

“Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação*

Hebe Mattos
Martha Abreu

A constituição brasileira de 1988 abriu caminho para o desenvolvimento de políticas de reparação em relação à escravidão africana no Brasil. Dentre elas, destacam-se a possibilidade de titulação coletiva de terras a comunidades negras tradicionais reconhecidas como “remanescentes de quilombos” e o reconhecimento oficial de patrimônios imateriais relativos à herança de populações escravizadas. O “Jongo do Sudeste”, manifestação de canto, dança e percussão cuja origem é atribuída aos africanos escravizados das antigas áreas cafeeiras do sudeste do Brasil foi reconhecido como patrimônio cultural brasileiro em 2005. Este artigo aborda historicamente a construção desses novos marcos legais e seu impacto na produção de novos atores políticos coletivos a partir da valorização da identidade negra e da memória de antepassados cativos. Para tanto, analisa especialmente o processo de identificação como remanescente de quilombo de três comunidades negras do estado do Rio de Janeiro, com base em pesquisa desenvolvida durante nossa participação como especialistas na construção dos relatórios técnicos que subsidiaram os procedimentos legais da titulação de suas terras pelo poder público.

O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988 reconheceu direitos territoriais aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, garantindo-lhes a titulação definitiva pelo Estado Brasileiro¹. A partir da análise de casos

* Artigo originalmente publicado em “Iberoamericana: América Latina - Espanha – Portugal”, revista do Ibero-Amerikanisches Institut (Berlim), Ano XI (2011) n. 42, Dossiê *Novas etnicidades no Brasil: Quilombolas e índios emergentes*, coord. por Matthias Röhrig Assunção, pp. 147-160.

concretos relativos ao estado do Rio de Janeiro, o presente trabalho discute alguns desdobramentos políticos e culturais da aprovação desse Artigo, diretamente articulados com a implementação do Decreto do governo federal n. 3.551, de 4 de agosto de 2000, que permitiu considerar, como patrimônio da nação, manifestações culturais imateriais. Ou seja, saberes, celebrações, lugares e formas de expressão, musicais e festivas, dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, especialmente os afro-descendentes, passam a receber o título de Patrimônio brasileiro (Abreu 2007)².

Para entender a redação do Artigo 68 e sua inclusão nas disposições transitórias da constituição é preciso levar em consideração, primeiramente, o fortalecimento dos movimentos negros no país, ao longo da década de 1980, e a revisão por eles proposta da memória pública da escravidão e da abolição. À imagem da princesinha branca, libertando por decreto escravos submissos e bem tratados, que durante décadas se difundiu nos livros didáticos brasileiros, passou-se a opor a imagem de um sistema cruel e violento, ao qual o escravo negro resistia, especialmente pela fuga e formação de quilombos. Numa leitura restrita do dispositivo constitucional, apenas os remanescentes dos acampamentos de escravos fugidos estariam amparