levantamento pra gente ali, fazer a sedinha da gente ali, os artesanatos, essas coisas assim” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0027, Geraldo Romão, outubro de 2006).

Dentre os atuais membros do quilombo de Santa Rita do Bracuí, a família Romão acrescentou outros pontos da história da comunidade escrava da fazenda de José Breves. As lembranças daquele tempo foram transmitidas por Maria Romão Custódio a seus filhos, dentre eles Olga, Ondina e Geraldo Romão. Nos depoimentos da família Romão ficava evidente não só a experiência da escravidão, mas também a da travessia da África para o sudeste brasileiro. Segundo relato de Geraldo, o seu bisavô materno era africano:

“Meu pai mesmo era paulista, minha mãe que é daqui, nascida que filha de escrava. Descendente de escravo. [o nome dela?] Maria Romão Custódio (...). Nasceu aqui, mas meus velhos, o bisavô dela, vieram num navio, não sei do que, vieram com os brancos”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0026, Geraldo Romão, outubro de 2006).

São impressionantes as estreitas relações entre as narrativas da comunidade do Bracuí e as histórias só agora registradas por historiadores sobre o tráfico ilegal de africanos, a partir de documentos escritos. Pelas entrevistas que realizamos, é possível perceber que era de conhecimento geral entre os escravos e seus descendentes a situação de ilegalidade do tráfico após 1831 (tão importante para as discussões sobre quem tinha direito à liberdade) e após 1850, quando finalmente o governo imperial aprovou uma lei definitiva contra o tráfico de escravos africanos no Brasil - a lei que ficou conhecida como Lei Eusébio de Queiroz.

Pelo depoimento do Sr. Manoel Moraes, reencontramos um caso, que, embora já tivéssemos notícias pela documentação escrita de uma pesquisa anterior, não conhecíamos todos os seus desdobramentos e importância: a perseguição do governo imperial, através da Polícia da Corte, a um desembarque clandestino, em 1852 (ABREU, 1995). Esse desembarque, ao que tudo indica, foi um dos últimos ocorridos nas águas da Baía de Angra, muito próximo da foz do Rio Bracuí. Assim relata o Sr. Moraes, em 2007:

“Que na ultima vez que o barco viajou de lá pra cá cheio de escravos, já tava proibido já, a venda de escravos, não podia mais. Mas foram lá e ainda fizeram, contrataram-se negro e ainda trouxeram um mucado de negros pra cá. Aí vieram, mas quando chegou no meio do largo, vinha uma turma de pessoal correndo atrás deles, polícia, né? Policia, correndo atrás deles. Então eles agarraram o chicote aqui quando chegou na Cunhambebe, não se sei você sabe esse caso. Cunhambebe na parte de fora, o barco afundou. Disseram que afundou, porque desgarraram, e disseram que tem, o barco dos lados tem um buraco, que eles fazem um buraco e botam um torno de pau, naquele buraco, qualquer coisa eles

bate, (...) e, água entra (...). Então eles garraram, como sabiam que iam ser presos pelo pessoal (...). eles bateram pino naquele barco, eles agarraram e ainda jogaram aquelas embarcaçõeszinhas pequenas (...) n'água, alguns se salvou mas a maioria morreu. Isso aqui na ponta da Cunhambebe, na ilha do Cunhambebe, do lado de fora. Então apelidaram até o lugarzinho por Barco. “Vou pescar! Vou pescar aonde? Vou pescar no Barco”. Então é lá. O barco ficou lá muito tempo e ficou um ninho de peixe, todo peixe que chegava ali ficava. Ele contava essa história, também. (O senhor falou num porto Guimarães, e aonde era esse porto Guimarães?) Guimarães, o Guimarães é descendo. (...) pra baixo de uma empresa que tem aqui em São José. Cemitério (Ah! Ali é o porto Guimarães!?) É tá bem pra baixo um pouquinho”.(APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0020, Manoel Moraes, outubro de 2006)

A narrativa do Sr. Moraes é, sem dúvida, uma versão oral, trabalhada pelo tempo, do episódio que ficou conhecido como o “caso do Bracuí”, ocorrido em 1852, quando o governo imperial não poupou esforços para mostrar que estava realmente decidido a eliminar o tráfico de africanos para o Brasil. Tão decidido que, para capturar africanos ilegalmente escravizados, chegaria até mesmo dentro das senzalas de poderosos fazendeiros de café na serra e no Vale do Paraíba, na região de Bananal, então província de São Paulo, acima da fazenda Santa Rita do Bracuí (ver mapa em anexo).

Na versão do Sr. Moraes, muitos escravos morreram, pois o “barco”, para não ser encontrado, foi afundado. Temos evidências que o navio negreiro em questão – o Brigue Camargo - realmente afundou¹⁰. Teria ido a pique, pois seu capitão deu ordens de atear fogo. Os africanos desembarcados foram distribuídos entre senhores do vale do café. As mortes relatadas pelo Sr. Moraes podem ter sido de outros desembarques ou da própria violência que sempre esteve presente no tráfico de escravos africanos.

Em dezembro de 1852, 540 africanos procedentes do Quelimane e da Ilha de Moçambique desembarcaram, segundo vários jornais da cidade do Rio de Janeiro, do Brigue Camargo, nas terras da fazenda Santa Rita do Bracuí¹¹. Como mostramos acima, a fazenda Santa Rita do Bracuí possuía todas as características de uma área destinada à recepção de africanos traficados na ilegalidade¹². Se vários desembarques ocorreram também na Ilha da Marambaia, no início da década de 1850, o desembarque do Bracuí, por ter sido descoberto, divulgado e perseguido, foi exemplar. Evidenciou a rede de

¹⁰ Jornal do Brasil, 14 de março de 2009. Entrevista com o pesquisador e arqueólogo aquático Gilson Rambelli. Ver jornal em anexo.

¹¹ Entre os 540 africanos, apenas 60 eram mulheres. **Arquivo Nacional. Série Justiça. IJ6 468.**

¹² Segundo Roquinaldo Ferreira, algumas das fazendas dos Breves possuíam instalações apropriadas para receber navios negreiros enviados da África. (FERREIRA, 1995:176)

funcionamento do tráfico de africanos no Atlântico após 1831 (ABREU, 1995 e FERREIRA, 1997).

O Brigue Camargo, de bandeira norte-americana, participava ativamente do tráfico internacional de africanos. A tripulação, apreendida pela Polícia da Corte em 1853, era formada por marinheiros de diversas nacionalidades: dois americanos, um espanhol e um inglês. Nathaniel Gordon, Capitão do navio, e o piloto F. Cardoso, conduziram o brigue americano do oceano Atlântico ao Índico. De acordo com os depoimentos dos marinheiros apreendidos, a Polícia da Corte concluiu que:

“O brigue americano – Camargo – largou deste porto no dia 12 de abril de 1852, e seguiu com carga lícita, que se manifestou no Consulado, para o Cabo da Boa Esperança, e daí foi para Quelimane, e para Moçambique e equipando para o tráfico de negros na costa de Madagascar voltaram para Quelimane, e aí ao sul de um rio cujo nome ignoro, recebeu quinhentos e trinta a quinhentos e quarenta africanos e seguiu para a Costa do Brasil desembarcando-os no número com que saiu de Moçambique tendo morrido apenas três dentre eles. **No lugar do desembarque, que segundo todas as informações é o Bracuí eram esperados os africanos, tanto que à sua chegada foram recebê-los canoas, que os puseram em terra (...)**”(Grifos nossos) (Arquivo Nacional. **Série Justiça** II6 468)

O empreendimento que encerrou sua viagem no Bracuí, em 1852, envolveu muito esforço e planejamento ao longo de todo o ano. Nessa época, cresciam os embarques de africanos na costa oriental da África, justamente por conta da repressão inglesa na costa central atlântica. Os embarques também deixavam de ser realizados nos visados portos do litoral, deslocando-se para rios e enseadas mais afastadas do litoral atlântico. Chama a nossa atenção que em uma das travessias mais longas entre a África e o Brasil, tenham morrido apenas três africanos¹³. A baixíssima taxa de mortalidade, calculada no desembarque no Brasil, conciliava-se provavelmente, se não houvesse nenhum imprevisto, com uma relativa estrutura de recepção, montada na fazenda de Santa Rita Bracuí. À espera dos “*negros novos*” estavam canoas, e alguns indivíduos responsáveis pelo desembarque dos respectivos africanos. Devia-se também alimentar os recém-chegados, exaustos e famintos por conta da longa travessia. Junto deles, estaria um africano “*Língua*”, responsável pela comunicação com os novos escravos,

¹³ Segundo Manolo Florentino, a travessia média entre Moçambique e o Rio de Janeiro era uma das mais longas na rota do tráfico, durava, no século XIX, cerca de 60 dias. (FLORENTINO, 2002).

além de outros indivíduos que organizariam a redistribuição dos cativos pelas fazendas fluminenses.

Segundo Francisco Diogo Pereira de Vasconcellos, secretário de Polícia da Corte, os marinheiros inquiridos foram unânimes em apontar como articulador do empreendimento traficante o negociante português João Pedro da Costa Coimbra, proprietário do Brigue Camargo. Coimbra, no momento do inquérito se encontrava em Buenos Aires, no entanto, esteve presente no desembarque do Bracuí, recebendo os africanos na baía de Angra. João Coimbra insistirá no tráfico ilegal após 1850, sendo bastante conhecido pelas autoridades da repressão ao tráfico. Segundo o historiador Roquinaldo Ferreira, era através do traficante português Coimbra que os irmãos Breves acessavam os demais negociantes envolvidos no comércio negreiro (FERREIRA, 1997: 178).

O Secretário de Política da Corte, Francisco Vasconcelos, ainda prendeu George Brown, despachante do brigue Camargo e de outros tumbeiros na África. Brown era inglês, natural do Cabo da Boa Esperança, e teria embarcado no brigue na sua cidade natal, rumo ao porto de Quelimane. Nesse momento o Camargo já era comandado por Gordon, que o levou até um rio próximo a Quelimane para a realização do embarque dos 540 africanos. A partir daí, o tumbeiro foi armado pelo português Isidoro, para a travessia transoceânica, com os mantimentos necessários para a alimentação da tripulação e dos escravos.

Questionado se o navio já era esperado no lugar de desembarque, e quais os meios se dispunham para tal, Brown respondeu:

“(..) que da terra vieram logo a bordo três indivíduos que trouxeram canoas para o desembarque de Africanos, mas que não apareceu ninguém armado, e parecia a ele interrogado que as pessoas que vieram a bordo noticiar a vinda de canoas eram já conhecidas de Cardoso [piloto do brigue] e que como tais o cortejaram” (Arquivo Nacional. **Série Justiça**. IJ6 468)

Brown acrescentou que durante o desembarque ouviu dizer que os negros iam ser entregues a um tal Coimbra. Ratifica seu desconhecimento sobre o paradeiro do capitão Gordon e do piloto Cardoso, assim como sobre nomes de fazendas e demais pessoas envolvidas no desembarque de africanos, alegando não compreender a língua portuguesa e estar unicamente à espera do pagamento de seu salário. Confirmou serem os africanos procedentes do Quelimane. Alguns inclusive já falavam o português e possuíam marcas no corpo com as letras $A = R = C = U$ e diferentes números.

Segundo depoimento de um marinheiro do Brigue Camargo, Nicolau Álvares, ficamos sabendo que os negros desembarcados no Bracuí, em 1852, foram distribuídos pelos próprios fazendeiros da região, serra acima. Um “fulano Nogueira”, proprietário de alguma fazenda, teria se encarregado da distribuição dos 250 africanos pelas fazendas do Vale do Paraíba:

" (...) na fazenda do fulano Nogueira perto de Bananal tinha ficado 250 escravos (...) que sabe mais que distribuíram alguns outros africanos por diferentes pessoas, lembrando-se entre elas de ter visto um tal Luciano que esteve na fazenda do Major Nogueira. Que se lembra que os pretos de Coimbra tinham a marca com algarismo quatro no ombro esquerdo, ao número pouco mais ou menos de trezentos" (Roquinaldo, 1995:180).

O Major Nogueira e o “tal Luciano” certamente não estavam sozinhos nessa empreitada. Pela investigação instaurada pelas autoridades do Império, ficamos sabendo que importantes fazendeiros do Vale do Paraíba participaram do empreendimento. Mas desta vez, como caso exemplar, muitos tiveram que responder pela ilegalidade. A lei que havia finalmente sido aprovada em 1850, proibindo definitivamente o tráfico africano de escravos para o Brasil, também considerava cúmplices e passíveis de punição todos os que se envolvessem com a ilegal atividade, articulando o desembarque ou apenas comprando os africanos ilegalmente transformados em escravos no Brasil.

Assim, em 12 de fevereiro de 1852, as autoridades imperiais conseguiram indiciar por crime de contrabando de africanos grandes fazendeiros e senhores de Bananal: Manuel Aguiar Valim, dono da rica fazenda Resgate; seu sogro, o “tal Luciano”, Comendador Luciano José de Almeida; o Major Antonio José Nogueira, “o referido Major Nogueira”, responsável por esconder os africanos em sua fazenda; e Pedro Ramos Nogueira, provavelmente o personagem eternizado na tradição oral do quilombo do Bracuí como afilhado de José de Souza Breves e proprietário de fazenda vizinha, a Grataú. Nessa mesma época, Joaquim de Souza Breves, da Marambaia, foi levado a júri na comarca de Angra dos Reis (ABREU, 1995: 176). José Breves nunca foi indiciado.

José Breves parece ter procurado apoio em Eusébio de Queiroz, a quem considerava “velho amigo”, como se referiu no final de uma carta ao ex-ministro da Justiça. Dois meses depois do caso, em maio de 1853, José Breves enviou uma carta a Eusébio, alegando estar indignado com as calúnias patrocinadas pelo novo Ministro da Justiça (José Ildefonso de) Souza Ramos sobre o seu envolvimento no episódio. Na

mesma carta, numa tarefa quase impossível, também tentou explicar que suas ligações com João Pedro da Costa Coimbra, dono do Brigue Camargo, e articulador do empreendimento traficante, não o tornavam suspeito:

“V. Exa. quando Ministro da Justiça, o Sr. que em 8 de Fevereiro de 1853 teve uma denúncia anônima da cidade de Angra de que se premeditara um desembarque de africanos em Bracuí, na minha fazenda daquelas paragens, custou-me isso a crer por que se assim é com razão me devo queixar., a V. Exa. mesmo quando confidencialmente me não chamou, e me ordenou explicações a respeito (...)E pois se é por Coimbra ter freqüentado aquela minha fazenda onde passou mesmo alguns verões com a sua família, devido isso as antigas relação de amizade que entretínhamos , que denunciarão a dita fazenda, pretexto que consideraria absurdo, com tudo se tal denuncia me fora confiada por V. Exa., como me parece tinha o direito de esperar (...) meu nome não seria atalhado por um senhor Souza Ramos, nunca huma ordem de prisão seria dada contra mim como para hum facinorozo (...) como consequência o meu nome servir de capa aos contrabandistas como em outras épocas outros já tinham feito, **embora agora como então esteja alheio a esses negócios (...)meu nome que ali apareceu como pilatos no credo só para satisfazer os ou desejos d’esse Sr. Ramos, que para bajular o governo inglês que talvez tanto não reagisse não duvidou sacrificasse-me, com que é mais a classe inteira da lavoura (...)**”(Grifos nossos) (Museu Histórico Nacional. **Coleção Euzébio de Queiróz. EQcr 79/3. 27/05/1853**)

Entretanto, o relatório do Vapor Thetis, que patrulhava a região sul-fluminense à procura de novos desembarques, foi enfático em confirmar a participação de José Breves no “caso do Bracuí”. Mais ainda, garantiu que boa parte dos 540 africanos desembarcados estava na Fazenda do Pinheiro, residência principal do Comendador em Pirai. A prova cabal da ilegalidade da transação negreira estava muito bem escondida em uma das mais bem equipadas fazendas dos irmãos Breves.

Certamente a nova posição do governo imperial com relação à repressão ao comércio de africanos, desagradou não só aos irmãos Breves, mas a todos os fazendeiros envolvidos ou beneficiados com ilícito tráfico. A incursão da Polícia da Corte à procura de negros novos nas propriedades dos fazendeiros ligados ao desembarque do Bracuí afetou significativamente o cotidiano das senzalas do interior fluminense. José de Souza Breves foi o porta-voz dos lavradores junto ao ex-ministro da Justiça, Eusébio de Queiróz. Entre fevereiro e novembro de 1853, o proprietário do Bracuí enviou cinco ofícios ao ex - ministro, solicitando que intercedesse para o fim das incursões da polícia nas fazendas de sua propriedade e de outros fazendeiros: suplicava em nome dos “*homens da lavoura*”, que não se colocasse em risco o quer entendiam

como a própria segurança do país (MHN. **Coleção Eusébio de Queiróz**. EQcr 79/1. 03/06/1853).

José de Souza Breves realmente parecia muito preocupado com as incursões da polícia nas fazendas da região. O Comendador se referiu ao perigo que essas investigações causariam, especialmente em relação à ordem interna das suas senzalas. O inquérito policial assustava os fazendeiros, tanto por interferir no domínio de relações estritamente senhoriais, como por revelar que boa parte das suas escravarias era formada por africanos ilegalmente importados, seja pela proibição de 1831, ou mesmo pela lei de 1850. Sabemos que desde 7 de novembro de 1831, o Império do Brasil decretou que todo africano que entrasse no Império, a partir daquela data, era considerado livre. Entre 1831 e o início da década de 1850, calcula-se que mais de meio milhão de africanos tenham sido trazidos para o Brasil, e reduzidos ilegalmente a escravidão. Certamente as senzalas do interior da província fluminense estavam repletas de africanos que tinham direito à liberdade (MAMIGONIAN, 2005).

O dono do Bracuí, evidentemente, mostrava-se muito receoso, sobretudo pelas conseqüências das averiguações policiais no interior das senzalas. Nutria profundo receio que seus escravos se apropriassem da lei de 1831 para reivindicar liberdade. Provavelmente já ouvira falar de um africano chamado Braz, que levado de Bananal para a Casa de Correção no Rio de Janeiro, falando português fluente, ao ser inquirido respondeu que “era dos depois da lei de sete de novembro de 1831”. José de Souza Breves temia que esse ideal de liberdade se espalhasse pelo interior das senzalas.

Para concluir, precisamos esclarecer que as incursões das autoridades imperiais nas fazendas procuravam apenas os africanos desembarcados após 1850. O governo brasileiro não pretendia estender a liberdade aos africanos desembarcados no Brasil a partir de novembro de 1831. Eusébio de Queiróz, autor da lei de 1850, deixou essa perspectiva muito evidente, ao responder ao “velho amigo” José Breves. Só estavam sendo procurados “os negros agora importados”, os que tinham chegado após 1850:

“(…) é o que disse até no parlamento isto é quando o gov. não iria dar buscas nas fazendas para resolver o passado (...) Pode ser que a audácia das especulações o leve a proceder com mais algum rigor ou outra vez, mais creio que nem se ultrapassarão os limites da necessidade, nem se resolvem o passado (...) **Qualquer busca que se dê é para procurar os negros agora importados, e nunca para entender com o passado.** Não deve pos. V Exa. [] uma vez que como me diz, e eu creio não tem dos introduzidos depois da nova lei de 1850. A separação é difícil até o reconheço, mas quando a verdade procede com desejo

de acertar, e não de perseguir, **os homens de bem e que se sentem inocentes não devem temer(...)**” (Museu Histórico Nacional. **Coleção Eusébio de Queiróz**. EQcr 79/2. 07/02/1853).

O governo brasileiro não estava disposto a acertar as contas com o passado naquele momento. A lei de 1831 deveria ser posta de lado, pelo menos em relação aos africanos trazidos para o Brasil. O governo também preferia esquecer os ricos fazendeiros envolvidos com o tráfico nos quase vinte anos de ilegalidade, entre 1831 e 1850. No entanto, não poupou esforços para encontrar os africanos recentemente importados, e punir os principais envolvidos, fossem eles os traficantes ou simplesmente os compradores dos negros importados ilegalmente. Eusébio de Queiróz, sabendo do temor do seu “velho amigo” envolvido desde longa data com o tráfico, deixava-lhe um conselho, pouco consolador é verdade: **“os homens de bem e que se sentem inocentes não devem temer”**.

Mesmo com a crescente repressão jurídica e moral da sociedade oitocentista brasileira, e os acordos com autoridades imperiais, o envolvimento dos irmãos Souza Breves com o tráfico não parece ter cessado após o desembarque do Bracuí. Em 1853, houve denúncias de outros desembarques no Bracuí. No mês de setembro de 1853, o Brigue Maria Izabel, de propriedade de Joaquim Breves foi acusado de trazer da costa Leste uma porção de africanos, que seriam desembarcados no litoral sul do Rio de Janeiro. Apesar do empenho da Marinha na repressão ao tráfico, os irmãos Souza Breves continuaram agindo conjuntamente na articulação do infame comércio ainda por algum tempo. Sua audácia e desafio às autoridades imperiais devem lhes ter custado muito caro: apesar de toda riqueza e poder, nunca receberam títulos de barão. Permaneceram comendadores, até mesmo na tradição oral.

As repercussões do desembarque do Bracuí foram significativas no século XIX. Em 1853 era talvez a primeira vez que as autoridades imperiais chegaram até as senzalas na busca dos africanos livres, e isso não era pouco. Ficava evidente que se tornara muito difícil e arriscado a continuidade do tráfico de africanos no Brasil. Qualquer tentativa teria represálias do governo imperial. Mas as repercussões do caso não pararam no século XIX, apesar de terem se passado mais de um século de silêncio sobre o acontecido e sobre o tráfico ilegal de africanos no Brasil. Por um lado, uma exploração arqueológica do brigue afundado está em curso no local conhecido como “barco” pela tradição oral, procurando reconstituir uma parte desse passado. Por outro, e certamente o mais importante, descendentes dos escravos africanos chegados

ilegalmente à região utilizam a memória do “caso do Bracuí” – ou dos casos do Bracuí - como instrumento de reconhecimento de sua terra e de sua própria história.

O marco do testamento: a doação de José Joaquim e a certeza da herança.

Na segunda metade do século XIX, em decorrência da efetiva abolição do tráfico de escravos africanos, a cidade de Angra dos Reis mergulhou numa profunda crise sócio-econômica. Enquanto as grandes áreas de produção cafeeira fluminense ainda prosperavam, a economia do litoral sul entrava em decadência. As propriedades rurais que desempenhavam pouca atividade se esfacelaram completamente, restando apenas as que possuíam maiores recursos. A venda de escravos através do tráfico interprovincial foi uma saída encontrada pelos proprietários para evitar a falência total, já que o valor e a procura daqueles aumentou significativamente após 1850. O resultado de tal processo foi a queda demográfica verificada na população cativa do município, como mostram as tabelas 1 e 2 (VASCONCELLOS, 2001: 65 e 69):

Tabela 1. População escrava e população livre nas freguesias de Angra dos Reis, 1840.

Freguesias	Escravos	%	Livres	%	Total
Conceição	3.063	46.5	3.526	53.5	6.589
Ilha Grande	3.147	47.6	3.464	52.4	6.611
Ribeira	3.040	44.5	3.791	55.5	6.831
Mambucaba	1.302	50.6	1.269	49.4	2.571
Total	10.552	46.7	12.050	53.3	22.602

Tabela 2. População escrava e população livre nas freguesias de Angra dos Reis, 1872.

Freguesias	Escravos	%	Livres	%	Total
Conceição	1.482	21.3	5.482	78.7	6.964
Ilha Grande	1.512	19.9	6.062	80.1	7.574
Ribeira	1.073	22.5	3.694	77.5	4.767
Mambucaba	477	18.9	2.051	81.1	2.528
Total	4.544	20.8	17.289	79.2	21.833

Muitos escravos, entretanto, permaneceram nas fazendas onde há muito já haviam fincado raízes e constituído sólidos laços de parentesco, visto que poderiam estar na região, pelo menos, desde a abolição definitiva do tráfico transatlântico. Este processo de enraizamento está intimamente ligado ao fim do afluxo de escravos estrangeiros, geralmente homens jovens destinados ao trabalho nas lavouras: a relação entre homens e mulheres normalizava-se para as gerações nascidas no cativeiro, o que permitiu a cristalização da comunidade escrava e a ampliação do acesso à família para os já estabelecidos nas fazendas (MATTOS & RIOS, 2005). Tal situação dificultava a decisão dos senhores sobre possíveis vendas de cativos para outras regiões.

A constituição de laços familiares promovia maior autonomia e estabilidade, mesmo no sistema de dominação escravista. Com o acesso a parcelas de terras e a possibilidade de uma economia própria alguns escravos poderiam, inclusive, acumular pecúlio. O esforço familiar para obter ganhos dentro do escravismo aumentava o poder de pressão dos cativos nessa esfera. Sendo assim, as ações senhoriais estavam condicionadas aos anseios dos próprios escravos, favorecendo a existência de negociações, ainda que desiguais, entre as duas partes.

A fazenda Santa Rita do Bracuí estava inserida neste amplo contexto. Sua sobrevivência em meio à crise que assolou o município de Angra dos Reis, na segunda metade do século XIX, demonstra boa parte da sua importância. Mesmo assim, a situação da fazenda não era muito diferente das outras. Embora seu proprietário fosse dono de um patrimônio material que se estendia para além das fronteiras fluminenses, são claros os sinais de decadência evidenciados no início da década de 1880 naquele lugar. Na fazenda poucos bens ainda possuíam algum valor, o que reforça mais uma vez o fim da principal fonte de renda de tempos anteriores: o envolvimento com o tráfico através da produção de cachaça e da estrutura para a recepção dos recém-chegados.

Pelo estado da decadência da região e fortalecimento da comunidade escrava ao longo do tempo é possível compreender alguns motivos que teriam levado José de Souza Breves a fazer a doação da fazenda a seus escravos. Os bens mais valiosos, os que se ligaram ao tráfico no passado, foram deixados para o uso comum dos herdeiros, como está registrado no testamento de José de Souza Breves:

“Engenho de Cana e seus pertences, bem como a engenhoca de farinha, monjolo e moinho e outra máquina que exista, permanecerá nos seus devidos lugares para

todos os meus legatários da referida fazenda, com preferência os meus libertos fazerem em comum suas safras”.¹⁴

Com dois mil e seiscentos e quarenta metros de terras de frente, avaliadas em cinco contos e duzentos e oitenta mil réis, a fazenda de Santa Rita do Bracuí abrangia uma área que partia “de um lado com Maria Thereza de Jesus e de outro com os órfãos filhos de Domingos José Gomes Ribeiro, fundos até a mais alta serra do Mar”.¹⁵ Nessa época, os limites territoriais eram estabelecidos de acordo com o conhecimento dos proprietários das fazendas vizinhas. As constantes partilhas, de um lado e a multiplicação das famílias que permaneceram na fazenda Bracuí, de outro, dificultaram uma demarcação territorial precisa daquela área, dando margem a violações constantes sobre a parte que ficou destinada aos herdeiros da fazenda Santa Rita. Vejamos como a fazenda aparece descrita pelo próprio Comendador em seu testamento:

*Declaro que a Fazenda de Santa Rita do Bracuí na Comarca de Angra dos Reis, 'tenho conservado de propósito para dela fazer uma aplicação caridosa e com inteira satisfação para a expor o que desejo. Atendendo eu ao lastimável estado de penúria que se observa naquele lugar, deixo em benefício das pessoas ali residentes, e que são meus agregados gratuitos e todos morigerados, para não ficarem privados dos meios de subsistência (...).*¹⁶

O gesto de caridade a que se refere o comendador, isto é, a transmissão de boa parte da fazenda Santa Rita do Bracuí para seus “agregados” – exceto a doação feita à Santa Casa de Misericórdia – não representou um caso isolado dentro das relações escravistas no Brasil. Antes de prosseguir, vamos conferir, atentamente, o rol dos legatários da fazenda em questão:

*(...) a Felipe Rodrigues e a sua mulher Francisca, **libertos** e moradores na fazenda rio acima, deixo quarenta alqueires de terra entre os seus cultivados e matas virgens, passando por sua morte ao seu genro José Leandro Pinheiro e sua mulher, e por morte desses, aos seus filhos de ambos os sexos. A Eudovirges, **liberta**, cinco alqueires contíguos ao dito Felipe. A Rogério, **pardo**, e sua mulher um alqueire, que deve ser parte das terras da vargem, e inteirando com as do morro em frente da casa onde mora. A Maria ilhoa, viúvia de José ilhéu, e seus filhos de ambos os sexos, dois alqueires. A Manoel de Souza Netto, meu antigo agregado, cinco alqueires. A Maria e Firmina, solteiras, filhas do*

¹⁴ Parte do testamento de José de Souza Breves. Documento encontrado no inventário *post-mortem* do mesmo, vol. 1, folhas 157 (verso) a 161, Museu da Justiça do Rio de Janeiro.

¹⁵ Avaliação e descrição dos bens da fazenda Santa Rita em 1881. Inventário de José Breves, vol. 3, folha 531 (verso).

¹⁶ Testamento de José Breves, vol. 1, folhas 157 (verso) a 161.

falecido José Manoel e sua mulher e a seus irmãos residentes nas mesmas terras, oito alqueires, que serão inteirados no lugar onde moram, fazendo fundos para o morro. A **José Ponciano** de Albuquerque e sua mulher, três alqueires em lugar que não ofenda aos que existem, visto não morar ele nas mesmas terras. A Francisco Lucas da Cunha, sua mulher e filhos, quarenta alqueires nos seus cultivados e matas virgens, sem ofensa aos seus vizinhos, e a Ilha do Pasto na barra do Rio Bracuí, que foi comprada por mim ao falecido Manoel Fernandes dos Santos. A José Pinheiro de Almeida, para ele e sua mulher, três alqueires. A José Cipriano e sua mulher, quatro alqueires, fazendo divisa pela estrada e fundos para o morro. A João de Souza, **liberto**, três alqueires. A Pedro Pinheiro, **pardo** solteiro, e sua mãe com quem mora, três alqueires, a Theodora **parda**, e seus filhos, três alqueires, a Rosa de São José, **parda** e seus três filhos, três alqueires; a **Francisco Luiz de Azevedo**, sua mulher e filhos, três alqueires; a Francisco, escudeiro, branco e solteiro, três alqueires; a Caetano José das Neves, e a seus filhos, três alqueires; a José Inácio dos Santos, **pardo**, sua mulher e filhos, três alqueires; a José Gomes dos Passos, e a seus filhos, três alqueires; a José Luiz Pereira Branco, sua mulher e filhos, três alqueires; a Joaquim Antonio Incácio, sua mulher e filhos, três alqueires; a Joaquim, **preto forro**, sua mulher e filhos, três alqueires; a Luiz ilhéu e sua mulher, dois alqueires; a Luiz Pimenta e sua mulher, um alqueire; a Benedito Antonio Alves, sua mulher e filhos, três alqueires; a Manoel Benedito, **preto liberto**, solteiro, dois alqueires, a **Cerilo, pardo**, sua mulher e filhos, três alqueires; a Justina **parda** e seu filhos, dois alqueires; a **Antonio Joaquim da Silva, carpinteiro**, dois alqueires; a João Gomes e sua mulher, dois alqueires; a Joaquim José da Silva, branco, solteiro, dois alqueires; a Francisco Antonio de Souza, um alqueire; a João Raimundo **preto viúvo**, seus filhos e netos de ambos os sexos, quatro alqueires, a Delfina, **preta solteira**, um alqueire, a Maria Carlota, **preta solteira**, um alqueire; a Antonia **parda** solteira, um alqueire; a Angélica da Silva Leite, nas terras onde trabalha ou tem suas roças, um alqueire; a Felicidade Lucas da Cunha, onde tem suas roças, um alqueire; a Maria Maciel, filha do meu falecido compadre Joaquim Maciel e seus filhos de ambos os sexos, um alqueire; a **Joaquina, viúva de Antonio Cabinda**, seus filhos e netos de ambos os sexos, Benedito, sua mulher, filhos e netos, que a todos **liberto**, oitenta alqueires no lugar do sítio da dita Joaquina, compreendidos essas por um e outro lado do Rio Bracuí, e pelo lado do sítio da referida Joaquina, compreender-se-á as derrubadas novas de alto do morro de Santa Rita, matas virgens e capoeirões contíguas as derrubadas que já se fizeram até a raiz do Pico agudo. Declaro que esses oitenta alqueires de terras mencionadas ficam pertencendo não só a dita Joaquina, seus filhos e netos de ambos os sexos, Benedito, sua mulher, filhos e netos, como a todos os mais meus **crioulos** de ambos os sexos, nascidos na dita Fazenda de Bracuí até o dia vinte e oito de setembro de mil oitocentos setenta e um, para possuírem, morarem e trabalharem em comum. Ao meu testamenteiro que tiver de executar estas minhas disposições, corre-lhe o dever e seu cuidado particular recomendo que quando proceder a distribuição dessas terras da mencionada Fazenda de Bracuí, de conformidade com o que está neste testamento determinado, conserve os agregados nos sítios onde morar, entregue a cada um os seus quinhões, de maneira que não ofendam uns aos outros, estabelecendo a melhor ordem em tudo para que se preencham fielmente os fins humanitários de minha doação. Outro sim declaro que a minha escrava, **parda** Graciana, que fica **livre**, poderá,

*querendo continuar a morar nessa fazenda de Bracuí, e escolher três alqueires de terra na margem do Rio, ou onde melhor lhe convier, sem ofensa dos outros moradores. Se porém ela preferir a residência na fazenda da Cachoeirinha, terá aí o mesmo direito dos três alqueires de terra. (...)*¹⁷ [as marcações em negritos são nossas].

Dentre os herdeiros da fazenda Santa Rita do Bracuí, verificamos que a maioria era composta por famílias de ex-escravos e as doações de parcelas de terras foram acompanhadas pelas alforrias. A predominância dos adjetivos pardo, preto forro e crioulo comprova o contato com a experiência do cativo, visto que os mesmos carregam em si o estigma da escravidão expresso nas referências de cor (MATTOS, 1995). Isso nos mostra que estas famílias escravas já consolidadas, os então “agregados”, tornaram-se livres num determinado momento e permaneceram nas terras da fazenda Santa Rita do Bracuí. Tal fato permitiu a continuidade do acesso a roças próprias, conquistadas ainda no tempo do cativo, e à construção de uma nova comunidade baseada nos referências de liberdade dos antigos roceiros livres (MATTOS & RIOS, 2007).

Nos casos em que os herdeiros aparecem sem quaisquer adjetivos sabemos, por outras fontes, do seu contato com a escravidão, como é o caso do carpinteiro Antônio Joaquim da Silva, avô do já conhecido Sr. Manoel Moraes. Ao que tudo indica, salvo pouquíssimos casos, os herdeiros da fazenda Santa Rita do Bracuí eram justamente os trabalhadores escravos da fazenda que se tornaram agregados no momento de crise sócio-econômica de Angra dos Reis, após o fim do tráfico africano. A permanência daqueles cativos em suas roças garantiu a manutenção do grupo – apesar das dificuldades; seus descendentes formam hoje a comunidade remanescente de quilombo de Santa Rita do Bracuí.

A doação feita pelo então proprietário da Fazenda Santa Rita, José Joaquim de Souza Breves, em 1877, é outra das referências da tradição oral presente na memória coletiva dos quilombolas do Bracuí.

A doação de terras e bens materiais, às vezes acompanhados de alforrias – no caso dos escravos – não era incomum. Fazia parte de uma estratégia de dominação dos médios e grandes proprietários que pretendiam manter sob controle seus subordinados através de diversos incentivos. As promessas feitas pelos senhores a seus escravos ao longo da vida cumpriam muito bem o papel de regulador dessa tensa relação. Além

¹⁷ Ibid.

disto, havia o benefício simbólico que tais atitudes aludiam aos senhores, ou seja, pensar que essas doações eram simplesmente uma concessão senhorial, e não uma conquista dos escravos decorrente dos seus mecanismos de pressão. Vale ressaltar que, além do estado de penúria em que a fazenda de Santa Rita se encontrava, em função da suspensão tráfico clandestino de africanos, José Breves era viúvo e não possuía herdeiros diretos, fato comum entre as doações a escravos no século XIX.

Nos relatos de memória das famílias que habitam atualmente o local da antiga fazenda de Santa Rita do Bracuí a doação aparece recorrentemente em suas narrativas. A doação das terras da fazenda para os escravos de José Breves surge como um elemento solidificado na lembrança da comunidade. A transmissão da memória do acontecimento de geração em geração, com riqueza de detalhes, demonstra toda força do seu significado para o grupo. Os “herdeiros dos Breves” constroem sua identidade vinculada à doação das terras para os seus antepassados libertos e à luta pelo direito de permanecerem nas mesmas.

Apresentamos abaixo alguns significativos depoimentos nesse sentido:

“Quando o Breves fez inventário disso aí, deixou pra os herdeiros, né? Pra os (...) da fazenda. Então quem pegou o título da terra foi minha avó e meu avô. E ele diz assim: 80 alqueires de terra da família Cabinda. Ai diz assim: 80 alqueire de terra pegando do canela preta ao agudo. (...) Ele não tinha herdeiros, herdeiro era os escravos dele. Ele não tinha herdeiros, não tinha ninguém na família, é ele só. Então não tinha pra quem dá, deu pros (?)”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0027, Benedito Seixas, outubro de 2006).

“O Breves deixou, não tinha parente nenhum deixou pro trabalhadores dele, que era os escravos. (...) Minha mãe falou: “Não vende nada aqui.” Até hoje não vendemos não. Minha mãe não vende, se não vende taí” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0026, Geraldo Romão, outubro de 2006).

“Mas nós somos descendentes de escravos. Nós somos tudo descendentes de escravos (...) José de Souza Breves. Ele doou as terras para os escravos. Ele doou a Fazenda Santa Rita, né? E nós considerava essa doação, só que não tinha deixado o documento, que aqui na época não tinha cartório (...)”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0020, Manoel Moraes, outubro de 2006).

“Existia aqui um dono de escravo com o nome de José de Souza Breves, antes da sua morte, ele conseguiu organizar com as autoridades, e fez essa doação para todos os escravos dele. E nós estamos aqui e somos descendentes de escravos. Então a terra é nossa” (Manoel Moraes, fevereiro de 2007, DVD Jongos, Calangos e Folias, LABHOI/ UFF, 2007).

No testamento, a maioria dos herdeiros é composta por famílias escravas recém libertas. As famílias escravas já consolidadas, os então “agregados”, tornaram-se livres em determinado momento e permaneceram nas terras da fazenda Santa Rita do Bracuí. A permanência e a certeza da propriedade da terra foram fundamentais para a manutenção do grupo – apesar das dificuldades e da impossibilidade que lhes foi imposta para registrarem a terra em cartório.

A falta de um documento legal que comprovasse a posse por direito daquelas terras, como bem lembra Manoel Moraes em seu depoimento, possibilitou uma série de ataques à antiga propriedade da fazenda Santa Rita. A demarcação dos limites e a medição não foram realizadas. Os herdeiros da fazenda Santa Rita do Bracuí continuaram a viver em suas terras do modo em que viviam antes. Cada família conhecia – e ainda conhece – seus limites territoriais sem interferir nos limites das famílias vizinhas. O engenho e as outras casas de produção permaneceram em uso coletivo, da mesma maneira como era no tempo do cativo e estava determinado no testamento.

Como afirma D. Ondina Romão,

“Naquela época um respeitava o outro, era muito bom porque todo mundo se respeitava... Todo mundo se defendia, se ajudava; aqui todo mundo fazia lavoura, minha mãe fazia lavoura, todo mundo se ajudando, um ajudava o outro, hoje não tem muita ajuda, mas naquela época tinha, todo mundo, tinha dinheiro só pra comprar o sal e a roupa, tudo que a gente comia era da roça.”

“Às vezes um do lado de lá vinha fazer lavoura aqui, quando tinha colheita, todo mundo ia colher, então não faltava nada, às vezes o que só se comprava aqui era o sal, a roupa e o sapato”.

(...)

“Agora hoje você vê aí que não tem nada, antes tinha tudo, qualquer lavoura, qualquer lugarzinho tinha alface, feijão. Mamãe mesmo depois dos oitenta, noventa anos tinha uma lavoura, plantava muita coisa, batata, milho, inhame, tinha muito inhame, tudo ela plantava com a enxadinha dela. Daqui saia pra vender, banana, aqui era tudo bananal.” (...) (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0024, outubro de 2006).

A ausência de uma demarcação territorial da fazenda Santa Rita, em termos legais, não causou problemas diretos para os herdeiros, já que eles sabiam muito bem viver em comunidade e respeitar os espaços de cada família. Compartilhavam os meios de produção e, até mesmo, as lavouras que cultivavam coletivamente. É impressionante acompanhar a explicação dos limites das “propriedades”. Todos sabem e reconhecem o território das outras famílias.

Para alguns de fora, entretanto, entender que um enorme patrimônio em terras havia sido deixado como herança a antigos escravos era uma tarefa difícil. A dificuldade na legalização da propriedade e na apresentação dos documentos para a comprovação dos direitos à herança acabou atraindo olhares interessados. Não foram poucas as tentativas de expropriar o legado material da comunidade desde o final do XIX até hoje, quando a comunidade luta contra uma série de grileiros.

Em 1909, trinta anos após a doação, foi incluída no processo de inventário de José de Souza Breves uma petição que reivindicava que uma série de bens remanescentes entrasse na sobrepartilha. As terras da fazenda Santa Rita do Bracuí, incluídas no processo passaram a ser cobiçadas e disputadas legalmente – contrariando um dos itens dispostos no testamento do antigo proprietário. Apesar das diversas tentativas de invasão de suas terras, os descendentes dos escravos de Santa Rita do Bracuí construíram uma corajosa trajetória de luta pelo direito de permanecer. E não esqueceram essa trajetória. Transformaram-na em tradição oral, transmitida de geração em geração, até hoje para os mais novos.

Benedito Seixas, de 82 anos, ao lembrar das histórias dos escravos da fazenda Santa Rita, conta que elas foram transmitidas pelo seu pai: “o meu pai é que sempre movimentava aquelas coisas. Sempre que dizia isso, aquilo ali e tal, a gente apanhava alguma coisa por alto, né?” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0076 / 01.0077, fevereiro de 2007). Benedito e seu irmão Antônio Seixas, de 86 anos, pertencem à família de Joaquina e Antônio Cabinda, ambos presentes na relação dos herdeiros do testamento de José Breves. Como vimos acima, a doação das terras para a família Cabinda permanece até hoje na memória dos dois irmãos com riqueza de detalhes, de uma forma inteiramente compatível com a descrição existente no referido testamento. A partir das entrevistas realizadas com os membros da família Seixas, foi possível construir a genealogia da mesma e alcançar, no século XIX, os bisavós Cabinda, antigos escravos da Fazenda Santa Rita do Bracuí que receberam terras pelo testamento.

Segundo nos relatam Antônio e Benedito Seixas, a relação entre Antônio Manoel Inácio – filho de Joaquina Cabinda, avô materno daqueles primeiros – e José Breves era de muita confiança e cordialidade, como mostram os seguintes trechos (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0076 / 01.0077, fevereiro de 2007):

“O meu avô (...) esse Antônio Manoel Inácio, ele era o amo dos Breves, do fazendeiro, ele quem movia com o dinheiro do Breves, quem tomava conta, era

ele, o meu avô, esse era o meu avô. Ah, o Breves dizem que era muito bom. (Por que, (...) o que ele fez de bom?) Os colonos dele, os escravo não tinha assim, como se fosse judiado. Ele trabalhava, ele tinha, era escravo mas, livre de apanhar, de matar e tudo. (Sem ir pro tronco?) É, não tinha tronco, pra ele, pros escravos dele não tinha tronco”. [Benedito Seixas]

“Era cria da fazenda. Ele tinha um carinho a ele que só vendo, dizia o meu pai, minha mãe, o meu sogro, não é. Que ele era muito carinhoso pra ele. É, ele tinha carinho com ele igual a filho. Ele era escravo, mas não era pessoa assim... como carrasco não, era como cria, feito filho (...) era isso” [Antônio Seixas].

Essas relações claramente paternalistas podem ser explicadas, de um lado, pelas estratégias senhoriais que visavam tratar os escravos de uma maneira diferenciada, gerando uma hierarquia interna entre a própria escravaria. Tal atitude tinha como intuito impedir a formação de alianças e o surgimento de uma identidade entre os cativos por conta da situação comum em que viviam no cativeiro. Por outro lado, os senhores conheciam bem os limites das relações escravistas através das formas de pressão e resistência dos escravos.

Nos depoimentos da família Seixas, a fazenda de Santa Rita do Bracuí aparece como um lugar bom para os trabalhadores, assim como José Breves surge como uma figura benevolente, pois naquele lugar não se aplicavam os conhecidos castigos do tempo do cativeiro. Não no Bracuí, mas certamente em outra propriedade do Comendador, para onde eram enviados aqueles que “tinham culpa”:

“(...) nessa cidade de Turvo é que lá tinha, sabe o que? Os carrascos do Breves. E aqui na (...) eles não assassinava ninguém. Aquele que tinha culpa eles mandavam pra lá”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0076 / 01.0077, Benedito Seixas, fevereiro de 2007)

Além de ter legado as terras do Bracuí para seus agregados libertos e dispensar bom tratamento aos escravos de Santa Rita, Breves também é lembrado pela construção do cemitério. O cemitério é outro local de memória da comunidade, que fortalece sua identidade de descendente dos escravos – e herdeiros – de José de Souza Breves até mesmo na hora da morte. Ao lado da Igreja de São José, perto do mar, o Sr. Moraes nos deu o seguinte depoimento:

“(...) essa Igreja, que ta aqui, na época da escravidão, aqui não tinha cemitério, o cemitério era na Ribeira, era três horas mais ou menos de remos, aquelas canoas, a gente remando, né? Daqui na Ribeira, né?
(...)

Então o comendador de Souza Breves, que era o dono dos escravos, o senhor dos escravos, ele permitiu que fizesse um cemitério aqui, aí ficou procurando essas beira de morro aí, nenhum lugar serviu para fazer o cemitério. Então desceu um mucado mais pra baixo, o procurador olhando, então achou esse lugar aqui.

(...)

Fez cemitério, negando que podia servir as pessoas particulares, só as da escravidão, só da fazenda, né? E a porta do cemitério, da Igreja, por exemplo do cemitério, ficou do lado de cima da serra, apresentando que também só o povo do lugar poderia entrar. E as autoridades, a prefeitura não poderia se envolver, que era um cemitério particular”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0064, Manoel Moraes, fevereiro de 2007).

D. Joana Azevedo, a mais velha senhora da comunidade, com 93 anos, confirma essas histórias do Sr. Moraes e ainda oferece mais detalhes. D. Joana é uma das mais importantes referências da comunidade quilombola. Parteira muitos anos, construiu uma enorme família que tem orgulho de ocupar a terra que foi dos pais de seus pais. Aliás, D. Joana lembra-se do nome de seu avô, Luis Francisco Azevedo, que nominalmente se encontra no testamento deixado por José Breves, tendo recebido três alqueires de terra. Para D. Joana, seu avô teria sido o feitor do Breves, nunca foi cativo.

Pela narrativa de D. Joana, a criação do cemitério relacionava-se com a morte da mãe de uma criada chamada Antônia, nascida na fazenda. Sem dinheiro, num dia de muita chuva, e pela distância do cemitério que existia, Antonia teria pedido a:

“José de Souza Breves, pra ele fazer o favor, de arrumar um dinheirinho pra ela fazer o enterro da mãe. Ele foi e disse assim “Antônia pode deixar, que eu vou fazer o enterro da sua mãe. Hoje você está passando isso, mas não vai demorar muito tempo, que você não vai passar muito por isso não. Porque eu vou justamente... trazer o cemitério praqui, uma igreja praqui.” Que não tinha Igreja aqui. “E o nome da Igreja, o padroeiro da Igreja vai ser José. E a padroeira lá de cima da Igreja já é Rita.” (...) chamava Rita, né? O padroeiro dali de cima era Rita, Santa Rita. E ele chamava José, então ele botou aqui na igreja São José, trouxe a imagem de São José, e José. Então era a festa que nós tínhamos aqui, e ainda temos até hoje, né?” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0022, D. Joana Azevedo, outubro de 2006)

Coincidência, ou não, é muito significativo encontrar no testamento de José Breves uma tal “Antonia, **parda e** solteira, que recebeu 3 alqueires de terra”.

O cemitério ao lado da igreja de São José, local especial para o enterramento dos escravos e seus descendentes - os antepassados escravos dos atuais quilombolas - transformou-se, como as ruínas do engenho e território do vale do rio Bracuí, em

monumento, um local de memória, encontro e identidade de toda a comunidade do Bracuí. Fica evidente na narrativa de D. Joana a tristeza pelo fato de a Prefeitura ter se intrometido na administração do cemitério. A “perda” do cemitério se confunde com a perda das próprias terras da fazenda, em função da chegada de muitos estranhos à região do quilombo. Em seu tempo, “tudo era de graça”. O próprio José Breves teria dito que ninguém poderia cobrar pelos enterramentos. D. Joana cuidou da Igreja de São José e do cemitério por muitos anos, do jeito que o Breves tinha solicitado.

“Aumentou muita gente, antigamente era só gente do lugar, né? E agora aumentou muita gente de fora, mora muita gente de fora aqui dentro, né?” ... (Quando) acaba de fazer o enterro, diz assim: “Quem é o encarregado daqui?” Ai a pessoa diz assim: “Aqui é a Dona Joana que toma conta da Igreja.” Ai ele vem trás o dinheiro pra me entregar. “Não, senhor, a igreja aqui não cobra nada é tudo gratuito.” “Não senhora mas é um direito nosso.” “Não senhor nós não cobramos nada, somos irmãos.” Nós somos uma irmandade só. Nunca cobramos nada, graças a Deus”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0022, D. Joana Azevedo, outubro de 2006)

Nem todos os atuais membros do quilombo do Bracuí podem ser diretamente vinculados aos nomes que constam no testamento. As famílias cresceram muito, alguns herdeiros casaram com pessoas que vieram de fora, de outros lugares do Vale do Paraíba e de Minas Gerais. Mas os que vieram de fora, também eram descendentes de escravos que, no pós-abolição, buscavam maior autonomia, liberdade e casamento. Muitos deixaram o Bracuí, procurando melhores condições de vida. Outros, por sua vez, saíram, mas voltaram, pois nunca esqueceram que a terra lhes pertencia.

A família Romão, mais uma vez, pode ser um bom exemplo. Se o nome da família Romão não consta no testamento, a memória da doação a um ascendente familiar é muito presente, inclusive da noção da propriedade e de seus limites. Sua mãe, Maria Romão Custódio, que teria morrido com 101 anos, e recebera do pai a herança dos escravos dos Breves, afirmava: “não vendo nada aqui”. “E até hoje não vendemos não” por mais que em todo momento cheguem propostas sedutoras para a venda. D. Maria Romão, na memória de seus filhos, era incansável no trabalho da roça; fazia balaio e cestos, além de um delicioso aipim com siri, pescado por ela mesma.

Segundo os irmãos Romão, se a mãe tinha ascendência africana direta, seu pai veio de São Paulo. Era curandeiro, tocador de sanfona, nas festas de reis e bailes de calango, e de zabumba, “aquele que bate no jongo hoje”. Teria nascido para os lados de

Bananal e Rio Claro, e trabalhou na Fazenda da Grama (propriedade de um dos irmãos Breves, Joaquim José, do outro lado da serra). Havia uma trilha que a partir do Bracuí se chegava a Bananal e Rio Claro, certamente a mesma que levava serra acima os africanos recém-chegados. Alguns dos irmãos também chegaram a morar no Rio de Janeiro, Nilópolis e Campo Grande, mas hoje possuem casa no Bracuí. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0024 e 01.0026, outubro de 2006)

Apesar das mudanças e da chegada de novos membros, todos entrevistados parecem saber reconhecer quem é de fora, quem casou com algum herdeiro - e recebeu direitos - e quem é herdeiro direto. Conseguimos localizar, através de referências dos entrevistados, três ascendentes de herdeiros diretos: Luis Francisco Azevedo – ou Francisco Luiz de Azevedo – (avô de D. Joana), Antônio Joaquim da Silva (avô do Sr. Moraes) e Antônio Cabinda (avô dos irmãos Seixas).

Conflitos senhores x escravos nos “causos” e histórias narradas

O poder de barganha da antiga comunidade de escravos do Bracuí conforma ainda hoje sua tradição oral. Mais ainda, o próprio texto do testamento de José de Souza Breves deixava transparecer o poder dos seus escravos. No testamento, a distribuição dos lotes realizada pelo comendador reconhecia a existência das famílias libertas e a lógica da própria comunidade. Mulheres sozinhas receberam lotes, crianças são citadas acompanhadas de seus familiares e até mesmo é possível pensar que José Breves respeitou a demarcação de terrenos que já era estabelecida pelos próprios agregados. Na distribuição, o Comendador demonstrava estar preocupado com possíveis conflitos em função dos novos limites que ele mesmo estava estabelecendo com as doações:

“Ao meu testamenteiro que tiver de executar estas minhas disposições, corre-lhe o dever e seu cuidado particular recomendo que quando proceder a distribuição dessas terras da mencionada Fazenda de Bracuí, de conformidade com o que está neste testamento determinado, conserve os agregados nos sítios onde morar, entregue a cada um os seus quinhões, de maneira que não ofendam uns aos outros, estabelecendo a melhor ordem em tudo para que se preencham fielmente os fins humanitários de minha doação”. (Testamento de José Breves, Inventário do mesmo, vol. 1, folhas 157 (verso) a 161).

Mas é através das histórias de escravos – estruturadas na tradição oral - contadas e recontadas através de narrativas muito semelhantes, que ficamos conhecendo

melhor como seus descendentes orgulham-se do passado e reafirmam as ações políticas de seus antigos familiares. Essas histórias, como as que se referiam ao tráfico de africanos, reforçam os laços identitários e reconstroem um passado que hoje se quer ver reconhecido, reparado e legalizado, através da titulação da terra.

Pelas narrativas é possível perceber que o lado caridoso de José Joaquim não era tão definitivo e completo assim. Se raros são os registros de violência ou severas punições na Fazenda de Santa Rita, elas podem ser localizadas em histórias recorrentes sobre um lugar afastado reservado para os escravos que iam ser castigados ou sobre vendas de escravos para as zonas de fronteira da cafeicultura. Assim descreve o Sr Antonio Seixas:

“(…) sobre cativo falava, né, que no tempo do cativo eles dizem que as coisas não eram fácil não, né? Os trabalhador que trabalhavam era lei debaixo do chicote. É, debaixo do chicote. Então, não podia fazer nada de errado... se fazia errado já era. Como é que era, né? Ia exportado pra longe, né, e assim não voltava mais. E lá eles cabavam com eles, né”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0076 e 01.0077, outubro de 2006)

Ao lado da memória da doação e da relação do Comendador com os libertos do Bracuí, encontram-se narrativas que revelam conflitos e uma série de negociações entre o poderoso Breves e seus escravos. A violência da escravidão também não foi esquecida: emerge dos relatos do tráfico de africanos, das informações sobre suas muitas mortes, e das narrativas sobre terríveis castigos, mesmo que majoritariamente realizados em outros locais.

O Sr. Moraes narra com orgulho a liderança e o movimento de seu bisavô, até mesmo fora dos domínios de Santa Rita. Nesta narrativa são registradas as informações sobre a centralidade do engenho de cana na vida da fazenda.

“Então o meu avô, desculpa, o meu bisavô... trabalhava com madeira, negócio de fazer engenho de cana, aquela roda grande. Então ele ia lá pra cima, o Breves mandava lá pra cima (Seu Antônio Joaquim?) Seu Antônio Joaquim, lá pra cima. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0020, Manoel Moraes, outubro de 2006)
Então o meu bisavô, o meu bisavô, ele trabalhava lá pra cima, pra São Paulo, ai pra cima, né? Ele trabalhava com negócio de... era carpinteiro, consertava engenho de cana, aquela roda grande e parece que... Então ele trabalhava, só tinha ele que trabalhava, pra fazer esse trabalho, e tudo lá pra cima”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0064, Manoel Moraes, fevereiro de 2007)

Pelo que sabemos, a partir da historiografia sobre a escravidão, principalmente com o fim do tráfico, em 1850, as famílias escravas se consolidaram e a coesão da comunidade aumentou através da formação dos laços de parentescos. Conseqüentemente crescia o poder de pressão dos escravos e as negociações se apresentavam como uma saída para o conflito mais direto entre senhores e escravos. Temos um bom exemplo desta situação em uma história que envolveu Antônio Manoel Inácio e uma possível venda para outra fazenda. Segundo a narrativa do Sr. Antonio Seixas, neto de Manoel Inácio, José Breves teria consultado a vontade de seu escravo antes de tomar a decisão sobre a venda:

Aí chegou o Breves:

- Antônio, olha, ele vem aí tal dia. Tu quer ir com ele ou comigo? Tu quer ir com ele ou ficar comigo?
- Ah, eu quero ficar com o senhor – Já é filho da casa, né?
- Então, quando ele chegar aqui eu vou fazer uma pergunta pra você, se você quer ir com o Pedro ou quer ficar comigo. Tu diz que quer ficar comigo.
- Não, eu não nego não! (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0076 e 01.0077, fevereiro de 2007).

Outros exemplos podem ser citados, envolvendo atitudes irreverentes ou autônomas de escravos, que se fingiam passar por livres, sentavam-se a mesa com o senhor (registros de José Adriano, Manuel Moraes e irmãos Seixas) ou descobriam o teor de cartas, que marcavam a correspondências entre senhores da região.

Marilda de Souza narra que seu pai contava a história de um escravo, conhecido como Cirilo, que queria fazer uma “rebelião”. Dizia a todos para não trabalharem. Sabendo disso, Breves enviou-o para Bananal com uma carta para a fazenda de seu compadre. Na carta havia o pedido para que o escravo fosse lá castigado no tronco, com uma “coça de botar salmoura”. Chegando lá, a mucama da casa grande ouviu a conversa sobre a carta e ficou na cozinha perguntando para ele:

“Como é o seu nome?” Ai ele falava o nome. “Você é casado?” “Sou.” “Ah, coitado!” “Quantos filhos você tem?” “Tenho tanto.” “Ah, coitado!” Ai foi fazendo essas perguntas, e fazia assim pra porta, né? Pra ele. Ai ele pegou, botou negócio, ô se mandou. Foi embora. Quando o capataz veio buscar ele pra levar pra lá pro tronco, ele já não tava mais”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0064, fevereiro de 2007).

Teriam ido muitas pessoas, cavalos e cachorros atrás do escravo fugido. Quando estava quase sendo preso, “caiu dentro do rio, cortou lá um pedaço de bambu, ficou lá debaixo d’água, respirando pelo bambu”. Os perseguidores perderam a pista, pensaram que tinha morrido. Segundo Marilda, seu pai contava que Cirilo tinha voltado para Santa Rita e pedido desculpas para José de Souza Breves. “Mas o Jose de Souza Breves não aceitou mais ele na fazenda não. Ai diz o meu pai que ele foi morar numa toca. Ai ficou lá até morrer parece, não sei” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0064, fevereiro de 2007).

O destino de Cirilo é controverso. Existem outras versões para o seu destino na tradição oral do Bracuí, mas deve-se destacar a presença de seu nome na lista de uma das famílias herdeiras dos lotes distribuídos pelo testamento de José Breves e em muitos de seus descendentes. No testamento, “Cirilo, **pardo**, sua mulher e filhos, receberam três alqueires”. Cirilo, de um escravo herdeiro, torna-se quase figura lendária, com muitas grandes histórias.

Outras histórias famosas no Bracuí são as de Ponciano, cujo nome também consta no testamento de José Breves. Ponciano era um escravo que ninguém conseguia prender! Tanto a policia, como um senhor muito mal, Pedro Ramos, não conseguiam acabar com a liberdade do escravo. Ele sempre reaparecia bem vivo, mesmo depois de castigado (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0021, José Adriano, outubro de 2006). Pelo testamento, localizamos um herdeiro com o nome de José Ponciano de Albuquerque. O local de seu lote não estava bem preciso e José Breves fez questão de especificar que os três alqueires doados não deveriam ofender “aos que existem, visto não morar ele nas mesmas terras”.

As narrativas mais densas sobre a violência da escravidão encontram-se mesmo na figura de um outro fazendeiro, vizinho e afilhado do Comendador de Souza Breves: Pedro Ramos, proprietário da fazenda Grataú, que ainda guarda um belo casarão na beira da Estrada Rio-Santos, em local muito próximo ao quilombo. Pedro Ramos, ao que tudo indica, também estava envolvido no tráfico ilegal de africanos e foi indiciado no processo movido pelo governo imperial contra grandes proprietários após o desembarque do Bracuí. Mais uma vez tradição oral e documentação parecem se encontrar.

Através das narrativas do Sr. Moraes, Sr Adriano, D. Joana, dos irmãos Seixas e de Marilda, conseguimos conhecer, com mais detalhes, quem foi Pedro Ramos, dono da fazenda Grataú. Todas as narrativas aproximam-se, inclusive no momento em que

falam pelo antigo senhor vizinho, pois as vozes dos entrevistados se transformam. Emerge de suas narrativas uma voz muito grossa e rouca. Sabemos que estamos ouvindo Pedro Ramos.

O Sr. Moraes descreve Pedro Ramos “como um homem triste, maldoso”. Teria mandado plantar pés de coco da Bahia. Depois que eles cresceram, costumava chamar alguns escravos para tirar os cocos...

“Você vai me tirar aquele coco lá, eu to com vontade de beber água de coco, vai lá tirar água!” Quando o cara foi lá, subiu lá em cima, tava muito alto, (...)Ele: “vai mais, mas agora ele tá lá” e bow! “Mas como é que ta, ta gordo, ele ta gordo.” Nossa senhora, né! (Ele falava assim? Esse jeito de falar...) Mandava subir outro, ai o outro (...) “Vai você mesmo, é você mesmo que vai. Sobe lá, Eu quero ver, tô com vontade de comer coco, o rapaz não tirou o coco.” Ai Bow!, Bow, três, quatro “Ai muito bem, pode levar o pessoal, seu pessoal pra lá, pode levar eles”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0065. Manoel Moraes, fevereiro de 2007).

Segundo o Sr. Manoel Moraes quando muitos escravos morriam, Pedro Ramos ficava feliz. E não teriam sido poucas essas mortes, considerando-se a quantidade de ossos que teria visto enterrado no morro do Cabral. Essa historia de tirar coco e acertar escravos pertence também ao repertório de histórias do Sr. Adriano, Marilda de Souza e dos irmãos Seixas. Para o Sr. José Adriano, Pedro Ramos, também caracterizado como afilhado do Breves, era “um sanguinário”. Para Benedito Seixas, ele era muito bravo e muito ruim. Seu pai lhe contava, e seus antepassados também, que Pedro Ramos “tinha o cão. O cão morava nele, né?”. E ainda poderia fazer outro tipo de maldade, ao mandar colocar uma pessoa num caixote: “igual a um caixão e mandava bota num serra (...), que nem serrador, botava, metia a serra, serrava a pessoa viva”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0076 e 01.0077, Benedito Seixas, fevereiro de 2007).

Em meio a todo esse poder e maldade, os irmãos Seixas (Antonio e Benedito) guardam com muito orgulho a historia de seu avô, Antonio Cabinda, o dentista do Breves, que desafiou Pedro Ramos. Antonio Cabinda era pai de sua mãe. Quando foi feito o testamento, Cabinda já havia falecido, mas seu prestígio parece ter passado a sua mulher Joaquina, que herdou uma parcela diferenciada de terra. Vale observar que os

nomes do marido e de um filho de Joaquina correspondem hoje aos nomes dos Seixas entrevistados por nós em 2007: Antonio e Benedito.¹⁸

O dentista de José Breves, Antônio Cabinda, teria sido chamado para atender Pedro Ramos que estava com dor de dente. Depois de extrair o dente, teria recebido o convite para sentar-se e almoçar. Perguntado se não faltava nada, o avô teria pedido um pouco de pimenta. Veio um litro de pimenta... Depois disso, Pedro Ramos teria escrito uma carta para ser “entregue ao seu padrinho”, que era José Breves.

Chegando de volta, Breves teria perguntado sobre o que havia acontecido. Estava muito curioso com o fato de Pedro Ramos querer comprar Antonio Cabinda. O dentista do Breves respondeu que só havia pedido uma pimenta.... A conclusão teria sido rápida: Pedro Ramos desejava matar Cabinda. Para resolver o problema, continua o Sr. Benedito Seixas, Breves teria dito...

“Você vai tomar um banho veste um terno branco, bota o teu relógio.” Ele tinha um relógio, que o Breves deu pra ele, um relógio de gibeira, de ouro, com uma corrente que ultrapassa de um lado pro outro, corrente de prata, em volta gibeira. “Ponha o chapéu na cabeça e vai servir a mesa”. Ai ele chegou: “Tudo bom?” “Ta tudo bom.” “Tudo bom.” Ai o meu avô serviu a mesa: “Tá pronta a mesa” “Ai padrinho e o senhor (...) cadê?” (...) “Vem cá daqui a pouco a gente conversa.” Ai o Breves, (...) chega o Pedro, o Antônio, quando... ele vai querer comprar você, ta entendendo? Ai eu vou te contar, se você quer ir com ele ou ficar comigo. Ai o cara: “Não, vou ficar com o senhor.” “Então você diz assim. Eu quero ficar com o senhor.” Ai ta na hora do almoço, tão almoçando. “Escuta, como é que ficou o negócio da carta que eu mandei pro senhor?” Ele disse: “É, Pedro o rapaz ai que resolve. Como é Pedro, Antônio, você quer ir com o Pedro ou ficar comigo?” “Não, eu quero ficar com o senhor”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0077, Benedito Seixas, fevereiro de 2007).

A partir de todas essas historias, bem vivas na tradição oral das famílias quilombolas do Bracuí, evidenciamos mais uma vez os diálogos entre a memória e a história; as aproximações entre as fontes orais e os documentos escritos. Notícias do trafico africano, da intensa correspondência e laços de interesse entre os fazendeiros do

¹⁸ “a **Joaquina, viúva de Antonio Cabinda**, seus filhos e netos de ambos os sexos, Benedito, sua mulher, filhos e netos, que a todos **liberto**, oitenta alqueires no lugar do sito da dita Joaquina, compreendidos essas por um e outro lado do Rio Bracuhy, e pelo lado do sítio da referida Joaquina, compreender-se-á as derrubadas novas de alto do morro de Santa Rita, matas virgens e capoeirões contíguas as derrubadas que já se fizeram até a raiz do Pico agudo”. E assim continua: “Declaro que esses oitenta alqueires de terras mencionadas ficam pertencendo não só a dita Joaquina, seus filhos e netos de ambos os sexos, Benedito, sua mulher, filhos e netos, como a todos os mais meus **crioulos** de ambos os sexos, nascidos na dita Fazenda de Bracuhy até o dia vinte e oito de setembro de mil oitocentos setenta e um, para possuírem, morarem e trabalharem em comum”.

litoral e do Vale do Paraíba, especialmente Bananal, de muitas mortes, de fugas de escravos e de atitudes irreverentes e insubmissas de escravos poderosos povoam as histórias e memórias, construindo um passado que se quer manter vivo. Um passado repleto de direitos negados e de violências sofridas que precisam ser reparadas.

Patrimônio: o direito à identidade cultural e à visibilidade do jongo

Para além da rica tradição oral, expressões culturais e religiosas festivas identificam a comunidade do quilombo de Santa Rita do Bracuí, como o calango (música e dança com sanfona e versos de improviso), a folia de reis e as festas dos santos das capelas que se situam em seu território. Em diversas entrevistas essas expressões revelam uma vida comunitária intensa com renovados canais de comunicação e trocas ao longo do ano.

A família Romão, por exemplo, registra o gosto pelo calango (forró nos termos atuais) e reis:

“Papai fazia nossa casa de estuque, ia sair para o forró, ele gostava de tocar sanfona e minha mãe gostava de dançar um forró e cantar reis” (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0024, Geraldo Romão, outubro de 2006).

Marilda de Souza, por sua vez, testemunha como os bailes conseguiam tornavam-se um importante local de encontro:

“O pessoal gostava muito dos bailes assim. Começava dançar sexta, sábado, domingo. De sexta pra sábado, de sábado pra domingo, domingo ainda tinha a domingueira ainda, né? Mas só que o baile na época, a gente era pequeno mas, era tipo assim nas casas né? Então aquelas pessoas que faz aquele baile, eles davam até almoço, a pessoa ia pra lá tomava café, almoçava, jantava e tudo. Dançar ali pra (...) família, né? (O que tocava?) Tinha vários ritmos, né? Pra dançar tinha vários ritmos. Mas o pessoal gostava muito mesmo era do tal de calango, né? Que é tipo um desafio assim. É, um cara com a sanfona, pandeiro e os dois do lado cantando, as vezes tinha um só que cantava também, mas a maioria é duas pessoas, desafiando o outro, pra poder... E as pessoas lá dançando, e eles desafiando ali. As pessoas que gostavam do jongo, as vezes tava, tinha festa lá, pessoa lá dentro da sala tocando o calango, mas e os outros lá no quintal fazendo o jongo”... “Tinha gente que fazia as duas coisas, ia no jongo, calango e tudo.... Mas o jongo era mais mesmo na Festa de Santa Rita, assim São José. Quando tinha as festas assim dos santos, assim que eles (...), eles faziam mais isso. Já o calango, não, qualquer bailezinho que tinha, tocava calango”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0023, Marilda, outubro de 2006).

Mesmo que ainda possam ser encontradas na comunidade folias de reis e bailes de calango, é em torno do jongo, patrimônio imaterial do Brasil desde 2005, que os quilombolas do Bracuí reúnem as maiores energias. Se até pouco tempo tudo parecia indicar que o jongo permaneceria apenas nas lembranças dos mais velhos, nos últimos 15 anos presenciou-se uma significativa revalorização dessa expressão festiva na comunidade. Os mais jovens mobilizaram-se na reconstrução do jongo, reaprenderam os pontos com os mais velhos e encontram ali um importante canal de mobilização de suas lutas e histórias. O jongo do Bracuí, como é conhecido, tem se articulado com outros jongos locais, como o de Angra e Mambucaba, para reivindicar a valorização desse patrimônio e os direitos de seus protagonistas.

Mais uma vez Marilda de Souza, uma das lideranças do jongo, pode ser acionada para registrar a importância do jongo como tradição e identidade da comunidade:

“Quem era, quem gostava muito de jongo era a minha mãe, minha mãe que gostava muito de jongo. Ela botava aquela saia rodada dela, e ia pro jongo. ...Mas o meu pai dizia que, que antes quando ele era pequeno. Eu acho que isso é besteira, mas ele dizia. Que tinha um jongo, que as pessoas chegavam a... tinha ponto tão forte que chegava botava um cacho de banana, o cacho de banana amadurava. Isso daí eu acho que é um pouquinho de... Diz que tinha ponto muito forte e, e era isso. Pessoas que dançavam, dançavam a noite inteirinha, né? Cantando aqueles pontos, cantando o jongo. Outra pessoa não podia chegar, não sei lá o que, tinha que saber como chegar, como entrar. (...).tinha um que era: “Eu vim de lá de cima, passei em pilão arcado. Melancia e coco verde mandaram muito recado.” E antes é, na época do, que o meu pai contava, lá época dos avôs dele, os pontos de jongo, era tudo com sentido, né? Alguma coisa, as letras queriam falar alguma coisa. Que na época dos escravos o pessoal dizia que eles até combinava fuga cantando no ponto de jongo, e o senhorzinho deles lá, não sabia. Eles estavam combinando, que na verdade eles estavam combinando ali fuga, pra eles, pra sair, ou que ia até pegar o capataz, alguma coisa assim, se reunindo passando no ponto de jongo. Quer dizer já tinha uma mensagem por trás daquilo, né? Mas agora a gente (...) canta mesmo só pra brincadeira mesmo. (...) (Pois é.E hoje qual é o significado de vocês estarem fazendo jongo de novo?) É que, é pra resgatar mesmo, né? A cultura que ficou esquecida uns tempo né? E como a Igreja católica reprimiu muito, então todos esses tipos de manifestações, assim, cultural principalmente da parte do negro. Então foi muito reprimido, e parou. Ai agora não, agora agente voltou a querer levantar a cultura, a brincadeira pras crianças e mostrar até pras crianças, né? Que, que o que como o povo antigamente se divertia, né? O que eles faziam pra, em festa”. (APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0064, Marilda, fevereiro de 2007).

Alguns pontos de jongo que presenciamos numa roda em 2007 expressam como a rica tradição oral da comunidade e contam partes de sua história. Referências aos Breves e à presença de africanos se fazem presentes, assim como os versos irônicos e críticos, de duplo sentido, que, desde os tempos do cativo, discutem o cotidiano e as dificuldades da vida:

“Oh gente, oh gente, oh gente, fazenda do Seu Breves gente...um trabalho que tu recebe na fazenda do Sr. Breves...”

“Oh flor do Congo, vem cair do teu... nasce Congo e morre Congo, eh tem Congo no lugar...”

“Eu vim de Angola, e vou pra Angola... eu cheguei tocar tambor, vim de Angola e vou pra Angola, foi tambor que me chamou...”

“Eu sou filho de Moçambique gente, sou negro sim senhor...”

“Foi lá na mata gente, cutia assoviou, macaco respondeu, já vem lá o caçador...”

“Eu saí pra comer mel, encontrei foi pau Pereira...”

“Eu fui na angoma gente, e eu não foi pra ficar á toa, cheguei na angoma e não foi pra ficar à toa, não sou padre não sou rei, mas adoro uma coroa”

“Pisei na pedra, a pedra deu um gemido, vale-me Nossa Senhora, esse mundo ta perdido”

“Nós somos sertanejos, que mora nessa terra, cadê nosso governo...”

“Ih meu Deus do céu, quero nosso direito, a liberdade não ficou do nosso jeito, deram nossa liberdade, cadê o nosso direito...”

“Eh meus irmãos, bate o tambor, repica no candongueiro, meu sangue é misturado com sangue de mineiro”.

Angoma e Candongueiro são palavras bastante comuns nas rodas de Jongo no Sudeste do Brasil. Elas nos dizem muito mais do que os seus próprios significados. Em versos e pontos, contam também a própria história do Jongo e dos jogueiros. Evidenciam em especial a marca e a “bagagem” africana, conduzida pelos navios negreiros da África Central ao Vale do Paraíba, durante a primeira metade do século XIX (1800-1850). Em geral se afirma que “*O Jongo veio da África*” ou “*O caxambu vem do tempo dos mais velhos, do tempo do cativo*”. Do final do século XVIII (1790) até meados do século XIX (1850) estima-se que o comércio negreiro tenha trazido para o Brasil cerca de um milhão de africanos. Certamente durante 300 anos de escravidão, a

primeira metade do século XIX foi o período mais expressivo para o comércio de escravos, na medida em que em nenhum outro momento da história do Brasil desembarcaram tantos africanos em um espaço tão curto de tempo. Neste período, os africanos representaram 80% ou mais dos escravos adultos das grandes fazendas de café do Rio de Janeiro e São Paulo.

Os escravos trazidos para o Sudeste do Brasil vinham, em sua grande maioria, da região Centro-Ocidental da África, em especial de uma ampla região conhecida como Congo-Angola. A partir da repressão inglesa ao tráfico, o comércio negreiro tendeu a se afastar da cidade de Luanda, concentrando-se em Benguela (ao sul de Luanda), Cabinda (ao norte em território Bacongo) e em Moçambique na chamada contra-costa. Os escravos africanos trazidos destas regiões pertenciam a etnias variadas, mas pertenciam a um mesmo grupo lingüístico-cultural, conhecido por *Bantu*. Eram os *negros-bantus*, depois seus filhos e netos, que nas senzalas do Sudeste brasileiro cantavam e dançavam o Caxambu, em códigos e linguagens que lhes eram próprios, construídos na experiência do cativo, mas com um referencial em comum: A África dos povos *Bantus*.

Palavras que hoje podemos ouvir nas rodas de jongo, faziam parte das vivências de jongueiros escravos do século XIX e de seus antepassados centro africanos. Cantados com palavras africanas (kikongo e kimbundo) ou em português cifrado, seus significados não eram entendidos pelos não iniciados, facilitando a construção identitária entre os escravos, como nos indica Marilda em seu depoimento. As proximidades lingüísticas e religiosas dos povos *Bantus* certamente criaram elementos de coesão e de solidariedade nas experiências do cativo e na construção do jongo do sudeste.

Dentre os vários sinais da presença centro africana no sudeste jongueiro, o historiador Robert Slenes identificou importantes elementos, que ainda hoje podem ser percebidos, embora muitos de seus significados tenham mudado. A presença das fogueiras, e conseqüentemente do fogo, remetiam a elementos simbólicos importantes da religiosidade africana, como o culto aos ancestrais. Em toda a região atlântica e até mesmo interiorana da África Central, encontravam-se puítas e tambores como o caxambu/angoma e seu companheiro menor; a palavra ngoma aplicava-se ao maior deles, de face única e afinado ao fogo. A dança de casais ao centro da roda, marca registrada do jongo, foi descrita por viajantes no século XIX, no interior de Luanda e Sudoeste de Angola.

O canto e os versos, a interação entre um solista e o coro do tipo “chamado-resposta”, nos momentos de trabalho ou diversão, por sua vez, representavam um traço típico das canções centro-africanas da região do antigo reino do Congo. Mais ainda, o líder do canto, conhecido como *cumba*, em geral uma pessoa mais velha, aquele que conhecia outras épocas e costumes, parecia ter papéis e poderes religiosos especiais. Até hoje no Bracuí, os mais velhos são respeitados por conhecerem velhas histórias e transmitirem sua rica tradição oral. Há um ponto de jongo sempre presente em suas rodas: “No terreiro de papai, peço licença vovô!; Eh no tambor grande repinica grande jongueiro, pinto pequeno tá chegando no terreiro”

A tradição de reverenciar os mais velhos e pedir licença aos “pretos velhos” e aos jongueiros antigos, quando se inicia atualmente qualquer roda de Jongo, também encontra ligações com a valorização dos guardiões e conselheiros de um grupo de descendência - os intérpretes dos provérbios - da África central. O respeito aos anciãos é algo marcante inclusive em toda a África subsaariana.

Ainda segundo Robert Slenes, diversos temas de pontos que conhecemos hoje eram cantados na região de Congo e Angola, no início do século XX, como desafios entre as lideranças locais (os *cumbas*). Dentre eles, bananeiras que plantadas num dia, conseguiam amadurecer rapidamente seus frutos; animais, como cobras, abelhas e tatus que eram acionados para diminuir um competidor. Bananeiras, cobras, abelhas e tatus tinham especiais significados na África Central: bananeiras representavam a capacidade reprodutiva dos seres humanos e o ciclo das gerações; as cobras, a grande capacidade de transformação, sem que o fato fosse perecível; as abelhas, com seu zumbido, e os tatus, pela sua grande capacidade de cavucar, acionavam uma forte ponte com o mundo espiritual e o mundo dos mortos.

Encontramos no Bracuí pontos sobre bananeiras, catinguelês, cutias e macacos, além dos que reverenciam os mais velhos. Comandados pela sabedoria dos *mais velhos* (*chamados de cumbas* em algumas comunidades jongueiras), os escravos e seus descendentes recriaram e reinventaram a África no Brasil.

A atualização do jongo nos dias de hoje ganhou novas dimensões quando, em 15 de dezembro de 2005, o “Jongo do Sudeste”, também conhecido como “tambu”, “tambor” ou “caxambu”, recebeu o título de Patrimônio Cultural do Brasil, conferido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O jongo tornava-se a primeira manifestação de canto, dança e percussão do sudeste, realizada por

comunidades identificadas como afro-brasileiras, que recebia o almejado título¹⁹. Apesar de condenado ao desaparecimento por folcloristas, desde pelo menos as primeiras décadas do século XX, o jongo - e os jogueiros da atualidade - ganhavam uma importante e inusitada batalha em termos institucionais, culturais e nacionais.

Os primeiros registros sobre o jongo que temos conhecimento foram feitos pelos viajantes do século XIX. Nesses registros a referência ao jongo é dada pelos chamados batuques, nome de qualquer expressão cultural praticada por africanos e escravos. O termo também era encontrado em códigos municipais, de repressão e controle, das principais cidades. Entendia-se o jongo, de uma forma depreciativa, como uma prática “bárbara” ou “coisa de preto”.

Até pouco tempo, poucos pesquisadores se preocuparam em registrar os pontos de jongo e reconhecer a beleza, a criatividade e a crítica social dos versos rimados e cantados. Em meio a preconceitos, muitos estudos previam o desaparecimento do jongo, com a morte dos velhos jogueiros ou adoção de expressões culturais mais modernas e mestiças. Contrariando as previsões e a marginalização que lhes foi imposta, seja pela folclorização, ou pela sua associação depreciativa com coisas da macumba, os descendentes dos últimos escravos do sudeste do Brasil reconstruíram, ao longo do século XX, esse legado, atualizando-o aos novos tempos. A memória e a prática do jongo, patrimônios culturais, abriram aos mais jovens caminhos de luta pelos direitos à terra e valorização da cultura afro-brasileira do sudeste. As comunidades que detêm hoje os saberes, o canto, a dança e a percussão dos tambores do jongo fizeram de sua prática um patrimônio cultural do Brasil e uma bandeira de luta por direitos, pela terra e por uma identidade própria.

Entre as justificativas do processo de candidatura do jongo a patrimônio cultural do Brasil, os especialistas (principalmente antropólogos) destacaram a sua representatividade em relação à “multifacetada identidade cultural brasileira”; valorizaram o seu papel de representante da resistência afro-brasileira, na região sudeste, assim como o seu caráter de referência cultural, como remanescente do legado dos povos africanos de língua banto escravizados no Brasil; e, por fim, a necessidade de apoio do poder público às comunidades que passam por dificuldades econômicas

¹⁹ O Samba de Roda do recôncavo baiano recebeu o mesmo título um pouco antes, em 2004.

básicas²⁰. O jongo do Bracuí é um dos mais destacados representantes do jongo do sudeste.

O título de Patrimônio cultural do Brasil foi conferido ao jongo a partir do decreto do governo federal (n. 3.551, de 4 de agosto de 2000), que permite considerar, como patrimônio da nação, manifestações culturais imateriais, ou seja, saberes e formas de expressão, musicais e festivas, dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira²¹. Nos últimos tempos, como parte de um movimento internacional mais amplo, liderado pela Unesco, é inegável a emergência de uma nova pauta política em torno do patrimônio: está em movimento uma nova concepção sobre o que deve, ou não, ser valorizado e preservado como cultura, memória e história nacionais. Tratando-se da sociedade brasileira, não é pouca coisa considerar que o Patrimônio Histórico e Artístico de uma Nação não se faz apenas com igrejas barrocas, sítios urbanos antigos e prédios históricos²².

A eleição dos novos bens, ou melhor, de novas formas de se conceber a condição de patrimônio cultural nacional vem permitindo que diferentes grupos sociais, utilizando as leis do Estado e o apoio de especialistas, revejam as imagens e alegorias de seu passado, do que querem guardar e definir como próprio e identitário. O referido Decreto abre a possibilidade para o surgimento de novos canais de expressão cultural e luta política (combate ao racismo e afirmação de identidades étnicas) para grupos da sociedade civil, antes silenciados ou desvalorizados, que são detentores de práticas culturais imateriais consideradas tradicionais. Garante ainda acesso, aos sujeitos sociais de práticas culturais populares, a um título e reconhecimento que lhes confere uma identificação não mais marginal, mas oficial. Tornam-se detentores e representantes do

²⁰ “Jongo, patrimônio imaterial brasileiro”, texto síntese dos resultados do inventário realizados por equipe do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP/IPHAN) no âmbito do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, p. 5, e parecer do antropólogo Marcus Vinícios Carvalho Garcia do Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN. Esses textos encontram-se no site do IPHAN – Jongo do Sudeste, anexos,

<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=13183&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional>

²¹ A Constituição Federal de 1988, artigos 215 e 216, já havia garantido a promoção e proteção do patrimônio cultural brasileiro aos “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à nação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”.

²² A política de escolha do Patrimônio Cultural Brasileiro foi, até a década de 1980, direcionada fundamentalmente para os bens materiais das elites culturais e econômicas brasileiras. Vigorava a idéia do patrimônio de “pedra e cal”. Ver, Fonseca, Maria Cecília L., *O Patrimônio em Processo, Trajetória da Política Federal de Preservação no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Minc-Iphan, 2005, 2ª. Ed.

Patrimônio Cultural – e Histórico – Nacional; podem obter reconhecimento internacional e ganhos simbólicos, políticos, sociais e até mesmo econômicos²³.

E essas transformações estão acontecendo em termos visíveis no quilombo do Bracuí. Além dos quilombolas já terem conseguido formalizar a sua associação e obter financiamentos de agências governamentais, como o Banco do Brasil, para a construção de uma moderna sede própria, concorrem a editais do Museu da Cultura com objetivo de divulgarem seu patrimônio e melhorarem as condições de vida do quilombo. Dentre os projetos novos comunitários encontram-se o pré-vestibular, um memorial do jongo e um ponto de cultura, onde os moradores do quilombo teriam acesso a internet e computadores. Representantes do Quilombo do Bracuí também ocupam lugar de liderança no Pontão de Cultura do Jongo, instrumento institucional de implementação dos projetos de salvaguarda do IPHAN após a elevação do jongo a patrimônio de cultural brasileiro (Salvaguarda do patrimônio imaterial: Decreto 5.753 de 12 de abril de 2006)

O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu é uma ação de 13 comunidades jongueiras do Estado do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo – os jongueiros do Sudeste – e do governo federal, através de uma grande articulação entre o Ministério da Cultura, o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (IPHAN) e a Universidade Federal Fluminense (UFF). Possui como objetivos, a articulação entre as comunidades e os saberes constituídos, a capacitação dos jongueiros, a pesquisa e a divulgação de seu patrimônio. O conhecimento, a divulgação e o intercâmbio das histórias do Jongo/Caxambu entre as diversas comunidades jongueiras do sudeste têm fortalecido os laços identitários dos grupos e demonstrado o quanto compartilham trajetórias e memórias. Paralelamente contribuem para sua maior visibilidade, especialmente nas escolas, de acordo com a Lei 10639/03, que estabelece a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africanas.

Não se pode esquecer, contudo, que, mesmo antes da mobilização das agências governamentais, e em período anterior à própria promulgação do Decreto 3551 de 2000, as comunidades e praticantes do jongo já tinham criado canais de comunicação, visibilidade e fortalecimento coletivos, através, por exemplo, da Rede de Memória do

²³ De uma idéia de patrimônio baseada na concepção de uma Estado Nacional e de seu monumental passado histórico e artístico, que precisava ser salvo, Regina Abreu afirma que, hoje, o patrimônio, nesta perspectiva internacional, “estrutura-se de maneira prospectiva em direção ao futuro”. A diversidade cultural, natural ou biológica não apenas precisa ser salva, como eram marcadas as diretrizes patrimoniais no passado, mas “trata-se de criar condições para que ela se promova no porvir”.

Jongo e dos próprios Encontros de Jongueiros.²⁴ Tinham consciência de possuir um bem cultural de grande valor, “um conjunto de saberes ancestrais, testemunhos do sofrimento, mas também da determinação, criatividade e alegria dos afro-descendentes”²⁵. Quando estivemos na casa do Sr. Adriano em 2007, uma fotografia do mestre Darci da Serrinha encontrava-se na parede da sala de sua casa. Os jongueiros começavam a ampliar suas alianças e a consolidar o que seria hoje o Pontão do Jongo.

²⁴ O primeiro encontro ocorreu em 1996, na comunidade de Campelo, em Santo Antonio de Pádua. A iniciativa partiu do Professor da Universidade Federal Fluminense, Helio Machado. A Rede Memória do Jongo nasceu no V Encontro, realizado em Angra dos Reis, em 2000. Pelo depoimento de Helio Machado, no catálogo do VII Encontro de Jongueiros, a idéia era “manter vivos os aspectos culturais do interior fluminense ligados aos ciclos econômicos que fizeram parte da nossa história regional”. Ver "Encontro de Jongueiros", *Jongo no Sudeste*. Rio de Janeiro: Museu do Folclore, [2006] [CD-ROM](#).

²⁵ “Jongo, patrimônio imaterial brasileiro”, Op. Cit, p. 5.. Para a própria aprovação do Decreto, foi indubitável ação dos movimentos negros e dos movimentos de defesa dos indígenas; as reivindicações de grupos descendentes de imigrantes e de sociedades folcloristas. Enfim, uma combinação de grupos excluídos, intelectuais especialistas, órgãos governamentais. Conseguimos identificar a realização de encontros e debates para a conclusão da proposta do decreto. Dentre eles, um Seminário em Fortaleza, em 1997, e um *Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho do Patrimônio imaterial*. Brasília, Minc, 2000. Ver Fonseca, op. cit., p. 59 e 62. A autora, que participou de várias discussões sobre o tema, declarou que Levi Strauss acompanhou ativamente os trabalhos para a proposta do decreto. No currículo resumido de Márcia Sant’Anna, arquiteta do IPHAN, publicado no livro de Regina Abreu e Mário Chagas, consta que foi coordenadora do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial, criado pelo Ministério da Cultura, em 1998.

PARTE II

Para entender o conflito através de uma perspectiva antropológica

Segundo Gluckman, “as situações sociais” se traduzem por “eventos” que constituem “uma grande parte da matéria-prima do antropólogo”. São os eventos, portanto, “situações sociais”, que se comparados a “outras situações”, nos permitem “identificar as inter-relações numa sociedade particular” uma vez que elas revelam as relações subjacentes. O “estudo de caso” permite que inter-relacionemos uma série de eventos, que mostram como numa estrutura específica os indivíduos lidam com as escolhas com as quais são confrontados (1987:228-238).

Na mesma linha de pensamento, tanto Victor Turner em sua teoria sobre “dramas sociais” (1982) quanto Van Velsen na elaboração teórica de “análise situacional” (1987), aperfeiçoam a concepção de “situações sociais” preconizada por Max Gluckman. Victor Turner, ao tomar por referência os elementos constitutivos da dramaturgia, concebe o drama social como uma história com começo, meio e fim que pode apresentar dramas inaugurais, transicionais e terminais discerníveis. O drama também pode ser compreendido como “uma unidade espontânea de processo social e um fato de experiência de todos em toda sociedade humana” (1982:68).

De acordo com a perspectiva do autor, os dramas, podem ser estudados em suas fases de “ruptura, crise, reforma e, ou reintegração ou reconhecimento de cisma” e ocorrem em grupos de pessoas que compartilham valores, interesses e que têm uma história comum real ou suposta. Tais dramas podem ser decorrentes de uma infração a uma regra moral, legal ou consuetudinária, mas surgem sempre em alguma arena pública por ações agonísticas. Deste modo, numa escala crescente “os dramas sociais são em larga medida, processos políticos, isto é, envolvem a competição em torno de fins escassos – poder, dignidade, prestígio, honra, pureza - através de meios particulares e da utilização de recursos que são também escassos – bens, territórios, dinheiro, homens e mulheres (*Idem*:71-72).

Em sua teoria sobre “análise situacional”, Van Velsen propõe que se dê ênfase ao “processo”, uma vez que desta forma, podemos integrar “variações, exceções e acidentes nas descrições das regularidades” através do registro das ações dos indivíduos, não somente como ocupantes de status específicos, mas como personalidades integrantes de uma determinada situação (1987:355- 365).

Para refletir sobre o quadro etnográfico que será apresentado, os autores citados quando associados são pertinentes, uma vez que, observaremos o despontar de um “drama social” que ao longo do século XX e XXI se desdobra numa cadeia consecutiva de conflitos territoriais, provenientes de uma “situação social primordial”, ou seja, o não cumprimento dos termos do testamento de José Joaquim de Souza Breves, conferindo aos descendentes dos antigos escravos de Santa Rita direitos territoriais.

Primeiro conflito ou drama inaugural:

De acordo com as pesquisas realizadas por Guanziroli (1983), Bragatto (1996), e os dados coletados e analisados em nosso trabalho de campo, através de depoimentos e relatos mantidos pela memória coletiva local, observa-se uma sequência processual de conflitos onde quatro grandes acontecimentos dão a tônica do drama social vivenciado pelos descendentes dos antigos escravos desta fazenda. Pode-se dizer que, a “primeira grande perda” sentida pelos moradores da fazenda Santa Rita, com relação ao patrimônio que por herança eram detentores, se deu entre os anos de 1904 e 1905, com a chegada de Honório Lima e suas providências, no sentido de desmontar as máquinas do engenho de cana e do monjolo.

Segundo antigos moradores como seu Manuel Moraes, Totonho Seixas e José Adriano, nesta mesma época os moradores de Santa Rita assinaram documentos reconhecendo a venda das terras para Honório Lima, sem, no entanto, tomarem ciência do real conteúdo da documentação por pensarem que estavam assinando a legalização de suas posses. Portanto, inaugura-se um drama social que passa a ser tecido sem que os atores interessados tenham consciência de tais implicações. Em torno de 1921, Honório Lima cadastra as terras da fazenda em seu nome ao pagar os impostos na coletoria de Angra dos Reis. Muitos anos depois, em 1956, seus filhos demarcam os lotes de terra, mas não fazem qualquer tentativa de expulsão dos moradores legatários dos Breves que se mantêm alheios à situação dos tramites da documentação (GUANZIROLI, 1983).

Segundo Conflito:

Ainda no ano de 1956 ocorre uma tentativa de grilagem das terras por parte de Maurício Pires, morador vizinho à fazenda de Santa Rita. Segundo Manuel Moraes, a

fazenda vizinha, localizada na área da Aitinga, pertencera a José de Macedo que por problemas econômicos se endividara hipotecando suas terras para o Banco Junqueira:

“Depois que o Macedo morreu, a fazenda ficou com o banco. Foi nessa época, do tal banco que apareceu por aqui este tal de Maurício Pires pra tomar conta da fazenda, mas nós pensávamos que ele era dono. Depois, nós ficamos sabendo que foi um deputado lá de Angra que colocou esse sujeito aqui”. (Manoel Moraes; março de 2009).

Como se tratasse do período áureo da banana, vários moradores vendiam para Maurício Pires sua produção ou trabalhavam no que pensavam serem as terras do vizinho, dando como pagamento 30% da colheita. Com o propósito de fazer com que os outros moradores também lhe pagassem uma percentagem pela produção, tentou ampliar o limite de “suas” terras. Todavia os moradores foram alertados quanto às reais pretensões do vizinho por um senhor chamado José Correia, amigo de Antonio Azevedo. Este último, também conhecido como Âmbar, distinguia-se dos demais moradores por possuir a única “venda” de Santa Rita. Além de sua atividade como comerciante local, tinha extensas plantações de banana e intermediava boa parte da produção dos demais agricultores para além dos limites da fazenda. Por sua diferença de condição econômica tinha uma posição de liderança na localidade.

“Os Azevedo eram quem mais tinham condições aqui dentro, tinham bois, cavalos, só que eram de família branca. Muita gente trabalhou pra eles! O Âmbar tinha uma venda e nós éramos todos uns ‘joão ninguém’, ele tinha um pouco mais de dinheiro e nos pagava pela banana, era ele que levava a nossa banana de canoa pra vender lá em Angra” (José Adriano: maio de 2008).

Segundo Guanziroli, a diferenciação econômica dos Azevedos na fazenda de Santa Rita, remonta ao período dos escravos libertos, que logo após a morte do comendador teriam deixado ao encargo de João Francisco Azevedo, o cuidado e a administração das máquinas do engenho, por já conhecê-las, desde o período em que trabalhava como funcionário do comendador. Seu preparo e condição diferenciada permitiu que aos poucos a família Azevedo, adquirisse uma posição de status no interior da coletividade. Ao que tudo indica, Âmbar, como sobrinho neto deste funcionário do engenho, por seu tino comercial, galgara uma posição econômica diferenciada que o colocava em situação de liderança (1983:141-142).

Diante da ameaça de grilagem por Maurício Pires, a posição contrária de Antonio Azevedo à expansão territorial do vizinho foi um fator de forte influência para os moradores de Santa Rita. Ao perceberem-se enganados passaram a boicotá-lo, deixando de trabalhar na fazenda vizinha e de vender suas produções para o pretense proprietário, observando-se, neste caso, um ato político de retaliação. Dentre os fatos lembrados sobre o episódio na ocasião da pesquisa de Bragato, as mulheres eram citadas como responsáveis pela expulsão de Maurício Pires das terras de Santa Rita por terem-no ameaçado de morte com ‘facas e pedras nas mãos’(1996:115).

Terceiro Conflito:

José Correia morava em Nova Iguaçu, mas de vez que em quando visitava a localidade por seus conhecimentos com o já citado comerciante. Diante de seus préstimos e solicitude para com os moradores de Santa Rita, aos poucos foi angariando credibilidade entre os agricultores locais que no início dos anos 1960 se associaram a uma entidade presidida pelo visitante solidário. A Sociedade Civil de Proteção aos Lavradores, com sede em Nova Iguaçu e criada em 1951, propunha regularizar a situação dos moradores Santa Rita do Bracuí da seguinte forma: os moradores que se associassem a entidade deveriam pagar uma mensalidade para o funcionamento da associação. Além disso, a cada 10 alqueires legalizados, três deveriam ser doados à associação.

Parte dos moradores aceitou a proposta, todavia, depois de dois anos de contribuição e nenhuma legalização, vários deles começaram a desconfiar. Desta vez foram alertados por um sócio de José Correia, então descontente com os negócios. As palavras favoráveis de Antonio Azevedo aos propósitos da entidade não foram suficientes para acalmar os ânimos dos associados que pela primeira vez, recorreram a instrumentos legais, contratando Dr. Valdemiro, um advogado de Paraty para representá-los na anulação dos acordos que haviam firmado com José Correia. Antes que as providências legais pudessem se concretizar trataram de expulsar o pretense grileiro:

“Nós nunca fomos de muita briga mas esse tal de Zé Correia a gente teve que dar um jeito nele... quem garrou e fez isso foi seu Antonio Seixas, pai do Totonho Seixas. Depois desse homem muito enganar a gente, seu Antonio ajuntou um povo aqui e fomos todos esperar ele lá no porto do Demarães. Ele vinha que vinha, crente que ainda era gente pra nós aqui... chegou, quando foi

saltar da lancha, seu Antonio falou pra ele não pisar o pé na praia e nós num deixamos não. Tinha gente esperando com pau, pedra e cacete, todo mundo doido pra dar uma coça nele... Foi indo ele viu que o caldo tinha engrossado e desistiu de saltar da lancha. Foi embora e não pisou mais aqui... Num voltou mas deixou as coisas complicadas pra nós! Tivemos que chamar advogado lá de Parati pra desembaralhar o rolo dele, porque de dez alqueires de cada associado, 3 era para ficar pra ele. Tinha um punhado de associado, então teve que desfazer o rolo todo né. Mas graças a Deus esse daí a gente se viu livre pra sempre! Dele e da confusão dele”. (Manoel Moraes: março de 2006)

Mas nem tão livres assim, pois durante sua estadia em Santa Rita, como presidente da referida entidade associativa, José Correia loteou algumas áreas com o propósito de vendê-las a possíveis interessados provenientes de outras localidades. O loteamento não teve muito sucesso devido à dificuldade de acesso à região e ao curto período de sua execução. No entanto, foi através deste loteamento que dona Isolina, quilombola atuante na ARQUISABRA, passou a condição de moradora da fazenda de Santa Rita.

“Ele vendeu um pedaço de terra para o meu pai, que não era tão grande assim, mas dava para fazer plantações. O José Correia deu as medidas do terreno, saímos de Parati viemos para cá e construímos uma casinha de estuque bem pequenininha perto da igreja de Santa Rita. Ele trouxe outras pessoas de fora, mas eles voltaram. Muita gente não se adaptou, não ficaram à vontade por aqui. Veio o Zé Pretinho - que era solteiro e também não tinha família - veio o Erotiudes, a D^a. Luzia com todo o seu pessoal; todos por intermédio do Zé Correia.... Mas o povo daqui era difícil e eles não se adaptaram. De modo que nós ficamos como os únicos de fora. Tinham pessoas que não gostavam muito da gente. Diziam que éramos "gente de fora", mas depois viram que não éramos pessoas ruins. Meu pai começou a fazer amizade com todo mundo e eles aceitaram mais, mas no começo foi difícil. Até mesmo o pessoal do Azevedo, como a sogra dele, o irmão dele e a Conceição não gostavam de nós, porque não fomos nascidos e criados aqui”. (Dona Isolina: julho de 2008).

O relato de Dona Isolina é uma comprovação dos propósitos premeditados de José Correia, propósitos estes que não foram à frente porque percebidos a tempo, além de dificultados pelas duras condições de sobrevivência na localidade e convivência com os antigos moradores da fazenda que estranharam os novos habitantes. Dentre os compradores “trazidos” por José Correia, somente a família de dona Isolina permaneceu no lugar. Posteriormente após a morte de sua mãe, seu pai e irmãos retornaram à Parati. Dona Isolina permaneceu em Santa Rita por ter se casado com Daniel, filho do comerciante Âmbar.

Podemos compreender este estranhamento através do “princípio da antiguidade” ou da distinção entre “estabelecidos e outsiders”, algo bastante comum e observado em diferentes situações sociais que requeiram um alto grau de coesão grupal. A resistência se verifica no sentido de preservar as relações sociais já consolidadas de possíveis interferências externas consideradas como nocivas ao grupo (ELIAS e SCOTSON: 2000). No caso dos moradores de Santa Rita, esta resistência à chegada de estranhos, se justifica não só pelo fato de terem cultivado uma solidariedade inter-familiar face ao isolamento geográfico ao qual forçosamente estiveram submetidos, mas principalmente, por se sentirem desrespeitados e privados de seus direitos exclusivos sobre o território: os novos moradores representavam concretamente a efetivação de um “drama transicional”, decorrente de uma infração moral e legal cometida por uma pessoa “de fora” em quem confiaram.

Quarto Conflito:

Se a contenda com José Correia havia acabado, novos problemas continuaram a persistir, pois desta situação processual de conflito surgiu uma quarta situação que se desdobrou numa clivagem interna. Antonio Azevedo, o já citado comerciante local que intermediava toda a produção agrícola dos moradores de Bracuí, ficara bastante insatisfeito com a expulsão de José Correia da fazenda de Santa Rita, muito provavelmente por ser participante nos negócios do amigo. Esta hipótese se comprova em 1967, quando o comerciante entra com uma ação de usucapião sobre 30 alqueires de terra alegando ocupá-las por mais de 40 anos. Entretanto, 20 famílias ocupavam a área pleiteada por Âmbar, dentre estes Francisco Passos, que sentindo-se prejudicado, recorre na justiça e ganha a causa.

Um fato social interessante de ser observado, é que apesar do escândalo, a coesão grupal se mantém independente da contenda judicial. Em outras palavras, embora Âmbar tenha pretendido se beneficiar economicamente em detrimento de muitas famílias, inclusive a sua, não foi moralmente repudiado pelos moradores que continuaram a considerá-lo como um membro do grupo de “estabelecidos”. O infrator permanece como morador da fazenda de Santa Rita, recalca seu descontentamento com o resultado da ação judicial e prepara uma nova investida para um futuro próximo.

A chegada da estrada pode ser considerada como um fator de grande impacto para a localidade. Fruto de ações “desenvolvimentistas” do governo militar, que

estipulara a criação de um pólo turístico entre Rio de Janeiro e São Paulo, a execução do projeto da estrada Rio-Santos, como trecho da Br-101 que estabeleceu a ligação litorânea entre os dois estados, se deu a partir do ano de 1972. Já no ano de 1973, com a pavimentação do trecho Angra dos Reis-Rio do Frade, os moradores de Santa Rita são assolados pelo “progresso” com a chegada de operários, forasteiros, estranhos ruídos, muitas máquinas e principalmente, o início da desconfiguração do antigo território.

“A estrada... essa daí quando chegou, chegou derrubando tudo. Derrubou mais foi muito bananal e cortou a vida da gente no meio pois riscou a fazenda de Santa Rita em dois pedaços. De primeiro, eu mais minha primeira família morava lá em cima do morro, ali perto da pousada, já entrando pro sertão, do lado esquerdo do rio, mas apareceu uma rachadura na minha casa, por conta de uma rachadura no morro...eu não sabia o que era aquilo mas podia ser por causa da estrada, a estrada cortou uma água que eu mas minha família bebia, desviou o curso da natureza né, então podia ser por causa disso. Fiquei com medo, o buraco era muito grande. Então resolvi descer...Desci e fui morar no mesmo rumo mas pro lado da beira mar, perto da igreja de São José., num lugar que meu pai tinha costume de fazer as roças dele. Porque aqui a gente tinha o lugar de morar e tinha também o lugar de fazer a roça, plantar...então fui morar lá”. (Manuel Moraes: março de 2009).

Os dois pedaços que seu Manoel menciona, serão denominados pelos moradores como Santa Rita de cima e Santa Rita de baixo. O lado do sertão e o lado do mar passam a se distinguir pela linha divisória da estrada. Diante de tantas pressões externas e com a vida cotidiana totalmente alterada pela imposição das novas ocupações não é de se estranhar que os moradores de Santa Rita tenham sido caracterizados nos jornais da época, que enalteciam o projeto do governo militar, como atrasados e arredios:

“40 famílias negras, remanescentes de escravos entre Angra dos Reis-Paraty - que temem a volta da escravidão e praticam puros rituais africanos - resistem à quebra do isolamento de sua pequena comunidade. Não aceitam a miscigenação com os brancos e mantêm seus antigos hábitos: tudo é festa. Somente se reúnem em grupos para organização de festas ou de rituais africanos... Embora tenham se acostumado à presença dos operários da obra, a presença de qualquer estranho os torna arredios: fecham-se em suas casas e observam as pessoas por trás da janela. Temem ser objeto de chacotas e brincadeiras de estranhos.”

O Globo, 09/10/1972 pág.2

Para a construção da rodovia foram necessárias 2.800 desapropriações. (O Globo, 22/02/1973, p.14). Muitos fazendeiros que haviam abandonado suas terras

tentam retomá-las, retornando ao município com o propósito de entrar no ranking da especulação imobiliária vinculada a atividade turística (GUANZIROLI: 1983). Foi justamente neste período que Antonio Azevedo, vendeu parte de suas terras a um homem chamado Renato Xavier, que de acordo com a linha dominial iniciada de forma fraudulenta por Honório Lima passa a ser o “dententor legal” da fazenda de Santa Rita.

Assim, após uma série de dramas transicionais que haviam sido superados pelos moradores, a posição antagônica de Antonio Azevedo leva-os a uma situação de crise que irá perdurar provocando novos cismas internos. Embora permaneça em Santa Rita, Âmbar perde finalmente sua credibilidade perante os moradores da fazenda que se lembrarão dele como quem “pois tudo a perder”, pois além de enfraquecer e dividir a luta dos lavradores permitiu que pela primeira vez os descendentes de Honório Lima entrassem legalmente nas terras ocupadas pelos descendentes dos escravos, abrindo o flanco para a entrada da imobiliária Porto Bracuhy.

Confrontos na área litorânea

De acordo com a cadeia de sucessões e escrituras, no ano de 1973, os quatro filhos do general Honório Lima, na condição de transmitentes, vendem suas partes relativas à área da fazenda para a adquirente Lydia dos Santos, que neste mesmo ano a repassa para a Casa Construtora e Administração S.A. No ano de 1974, verifica-se nova titulação, na qual a referida Casa Construtora transmite as terras da fazenda para os adquirentes Renato Agostini Xavier e Kleber Galainho. No ano de 1975, através dos referidos proprietários, a fazenda é incorporada pela empresa Bracuhy, Administração, Participações e Empreendimentos Ltda (*Idem*: 156-160). Neste mesmo ano, os moradores de Santa Rita passam a sofrer uma série de pressões da empresa, que adota medidas extremamente coercitivas com o propósito de expulsar os moradores no menor tempo possível. A chegada da empresa à localidade foi descrita por dona Joana como um período de “guerra” quando os conflitos mais violentos aconteceram na fazenda.

Dona Joana Azevedo dos Santos tem 95 anos e gosta de rememorar o jongo, o calango, o cateretê e as festas de São José e Santa Rita como os momentos mais leves e agradáveis da vida dura na roça, mas não deixa de agradecer a terra por tudo que esta lhe deu: “o meu livro foi a terra e minha caneta a enxada”. Além de conhecida como a “parteira da fazenda” é localmente reconhecida por sua brava resistência às pressões da empresa Bracuí. De seu casamento, teve três filhos e criou outros sete. Filhos, netos e

bisnetos residem em 15 casas que construíram dentro do sítio da matriarca que demonstra muito orgulho por poder acolher a todos e por ter resistido à pressão para abandonar sua terra na cobiçada área litorânea de Santa Rita. Para se ter uma idéia do valoroso território, o sítio de dona Joana está separado do condomínio Porto Marina Bracuí pelo rio. De acordo com esta senhora, a empresa teria feito “muita guerra” para que deixasse a área por pretenderem dar continuidade ao condomínio do outro lado do rio, mas dona Joana foi a única moradora da área litorânea, que resistiu e a toda sorte de pressões até o fim:

“Um dia chegou um homem aqui, de terno, pasta, boa veste e disse que era oficial de justiça. Veio acompanhado de mais oito homens que pelo jeito que tava vestido nós via que era policia. Chegou, bateu aí na minha porta e eu fui atender, então ele disse: Dona Joana, eu sou oficial de justiça e sobrinho do chefe que comprou Bracuí. A senhora sabe que tem muita gente sendo despejada daqui porque meu tio comprou essa terra e é dono daqui. Vim aqui avisar pra senhora que se dentro de dezessete dias a senhora não sair daqui nós voltamos aqui e botamos fogo na sua casa, então é bom a senhora sair daqui por bem porque de outro modo a senhora sai por mal e de qualquer jeito, sem casa, sem nada que nem o resto do pessoal que teimou com a gente. A gente tira as coisas da senhora da casa e bota fogo nela! Então eu disse assim, ô doutor, vou falar uma coisa pro senhor; nessa casa nasceu meu bisavô, meu avô, meu pai, eu e meus irmãos...se senhor quiser vim aqui pra tomar um café, comer uma comidinha de pobre o senhor é bem recebido, mas se o senhor tá pensando em botar fogo na minha casa, fique sabendo que não entra nela não! Nem o senhor nem ninguém do governo! Porque quem manda na minha casa primeiro é Deus, depois eu e depois o meu marido! Minha casa é pobre mas exijo respeito. O senhor botou fogo na casa da Deodata, na casa do Diniz, e saiu campando mas na minha não põe não que eu não deixo. Posso respeitar o senhor como homem mas não como agressor. O senhor fez e faz isso com essa gente porque eles calçam sapato da biqueira pro calcanhar mas comigo o senhor não vai fazer isso não!” (Joana Azevedo dos Santos: fevereiro de 2009).

Segundo dona Joana, foram incontáveis às investidas da empresa para expulsar os moradores da área litorânea. “Colocaram fogo na casa de Deodata e Diniz, arrasaram os bananais de Francisco Passos e obrigaram Luiz de Souza a assinar os papeis da venda de suas terras para a empresa prendendo-o num galpão”. Mediante as situações de coerção mencionadas, muitos moradores se sentiam acuados, “com medo de ir pra cadeia” se não aceitassem as determinações dos ditos proprietários.

Além dos “doutores com vestes empoadas”, de terno, pasta e gravata, que invocavam a autoridade dos letrados, homens armados andavam por toda parte, ameaçavam os moradores de colocar fogo nas casas e os impediam de ter acesso às lavouras, inúmeras vezes destruídas. Deste modo, a coerção instaurava-se coletivamente

em ações públicas agonísticas já que os moradores sentiam-se afetados, tanto de modo direto quanto indireto, por testemunharem os constrangimentos sofridos por seus parentes, vizinhos e amigos que de algum modo tentavam resistir.

Seu Manoel Moraes tem 80 anos. Nasceu e foi criado na fazenda, na margem esquerda do rio em casa de sua bisavó Maria Rosa que tinha suas terras no começo do sertão de Santa Rita. É filho de Antonio Benedito de Moraes e Benedita Antonia da Silva. Esta última, filha de Antonio Joaquim da Silva que veio “de fora”, comprado como escravo para trabalhar na fazenda dos Breves. Seu avô por parte de pai era chamado de Preto Forro. Excetuando-se o período em que trabalhou nos bananais de Santos, durante os anos de 1950, quando aprendeu a assinar seu nome e a “ler umas palavrinhas por obra e graça de um amigo”, seu Manoel viveu toda sua vida, como agricultor na Fazenda de Santa Rita. Atualmente mora junto ao asfalto no bairro de Três Amigos com sua esposa, dona Deodata Adão e dois netos de seu primeiro casamento.

Seu engajamento político pode ser verificado em sua trajetória. Foi membro do sindicato rural de Angra dos Reis desde o ano de sua fundação em 1972. Como ministro da eucaristia nas igrejas de São José e Santa Rita teve a oportunidade de fazer um cursinho no ano de 1976 em Aparecida do Norte, quando os padres já alertavam “sobre a importância da liderança nas comunidades”. Conheceu frei Jorge e sobre a orientação do “grande amigo do povo de Santa Rita”, no ano de 1978, foi para Goiânia participar de um encontro promovido pela Pastoral da Terra. Segundo seu Antonio Moraes, este foi o grande encontro de sua vida já que depois de muito procurar, encontrou um meio de trabalhar em benefício do povo. Em 1980, após participar de uma reunião nacional do Partido dos Trabalhadores, responsabilizou-se pela fundação do partido na área rural de Angra dos Reis do qual atualmente é presidente de honra.

Participa com frequência e contentamento das rodas de jongo promovidas pela AQUISSABRA, preocupado em perpetuar a prática dos “antigos” entre as crianças de Santa Rita. Apesar de seu engajamento na vida política e cultural, da “comunidade” e do município, Manoel Moraes, não disfarça seu desconforto quando o assunto gira em torno dos conflitos de terra na área de Santa Rita do Bracuí e rememora, com pesar, a forma como vendeu suas terras para a empresa turística.

“Aqui no meu pedaço eu vendi uma área pra empresa Bracuí... mas não foi porque eu quis não... O caso é que eles chegaram aqui dizendo que isso aqui não era de nós, que eles tinham comprado esse lugar e que iam fazer uma grande cidade aqui com turismo. Na época o prefeito era o Jair Carneiro Toscano de

Brito, um almirante que se dizia muito amigo de nós aqui e ele dizia que nós tudo tinha que sair que isso aqui não era mesmo nosso, que essa empresa tinha comprado... de modo que eu fiquei cabreiro mas eles mostraram documento, eu vi as palavras escrita mas não sabia ler, o que é que eu fazia? Eu morava cá em embaixo, que era onde eles tavam cobiçando primeiro, depois é que eles foram lá pra cima, mas pra fazer o condomínio, eles primeiro queriam as terras perto da praia. Então, fui procurar o presidente do Sindicato Rural, toquei pra lá a modo de ouvir um conselho do nosso presidente. Chegando lá, expliquei a situação pro presidente do sindicato e ele disse: é eu tô a par da situação..se você quer um conselho do sindicato acho o seguinte: antes enfrentar um mal negócio do que aceitar uma boa briga...Não vão pagar o que eles devem mas será que se você enfrentar adianta alguma coisa? Na briga isso vai demorar uns 20 anos Moraes... Eles vão acabar ficando com tudo mesmo! Se você perder a casa pra onde cê vai? Faz um acordo? É preferível receber alguma coisa do que nada!Então foi, eu fiz”. (Manoel Moraes: março de 2009)

Diante da situação narrada, nos deparamos com um drama individual bastante representativo do drama social dos moradores da fazenda de Santa Rita. Um prefeito querido pelos habitantes da fazenda, porém simpático à causa de seus adversários. Um presidente de sindicato, que ao assessorar um associado aconselha o recuo diante de forças políticas e econômicas desiguais. Um homem que não sabe ler e que não sabe como fazer valer seus direitos diante de códigos culturais que desconhece. A contragosto, seu Manuel Moraes prosseguiu na negociação e dos 330 mil cruzeiros que pediu, recebeu apenas 230 mil. Com muito custo, conseguiu o prazo de 60 dias para sair de seu terreno já que a empresa insistia em 15 dias. Mas lamenta-se até hoje da má sorte na “assistência”.

Moradores em ação coletiva

Mediante as ações coercitivas da empresa, os moradores de Santa Rita procuraram a prefeitura na tentativa de recorrerem ao auxílio do poder público para fazerem valer seus direitos. Num primeiro momento, o prefeito Jair Toscano de Brito, atuou publicamente em favor dos lavradores, mas diante de pressões políticas favoráveis ao desenvolvimento do empreendimento turístico, passou a adotar uma postura conciliatória reconhecendo os direitos da empresa “proprietária”. Já no caso da postura do presidente do sindicato, seria preciso levar em conta o despreparo e a frágil estrutura dos sindicatos rurais neste momento da ditadura militar. Na continuidade do conflito, o sindicato rural adotou uma outra postura de enfrentamento, procurando o auxílio e os

recursos da FETAG - Federação dos trabalhadores da Agricultura do Rio de Janeiro - para que intercedesse em favor dos lavradores.

Pode-se dizer esta mudança de postura do sindicato rural se deveu em parte à assessoria da Pastoral da Terra aos lavradores de Santa Rita no conflito com o empreendimento imobiliário. Para lembrar, com o endurecimento do regime militar no final dos anos de 1960 e início de 1970, o setor da igreja orientado pelos princípios transnacionais da “Teologia da Libertação”, funcionou como um grande “guarda chuva” ao possibilitar uma ampla coalizão de interesses contra a ordem sócio-econômica vigente (FERNANDES, 1994:34-39). As Comunidades Eclesiais de Base e as Pastorais foram apenas a face mais visível de uma complexa rede de organizações comunitárias. Com caráter e finalidades diversos, estes grupos, vinculados à estrutura hierárquica eclesial atuaram por toda parte, fosse junto ao campesinato ou nas camadas empobrecidas das grandes cidades. No caso da fazenda Santa Rita, a assessoria da Pastoral foi acionada através de frei Jorge, um pároco que à época do conflito com a empresa atuava na localidade e de quem os moradores mais antigos se lembram com muito respeito.

“Acompanhei muito Pastoral da Terra. Frei Jorge era muito bom, na sabedoria dele ensinou muito pra nós. Defendeu muito nós. Falava que nós somos donos da terra porque a terra é toda de dono só que é Deus. Ele deu a terra pra nós plantar, ele é que é o dono de tudo...Foi muito bom porque era uma gente de ciência muito grande. Fizeram a gente ficar atento nas escrituras, porque nem sempre quem diz que é dono da terra é de verdade. Então explicavam pra gente o que tava na escritura e que era nosso.” (Dona Joana: março de 2009)

“Ele viveu aqui por muito tempo, 20 anos. O Feijó disse até que ele estava adivinhando o que iria acontecer. Todas as quintas-feiras ele fazia reunião conosco e ele sempre dizia: - ‘Não vende. Se vender, o restante vai vender também’. Mas não adiantou; já nos últimos tempos eles venderam tudo!” (José Adriano: maio de 2008).

Com o auxílio do pároco e através de contatos feitos pela Pastoral, no ano de 1978 procuraram a FETAG. Em 27 de junho deste mesmo ano, o advogado Edival Passos, assessor da FETAG, nomeado pelos lavradores, entrou com uma ação ordinária de reivindicação contra a empresa Bracuhy Administração Empreendimentos e Participação Ltda, e contra a empresa SONIAL, proprietária dos fundos da fazenda, vindicando a restituição “da plenitude do domínio bem como as divisas e demarcações

centenárias e anteriores da fazenda Santa Rita do Bracuy” (GUANZIROLI, 1983: 161-160).

Os resultados da ação foram bastante controversos, pois embora os moradores estivessem ocupando a fazenda por mais de 70 anos ou desde sua doação, Edival Passos não utilizou o recurso do usucapião e como defesa recorreu ao testamento que fora reconhecido legalmente. Para chegar por linha de descendência aos nomes dos escravos partiu dos sobrenomes das 70 famílias então residentes na fazenda. O problema evidenciado pelo recurso à pesquisa genealógica é que os escravos não tinham em geral direito a sobrenome, sendo por isso, conhecidos pelo primeiro nome seguido quase sempre de atribuições adjetivadas (Joana a parda, Preto forro etc). Embora somente cinco famílias comprovassem através de seus sobrenomes a linha descendente dos nomes dos escravos, o advogado deu preferência a esta orientação, formulando a ação de reivindicação em nome daqueles que comprovaram filiação como os legatários do testamento de Breves, a saber: Antonio Rodolfo de Souza, Benedito Custódio, Antonio Seixas, Benedita Antonia da Silva e Maria Francisca Azevedo.

As empresas Bracuhy e SONIAL contestaram a ação e no ano de 1979 o processo foi suspenso. No ano de 1981 foi dada sentença favorável às empresas sob a alegação de que os camponeses não provavam “nem propriedade nem descendência”. A sentença foi proferida sem que Edival Passos fosse chamado para falar em réplica. Em maio de 1981, os moradores de Santa Rita tentaram novo recurso que também foi indeferido. No que diz respeito à descendência comprovada por sobrenomes, caberia reconhecer as próprias evidências do testamento onde pouquíssimos legatários possuíam sobrenomes. Com relação à propriedade, como compreender a análise jurídica em relação ao direito do usufruto que conforme o testamento deveria ser exercido “por três gerações”, sendo que após a extinção da última geração a propriedade “passaria aos que nela existissem?”.

Fato é que antes mesmo da sentença final, a empresa Bracuí já se instalara na região, utilizando inclusive o aval do poder público para expulsar os moradores de suas casas. Os moradores que sofreram maior pressão para se retirarem de suas terras, foram as 20 famílias que ocupavam o lado do mar, pois embora toda a área da fazenda tivesse sido cercada, a empresa tinha ‘maior urgência’ no trecho litorâneo devido ao seu interesse na implantação do pólo turístico Marina Porto Bracuí. Diante das constantes intimidações e da derrota jurídica grande parte dos moradores não resistiu. Alguns abandonaram a região, mas a maioria acabou se mudando para o chamado sertão ou

lado de cima da fazenda, onde na época do conflito, residiam cerca de 50 famílias. A família de dona Joana Azevedo foi a única que permaneceu junto ao litoral nas terras da antiga fazenda de Santa Rita.

Confrontos na área do sertão

O sertão de Santa Rita não ficou ileso às ações coercitivas da empresa Bracuí. Já no ano de 1977, precisando de pedras para a construção do empreendimento turístico a empresa decidiu retirá-las do rio Bracuí. Caminhões, máquinas e operários eram enviados à parte de cima da fazenda de onde extraíam grandes quantidades de areia e seixos, deformando a configuração natural do rio, uma vez que seu leito e margens foram seriamente prejudicados. Diante da situação invasiva, os moradores instalados na parte de cima da estrada construíram uma porteira para impedir o acesso dos caminhões ao rio. Em junho de 1978, a empresa entrou com uma ação de interdito proibitório contra os moradores que haviam construído a porteira e pouco tempo depois o juiz deu ganho de causa a empresa que continuou suas obras até o início de 1980 (*Idem*: 182-185).

No final de 1980, para construir os canais de entrada de barcos dentro do loteamento a empresa reiniciou a extração de pedras do rio. Como já havia destruído margens e leito do rio na parte baixa do sertão, direcionou-se para a parte superior onde as crianças, que moravam do lado direito do rio costumavam atravessar para ir à escola.

“Foi muito triste ver a destruição chegando sem poder fazer nada! Era margem, era pedra, era areia, tudo sumindo! O rio grande sempre nos tirou do aperto porque na entre-safra da roça era dali que a gente tirava nosso sustento. Tinha muito peixe e camarão. A água era limpa, uma beleza! Foi indo eles acabaram com o rio...E todo mundo também ficava com medo por causa das enchentes, o rio já dava muito susto na gente na época de chuva. Com tanta destruição o que é que ira acontecer?” (Rita Adriano da Silva: abril de 2009).

Além de assistirem impotentes, a destruição do rio, que por tanto anos lhes dera “o sustento”, os moradores se preocupavam com as consequências dos danos ambientais, pois sabiam que a retirada das pedras que seguravam as margens do rio, poderiam desviá-lo de seu curso natural, provocando a inundação dos bananais e das casas onde moravam. Face à restauração da liminar concedida à empresa e a ação contínua de destruição, decidiram agir por conta própria e numa ação coletiva, em

novembro de 1980, homens, mulheres e crianças, num total de 51 pessoas, formando um cordão humano, impediram a entrada das máquinas ficando de pé diante delas.

Por duas vezes este tipo de enfrentamento teve êxito, mas a empresa pediu reforço da medida liminar e requereu um oficial de justiça que cumprisse o mandato requisitando força policial para tal propósito. Como resultado desta medida jurídica, na terceira vez que tentaram resistir o ato foi violentamente dissolvido pela polícia. Assim, com o apoio das autoridades locais, a empresa deu continuidade ao empreendimento e só parou de retirar pedras do rio quando não precisava mais delas. O próximo passo da empresa foi atuar estrategicamente na divisão interna dos moradores incentivando-os a venderem suas terras e, portanto, a desistirem da luta pelo reconhecimento de seus direitos. Segundo seu José Adriano:

“A Bracuí pegou os mais fracos, tratou de arrumar gente dentro das famílias para que eles insuflassem a venda das terras. Aí danou tudo! Porque começaram a vender em troca de nada para qualquer um!”.

Novos fatores de clivagem interna: Anos 80/90

Pode-se dizer que dois fatores contribuíram para a efetivação do propósito de clivagem, a saber, as constantes derrotas judiciais, agravadas no ano de 1981, com a perda do processo promovido pela FETAG e o consentimento jurídico à empresa para que utilizasse os seixos e areia do rio, provocando o desequilíbrio do ecossistema local. Estes fatores, aliados a crescente especulação imobiliária decorrente do projeto turístico para o município e à decadência do ciclo econômico da banana, que desde 1975 entrara em queda vertiginosa, desestimulou parte dos moradores a resistir à chegada de estranhos em suas terras.

“Houve uma época em que os mercadores não quiseram mais comprar as bananas daqui, dizendo que as bananas de Santos eram melhores. Então começaram a comprar bananas de lá e o povo daqui ficou sem nada! Na miséria! Queriam comprar as coisas e não tinham dinheiro; por isso quando chegava um querendo comprar um pedaço de terra eles, necessitados, vendiam, porque também não tinham noção que esta terra possuía muito valor, ou que no futuro a gente podia conseguir a posse definitiva. Mas também essa esperança brotou agora, há pouco tempo. Chegava um, oferecia mais ou menos R\$50,00, o povo na necessidade achava que era muito dinheiro e ia vendendo. A partir daí as pessoas foram chegando, tomando conta do lugar; um vende um pedacinho aqui, outro ali.” (Maria Lúcia: maio de 2008)

Segundo os moradores mais antigos, o pouco dinheiro de que dispunham para comprarem os produtos de primeira necessidade que não produziam na fazenda era proveniente da venda de bananas para comerciantes externos. Com a decadência da monocultura, alguns lavradores, sem alternativa, começaram a vender suas terras por valores irrisórios a pessoas de fora que não paravam de chegar à localidade, fosse pela facilidade da estrada, dos novos empreendimentos turísticos ou das indústrias que começavam a se instalar na região. Embora os lavradores mais resistentes discordassem da opção de venda dos demais, se viam impotentes diante da evidencia da fome. Como não tinham noção do valor das terras e vendiam por preços muito baixos, em pouco tempo já estavam se desfazendo de outras áreas.

“As pessoas praticamente davam porque vendiam baratinho! Por isso encheu de gente. Barato todo mundo compra! Quando é mais caro ninguém quer comprar.”
(Dona Isolina: maio de 2008)

“Meu pai, inocente, vendeu um mundão de terra a troco de nada!... E depois que meu pai faleceu, minha irmã e minha madrastra começaram a vender o resto, com o intuito de ganhar dinheiro para arrumar a casa. Mas esse dinheiro não durou muito; quem comprou é que "se fez", pois foi vendido a R\$2.000. Então, como eu disse, minha madrastra e minha irmã saíram lá do Rio, vieram para cá, começaram a vender e não fizeram nada com o dinheiro! Como essa era um terra de escravos, penso que quem vende o que é do lugar não consegue nada! É como se recebesse uma maldição porque vendeu uma terra de escravos! Quem consegue são aqueles que vem de fora. Um homem comprou um terreno ali por R\$7.000, no caminho em que vai para a Marilda, próximo à casa do "seu" Lauro. Hoje ele vendeu um pedaço desse terreno por R\$40.000, entendeu? (Maria Lúcia: maio de 2008).

A “maldição dos escravos legatários”, citada por Marilda, é bastante recorrente entre os moradores de Bracuí, quando se remetem a este período e tentam explicar o fato dos lavradores que venderam suas terras terem permanecido na condição de pobreza. No entanto, não deixam de ressaltar o desconhecimento em relação ao valor imobiliário das terras que através da especulação chegam a cifras por eles jamais imaginadas. No início da década de 1990, a fazenda de Santa Rita já se encontrava repleta de sitiantes, especuladores e invasores, com os quais os antigos moradores a duras penas tentavam conviver. Os novos habitantes, além de desconhecidos e com maior poder aquisitivo, de forma imperativa, introduziram práticas até então surpreendentes para os lavradores, a exemplo dos muros construídos para cercarem suas casas de veraneio, da música alta que vara as noites nos finais de semana e dos carros

em alta velocidade. Instala-se a partir de então, um drama social intermitente que necessita de novo fôlego por parte dos moradores.

A luta pelo reconhecimento: velhas armas atualizadas em novos recursos

Pode-se dizer que a chegada da Empresa Bracuí as terras da fazenda representa o “drama social” dos moradores em sua condição de crise e ruptura: forças desiguais, numa equação perfeita para a derrota de um *ethos* ágrafo, que se depara com a vida sendo assolada pelas dissonâncias da “modernidade” para as quais não dispõem das mesmas armas. Segundo Axel Honneth (2003), na “gramática dos sentimentos morais” a auto-imagem é uma construção social que toma forma nas relações do sujeito com o outro; é no agir do outro com respeito a si mesmo que o sujeito toma consciência do próprio valor e faz a experiência do reconhecimento ou do desprezo social.

Para Honneth, em grande parte das situações, os conflitos sociais “podem remontar a infração das regras implícitas do reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003: 253). Estas infrações são percebidas pelo autor como formas de “desrespeito” que apresentam graus diversos de profundidade e lesão. Honneth estabelece três padrões de identificação das diferenças categoriais de desrespeito. A primeira forma, se traduz pela violação corporal e representa a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal, pois a lesão física provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na auto-relação prática do ser humano, não “(...) pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de se estar sujeito à vontade do outro”, provocando a perda da confiança em si e uma espécie de “vergonha social”. A segunda forma, “se refere aos modos de desrespeito pessoal, infligidos a um sujeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade”. No último tipo de rebaixamento o que está em jogo é o “valor dos indivíduos ou grupos”, uma vez que, são afetados diretamente na estima social através da ofensa ou degradação (*Idem*: 215-217).

No caso da fazenda de Santa Rita, podemos dizer que as três formas categoriais de desrespeito foram cometidas, pois embora não haja relatos de violência física, a destruição das plantações, benfeitorias dos moradores e ambiência natural da região, se ajusta ao “sentimento de estar sujeito à vontade do outro”. Mas talvez, pela passagem do tempo, sejam as duas últimas formas de desrespeito que se expressem com maior frequência nos relatos dos moradores. Em diversos momentos desta pesquisa nos

deparamos com um discurso de ressentimento, dos mais velhos que resistiram, porque seus companheiros de sina não tiveram a mesma tenacidade. Perguntada com relação às pessoas que venderam seus terrenos, Dona Joana responde:

“Venderam não, deram dado. Isso aqui foi uma dádiva, o que é herdado não se vende! Vou falar pra você, esse povo que vendeu é muito coitado. São muito coitadinhos ... porque você dá quatro mil cruzeiros na mão deles e eles acham que é dinheiro. Não é gente de leitura, então vê aquele tanto dinheiro e acha que vai tirar daquilo o que a terra deu a vida inteira pra eles, e o que a terra dá não se compra! Muito coitadinhos, porque é gente de muito medo, ficaram com muito medo... porque também não foi fácil não...Mas venderam, o dinheiro sumiu que nem poeira e depois voltaram pedindo um pedacinho de terra pra morar!”

Ou ainda, conforme a própria justificativa de Dona Joana porque desconheciam o valor real de suas terras e com medo iludiram-se com as propostas da empresa. Os mais jovens também se ressentem com o fato de seus pais e avós não terem resistido o suficiente porque “não sabiam ler” e por isto não puderam lutar com as mesmas armas que os “doutores”. Mas em quase todos os casos a desigualdade de forças é justificada pelo analfabetismo dos moradores que apesar de lamentarem a diferença de condições, não escondem a desconfiança para com o “mundo dos letrados”, onde o valor daquilo que é “apalavrado” é preterido em favor da escrita.

“Aqui em Santa Rita não tinha cerca, não tinha nada! Nem por isso tinha roubo. Se eu fazia um roçado aqui, o sujeito respeitava. Se eu deixasse uma foice aqui, no dia seguinte encontrava ela no mesmo lugar. Todo mundo sabia o que é que era de quem e a palavra do sujeito bastava pra saber que ele ia cumprir. Agora o sujeito vem de fora, faz um muro, escrevinha num papel e acha que é dele!” (José Adriano: fevereiro de 2009).

Seu José Adriano da Silva tem 87 anos. Outro símbolo da resistência de Santa Rita do Bracuí, este lavrador é um dos únicos moradores que não vendeu “um palmo de suas terras” aos especuladores. Filho de Adriano Martins da Silva e Madalena Osório de Melo, casou-se com Clotilde Romão e teve 14 filhos. Nos anos de 1940, por força de uma grande enchente migrou para Santos onde trabalhou nas plantações de banana. Após a morte da irmã retornou a Bracuí, onde criou todos os seus filhos como lavrador. Apesar dos tempos de “muita fome e dificuldade” não se rendeu às pressões da empresa. Nunca escreveu “uma linha”, mas conseguiu resistir às pressões externas “sem ter esta sabedoria”. Está sempre rodeado de filhos, netos e bisnetos, que como o

patriarca, rezam na cartilha do jongo e se engajaram nas causas políticas da ARQUISABRA. Sobre as representações simbólicas, emblemáticas do conflito e reunidas no campo semântico dos “doutores, papéis, canetas, pastas e ternos”, seu José Adriano comenta:

"Esses doutores que vinham aqui não eram gente séria. Não digam que tem advogado dentro de Angra porque não tem!" Não tem advogado, só grileiro! Gente que vai atrás de um trocado e engambela os outros que estão agarrados no batente não são advogados sérios! Advogado que nós tivemos foi o Dr. Edival, que trabalhou em nosso sindicato. Ele foi o único!... Falo pros meus filhos que se eu soubesse ler, ou tinha morrido, ou tinha conseguido defender nós tudo!... Mas digo pra eles que não adianta só saber ler, tem que entender o significado pra poder bater de igual pra igual! Aqui, nós era tudo igual piaba! ... Porque piaba é que pega qualquer isca sem saber o que é e cai à toa. Um sujeito sem instrução é igual piaba!".

Conforme podemos observar, percebe-se na fala de seu José Adriano o sentimento de desrespeito por não possuírem os mesmos instrumentos de legitimação e por isto “permanecerem estruturalmente excluídos da posse de determinados direitos” no conflito com a empresa. O “valor dos indivíduos ou grupos” também é posto em questão, uma vez que são afetados diretamente na estima social (Honneth). Tal como nas mensagens meta cifradas das cantigas de jongo, a metáfora da piaba, que não consegue distinguir o alimento que lhe dá vida ou morte, dimensiona o sentimento de inadequação para o enfrentamento do conflito posto que este se processe através da linguagem escrita, a qual não tiveram acesso. Esta disparidade também aparece em pontos de jongo do tempo do cativo e ainda cantados nos dias atuais:

“Lá na fazenda tem um preto que sabe ler, ele pega na caneta e escreve pro povo ver.”

“Todo peixe pequeno que eu pego vem a baleia e mata”.

“A liberdade não ficou do nosso jeito, deram a nossa liberdade mas cadê nosso direito”.

No entanto, a ausência de escolarização e a percepção das condições assimétricas na luta pelo reconhecimento de seus direitos, não impede que reafirmem e perpetuem os valores de um *ethos* ágrafo que por um longo período da história, lhes propiciou as condições de sobrevivência e negociação “no mundo dos brancos”. É através deste mesmo *ethos* que se atualiza a necessidade de serem superadas as

condições assimétricas ao qual foram submetidos. Uma história do tempo dos escravos, bastante recorrente na memória coletiva local é digna de atenção:

“Segundo os moradores de Santa Rita, José Breves não admitia castigo em sua fazenda mas mantinha um lugar específico para punir negros revoltosos que ficava “serra acima, para os lados de São Paulo”. Os escravos “encrenqueiros” eram enviados para a tal fazenda de onde não costumavam voltar. De certa feita, um negro de nome Cirilo arrumou confusão. José Breves tomou as devidas providências e lhe fez emissário de sua própria sina: Cirilo foi enviado como mensageiro de uma carta que deveria ser entregue na fazenda serra acima. Após alguns dias de viagem à pé, dentro da mata, Cirilo consegue chegar ao seu destino e certo de ter cumprido sua missão entrega a carta ao capataz. Desconhecendo o conteúdo da mensagem, agradece ao acolhimento e senta-se na cozinha para tirar literalmente a barriga da miséria. Em pouco tempo, a notícia sobre o destino selado do mensageiro corre entre os escravos e as cozinheiras em coro apressam-se em sinalizar-lhe o seu destino “o senhor tem família? Tenho. Ah Coitado! Coitado!! Na consecução de indagações sobre a vida do desconhecido, as cozinheiras pontuam as respostas do escravo com exclamações de pesar aparentemente incompreensíveis até que Cirilo entende a mensagem que segue na contramão do previsível e foge”.

O destino de Cirilo é controverso, como já destacamos na Primeira Parte. Alguns contadores de caso afirmam que ele fugiu para um quilombo, outros que ele retornou à fazenda e por sua valentia foi novamente aceito pelo comendador. Independente de seu fim o que nos chama a atenção nesta história é sua recorrência entre velhos, adultos e crianças de Bracuí, que não se cansam de contá-la remetendo-se a um enredo que metaforicamente atravessa a sorte dos moradores de Santa Rita: porque não sabe ler, Cirilo não tem controle sobre seu destino, tornando-se mensageiro da própria morte. É a solidariedade dos escravos, expressa nas mensagens meta cifradas das cozinheiras, que o salvam do trágico fim que lhe espera. Mas Cirilo só consegue mudar o fim de sua história porque sabe interpretar os “recados velados” de seus pares.

Portanto, mesmo que reconheçam a necessidade de escolarização para os jovens, porque lhes desejam novas oportunidades e igualdade de condições no acesso ao mercado de trabalho, não deixam de praticar o jongo, um jogo reflexivo, onde os recursos da linguagem metafórica para comunicar designações secretas, podem se tornar um instrumento de grande força política. Os casos contados de pai para filho dos tempos da escravidão vão compondo um agregado de símbolos que conformam uma identidade coletiva, um “nós” que se opõe aos “outros” e produz uma etnicidade na medida em que a interação com os outros é contrastiva e afirmativa de traços diacríticos. Em outras

palavras, suas práticas culturais, sejam através do jongo ou dos “casos do tempo dos Breves”, são fontes primordiais de reflexão e elaboração do “drama social” que vivenciaram e vivenciam.

Arquisabra: um caminho para o reconhecimento da cidadania dos habitantes de Bracuí

A Associação dos Remanescentes de Quilombo de Santa Rita do Bracuí (Arquisabra) foi fundada pelos habitantes de Santa Rita no ano de 2005. Sua fundação está diretamente associada aos esforços e interesses de um jovem em particular: Leandro da Silva Ramos é natural de Santa Rita do Bracuí, tem 24 anos, segundo grau completo e atualmente trabalha como assistente de cabista na rede de TV à Cabo Net. Embora tenha conseguido uma posição no mercado de trabalho municipal, Leandro, que é neto e filho de lavradores não disfarça sua preocupação com o futuro do lugar em que nasceu e foi criado. Desde pequeno, ouvia as histórias de luta e resistência, contadas por seu avô José Adriano, sua bisavó Maria Romão, dona Joana e Antonio Rita. Histórias tecidas pela memória coletiva sobre os antepassados do tempo do cativo, do território que lhes foi legado, das difíceis condições de sobrevivência dos tempos de outrora, quando ainda não havia estrada.

Ouviu também muitas histórias sobre as grilagens e pressões externas que seus familiares sofreram para abandonarem o território em que criaram filhos, netos e bisnetos. Na medida em que foram crescendo as histórias de luta e resistência, adquiriram a exata proporção da realidade com a qual, atento, passou a conviver mediante os constantes conflitos com a empresa Bracuí. Mas os tempos eram outros, já havia estrada e escola e Leandro aprendeu a ler. Muito cedo, compreendeu que a leitura e a escrita seriam instrumentos essenciais para a manutenção de um território que por direito de herança “era do povo de Santa Rita”. Não sabe responder ao certo onde foi que pela primeira vez “ouviu falar” em “comunidade quilombola”, talvez através da TV ou em reportagens que passou a ler, mas se lembra muito bem de seu interesse já bem desperto pelos “remanescentes de quilombo” aos 12, 13 anos de idade.

Como as informações divulgadas pela mídia sobre os remanescentes de quilombos eram bastante fragmentadas, Leandro não conseguia compreender como de fato, tais dispositivos se aplicariam a realidade cotidiana de Santa Rita, mas não desistiu de seu propósito e continuou juntando as peças que lhe caíam às mãos. Outro fato

importante para a compreensão da amplitude da causa na qual estavam inseridos, foi o contato que a comunidade de Santa Rita passou a ter com o Ylá Dudu, Movimento Negro de Angra dos Reis, a partir do ano de 1995, devido à revitalização do Jongo na região.

“Me lembro de um encontro de Jongo que o Yla Dudu promoveu em Angra no ano 1995. Aquele encontro foi muito importante pra gente porque a gente era criança e não sabia que o jongo existia fora daqui, de Santa Rita. A gente ficou espantado de ver tanta gente dançando Jongo! Tanta gente falando igual a gente, pensando igual a gente e com histórias parecidas com a nossa história! Nossa, aquilo foi muito importante porque o sentido do jongo mudou na gente!”.

Em outras palavras, o espanto de Leandro, se deveu ao fato de ter se deparado com uma realidade sócio-cultural que ia muito além das fronteiras de Santa Rita, uma identidade coletiva que esboçava os princípios de uma etnicidade própria e que através da ativação de sinais diacríticos começavam a produzir uma rede de reconhecimento e valorização da cultura afro-descendente. Assim, a consciência da causa ia aos poucos sendo tecida e despertada no menino Leandro. Quando já contava com 15 anos de idade, leu um artigo de jornal sobre a comunidade de Campinho, uma localidade vizinha à Santa Rita, situada nas proximidades de Parati, onde descendentes de escravos libertos haviam conquistado a titulação de suas terras já no ano de 1999 e identificou imediatamente as semelhanças de situações.

Decidido, tomou um ônibus e foi conhecer Campinho. Leandro conta que foi muito bem recebido e que foi ali, conversando com a liderança da comunidade que finalmente entendeu o que era o artigo 68 e o que era um remanescente de quilombo! E que afinal de contas, diante das semelhanças de situação, Santa Rita poderia seguir o mesmo caminho. Para compreender melhor os trâmites necessários ao encaminhamento da vindicação, Leandro através de seus novos amigos e aliados chegou a participar de algumas reuniões no Rio em busca de orientações relativas aos instrumentos necessários para a concretização do projeto. O primeiro passo seria criar uma associação quilombola em Santa Rita, mas o fato é que este primeiro passo não foi nada fácil.

“Eu tentava explicar a urgência da gente criar uma associação de quilombolas mas os mais velhos não entendiam o que era ser quilombola...Além do mais, muitos deles já andavam bem chateados comigo. Até com meu pai tive um desentendimento sério...porque desde 1992, que a banana já não dava mais nada aqui, então muita gente passando necessidade desandou a vender as terras por

dinheiro nenhum. Eles não sabiam o valor das terras, eram enganados, trocavam por nada resolviam o problema da fome no momento e depois ficavam na miséria, parecia maldição! E a gente falava e eles ficavam chateados porque imagina uma criança falando pra você o que você deve ou não deve fazer! Aí é que eu ficava mais desesperado mesmo porque parecia que eu era um doido falando besteira sozinho!”

Em 2001, a Fundação Palmares fez uma primeira visita à Santa Rita do Bracuí, à título de um primeiro mapeamento das comunidades quilombolas da região. Algum tempo depois um funcionário do Núcleo Superior de Estudos Governamentais (NUSEG) retornou a Santa Rita com alguns dados incompatíveis com a realidade posto que nos registros da instituição só constassem 42 famílias no território demarcado. Para a coleta de novos dados, Leandro percorreu toda a comunidade com o funcionário convocando-os para uma reunião no galpão da igreja de Santa Rita. Segundo Leandro a reunião foi bastante tumultuada, pois grande parte das famílias presentes não compreendia a realidade da nova situação.

“Muita gente não acreditava que aquilo era pra gente! Gente com medo de ser enganada... de ser mais grileiro chegando na região pra tomar as terras da gente! De tão calejados ficaram muito desconfiados. Só com o tempo é que ganharam mais confiança.”

Apesar do esforço contínuo e da mobilização crescente, somente em 2005, a Arquisabra foi fundada. Desde então, os associados vêm desenvolvendo uma série de projetos que têm demonstrado a eficácia da entidade associativa. Para se ter uma idéia de seu funcionamento os associados identificam dois tipos de funções dentro da organização: as funções institucionais e as funções temáticas. As funções institucionais, são desempenhadas pela diretoria composta por um coordenador²⁶ geral, uma sub coordenadora, dois secretários e dois tesoureiros. Possuem um Conselho Fiscal e um Conselho Consultivo, ambos compostos por três pessoas.

As funções temáticas estão vinculadas aos principais projetos que a associação vem desenvolvendo nas áreas de políticas públicas, educação, saúde, eventos culturais, esporte, meio ambiente e agricultura. Dentre os principais objetivos destacados por seus representantes identificamos: a regularização fundiária do Quilombo como prioritária;

²⁶ Enfatizam esta denominação, pois não desejam que o coordenador assuma todas as funções como muitas vezes é o caso dos presidentes e diretores de entidades associativas.

cursos de formação e capacitação profissional para os remanescentes quilombolas; a criação de um curso pré-vestibular para os jovens remanescentes da comunidade; preservação das tradições religiosas e culturais dos habitantes de Santa Rita; a solicitação de programas de saúde que tragam benefícios para comunidade desatendida; o incentivo ao sentimento de pertencimento ao povo quilombola, aumentando a consciência negra e enfrentando as resistências e preconceitos que existem dentro e fora do povo quilombola.

Além da conexão com o Movimento Negro Ylá Dudu e com a comunidade de Campinho/Parati, outro fator importante de ser destacado no amadurecimento do processo associativo, diz respeito ao vínculo estabelecido com a Associação Quilombola do Estado do Rio de Janeiro (AQUILERJ), que desde a criação da ARQUISABRA, tem funcionado como um pólo aglutinador com as outras comunidades quilombolas do Estado. Este entrosamento, promovido pela AQUILERJ, através de encontros entre as comunidades quilombolas, possibilita a troca de experiências e orientações nos processos organização e luta dos remanescentes. Do que pudemos observar nas reuniões da AQUILERJ, constatamos que tanto para os remanescentes quilombolas de Bracuí quanto para grande parte das demais entidades associativas participantes, a dança do jongo, como manifestação cultural, se tornou um instrumento essencial para as reivindicações políticas.

Durante o trabalho de campo (julho de 2008/maio de 2009) pudemos observar os efeitos de alguns projetos já realizados bem como os novos processos de mobilização dos moradores em torno dos objetivos da associação. Dos projetos efetivados a partir do ano de 2006 por decorrência do convênio com o Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) e a Sociedade Angrense de Proteção Ecológica (SAPE), destacam-se as oficinas de diagnóstico participativo e os cursos de aperfeiçoamento técnico para a geração de renda dos remanescentes quilombolas.

Estes projetos tiveram como resultante: uma oficina de informática com o objetivo de iniciar a inclusão digital da população quilombola uma vez que grande parte da população é jovem e nunca tiveram a oportunidade de tocar e manusear um computador; a produção de um mapa falado da comunidade que mobilizou 40 pessoas em sua organização; um curso de Eco-Turismo para 40 moradores, com o objetivo de capacitá-los a mostrar os pontos ecológicos e históricos da área, permitindo-lhes também mapear as trilhas locais; uma oficina de confecção de artesanato de produtos locais agrofloretais a exemplo da fibra de bananeira; um curso de capacitação de

moradores para desenvolver cultivos agroflorestais, produção de mudas de árvores e plantas ornamentais bem como o manejo sustentável de espécies florestais para a produção de sementes, mudas e essências.

Tivemos a oportunidade de observar as conseqüências extremamente positivas dos cursos de capacitação na vida dos moradores de Santa Rita de Bracuí. Para se ter uma idéia, um grupo bastante representativo de remanescentes retomou a produção agrícola e vem desenvolvendo o manejo e plantio de produtos sustentáveis a exemplo dos palmitos juçara, pupunha e açaí; já realizaram um censo da população quilombola (2006) e estão iniciando outro censo com o objetivo de aperfeiçoar os dados para a reivindicação territorial e identificar os problemas comunitários de saúde; apesar da escassez de computadores na localidade, não é difícil encontrar entre os jovens que participam da associação, àqueles que os manuseiam sem problemas; os remanescentes que fizeram o curso de ecoturismo aguardam com ansiedade a titulação das terras para que possam dar início ao projeto turístico na localidade; já são numerosas a quantidade de receitas que reúnem os hábitos alimentares locais da população uma vez que vislumbram a possibilidade da construção de um restaurante comunitário no interior da associação. Como se vê a elaboração de um “vocabulário de motivos” e de uma “gramática de mobilização associativa” (CEFAI: 2002) tem se expressado de forma concreta nas práticas dos remanescentes quilombolas.

Outro aspecto que deve ser identificado como notável no processo de mobilização associativa diz respeito à construção da “Casa de Estuque”, o projeto de sede ou “Centro de Convivência” da ARQUISABRA, que está sendo financiado pela Fundação Banco do Brasil, através do encaminhamento que os remanescentes fizeram à Secretaria da Promoção de Políticas da Igualdade Racial (SEPPIR). Desde o início do trabalho de campo em julho de 2008, temos tido a oportunidade de acompanhar passo a passo a construção da associação que vem sendo realizada através de mutirões durante os finais de semana, quando os remanescentes podem disponibilizar seu tempo de lazer para se empenhar na concretização do projeto.

A “Casa de Estuque”, construída no local do antigo engenho, além de sede administrativa, deverá abrigar uma sala de aula para o “tão sonhado” curso de pré-vestibular para os estudantes quilombolas da comunidade; uma pequena loja para venderem seus produtos agrícolas e artesanais; um bar-restaurante onde possam comercializar as receitas culinárias locais e um espaço para a prática da capoeira e do jongo. A extensa rede de solidariedade étnica que vem se estabelecendo através da

construção da sede tem agregado, inclusive, quilombolas anteriormente descrentes, quanto às reais possibilidades de serem reconhecidos em seus direitos de cidadãos. Neste sentido a associação tem ganhado novos voluntários, tanto para a construção do espaço cultural quanto para sua causa essencial. Pode-se dizer que a “Casa de Estuque” representa a materialização simbólica de parte dos sonhos aspirados pelos moradores da antiga fazenda de Santa Rita. Dizemos parte, porque os remanescentes enfatizam que estes passos fazem parte de um projeto maior: o reconhecimento de seus direitos ao território e a titularização das terras que foram legadas aos seus antepassados.

A partir de um dos mais importantes canais de comunicação da comunidade, a prática do jongo, a ARQUISABRA também amplia o seu espaço de solidariedade e visibilidade. A reconstrução do jongo no Bracuí permitiu à comunidade a participação, desde 1996, nos encontros de jongueiros. Nesses encontros, onde também estão presentes jongueiros e quilombolas de várias partes do Estado do Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo, os jongueiros do Bracuí, associados aos de Angra e Mambucaba, têm assumido expressiva liderança nas discussões sobre identidade negra e sobre os caminhos do jongo. Contribuíram com a prática do jongo para o inventário realizado pelo IPHAN, que concedeu o título de Patrimônio cultural do Brasil a esta expressão cultural afro-brasileira (decreto do governo federal n. 3.551, de 4 de agosto de 2000), e tornaram-se aptos a concorrer a editais de fomento e apoio oferecidos pelo Ministério da Cultura e IPHAN. Dentre os apoios recebidos para a consolidação do jongo, destacam-se Prêmio Rosau Bernardo (Pontão de Cultura/ 2009), Prêmio Culturas Populares (Minc/2008) e o Edital Cultura Viva (Minc 2006). Recentemente, foram contemplados com um Ponto de Cultura na comunidade. Todos esses projetos e financiamentos estão sob a responsabilidade da ARQUISABRA.

Os encontros de jongueiros são acompanhados de festas e de muitas rodas de jongo. Cada grupo tem o seu momento e no final todos compartilham seus conhecimentos e expressões. Desde 1996, é notório o fortalecimento da identidade negra e o crescimento da auto-estima entre todos os jongueiros, velhos e jovens. Acompanhando esse movimento desde o final dos anos 90, podemos constatar o quanto ele trouxe dignidade, valorização individual e coletiva para pessoas constantemente desvalorizadas em seu saber e patrimônio. Até pouco tempo atrás, a não ser por algumas apresentações do jongo da Serrinha, ninguém poderia imaginar que o jongo reassumiria um papel tão central na vida de comunidades de descendentes de escravos,

apesar da morte dos últimos descendentes diretos de africanos. O jongo, sem dúvida, tornou-se uma eficaz cultura política e política cultural.

Entre os projetos desenvolvidos pela ARQUISABRA encontram-se a continuidade do jongo e a divulgação desse aprendizado entre jovens e crianças. Filhos e filhas de velhos jongueiros, mesmo sem a garantia da terra ou mesmo sem um trabalho digno e seguro, transformam-se em mestres de jongo e lideranças comunitárias, como Luciana Adriano da Silva e Emerson Luis. Envolvem as crianças no aprendizado desse patrimônio cultural e o transformam em bandeira de luta e valorização dos quilombolas. Assistir a uma roda de jongo do Bracuí, em festas do dia da consciência negra ou nas tradicionais festas de Santa Rita e São José, é uma oportunidade única para se perceber como um trabalho comunitário pode transformar os projetos de vida de tantos jovens e crianças. Entre referências a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, histórias e facetas dos Breves e jogos de palavras sobre “um boi que sabe ler”, os herdeiros dos Breves, através dos pontos de jongo, revivem seu passado e sonham com o futuro bem melhor, quando a terra lhes for garantida e tiverem acesso completo à leitura e à escolarização, oportunidades que tanto lhes faltaram em lutas passadas.

Mais recentemente representantes do Quilombo do Bracuí começaram a participar do Pontão de Cultura do Jongo, instrumento institucional de implementação dos projetos de salvaguarda do IPHAN após a elevação do jongo a patrimônio de cultural brasileiro (Salvaguarda do patrimônio imaterial: Decreto 5.753 de 12 de abril de 2006). O Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu reuniu, ao longo de 2008, 13 comunidades jongueiras do Estado do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo com objetivo de articular as comunidades e capacitar os jongueiros na manutenção e divulgação de seu patrimônio. Para o ano de 2009 e 2010 novos projetos estão sendo discutidos e novas comunidades juntaram-se ao grupo inicial.

O Pontão de Cultura do jongo fortalece a comunidade internamente e amplia a rede de apoio da ARQUISABRA e dos jongueiros do Bracuí. Ao longo do ano de 2008, representantes da comunidade do Bracuí participaram e organizaram oficinas, no próprio quilombo ou em outros locais de grupos jongueiros, como em Barra do Pirai no Quilombo de São José da Serra, sobre organização comunitária, jovens lideranças, identidade negra, registro em áudio e vídeo, e memória e patrimônio. A inauguração da sede da futura sede da ARQUISABRA dará novo impulso aos projetos coletivos dos quilombolas do Bracuí.

PARTE III

A etnicidade como uma forma de organização social das diferenças

Identidade quilombola

Questões relativas à auto-identificação como quilombolas por parte de um número expressivo de famílias de Santa Rita do Bracuí se relacionam diretamente aos conflitos territoriais descritos. Em alguns depoimentos, a auto-afirmação como quilombola expressa um novo momento do conflito em curso desde que pessoas estranhas passaram a ambicionar o território.

“A luta aqui é antiga. Agora, os mais jovens estão lutando como quilombo. Porque explicaram (...) E eu fiquei sabendo que essas áreas que eram do fazendeiro, na época em que nós trabalhávamos para ele, são nossas por direito há muito tempo. Antes as pessoas não sabiam; agora é que está aparecendo esse movimento [quilombola], essas notícias que a Globo transmite, mas esse direito sobre a terra já sabíamos que nos pertencia” (Zé Adriano: julho de 2008).

A auto-designação ou atribuição como quilombola e a referência ao território como quilombo, presentes no cotidiano dos moradores de Bracuí de maneira geral, estão diretamente relacionadas ao processo de formalização de identidades sociais como sujeito de direito reconhecidos pelo Estado. No contexto das políticas de ação afirmativa, reparação e reconhecimento elaboradas pelo estado brasileiro, identidades são reconhecidas de forma afirmativa e, a partir delas, podem ser acessados recursos, bens e serviços.

“À primeira vista houve muita confusão porque ninguém queria saber de ser quilombola. Quilombola parecia uma palavra feia, sabe. E até hoje tem pessoas que dizem "Eu não sou quilombola!". Isso acontece porque existe aquele sentimento de tristeza; foi tanto tempo de judiação e sofrimento que a pessoa não quer ser mais aquilo. **Você não vê ninguém falando bem dos escravos daquela época de escravidão. Já que eles apanhavam, então é melhor esquecer isso. E as pessoas me questionam: "Ah, você agora quer fazer parte daquele pessoal que só apanhava, só trabalhava, aquela coisa toda..."**. Então, isso é algo muito difícil. Por isso que as pessoas não se consideravam quilombolas. Mas não adianta você dizer que não quer ser porque você é! Porém esse conceito já está mais aceito. Há pessoas que já estão aceitando ser quilombolas, que já fazem parte da associação, e até mesmo as crianças já estão aceitando isso. Esses dias uma menina descendente de escravos mais escuros entrou lá embaixo com a filha da minha prima. E na família do meu pai as pessoas são de pele mais clara e de cabelo "ruimzinho"; por isso que eu nasci assim, de pele clara e cabelo vermelho. **Então as filhas da minha prima são descendentes de quilombos**

por parte da avó delas, e elas possuem olhos azuis. Nessa conversa eu disse para a filha da minha prima: - "Você é quilombola". Ela disse: - "Eu sei, a minha avó me contou". Aí essa menina escurinha que estava do lado olhou e disse: - "O quê? Você não é quilombola não, menina. Você tem olhos azuis, cabelos loiros...". Então a filha da minha prima retrucou: - "É, mas a minha avó é quilombola e eu também sou". Outro dia uns adolescentes falaram assim: - "**É, eu não gosto muito de ser quilombola não, mas já que as pessoas estão falando então eu sou. Vou passar a gostar do negócio**". Isso está acontecendo agora porque essa é uma palavra boa, QUILOMBO! Esse tempo em que as pessoas falavam assim "Êpa, eu não quero esse negócio para mim, não" já passou. Hoje esse movimento é algo mais forte, tanto é que a mídia já está comentando” (Marilda, julho de 2008).

A narrativa de Marilda, destacada acima, revela três questões importantes para a compreensão da ação coletiva na qual, ela e aqueles que compartilham uma crença numa origem comum, estão mobilizados desde a década de 1990:

1) A primeira questão diz respeito à rejeição do termo quilombola, observada em alguns contextos de interação, e a interpretação nativa para isso, presente no discurso de Marilda e de outros informantes. É comum que as gerações de descendentes de escravos, especialmente, no contexto das relações interétnicas, procurem se dissociar do passado que representa um estigma. As experiências em torno da escravidão em muitas situações de interação social, em especial para além da intimidade cultural do grupo²⁷, são silenciadas em razão de suas conseqüências sociais, psicológicas e econômicas. Quanto a isso, Max Weber é bastante esclarecedor: “Além da aparência dos negros puros que, do ponto de vista estético, é muito mais estranha do que a dos índios e certamente constitui um fator de aversão, sem dúvida contribui para esse fenômeno a lembrança de os negros, em oposição aos índios, terem sido um povo de escravos, isto é, um grupo estamentalmente desqualificado” (WEBER, [1922]1991:268). Para Weber, as diferenças estamentais obstruem de modo muito mais forte o conúbio convencional do que as diferenças do tipo antropológico. A lembrança dos negros como um povo escravizado os torna estamentalmente desqualificados. Essa é, portanto, uma lembrança que se quer muitas vezes esquecer.

2) A “memória recalcada”, porém, quando reelaborada positivamente, pode ser auto-afirmada (e em termos nacionais), repercutindo nos canais de notícia e mídia geral. O uso do termo quilombola parece a muitos informantes como uma forma de se

²⁷ Sobre o conceito de “cultural intimacy”, ver HERZFELD, 1997.

distanciar da passividade, vitimização e rebaixamento que a narrativa oficial atribuiu ao escravo. Além disso, uma vez que já são designados dessa maneira, mas num sentido negativo nos contextos de interação, resolvem por assumi-lo. Pierre Bourdieu observa que o reconhecimento pelos sujeitos dos custos sociais e econômicos do estigma que lhe é imputado implica, muitas vezes, a reivindicação de categorias construídas de fora (como o Estado e aqueles que têm o poder de nomear). Bourdieu argumenta que “o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema – segundo o paradigma ‘*black is beautiful*’ – e que termina na institucionalização do grupo produzido (mais ou menos totalmente) pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização” (BOURDIEU, 1998:125). O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitória de 1988 permitiu que aqueles que o reivindicarem tenham um acesso diferenciado a recursos e dispositivos políticos. Assim, não podemos abordar a identidade quilombola como o mero reconhecimento de natureza política de identidades preexistentes e essencializadas. O acionamento do Ato Constitucional é, nessa perspectiva, parte de um processo cultural e social de construção e manutenção de identidades étnicas e raciais no Brasil contemporâneo.

3) Uma outra questão a se destacar, nesse sentido, na narrativa de Marilda diz respeito aos critérios de pertencimento ao grupo de quilombolas. O fato de a jovem ser branca não impede seu reconhecimento como quilombola, uma vez que não são as diferenças expressas no fenótipo que definem as fronteiras, mas os vínculos genealógicos, culturais e de história comum. A noção de fronteira étnica elaborada por Fredrik Barth como o elemento definidor dos grupos étnicos (BARTH, 1969) pode ser aplicada para a compreensão dos critérios utilizados para normatizar o pertencimento ao grupo de quilombolas de Bracuí. Quer dizer, é preciso considerar, como Weber, que os grupos étnicos são aqueles que em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, cultivam uma crença presumida na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (WEBER [1922]1991:270). Desse modo, é possível ainda compreender a naturalização de *outsiders*, ou seja, a admissão ao grupo de quilombolas de membros a ele unidos por laços de convívio e afinidade.

No sentido de responder “quem são os chamados remanescentes de quilombos cujos direitos são atribuídos pelo dispositivo legal?”, O’Dwyer observa que são os antropólogos colocados no centro dos debates sobre a conceitualização de quilombo, porque o “texto constitucional não evoca apenas uma ‘identidade histórica’ que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (...) Assim, qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado”. Esse aspecto presencial, que marca o texto constitucional, tem levado os antropólogos a seguir um princípio básico, como observa O’Dwyer, “fazer o reconhecimento teórico e encontrar o lugar conceitual do passado no presente”. O fato de o pressuposto legal referir-se a um conjunto possível de indivíduos e atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceitua-los como grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como um ‘tipo organizacional’, segundo processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados de dentro e de fora. Isso sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que sejam facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretense isolamento geográfico e / ou social ao longo do tempo”. (O’DWYER, 2002:14). A concepção de Barth para a etnicidade informa a pesquisa, pois nela a persistência dos limites entre os grupos deixa de ser colocada em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças. Quer dizer, “o problema da contrastividade cultural passa a não depender mais de um observador externo que contabilize as diferenças ditas subjetivas, mas unicamente dos ‘sinais diacríticos’, isto é, as diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre ‘eles’ e ‘nós’, marcada pelos seus critérios de pertença” (O’DWYER, 2002:14). Claramente referenciada a partir dos estudos sobre fronteiras étnicas de Barth, essa abordagem tem orientado a elaboração dos relatórios de identificação, também chamados laudos antropológicos, no contexto de aplicação dos direitos constitucionais daqueles considerados remanescentes de quilombos de acordo com o preceito legal.

A perspectiva de Barth não nos permite incorrer no erro de procurar vestígios de uma identidade histórica. “Em vez de emitir uma opinião preconcebida sobre os fatores

sociais e culturais que definem a existência de limites, é preciso levar em conta somente as diferenças consideradas significativas para os membros dos grupos étnicos, como adverte Barth” (O'DWYER, 2002:14). Nesse sentido, não é a partir do reconhecimento de determinados traços culturais que encontraremos a fonte do sentimento de pertencimento a um grupo. Devemos considerar as diferenças culturais percebidas como significativas pelos próprios atores nos processos que definem suas fronteiras, observando que os traços culturais diferenciadores se formam no curso de uma história comum. Em outras palavras, no curso de sua história, os grupos étnicos transformam determinados fatos e determinados personagens em signos de referência na construção de sua identidade.

“O Breves deixou todos os escravos com todos os documentos, mas os grileiros entraram e foram pegando” (José Adriano, julho de 2008).

“A Joana foi uma guerreira firme e teve que enfrentar muita coisa. Tanto é que o pessoal daqui desceu para ajudá-la porque da estrada para baixo eles (da empresa de empreendimentos) queriam pegar tudo”. (Marilda, julho de 2008).

As falas acima se referem a eventos e pessoas referenciais na construção da identidade quilombola. Jean-William Lapierre observa que “o que diferencia, em última instância, a identidade étnica de outras formas de identidade coletiva é o fato de ela ser orientada para o passado” (1998:13). Essa referência a uma origem comum presumida parece recuperar, de certo modo, como chama a atenção Eliane Cantarino, a própria noção de quilombo definida pela historiografia. Deve-se destacar, no entanto, que essa referência a um passado comum “não é o da ciência histórica; é aquela em que se representa a memória coletiva. É uma história mítica ou lendária” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998:13).

Considerando que identidades étnicas são reconhecidas como sujeitos das políticas estatais, o estado nesse contexto começa a exigir sistematizações, critérios normativos universalizáveis para a definição das fronteiras étnicas e definições para uma identidade cuja construção passa por processos que não são homogêneos. Como é próprio à abordagem etnográfica, encaramos o estado em seus planos de existência mais concretos, aqueles das experiências vividas pelos sujeitos que nele habitam. Desta maneira, como argumenta Michael Herzfeld, percebe-se imediatamente que o que se denomina com o nome de estado, consiste, na verdade, em um conjunto aberto de agentes e operações, possuindo como denominador comum o fato de estarem voltados

para uma “despoetização” da vida social, ou seja, para a essencialização, naturalização e literalização de experiências sociais sempre múltiplas e polifônicas.

O Estado opera através de sua essencialização: a ninguém será permitido possuir mais de uma religião, um pertencimento local, uma etnia ou uma cor (1997:42-43). A “labilidade semântica dos valores locais”, que faz com que pertencimentos familiares, étnicos e mesmo nacionais funcionem como verdadeiros shifters (que só fazem sentido em relação aos agentes em interação em determinado contexto), tende a ser eliminada ou limitada pelo Estado (HERZFELD, 1997). Os estudos que discutem as políticas estatais na dinâmica dos processos identitários, em sociedades como a Bósnia e ilha Maurícius (BRINGA, 1995; ERIKSEN, 1993), evidenciam que as fronteiras étnicas não se definem de acordo com as normatizações estatais.

Nessa perspectiva, a pesquisa etnográfica, bem como outras pesquisas que considerem o trabalho de campo, observa que a identidade quilombola, tal como outras identidades sociais, está em permanente construção e passa por processos de codificação distintos. Isto é, as formas de reconhecimento e identificação ao quilombo não obedecem a um mesmo processo, sendo produzidas contextualmente nas interações entre os sujeitos. No caso específico do quilombo de Bracuí, observamos que a **“experiência de resistência”** é uma das marcas que definira a fronteira que separa os quilombolas dos não-quilombolas e permite mobilizar os possíveis beneficiários e distinguir os portadores de identidades legítimas²⁸.

“É sabido desde os antigos que nosso povo era escravo. Mas não sabia que tínhamos esse direito. Antes, o povo daqui reclamava, lutava pelo seu espaço porque consideravam que tinham direitos porque nasceram aqui”. (Zé Adriano: julho de 2008).

Para seu Zé Adriano, e outros informantes de sua geração, eles – descendentes de escravos da Fazenda de Santa Rita – são quilombolas porque a classificação para a identidade apresentada no momento atual implica um histórico de resistência e luta pela terra. Para ele, a identificação como quilombola relaciona-se diretamente aos conflitos territoriais. Durante um evento organizado pela ARQUISABRA, Fabiana, filha de seu Zé Adriano, observou que, para o pai, os mais jovens, assim como ela, não devem esquecer que a regularização de suas terras é o mais importante na ação coletiva que

²⁸ Ver o artigo de Paulo Pinto sobre a constituição de uma “‘experiência da discriminação’ como elemento central de um mecanismo disciplinar que pretende regular, conformar e construir identidades raciais a partir do investimento de discursos e práticas na (re)significação do corpo como arena de vivência social da identidade racial” (PINTO, 2006:158).

mobilizam como quilombolas: “O sonho do pai é a titulação. Primeiro tem que vir o título, depois todos os eventos, diz papai” (Fabiana, agosto de 2008).

No caso de alguns jovens, a identificação como quilombola tem que ser relacionada, em especial, a um processo de auto-afirmação da identidade negra nos contextos de interação cotidiana, como a escola, e de acesso a um universo simbólico e de bens e recursos. Como observa Marilda, “os jovens estão interessados no quilombo”, também em razão das redes de relações e oportunidades (de divertimento e cultura) constituídas desde a ação coletiva como quilombola.

“Não acho o quilombo ruim, nem mais ou menos, acho ótimo”. [Por que?]
“Acho ótimo porque conta a história do lugar, dos antepassados, dos escravos, como trabalhavam. No quilombo tem jongo, nós viajamos com o jongo para outros lugares, como Campinho” (Jussara: agosto de 2008).

Quando a pauta de investigação incluía o jongo, por exemplo, os jovens tinham rapidamente sua atenção suscitada. Jussara, cuja fala destacamos acima, tem 13 anos e participa das oficinas de jongo coordenadas por sua tia Fabiana, que, além de ensinar a dança, debate questões relativas à identidade negra e quilombola através de pesquisas, realizadas pelos participantes, sobre a história local.

Durante o trabalho de campo, observamos atividades voltadas à mobilização, conscientização e organização da “juventude quilombola”²⁹. Através dessas atividades e eventos, organizados pela ARQUISABRA e pelas redes de debate e articulação para a “causa quilombola”³⁰, são problematizadas as representações dos escravos e da memória e identidade negra de maneira geral.

²⁹ Nessa direção, deve-se destacar o projeto de pesquisa desenvolvido por Paulo Carrano, professor da Faculdade de Educação da UFF, no Observatório Jovem do Rio de Janeiro. Acompanhado de equipe, Carrano produziu um documentário que tem os jovens de Bracuí como personagens centrais. A narrativa do documentário, em consonância com o discurso de nossos informantes, mostra as transformações engendradas pelas novas gerações na luta pela permanência e defesa das terras: “para as novas gerações, organizadas na associação de moradores do quilombo, a questão agora é renovar a luta pelo território criando estratégias para acelerar o processo de titulação das terras do quilombo pelo governo federal e promover o desenvolvimento comunitário. É neste sentido que a educação – ‘para fazer a luta com a palavra e não mais com o corpo como fizeram os mais velhos’ – se torna algo fundamental”. Ver <http://www.uff.br/obsjovem/mambo/index.php?option=comcontent&task=view&id=353&Itemid=23>

³⁰ A CONAQ e a ACQUILERJ são exemplos de organizações voltadas aos quilombolas. A CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas foi criada em 1996 na Bahia, sendo uma organização de representação nacional. A ACQUILERJ – Associação de Comunidades Remanescente de Quilombos do Estado do Rio de Janeiro – foi criada em 2003, no Rio de Janeiro, para representar os quilombolas do estado.

“Em 1988 fez 100 anos do fim da escravidão. Mas, não considero que a princesa Isabel seja uma pessoa boa, como falam do Breves os mais antigos. (...) O ensino de história da África é muito importante porque oferece uma visão mais positiva. Ninguém quer ser o deformado, o escravo coitado. Hoje ser quilombola é positivo. Falamos numa reunião ‘Você se reconhece como quilombola?’ Eu nasci em Angra, no morro da Caixa D’água, mas sempre soube de minha ascendência africana (...). Eu cresci ouvindo que eu sou negro, que minha ascendência é negra e que essas terras foram deixadas para nós por usufruto de geração em geração. Cresci ouvindo também os contos dos ribeiros, que diziam que nós deveríamos manter essa terra até hoje. Enfim, cresci sabendo quem eu sou, descendente de escravos - e que as famílias descendentes do tráfico negreiro fugiram porque eram escravizadas. Por fim, cresci ouvindo também sobre as histórias do jongo”. (Emerson: julho de 2008).

No discurso de Emerson podemos observar que o conjunto de políticas que, para ele, estão construindo representações positivas sobre a população negra de maneira geral, como a obrigatoriedade de história da África no ensino público, contrapõe-se à memória oficial, que consagra a Princesa Isabel como a responsável pela abolição da escravatura. A recusa a certas representações também se expressa localmente a partir do exemplo de José de Souza Breves. Certa ausência de castigos e tortura e a doação de terras aos seus antigos escravos contribuíram para a construção de uma representação positiva de José de Souza Breves. Durante o trabalho de campo, observamos que embora seja muito presente essa representação, ela é bastante questionada, especialmente pelas gerações mais jovens e por aqueles “mais politizados”. O debate suscitado pela questão entre pessoas de diferentes gerações (Marilda, Angélica e Emerson), envolve uma reavaliação da narrativa local – em alguns casos, uma certa relativização: Angélica observa que, apesar de tudo, “José de Souza Breves era melhor do que o irmão, que torturava os escravos da Marambaia até a morte” – e um questionamento mais geral sobre a educação escolar e a necessidade de se ter uma postura mais crítica diante das mídias e narrativas oficiais. Nessa direção, também observamos o questionamento da representação coletiva de que todos são católicos. Para alguns informantes, a considerar pelos objetos rituais de matriz africana encontrados na localidade, existem seguidores de religiões como o candomblé, mas eles não assumem essa identidade religiosa em razão do processo de homogeneização cultural imposto pela Igreja Católica.

Paulo Pinto argumenta que “por vezes, a “experiência racial” é ligada a formas de consciência cultural, como a adoção de uma estética “afro”, a valorização de heróis –

como Zumbi –, a adoção religiosa ou cultural dos cultos afro-brasileiros, etc; e de consciência política, como a militância nos movimentos pró-negro” (PINTO, 2006:159)

“Quando alguém pergunta para o jovem daqui "Você mora aonde?", o jovem já diz naturalmente que mora no quilombo de Bracuí, em Angra dos Reis. O fato de o jovem dizer que mora num quilombo assim, com pessoas assim e com uma cultura assim já mexe com sua auto-estima. (...) Conscientizamos os jovens de que o cabelo afro é bonito, cheio e dá para fazer várias coisas. O cabelo afro não é duro e é muito bom de se trabalhar, por isso não tem por que ficar fazendo chapinha. Nesse conceito já está o fortalecimento da cultura - assumir que você é negro pois o negro é bonito. O negro também tem suas qualidades e sua cultura, assim como o branco, o índio e todos os seres humanos possuem. É nesse ponto que assumimos a nossa identidade e essa é a idéia do grupo. Os jovens daqui são bem mais empolgados que antigamente e eu tenho visto um grande progresso. Por exemplo, antigamente os meninos daqui pegavam a máquina e passavam ela no número 0 em seus cabelos. Havia aquele sentimento de esconder suas raízes, fruto daquela "lavagem cerebral" que eles vinham sofrendo desde quando colonizados. Hoje em dia o bonito de se ver é que o garoto sai na rua com um baita "black power" ou com tranças nagô, uma coisa bem afro” (Emerson: julho de 2008).

O Relatório Antropológico que realizamos desempenha um papel importante para os quilombolas de Bracuí, porque consideram que o conhecimento produzido resultará das informações obtidas através de um trabalho, que como eles perceberam, também estava interessado em seu ponto de vista. Assim, procuraríamos reconstituir o histórico de resistência, descrevendo seus conflitos e produções identitárias. Nessa perspectiva, nossos informantes costumam relacionar a produção do Relatório ao atual contexto das políticas de reconhecimento e ação afirmativa do estado brasileiro, inclinado a modificar sua narrativa oficial ao reconhecer a existência de discriminação racial na sociedade e de segmentos diferenciados. Como podemos observar, num determinado momento de nossa história, o quilombo é apropriado e agenciado como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da “cultura negra”. Podemos recuperar essa apropriação já na chamada “imprensa negra” paulista da década de 1920, mas é no final dos anos 1970 que se dá a forma mais explícita de construção política e reelaboração da idéia de quilombo (GOMES, 2005:28).

No campo intelectual, diferentes cientistas procuram mostrar que os quilombos não eram coisas fixas, isoladas e sem transformações. Para Flávio Gomes, “os conteúdos e as peculiaridades políticas que algumas formas de ‘aquilombamento’ adquiriram podem, sem dúvida, ter sido reflexo de várias e importantes transformações históricas” (GOMES, 2005:382). Desse modo, torna-se difícil estabelecer uma tipologia

adequada para os quilombolas, considerando a complexidade de suas experiências. De uma maneira geral, coexistiram diversas formas de ‘quilombamentos’: havia aqueles que procuraram constituir comunidades independentes com atividades camponesas integradas à economia local e existia o “quilombamento” caracterizado pelo protesto reivindicatório dos escravos para com seus senhores, resultado de fuga coletiva ou individual. As formações históricas são realmente diversas, pois podem ser: terras herdadas de quilombolas/escravos fugidos e seus descendentes de escravidão; doações de senhores ou ordens religiosas a ex-escravos; terras compradas por libertos e herdadas por seus descendentes; terras conseguidas do Estado em troca de participação em guerras ou ainda de inúmeras migrações de libertos e suas famílias no período imediatamente após a emancipação (MOTTA, 2005:399).

Organização social e trabalho de campo

O termo organização social nos remete à antropologia inglesa cujo principal centro acadêmico, com sede na London School of Economics, foi dirigido por Malinowski que ensinou a quase toda a geração que o sucedeu, como Firth, Evans-Pritchard, Leach e Fortes, a importância de uma reflexão sobre o trabalho de campo. Ao lado dos trabalhos dedicados a compreensão da organização social das sociedades e grupos estudados, a antropologia social inglesa produziu inúmeros estudos sobre o trabalho de campo por considerá-lo especialmente importante na compreensão dos dados apresentados e na problematização de questões relativas à organização social. Desde a primeira metade do século XX, antropólogos como Boas e Malinowski observavam que o relato etnográfico deve apresentar uma reflexão sobre os métodos utilizados na coleta e análise de dados. Em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, obra inaugural da antropologia moderna, Malinowski critica as generalizações sem o relato das condições sob as quais foram feitas as observações e coletadas as informações. Refletir sobre o método é fundamental, pois na etnografia, o observador/pesquisador é parte integrante do processo de conhecimento e descoberta, de modo que se pode dizer que, em antropologia, trabalhamos com fatos etnográficos, evidenciando-se assim que houve não só seleção no que foi observado e pesquisado, mas também interpretação no relato (PEIRANO, 1992). Mesmo não sendo o objetivo final do antropólogo, o trabalho de campo deve ser abordado de forma reflexiva, pois assim é possível reconstituir o

ponto de vista que nos leva a determinada interpretação e a certa compreensão da ação social.

Para Max Weber, a tarefa principal das ciências sociais é apreender o significado que os atores imprimem a tudo aquilo que fazem, não bastando ao cientista social conferir a legibilidade que deseja ao mundo social, mas, ao contrário, é imposição de seu trabalho por de manifesto a significação que os próprios atores conferem à ação social (KANT & VARELLA, 2001:41). Considerando esse postulado weberiano, procuramos acessar o ponto de vista daqueles que se dirigem ao estado brasileiro vindicando direitos territoriais como remanescentes de quilombo, com o intuito de compreender o sentido de sua ação social. Nesse sentido, a exposição da metodologia empregada na pesquisa não cumpre apenas uma exigência acadêmica. A apresentação da construção do objeto é fundamental para a compreensão de qualquer estudo de natureza científica. Isto porque as afirmações e interpretações que fazemos a respeito do que estudamos ocorrem dentro de um certo quadro de referência, com limites e alcances rigorosos. Como observa Peter Berger, uma das principais características desse quadro de referência científico está no fato das operações obedecerem a certas regras de verificação (1986:25). Nesse sentido, não é tarefa dispensável a apresentação do processo de construção de tudo aquilo que constitui a base da experiência de produção do conhecimento. Como observa Pierre Bourdieu, embora, tradicionalmente, nas ciências sociais, a relevância social ou política do objeto seja, por si mesma, suficiente para dar fundamento à importância do discurso que lhe é consagrado, o que verdadeiramente conta é a construção do objeto, e a eficácia de um método de pensar melhor se manifesta na sua capacidade de apresentar questões teóricas muito importantes a partir de objetos empíricos muito precisos e freqüentemente considerados irrisórios (1998:20).

Trabalho de campo em Bracuí

Desenvolvido de julho de 2008 a março de 2009³¹, o trabalho de campo antropológico permitiu a constituição de um amplo corpus etnográfico sobre diferentes famílias de Santa Rita do Bracuí. Procuramos entrevistar e envolver na pesquisa de campo pessoas que apresentassem diferenças em termos de geração, gênero e posição

³¹ O trabalho de campo se realizou nos meses de julho e agosto de 2008 e de fevereiro a maio de 2009.

no contexto das famílias locais. Observamos e analisamos como elas se organizam nas distintas dimensões da vida social (economia, política, parentesco...), tudo isso de modo a reunir textos, mapas, fotografias, genealogias e assim por diante. Não esgotamos as possibilidades analíticas do material reunido. A documentação analisada é vasta: entrevistas diretas e indiretas, relatos de campo (a partir da observação direta da vida cotidiana), documentos provenientes de arquivos de bibliotecas públicas ou de acervo familiar (como fotos, certidões, cartas e notícias de jornais e outros periódicos). Foram empregados métodos etnográficos nos quais – desde que o trabalho de campo adquiriu status canônico na antropologia – a aceitação e a confiança das pessoas a serem pesquisadas são fundamentais para a atuação do pesquisador. Nessa perspectiva, os pesquisados escolhidos, em geral, foram contatados a partir de uma rede de relações pessoais, como recomenda FOOTE-WHITE, [1943]2005; SALAMANDRA, 2004; BOURDIEU, 1997, 2004. Em maio de 2008, em nossa primeira visita formal a Santa Rita do Bracuí, acompanhada de representante do INCRA – relativa ao convênio UFF/INCRA –, fomos apresentados a membros da ARQUISABRA. Essa visita teve como objetivo apresentar os responsáveis pela elaboração do Relatório Antropológico, bem como esclarecer à Associação sobre o trabalho que começaria a se realizar.

Os primeiros momentos da pesquisa são os mais delicados devido à intensidade do estranhamento e porque a confiança de nossos informantes não se adquire de imediato. Ainda assim, desde o início do trabalho de campo, os informantes mostraram-se interessados, prestando auxílio e acompanhando as visitas – a disposição em participar e atender aos pedidos dos pesquisadores é fundamental para o desenvolvimento do trabalho³². Informantes como Marilda, Fabiana, Rita, Madalena, Olga, Neide e Vera, por exemplo, foram fundamentais para a ampliação da rede de relações e contatos.

A disposição e interesse observados por muitos informantes se devem, especialmente, ao fato de reconhecerem que o Relatório é mais uma etapa no processo de regularização de seu território. Ao lado da cadeia dominial e de sucessivas reuniões e audiências no âmbito das instituições governamentais, o Relatório aparece para nossos informantes como mais um obstáculo a ser superado. Além de cumprir um papel, por assim dizer, administrativo, o Relatório também é concebido por nossos interlocutores

³² As relações estabelecidas por pesquisadores anteriores, como as historiadoras Martha Abreu e Hebe Mattos, bem como sua participação na elaboração do Relatório, também devem ser consideradas no sentido de se compreender a boa acolhida de alguns informantes.

como uma forma de se registrar a narrativa local, marcada insistentemente pelos conflitos territoriais.

“Desde pequenos nós sabemos da briga e sempre soubemos que a terra foi herdada” (Emerson: julho de 2008).

“Meu avô sempre me falou que terra não se vende, que essa terra é nossa e que aqui está a nossa história (...) Sempre resistimos, porque sempre quiseram nos tirar daqui. A luta para ficar aqui é antiga e os mais velhos sempre resistiram” (Leandro: julho de 2008).

As falas destacadas acima são de jovens de 23 e 24 anos, respectivamente. A memória e a freqüente discussão sobre os conflitos territoriais podem ser observadas entre pessoas de diferentes gerações, sendo um tema que atravessa as mais distintas conversas do cotidiano. Em um texto clássico sobre trabalho de campo, Evans Pritchard diz por que acabou escrevendo um livro sobre bruxaria quando estava inicialmente interessado no sistema de distribuição de gado entre povos da África Central. Diante do interesse que os Azande expressavam em explicar seus infortúnios a partir da bruxaria, não era possível evitar o tema. Diferentemente de Pritchard, não enfrentamos este problema, porque nosso tema é de interesse dos nossos informantes. Durante o trabalho de campo, observamos que a perda do território, as estratégias de resistência e o porquê da ação social de reconhecimento como quilombolas são tópicos de conversação freqüentes e se relacionam a um mesmo tema: o conflito territorial que ameaça a própria reprodução social de um grupo de famílias cuja origem nos remete a um passado comum e a um destino político orientado no presente. Nesse sentido, o tema que propúnhamos como pauta de investigação encontrou fácil aceitação. Afinal, uma questão central na pesquisa é saber por que as famílias locais, reunidas em torno de uma associação política, vindicam direitos territoriais como remanescente de quilombo. Do ponto de vista de nossos informantes, as iniciativas no sentido de se conhecer discursos e práticas sociais locais, como a pesquisa para o Relatório, também oferecem uma oportunidade de outra forma de registro (seja textual seja áudio-visual) para aqueles cuja transmissão da memória é amplamente baseada na tradição oral, como vimos.

Quadro genealógico de Santa Rita do Bracuí

Os critérios de pertencimento ao grupo de quilombolas passam por uma “experiência de resistência” relacionada ao passado de escravidão no tempo dos Breves,

à perda do território e luta contra a ação de grileiros, aos infortúnios e dádivas em razão de condições naturais, culturais, econômicas e sociais compartilhados. Nesse sentido, pode-se dizer que as fronteiras que permitem pensar um conjunto de famílias como um grupo – etnicamente referenciado – tem a ver com as associações políticas, relações de afinidade, convívio e parentesco que tais famílias estabelecem há gerações e num determinado **território**.

“Nós não somos posseiros, somos cria dessa terra. Eu sempre debato isso com a turma. Agora está tudo para eles, mas nós não somos posseiros, somos **cria da terra** (...). Hoje em dia o homem não sabe o que ele tem, e aquele que foi nascido e criado aqui não é mais dono; o dono é aquele que você não conhece, que veio lá não sei de onde. Agora chegou gente nova aí. Dia desses teve um que falou para mim que "quilombola é uma piada", e que nosso lugar é no mato ou em cima do morro. Ele alega que a prefeitura deveria que nos indenizar, arrumar uma área reservada para nós no meio da mata e alojar-nos por lá. Eu vou te contar, viu; a gente ouve cada coisa...” (José Adriano: julho de 2008).

A fala de seu Zé Adriano realça os laços de substância que o grupo mantém com o território. O discurso de alguns informantes evoca o conhecimento local das dinâmicas naturais, do histórico de ocupação e memória dos registros documentais como forma de legitimar direitos. Na condição de “cria da terra”, “herdeiros do Breves” ou “quilombolas”, seus direitos territoriais parecem irrefutáveis, do ponto de vista nativo. O recurso à antiguidade e à precedência de sua ocupação fundamenta seus direitos sobre a terra em que vivem, bem como reatualiza para o grupo sua identidade distintiva (O'DWYER, 2002).

Os quilombolas de Bracuí traçam sua ascendência a partir das famílias de escravos da antiga Fazenda de Santa Rita ou estão a elas associados através de laços de convívio e afinidade. Para compreendermos a lógica de transmissão do patrimônio, das alianças matrimoniais e políticas, das parcerias de trabalho, das estratégias de ação social e das práticas culturais entre essas famílias recorreremos ao “quadro genealógico das famílias quilombolas de Santa Rita do Bracuí”, ver anexo. Como uma das sistematizações próprias à abordagem etnográfica, a produção de árvores genealógicas permite a compreensão, em especial, da lógica de ocupação do território.

Todavia, a apresentação de dados, como os genealógicos, não pode ser feita sem uma reflexão epistemológica sobre o impacto dos instrumentos de mensuração social na

construção de grupos sociais por meio da reificação de suas categorias definidoras³³. Nesse sentido, dados genealógicos, assim como censitários, apresentados no Relatório não devem se prestar a essencializações, sendo analisados no contexto etnográfico da pesquisa.

Parentesco

Os membros do grupo de quilombolas, que foram envolvidos na pesquisa, mantêm entre si relações de parentesco e afinidade há gerações, de modo a realçarem em suas falas que “todo quilombola é parente” e que a compreensão das redes de parentesco no quilombo pode ocasionar um “nó na cabeça”³⁴ (Marilda: fevereiro de 2009). Sobre os diferentes níveis de parentesco entre as famílias, pode-se discorrer longamente, tal como nossos interlocutores, mas selecionamos alguns exemplos da intensidade dos laços genealógicos envolvendo algumas das “famílias antigas”:

1) Seu Totonho Seixas é filho de Antonio Seixas e Etevilna Ignácio Ricardo. E D. Maria Ricardo é filha de Manoelina Cirilo e Benedito Ignácio Ricardo. A mãe de seu Totonho é irmã do pai de D. Maria Ricardo, sendo portanto primos cruzados.

2) Marilda é filha de Emila Rodolfo de Souza e Antonio Francisco Ramos. Casou-se com Valdir Vitorino Pinheiro. Marilda é irmã de Celina Adriano, Luiza Adriano, Natalina Adriano, Joaquina Adriano, Teresa de Souza (pela linha materna) e Antonio Ramos e Maria Lúcia de Oliveira (pela linha paterna).

Os exemplos apresentados acima são comuns, tal como podemos observar a partir do quadro genealógico, em anexo. Embora em alguns casos o casamento entre familiares (especialmente entre primos diretos) seja motivo para repreensões, ele é previsto e incentivado, sendo uma aliança matrimonial positiva na percepção local. O modelo de família com muitos casamentos dentro do grupo e, em especial, ocupando o território é apresentado como exemplar. Dona Antonia cujos filhos Valmir, Valdir, Celso, Sandra e Ana moram em sua área ou nas proximidades dela, observa que: “É

³³ Sobre o papel do censo e dados estatísticos na consolidação de rígidas linhas de clivagem social e simbólica na constituição das castas indianas, ver EICKELMAN, 2002.

³⁴ Ver genealogia das famílias em anexo.

bom ter a família grande e ter os filhos por perto. Meus filhos estão quase todos aqui no Bracuí” (agosto de 2008).

O discurso de alguns informantes, como Seu Zé Adriano e Dona Antonia, indica que as ações coletivas que lutam pela manutenção do território representam uma forma de se garantir a própria reprodução social e biológica do núcleo familiar e do grupo de quilombolas, enquanto uma ampla rede de parentesco. As famílias Pinheiro, Vitorino, Ricardo, Rodolfo, Cirilo, Ignácio, Cabinda, Azevedo, Ramos, Romão, Adriano, Adão, Rodolfo, Rita, Seixas e Pimenta constam em nosso quadro genealógico e são assinaladas como as mais antigas do quilombo, ao lado de outras:

“As famílias que haviam por aqui eram a do Azevedo - a qual eu entrei no meio -, o pessoal do compadre Zé Adriano, do Antônio Ricca, e do outro lado do rio tinha a família do Antônio Seixas, que hoje é bem numerosa - os filhos casaram, estão todos espalhados. Hoje essa família aumentou bastante, mas naquela época eram poucas pessoas. Aliás, as famílias daqui não eram muito grandes. Eram apenas o pessoal do Azevedo, do Adriano, do Seixas, do Cirilo e do Antônio Rodolfo, que já faleceu. E aqui eram todos conhecidos. Quando encontrávamos alguém por aí, sabíamos quem era a pessoa, pois era gente conhecida. Hoje você vai ao portão da venda e estão circulando pessoas que você nunca viu na vida, pessoas que não sabemos quem são” (Dona Isolina: agosto de 2008).

“Éramos muitos... Tinha o finado Pio, o Ponciano, o Ricardo... Éramos muitos mesmo” (José Adriano: agosto de 2008).

Para seu Zé Adriano, esse é o conjunto de “famílias antigas”, sendo as famílias Azevedo, Ignácio, Custódio, Cirilo e Cabinda reconhecidas como as que receberam diretamente a “dádiva” (categoria nativa) da doação de terras, constando, por isso, na relação de herdeiros de José de Souza Breves. Zé Adriano, e outros informantes de sua geração, como Totonho Seixas, reconstituem os termos do testamento de Breves, responsável pela localização espacial de algumas famílias no território e pela extensão de sua área.

“Nós mesmos, eu não sei se teve dádiva. Mas os Cabinda tem 80, os Custódio 40, os Azevedo 03 e os Cirilo 2 alqueires (...) Onde minha filha Natalina mora era área do Cabinda. Ela ocupou porque não tinha ninguém lá. Mas, lá era área do Cabinda, se não completasse 80, pegava o rio... Mais pra cima, era do Custódio. E da Maria do Rosário para cima é terreno da Igreja (...) A Celina mora nas terras do Cirilo, porque casou com Cirilo”. (José Adriano: agosto de 2008).

Lógica de ocupação do território

Os depoimentos de Seu Zé Adriano e seu Totonho Seixas indicam que a ocupação do território através de laços de parentesco criou áreas referenciadas pelos nomes de família e, em muitos casos, constituídas desde o século XIX e de acordo com os termos do testamento. Assim, temos a área dos Seixas, dos Adriano, dos Cirilo, dos Rodolfo, dos Azevedo..., sendo possível descrevê-las como o agrupamento de núcleos familiares de uma mesma família (como exemplo, ver anexo “Área de Seu Zé Adriano”).

Em diferentes depoimentos, os informantes realçaram a importância de se manter a família no território. O modelo idealizado de ocupação do espaço que informam implica a existência de um passado compartilhado, mas sobretudo de laços de parentesco.

A mobilidade espacial em razão de casamento e trabalho explica o lugar de moradia dos filhos de seu Zé Adriano que não estão em sua área. A filha Celina mora na área dos Cirilo, em razão de seu casamento com Sebastião Cirilo. José e Fábio moram no Frade por causa do casamento firmado com mulheres do lugar, mas também pela proximidade com o local de trabalho. Luiza vive nas terras que herdou de sua mãe, Emila de Souza.

O lugar de moradia de Natalina e Joaquina, por sua vez, se relaciona a uma outra questão: a mobilidade espacial que resulta do caráter coletivo do território. Os depoimentos reunidos indicam a existência de um regime de propriedade comum. De acordo com o relato de seu Totonho Seixas, o caráter coletivo do território pode ser percebido em razão da marcante mobilidade espacial, especialmente no que diz respeito às áreas de cultivo: “A gente saía daqui e ia para o outro lado do rio para plantar feijão, porque a terra daqui não é polida para isso” (Antonio Seixas: fevereiro de 2009). Em razão da escolha de terras adequadas ao cultivo, das dinâmicas naturais (como as enchentes) ou impactos ambientais, as famílias se deslocavam com liberdade por causa da dimensão coletiva de suas terras.

“De primeiro, eu mais minha primeira família morava lá em cima do morro, ali perto da pousada, já entrando pro sertão, do lado esquerdo do rio, mas apareceu uma rachadura na minha casa, por conta de uma rachadura no morro...eu não sabia o que era aquilo mas podia ser por causa da estrada, a estrada cortou uma água que eu mas minha família bebia, desviou o curso da natureza né, então

podia ser por causa disso. Fiquei com medo, o buraco era muito grande. Então resolvi descer...” (Manuel Moraes: março de 2009)

A memória desse deslocamento se evidencia quando Seu Zé Adriano, por exemplo, observa que os bisavôs de Seu Manoel eram conhecidos como Maria do Morro e José do Morro. Os epítetos e os nomes de “famílias antigas” ajudam a entender a lógica de ocupação do território e, em alguns casos, podem ser diretamente relacionados ao passado de escravidão. Mas, em outros, pode-se dizer que os sobrenomes relacionam-se a um outro momento histórico, também ele parte de um passado comum. Durante o trabalho de campo, foi motivo de estranhamento ouvir que, para alguns informantes, os Adriano e os Seixas não são considerados como famílias nativas, embora classificados entre as “famílias antigas” de Bracuí:

“Dizem que os Seixas não são daqui, vieram de fora, mas estão aqui há muito tempo”. (Marilda: julho de 2008).

“Na abertura da estrada, veio a família de Seu Zé Adriano. Eles são Martim, que é de fora. Aí papai deu um pedaço de terra para eles. (...) Eles vieram de Minas, Serra Cima, numa tentativa de se abrir uma estrada” (Ondina: fevereiro de 2009).

Tanto seu Zé Adriano quanto seu Totonho Seixas são percebidos como “crias da terra” e sujeitos pertencentes às “famílias antigas” e vinculadas ao passado de escravidão, mas os seus sobrenomes são reconhecidos como estranhos a esse mesmo universo. Apesar das distorções e mudanças engendradas no processo de transmissão dos nomes e sobrenomes, existe uma memória da rede de parentesco que atravessa gerações, permitindo que nomes exógenos ao grupo de famílias nativas – como Seixas e Adriano – sejam identificados. Além da identificação de nomes estranhos, observamos que as narrativas procuram reconstituir o processo de incorporação desses nomes ao quadro genealógico do grupo de quilombolas. As famílias Seixas e Martim (hoje mais conhecida como Adriano) uniram-se através de matrimônio a “famílias antigas”: Ignácio e Ricardo, Custódio e Romão, respectivamente.

Segundo a interpretação nativa, a memória local, transmitida oralmente, apresenta uma narrativa que pode não ser acessada através de outros registros³⁵.

³⁵ Marilda observa que o seu registro de nascimento foi feito quando tinha 10 anos, idade até a qual era chamada de Marilda Adão. Ela conta que à época de seu registro, era comum “buscarem um escrivão, no Porto Guimarães, para casar as pessoas e registrar todo mundo. Ele vinha uma vez por ano para fazer os registros. Daí termos crianças registradas no mesmo dia, mesmo mês e ano, inclusive irmãos” (Marilda: julho de 2008).

Segundo nossos informantes, a memória do próprio passado de escravidão da Fazenda de Santa Rita pode se limitar às referências dos descendentes de escravos que hoje se reportam ao estado brasileiro como quilombolas, porque afinal, como observou Marilda “como ter registro se somos contrabando?” (Marilda: julho de 2008). Depois de apresentarem sua narrativa para a história local, informantes, como Marilda, costumam nos alertar para as dificuldades da pesquisa histórica em Bracuí (em razão da possível ausência de registros), uma vez que a Fazenda está associada ao tráfico ilegal de escravos. Nessa perspectiva, a memória do passado de escravidão na Fazenda tem um caráter ainda mais circunscrito à existência do grupo de ex-escravos que através de gerações se manteve como um tipo organizacional.

A referência ao passado de escravidão na Fazenda dos Breves ou a memória dos conflitos territoriais em razão da ação de grileiros, isto é, a “experiência de resistência” no contexto local, é uma das marcas que define a fronteira entre os “de dentro” em contraposição aos “de fora”. Classificados como aqueles que não se inscrevem no quadro genealógico, ou seja, não compartilham uma origem comum, mesmo que presumida, os “de fora” apresentam diferenças no *habitus* e na lógica de ocupação do território, que funcionam como diacríticos:

“Antes aqui era assim: o meu terreno e daqui para lá e aquela outra parte pertence à minha família; mas se outra família morava por perto, ela não me incomodava. As pessoas não tinham aquela preocupação de colocar cerca para não tomar o terreno da outra pessoa, não havia isso. Mas também se o meu terreno é aqui e ali tinha um pedaço de terra que não era de ninguém, não colocava cerca, não; ficava por isso mesmo. E se as pessoas que comprassem um terreno vissem que daqui para lá tinha um pedacinho que alguém esqueceu, eles pegavam a cerca e esticavam para esse pedacinho que sobrou, e assim vai. E as invasões começaram aí nesse ponto. A pessoa não tinha terreno para fazer uma casa, mas se vissem um terreno vazio que talvez não fosse de ninguém fazia a casa ali mesmo. E assim foi indo; teve pessoas que compraram terrenos enormes” (José Adriano: agosto de 2008).

Segundo Marilda, a ação de sujeitos que procuram se apossar de terras alheias não é uma prática isolada em Bracuí, sendo tais ações de expansão das propriedades percebidas como um símbolo de distinção entre os “de dentro” e os “de fora”. Os depoimentos reunidos indicam que a chegada de pessoas “de fora” e a instalação de

cercas e muros vem aumentando as delimitações do espaço. O regime de propriedade comum organizado através de laços de parentesco tem sido progressivamente alterado:

“Naquela época (...) o sujeito plantava feijão, nós tomávamos conta dos animais para não atingir a roça, etc. Hoje o sujeito não pode passar por uma área porque tem alguém vigiando. Naquela época não: não tinha esse "negócio" de **cerca**, ficava tudo por isso mesmo. A partir daí veio a dificuldade: se o sujeito hoje vai dar um pedaço, tem que ser por escrito. Naquela época não: é seu. Você pode plantar em qualquer lugar porque é seu. Ninguém mexia; você não tinha dor de cabeça nenhuma. Hoje se não for por escrito o sujeito desclassifica, por isso você fica na dificuldade. Aqui não tinha um caminho, o trem passava por aquela estrada. Depois que as coisas aqui melhoraram. Aqui era igual a uma tribo de índios”. (José Adriano: agosto de 2008).

O depoimento de seu Zé Adriano contrapõe a dimensão coletiva do território há alguns anos atrás ao acesso restrito e, mais uma vez, a necessidade de comprovação da propriedade através da letra impressa que marca os dias atuais. Segundo alguns informantes, a chegada de pessoas “de fora” e a nova lógica de ocupação do território tem ocasionado um fracionamento do espaço, que desrespeita os espaços tradicionais de cultivo e convívio. Por exemplo, áreas destinadas a roçados específicos foram ocupadas por pessoas “de fora” por não serem objeto de um controle “mais efetivo”, quer dizer, pelo fato de não serem cercadas. Acessos a rios e cachoeiras que eram compartilhados tornaram-se restritos, assim como os espaços de referência comum, como as ruínas e reminiscências (categoria nativa).

“As pessoas mais antigas eu duvido que faziam uma casa num terreno próximo à cachoeira; não porque eles sabiam que deveriam preservar a cachoeira, mas porque tinham medo da água. Porque se eles não deixassem a mata preservar a cachoeira, se construíssem uma casa ali perto, a água iria invadir a casa; por isso eles construía bem longe. Hoje não: se vender um pedaço de terra aqui, a pessoa já vai esticar lá para a cachoeira, dizer que tudo aquilo é dela e não vai deixar ninguém entrar” (José Adriano: agosto de 2008).

Os depoimentos reunidos (como acima destacado) costumam associar a alteração da lógica de apropriação coletiva do espaço, baseada nos laços de parentesco, com a perda do **território**. Como vimos, os novos moradores representam a efetivação de um “drama transicional”. Apesar da diversidade e ambigüidade de entendimentos provenientes das várias áreas do saber, de maneira geral, reconhece-se que o território não existe sem antes haver a apropriação de uma área de terra, definindo seus limites,

suas fronteiras. Para Raffestin, além de fronteiras bem definidas, a formação de um território “implica comunicação”, a partir da qual um ator informa a outros suas intenções e o espaço que ele ocupa. O ato de informar a outros evidencia a manifestação de poder. Se houver “aceitação” por parte dos outros, o território passará a existir (RAFFESTIN, 1993).

De acordo com nossos informantes, eles não construíam muros e cercas porque reconheciam e “aceitavam” os limites do território³⁶, reatualizados sistematicamente através da memória e do cotidiano local.

“Não precisa de muro para saber que é da outra família. Por exemplo aqui: eu sou casada com o Valmir, e essa área é do pai dele, "seu" Aristides, que pegou alguns pedaços de terra e vendeu - nessas áreas moram pessoas que vieram de fora. Mas isso nós sabemos direitinho: aquela fulana está morando ali porque foi seu Aristides quem vendeu; aquela outra família mora ali porque foi seu Alfeu quem vendeu. Então cada um sabe qual é a sua área; nunca aconteceu de fulano vender o pedaço do outro. Por isso não há cercas: todos sabem qual é a sua área. Um dia aconteceu que o meu pai vendeu uma porção de bananas da minha mãe; disse que "bananas andavam...". Mas se havia um pé de árvore ali nós tirávamos mais ou menos a medida e sabíamos que aquele pé de árvore era do fulano. E assim íamos vivendo” (Marilda: agosto de 2008).

Marilda realça em sua entrevista que o fracionamento do espaço por causa da venda de terrenos não impede o reconhecimento das fronteiras territoriais. Em muitos casos, árvores, roçados, morros, rios e pedras funcionam como pontos referenciais e limítrofes.

Mapa e censo: a produção de novos conhecimentos sobre o território

De acordo com nossos informantes, o aumento significativo de pessoas “de fora”, em razão da ação de grileiros e da venda de terrenos, e as mudanças no território que decorrem desse processo representam uma ameaça a reprodução social do grupo de quilombolas. De forma insistente, eles realçaram que a regularização fundiária é uma questão urgente porque o processo de apropriação do território tem sido acompanhado por uma forte descaracterização sócio-ambiental.

³⁶ O trabalho agrícola investido numa determinada área, por exemplo, consolida a idéia de posse, segundo nossos informantes: “Ali é dos Romão, porque tinha a roça do falecido Custódio” (José Adriano: julho de 2008).

“Ainda não vivenciamos conflitos mais sérios com os imigrantes. Esses vêm para cá e querem trazer a vida urbana. Assim, eles descaracterizam o território. Por exemplo, o asfalto, que é na verdade uma capa asfáltica. Nós somos contra, mas apresentamos alternativa” (João Ramos, agosto de 2008).

João Ramos, diretor da ARQUISABRA, argumenta que imigrantes (pessoas “de fora” que se estabelecem em Bracuí) e veranistas (proprietários de imóveis que os ocupam episodicamente, como nos fins de ano) descaracterizam o território porque querem imprimir ao lugar seu estilo de vida urbano. Além dos muros, que funcionam em muitos casos como um sinal diacrítico para imigrantes e veranistas, o asfaltamento tal como proposto pela prefeitura têm sido rejeitados por muitos informantes. Eles argumentam que a velocidade dos carros aumentará, crescendo os riscos de acidentes (em geral, as mães apresentam esse argumento); o asfalto impermeabiliza o solo e impede que parte da água seja absorvida pela terra; o asfalto aumenta a temperatura ambiente e, por fim, que preferem outras opções de pavimentação, como os “paralelos”, que reduzem os custos de manutenção e permitem que ela seja feita pelos próprios moradores, considerando que os recursos públicos são sempre escassos frente às demandas coletivas.

A recusa ao asfaltamento suscitou questões importantes no que se refere às relações entre imigrantes e quilombolas. Se por um lado, muitos quilombolas reclamam dos imigrantes e do impacto sócio-ambiental de seu estilo de ocupação; por outro, os imigrantes se dizem incomodados com as ações coletivas dos quilombolas, como a manifestação que impediu o asfaltamento da estrada em novembro de 2008³⁷. Para alguns imigrantes, os quilombolas ao recusarem o asfalto (assim como muros e piscinas) se mostram contrários aos símbolos de modernidade e progresso, motivo pelo qual são chamados de “atrasados”. Durante o trabalho de campo, alguns imigrantes se queixaram do fato de seus vizinhos quilombolas estarem “caçando o passado” e “se recusando a evoluir”, afinal: “Com o asfalto, o prefeito poderia até colocar um ônibus aqui. O pessoal daqui não evoluiu... como a luz, eles não queriam de jeito nenhum”. Para alguns imigrantes, o asfalto e outros elementos de uma vida urbana e moderna são importantes para a reprodução de seu modo de vida, bastante distinto em alguns casos dos quilombolas. Nesse sentido, os imigrantes explicam a recusa ao asfaltamento em

³⁷ Moradores locais se mobilizaram e interromperam o início da obra recorrendo aos tambores do jongo para chamar a atenção e ao funcionário do INCRA, Miguel Cardoso (contatado através de Martha Abreu).

razão dos quilombolas não terem veículos automotores, ou seja, “eles não querem o asfalto porque não possuem carros”.

Considerando que a regularização do território como quilombo implicará a desapropriação de imóveis e terras, alguns imigrantes têm buscado informações sobre o processo de titularização e discutido com representantes da ARQUISABRA. Em geral, os imigrantes que se dirigem à Associação são aqueles preocupados com a possibilidade de perder, em alguns casos, seu único imóvel e terreno. Para Marilda, os imigrantes que, como eles, não possuem interesses expansionistas e compartilham um modo de vida mais auto-sustentável, não representam uma ameaça ao território e, nesse sentido, podem ser contemplados aos projetos futuros para a área titulada coletivamente.

Com o intuito de reafirmar a dimensão coletiva das terras e um modo de vida distintivo, a ARQUISABRA também procura diálogo nas redes de apoio e nas políticas públicas voltadas aos povos tradicionais, que se definem, segundo Little, pelo caráter coletivo da propriedade, pelo sentimento de pertencimento ao lugar e pela busca por autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis (2002). Durante o trabalho de campo, observamos que em nome da defesa do território e de um conjunto de práticas sociais e culturais, representantes da Associação vem se dirigindo a diferentes instâncias de poder, como o estado, ongs, universidades, etc. Por exemplo, a representação da ARQUISABRA que participou do I Encontro de Comunidades Tradicionais e Áreas Protegidas do Mosaico da Bocaina, em novembro de 2008, procurou divulgar e pedir apoio às ações contrárias ao asfaltamento.

As reivindicações de direitos étnicos e diferenciados no Brasil acabam se transformando numa maneira para se equacionar conflitos territoriais, envolvendo especialmente interesses imobiliários e turísticos e uma perspectiva desenvolvimentista de maneira geral. Como observa Mayburry-Lewis, a etnicidade no Brasil relaciona-se a uma luta por direitos civis. “As pessoas recorrem à sua etnicidade como um tipo de movimento por direitos civis, de modo a conseguir a igualdade de tratamento que lhes tinha sido negada em nome da modernização” (MAYBURY-LEWIS, 1989:116).

Em 2006, a ACQUISABRA organizada em equipes iniciou dois projetos (ainda em curso) com o objetivo de se produzir conhecimento sobre o grupo de quilombolas e seu território. 1) O “**mapa falante**” que pretende oferecer informações espaciais sobre o território, identificando a partir de representações gráficas as áreas de família e seus núcleos, as invasões, as casas de imigrantes e veranistas, os serviços públicos, o comércio, os espaços de convívio e de referência (como as ruínas e reminiscências) e

espaços naturais (rios, cachoeiras...). 2) O **censo** pretende reunir informações gerais sobre os quilombolas, como o número de pessoas na família, ocupação profissional, nível de escolaridade, renda familiar e genealogia (nome dos avós maternos e paternos)³⁸. Por enquanto, as equipes responsáveis pelo censo cobriram uma área significativa do território: “fomos da Igreja até um pedaço de Santa Rita 2, mas não tem a Itinga e nem a Gamboa” (Neide: fevereiro de 2009). As equipes que aplicaram os questionários cadastraram 128 famílias, totalizando 460 pessoas. Considerando que não existem dados oficiais e específicos sobre o território, apresentaremos um perfil sócio econômico do grupo de quilombolas com base nas informações disponibilizados pela ACQUISABRA através de seu projeto cartográfico e censitário. A propósito, quando perguntamos o porquê de elaborarem um censo, João Ramos, diretor da ACQUISABRA, respondeu “Porque em todos os lugares, nos perguntam quantas pessoas?”. Segundo sua explicação, “todos os lugares” são os canais do estado, como INCRA, SEPIR, MDA e FCP, mas também outras comunidades quilombolas, universidades, etc.

Em Santa Rita do Bracuí existem em torno de 300 famílias distribuídas, em sua maioria, no território em áreas organizadas de acordo com o parentesco, sendo o exemplo de seu Zé Adriano (apresentado acima) bastante ilustrativo do campo empírico. Os dados disponibilizados pela ARQUISABRA, bem como os reunidos através do trabalho de campo, indicam que a perda do território relaciona-se a mudanças na organização da produção e relações de trabalho. Se até a década de 1980, essas famílias associavam serviços prestados a terceiros ao trabalho investido no território e voltado à família, atualmente, dizem ter que se dedicar cada vez mais ao primeiro. Com o declínio do preço da banana e a ausência de políticas públicas voltadas ao incentivo da atividade agrícola, muitos informantes deixam de ser lavradores e roceiros, tornando-se: empregada doméstica, faxineira, cozinheira, copeira, lavadeira, babá, jardineiro, caseiro, zelador, pedreiro, ajudante de pedreiro, marceneiro, carpinteiro, cabista, soldador, motorista, segurança, vigia, merendeira, servente, auxiliar de serviços gerais, operador de guincho, eletricista, pintor, bombeiro hidráulico, marinheiro... Estes trabalhadores se empregam nas casas de imigrantes e veranistas do Bracuí, nos condomínios Porto

³⁸ Existe todo um debate em torno dos instrumentos de mensuração e produção de conhecimento sobre o grupo. O questionário, por exemplo, vem passando por modificações. Pretende-se incluir questões sobre a qualidade de vida dos moradores (acesso a rede de esgoto, serviços públicos...) e aspectos da história local.

Bracuí e do Frade, nas indústrias que se instalaram na região (FURNAS, Eletronuclear) e nos empreendimentos turísticos, como hotéis e pousadas. Em alguns casos, por não encontrarem trabalho na região, migram para Angra dos Reis, Niterói e Rio de Janeiro, onde na maioria dos casos moram em morros e favelas. Esse é o caso de Joaquina Adriano que mora no Morro do Carmo, em Angra dos Reis, onde trabalha como empregada doméstica. Assim como suas irmãs, Joaquina de 68 anos começou a trabalhar em torno dos 11 anos. Se as gerações mais velhas descrevem uma rotina de trabalhos pesados na lavoura por volta dos 09 e 10 anos, com as mais jovens a iniciação ao mundo do trabalho não é muito mais tardia.

Aos 11 anos, Rita Adriano, de 55 anos, trabalhava na casa de uma família de classe média de Niterói: “Cheguei em Angra com 10 anos e, antes de completar 11, já tomava conta de criança. No começo, não sabia fazer nada, só pirão de lambari, mas depois fui aprendendo”. Rita conta que aos 16 anos deixou a casa dessa família para tentar um outro trabalho, também de empregada doméstica, mas que lhe permitiria freqüentar a escola, onde estudou até a sétima série. Tia de Rita, Ondina começou a trabalhar com 09 anos na casa de uma família na Tijuca, Rio de Janeiro. Segundo nos conta, era preciso subir em cima de um banco para alcançar as panelas no fogão. Apesar de não ter podido freqüentar a escola em razão da carga horária de trabalho extenuante, Ondina diz que a professora universitária que a empregou a tratava bem: “Era como se eu fosse da família”. As histórias de vida reunidas nos remetem a questões “macro-sociológicas”, porque seu conteúdo indica que os sujeitos da narrativa compartilham um padrão de relações de trabalho e de acesso a bens e recursos.

Os estudiosos da migração interna, que tratam da inserção de trabalhadores oriundos de áreas rurais no espaço urbano, apontam que as ocupações apresentadas acima são as principais responsáveis pela absorção dessa mão de obra. A opção por essas ocupações está associada ao conhecimento que possuem do mercado de trabalho, orientado pelas redes de parentesco e amizade, e à qualificação exigida. Como argumenta Woortmann, por estarem desprovidos de qualificação profissional urbana, já que a experiência de vida lhes confere outros saberes, como as habilidades camponesas, não menos complexas que as urbanas (WOORTMANN, 1997:177), a escolha diante das ocupações profissionais fica restrita àquelas em que as capacitações e habilidades exigidas passam pela trajetória social desses trabalhadores. Deve-se destacar que, como observa Galeski, não é possível aplicar à atividade agrícola o conceito de profissão, no

sentido de uma atividade executada regularmente e dependente do intercâmbio entre o indivíduo e a sociedade (GALESKI, 1979).

A socialização de nossos informantes (até uma determinada geração de uma maneira geral) procurou valorizar o ensino e aprendizado de práticas voltadas à organização do território e da família. Percebidas como um saber no contexto local, práticas culturais como o preparo de pratos típicos (“peixe com banana”) ou a habilidade para fazer “roçados no morro” não os qualificam na vida urbana. A posição culturalmente desqualificada de suas ocupações, por ofertantes e demandantes, na hierarquia da divisão social do trabalho, também está associada à posição e à condição de classe desses trabalhadores (BOURDIEU, 1997). A migração em busca de trabalho em cidades como Angra dos Reis, Niterói e Rio de Janeiro, e o reconhecimento de que as habilidades e saberes que possuem não são valorizados na vida urbana têm feito com que muitas famílias se preocupem ainda mais com a regularização fundiária.

De acordo com os depoimentos, consideramos que as experiências de preconceito racial e de desvalorização do trabalho no ambiente urbano têm contribuído para a reafirmação de um “modo de vida tradicional”. Neste contexto, observamos uma (re)interpretação positiva do passado, uma espécie de nostalgia estrutural (HERZFELD, 1997), que remete por um lado a uma representação coletiva de um passado autônomo e coletivo, como base para um essencialismo estratégico de resistência.

Nesse sentido, alguns informantes falam do passado como um tempo difícil, mas no qual a dimensão coletiva e o padrão de reciprocidade local permitia enfrentá-lo. Em outras palavras, evocam as respostas criativas, sofisticadas e eficientes que elaboravam diante de dificuldades e infortúnios:

“A gente nem conhecia médico (...) Sebastião Juvenal era curandeiro de mordida de cobra, curava criança com verme, tuberculose... Ele era curandeiro. Qualquer coisa difícil, ele acertava” (Ondina: fevereiro de 2009).

“Aqui era tudo remédio do mato. A medicina era banho, garrafada... Uma vez me queimei e usaram aroeira cozida. Depois passava o pó. Depois de muitos anos, fiquei sabendo que a aroeira tem uma substância que é um bom cicatrizante” (Marilda: julho de 2008).

A eficácia dos curandeiros e “remédios da terra” costuma ser realçada por muitos informantes, sendo contraposta por alguns às dificuldades que, no presente,

enfrentam para acessar o atendimento médico no posto de saúde. O estilo de alimentação, baseado nos recursos do lugar, também tem sido reafirmado³⁹.

“Só tinha farinha e banana para comer. Às vezes a gente conseguia um peixe, pescando com linha (...) As receitas da terra são muito boas. Com ela, você cresce forte e resistente, porque não é cheia de química e hormônio. Eu quase não fico doente, nem preciso de médico”. (Rita: agosto de 2008).

Nesse sentido, restrições alimentares impostas pelo declínio da venda de bananas ou pelas dinâmicas naturais, como enchentes e perdas do cultivo, são interpretadas de forma positiva por Rita ao reconhecer que as “receitas da terra” os beneficiam. O reconhecimento das vantagens da culinária local com sua “comida da roça, plantas, chás e banhos” tem sido objeto de uma pesquisa conduzida por Sandra, filha de D. Antonia.

“Sandra está escrevendo um livro sobre a culinária local, comida da roça, plantas e chás, banhos (...) Outro dia na escola fizemos uma festa só com comida da terra” (Marilda: julho de 2008).

A valorização desse estilo de alimentação e o aumento no preço de grãos como o feijão, amplamente noticiado pela mídia em agosto de 2008, têm despertado a atenção de lideranças políticas que vêm organizando mutirões agrícolas, com o apoio de projetos aprovados pelo MDA. Diferentes iniciativas da ARQUISABRA indicam seu interesse pela reafirmação de um conjunto de práticas, classificadas como tradicionais e coletivas, a exemplo do mutirão:

“Aqui as roças sempre foram individuais por famílias. Quando a família não tinha condições de fazer a roça, nos uníamos e fazíamos um mutirão; queríamos ajudar o próximo porque fazer a roça sozinho demorava muito. Então esse mutirão que fazemos hoje antigamente chamávamos de "troca de dia", porque se hoje você está aqui comigo, amanhã eu estou aí com você; fazemos uma roda de feijão e está tudo certo. E as famílias que podiam pagar os outros pelo serviço, pagavam. Eu e minha mãe trabalhamos muitas vezes para essas famílias que podiam pagar; trabalhávamos capinando, e eles pagavam tudo direitinho” (Marilda: agosto de 2008).

Esta nostalgia coletiva por um passado onde tudo era melhor tem sido ressignificada no contexto das ações coletivas, como o mutirão para a construção da sede da ARQUISABRA. Durante o trabalho de campo, observamos diferentes

³⁹ Deve-se destacar que ainda é comum ouvir críticas ao padrão de consumo dos imigrantes e a crescente produção de lixo não orgânico.

atividades associativas. Chamou nossa atenção as reuniões e encontros para discutir assuntos variados, como a organização de festas juninas, pré-vestibular, transporte escolar para as crianças e, em especial, questões relativas à Igreja de Santa Rita, importante espaço de referencia identitária. A propósito, pode-se considerar que os encontros e reuniões organizados em torno da Igreja, como as pastorais, os grupos de ensino bíblico e liturgia (encarregado de organizar missa e celebrações, etc.) contribuíram para a organização política do grupo de quilombolas. Ao imprimir em suas vidas, uma rotina de reuniões, trabalho em equipe e sistematização das tarefas, a Igreja desempenha um papel importante para a disposição observada entre nossos informantes em participar de reuniões e discutir exaustivamente ações e estratégias políticas. A importância da Igreja, nesse sentido, é evidente não só pelas razões históricas e associadas ao trabalho das Comunidades Eclesiais de Base e as Pastorais (como a Pastoral da Terra), mas também por contribuir para a formação de sujeitos familiarizados com uma rotina de reuniões e com um universo discursivo e hierárquico compartilhado⁴⁰.

Em uma reunião do Conselho da Igreja, ao observamos que quase todos os seus membros são diretores da ARQUISABRA (ou estão a ela vinculados), perguntamos se a Associação e a Igreja “eram a mesma coisa”. De forma reflexiva, Angélica nos respondeu: “é e não é, porque aqui estamos discutindo e organizando a limpeza da igreja, compra de material, quem vai cortar a grama, mas quem está aqui, também participa da ARQUISABRA e ajuda no mutirão da sede” (Angélica: julho de 2009). Em sua fala, ela também procurou explicar que embora sejam esferas distintas da vida comunitária, a Igreja e a ARQUISABRA defendem valores comuns, como a família.

O discurso que vincula a preservação da família à manutenção do território é bastante comum entre nossos informantes. Para eles, a perda e, conseqüentemente, as alterações na lógica de ocupação do território, que podem ser observadas a partir da construção de muros e cercas, vêm ameaçando progressivamente a reprodução do próprio grupo de quilombolas, na perspectiva de uma ampla rede familiar. Considerando que o território é fundamental para a reprodução do grupo de quilombolas, autores como Maristela de Paula Andrade, Alfredo Wagner Berno de

⁴⁰ Sobre o papel desempenhado pelos missionários cristãos na formação de movimentos nacionalistas e de estados nacionais em sociedades não letradas, ver WHITEHOUSE, 2004.

Almeida e Deborah Duprat de Brito afirmam que a omissão do estado, ao não reconhecer seus direitos territoriais, conforma um processo de limpeza étnica⁴¹.

⁴¹ Ver artigo de ALMEIDA e BRITO <http://www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo09.pdf> e artigo de ANDRADE http://www.global.org.br/principal.asp?id_menu=&id_noticia=242

CONCLUSÃO

Em função de todos os argumentos expostos nesse relatório, que confirmam a opressão histórica sofrida pelo grupo de ancestralidade negra e que preenchem os requisitos da instrução normativa, apresentamos o território pleiteado pela Associação de Remanescentes do Quilombo Santa Rita do Bracuí (ARQUISABRA).

De acordo com o coordenador geral da ARQUISABRA, João Luiz Ramos, a associação delimita o seguinte território, nos domínios da antiga Fazenda de Santa Rita do Bracuí, de José Joaquim de Souza Breves.

Território a ser titulado.

Referencia de localização: Início nos terrenos da igreja São José (Cemitério).

Lado Direito: Margem direita do Rio Bracuí no sentido subindo, atravessando a Rod. Rio-Santos sempre margeando Rio até abaixo do ponto chamado de lage do Batista. Neste ponto atravessa-se lateralmente pegando a área do Sr. Antônio Seixas Filha, subindo obedecendo as divisas da Aldeia Indígena e com limite ao fundo com o Parque Nacional Serra da Bocaina.

Lado Esquerdo: Confrontando com a divisa da propriedade do Sr. Quinca, contornado com a divisa do centro de recuperação, saindo na estrada São José, atravessando a Rod. Rio-Santos pegando o cume do morro seguindo sempre pelo morro até o limite do Parque Nacional Serra da Bocaina.

Outro sim, informamos que se encontram dentro do território do Quilombo para Tombamento Histórico, os seguintes Pontos de Reminiscência: Igreja São José, Igreja de Santa Rita, Ruínas do Engenho (próximo a construção da sede), Sede da Fazenda Santa Rita e o Engenho da Fazenda dentro do domínio do Porto Bracuí, e o Moinho de Fubá próximo ao limite da Aldeia Sapucaia.

É importante esclarecer que o território reclamado corresponde somente a uma parcela minoritária dos antigos domínios da fazenda de Santa Rita, cuja área, no inventário de José Breves, em 1878, cobria, segundo os próprios termos do documento, 2640 m de frente “até a mais alta serra do mar”. A concomitante territorial do limite étnico (e de parentesco) que define o grupo de quilombolas não está inteiramente representada na reivindicação. O território delimitado por nossos informantes a partir de práticas cotidianas de resistência e reprodução de uma identidade comum compreende uma área maior do que a reivindicada no contexto de aplicação do art. 68 do ADCT. Estão fora da área pleiteada as terras ocupadas pelo condomínio do Porto Bracuí e as áreas que são consideradas “descaracterizadas ambientalmente” ou com a presença de muitas pessoas “de fora”, como as localidades conhecidas como Três Amigos e Santa Rita 2. Embora a comunidade abra mão de áreas da antiga fazenda que hoje são

ocupadas pelo condomínio do Porto Bracuí, reivindica acesso às ruínas do antigo Engenho Central ali localizado.

O território delimitado pela comunidade como área do Quilombo de Santa Rita do Bracuí relaciona-se diretamente com a história, memória e patrimônio cultural construídos pelos descendentes de escravos, ao longo dos séculos XIX, XX e XXI. Toda sua demanda, há mais de 100 anos, legitima-se nessas histórias de pertencimento e exclusão, experienciados nos dramas sociais, que acabaram configurando os limites e reduções de seu território original e a própria construção da identidade negra e quilombola.

As situações processuais de conflito marcaram a história dos herdeiros de Santa Rita. Mesmo assim, apesar das inúmeras perdas e derrotas territoriais e morais, souberam encontrar caminhos e estratégias de resistência e de luta pela valorização de seu patrimônio e reconhecimento de sua identidade quilombola.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Martha. "O caso do Bracuhy" In: MATTOS, Hebe. e SCHNOOR, Eduardo. (Orgs.) *Resgate: Uma Janela para o Oitocentos*. Rio de Janeiro: Top Books, 1995. pp.167-195

BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little Brown & Co, 1969.

_____. *Grupos Étnicos e suas Fronteiras* [1969]. In: Teorias da Etnicidade. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (orgs.) São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____. *Ethnicity and the concept of culture*. Seminars Ponsacs, Program for nonviolent sanctions and cultural survival, Universidade de Harvard. 1995. <http://www.tau.ac.il/tarbut>

BERGER, Peter. *A sociologia como passatempo individual*. In: Perspectivas sociológicas: uma visão humanística. Petrópolis: Vozes, 1986.

BREVES, Padre Reynato. *A Saga dos Breves. Família, Genealogia, Histórias e Tradições*. Rio de Janeiro: Ed. Valença S.A, s/d.

BRINGA, Tone. *Being Muslim the Bosnian Way: identity and community in a central Bosnian village*. Princeton: Princeton University, 1995.

BRAGATTO, SANDRA. *Descendentes de escravos em Santa Rita do Bracuhy – memória e identidade na luta pela terra*. Dissertação de Mestrado. UFRRJ, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. (coord.) *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CARTOGA, Fernando. *Memória, História, Historiografia*. Coimbra: Quarteto Editora, 2001, p.44.

CARVALHO, José Murilo de. *Teatro de Sombras: A Política Imperial*. Rio de Janeiro: Vértice, 1987.

CEFAI, Daniel. *Qu'est-ce que c'est une arène publique ? Quelque piste pour une approche pragmatiste*. In: Daniel Cefai e Isaac Joseph (Orgs). *L'heritage du Pragmatisme. Conflits d'urbanité et epreuve de civisme*. Paris: Presses Universitaire de France, 2002.

CICHELLI, Ana Flávia. *Tráfico Ilegal de Escravos: Os Caminhos que Levam a Cabinda*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense: 2006.

EICKELMAN, Dale. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Upper Saddle River: Prentice Hall, 2002

ELIAS, N. e SCOTSON, L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ERIKSEN, Thomas. *Common Denominators: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Compromise in Mauritius*. 250 pp. Oxford: Berg 1998

_____. *The cultural contexts of ethnic differences*. Man, vol. 26, no. 1, 1991.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Algumas Reminiscências e Reflexões sobre o Trabalho de Campo. In: *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande* [1951], Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FERNANDES, R.C. *Privado porém público: o terceiro setor na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FERREIRA, Roquinaldo. *Dos Sertões ao Atlântico: Tráfico Ilegal de Escravos e Comércio Lícito em Angola, 1830-1860*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro: 1997.

_____. “Relatório do Alcoforado” In: Estudos Afro-Asiáticos, nº 28, outubro de 1995. pp.219-229.

_____. “Dinâmica do comércio intra-colonial: Geribita, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos”. In: FRAGOSO, F., BICALHO, M. e GOUVÊA, M. (orgs.), *O Antigo Regime nos Trópicos: a Dinâmica Imperial Portuguesa (Séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.. pp. 339-378.

FLORENTINO, Manolo. *Em Costas negras. Uma História do Tráfico de Escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOOTE-WHITE, William. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombo (verbetes). In: Motta, Márcia (Org.) *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 381-382.

GLUCKMAN, Max. *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*. In: Bela FELDMAN-BIANCO (Org). *Antropologia das sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global Universitária, 1987.

GRAHAM, Richard. *Clientelismo e política no Brasil do século XIX*. Rio de Janeiro: UFRK, 1997.

GOUVÊA, Maria de Fátima. “Política Provincial na Formação da Monarquia Constitucional Brasileira. Rio de Janeiro, 1820-1850”. Almanack Brasiliense. n. 07, maio de 2008.

GUANZIROLI, Carlos Henrique. *Contribuição à reflexão sobre o processo de produção de um espaço regional: o caso de Angra dos Reis*. Dissertação de Mestrado. IPPUR/UFRJ, 1983.

HERZFELD, Michael. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York/London: Routledge, 1997.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

KANT DE LIMA, Roberto & VARELLA, Alex. *Saber jurídico e direito à diferença no Brasil: questões de teoria e método em uma perspectiva comparada*. Revista de Ciências Sociais (UGF), Rio de Janeiro, v. 07, p. 38-65, 2001.

KARASCH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia. das Letras, 2000.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti “O direito de ser africano livre. Os escravos e a as interpretações da lei de 1831” In: LARA, Silvia e MENDONÇA, Joceli (orgs.). *Direitos e Justiça no Brasil*. Campinas: Ed. Unicamp, 2005.

MATTOS, Hebe. *Das Cores do Silêncio: os significados da Liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

_____ & RIOS, Ana Maria. “Para além das senzalas: campesinato, política e trabalho rural no Rio de Janeiro pós-Abolição”. In: *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. CUNHA, Olívia Maria Gomes da e GOMES, Flávio dos Santos (orgs). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

MAYBURY-LEWIS, David. *Vivendo o Leviatã: grupos étnicos e o Estado*. In: Anuário Antropológico, 1983. p. 103-118.

MORAES, Daniela Paiva de.. *A Capital marítima do Comendador: a atuação da Auditoria Geral da Marinha Conta o tráfico de africanos livres na Ilha da Marambaia Pós 1850*. Exame de Qualificação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro, 2008.

MOTTA, Márcia. Território (verbete). In: *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 474-475.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. *Os Antropólogos e suas Linhagens*. In: CORREA, Mariza; LARAIA, Roque de Barros (orgs.) Roberto Cardoso de Oliveira: Homenagem. Campinas: UNICAMP/IFCH, 1992.

PINTO, Paulo G. Hilu. Ação afirmativa, fronteiras raciais e identidades acadêmicas: uma etnografia das cotas para negros da UERJ. In: João Feres Junior (org.). *Ação*

afirmativa e Universidade: experiências nacionais comparadas. Brasília: Editora UNB, 2006.

POLLACK, Michael. *Memória, esquecimento e silêncio*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, pp. 3-15 (1989) e *Memória e Identidade Social*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro: FGV, vol. 5, nº 10, pp. 200-215 (1992).

POUTIGNAT, Philippe & STEIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação da Editora da UNESP, 1998. p. 33-54.

RAFFESTIN, Claude. *Por Uma Geografia do Poder*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

RIOS, Ana Lugão & MATTOS, Hebe. *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: ed. Civilização Brasileira, 2005.

RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio. Propostas e Experiências no Final do Tráfico de Africanos para o Brasil (1800-1850)*. São Paulo: Ed. UNICAMP / CECULT, 2000.

SALAMANDRA, Christa. *A New Old Damascus: Authenticity and Distinction in Urban Syria*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2006.

TAUNAY, Afonso de E. *História do Café no Brasil*. Rio de Janeiro: Departamento Nacional do Café, 1939.

TURNER, Victor. *Social Dramas and Stories about Them*. In: *From Ritual to the Theater. The human Seriouness of Play*. New York: PAJ Publications, 1982.

VASCONCELLOS, Marcia Cristina de. *Nas Bênçãos de Nossa Senhora do Rosário: relações familiares entre escravos em Mambucaba, Angra dos Reis, 1830 a 1881*. Niterói. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, 2001.

VAN VELSEN, J. *A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado*. In: Bela FELDMAN- BIANCO (Org). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global Universitária, 1987.

WEBER, Max. *Relações comunitárias étnicas*. In: *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, vol. 1. Brasília: Editora UnB. [1922] 1991.

WHITEHOUSE, Harvey. *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

WOORTMANN, K. A. A. W. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: UnB, 1997.

Acervo Particular da Arquisabra:

Diagnóstico Rápido Participativo: 23 de novembro de 2006

Diagnóstico Social da ARQUISABRA: 26 de dezembro de 2006

Relatório Parcial do Convênio MDA: agosto de 2006

Relatório do Projeto “Pelos caminhos do Jongo”

Fontes primárias:

Acervo Petrobrás Cultural Memória e Música Negra no Rio de Janeiro.

Fundação Mario Peixoto. Ofícios da Câmara ao Governo do Império (1832-1846)

ALCOFORADO, Joaquim de Paula Guedes “História sobre o infame negócio de africanos da África Oriental e Ocidental, com todas as ocorrências desde 1831 a 1853”.

Arquivo Nacional. Série Justiça. IJ6 468 e 472

Museu Histórico Nacional (MHN). Coleção Euzébio de Queiróz. EQcr 79/1. 03/06/1853; EQcr 79/2. 07/02/1853; EQcr 79/3. 27/05/1853.

Periódicos:

“O Globo”: 09/10/1972

Sites consultados:

<http://www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo09.pdf>. Acesso em 29 jul. 2009.

http://www.global.org.br/principal.asp?id_menu=&id_noticia=242 Acesso em 29 jul. 2009.

<http://www.uff.br/obsjovem/mambo/index.php?option=comcontent&task=view&id=353&Itemid=23> Acesso em 29 jul. 2009.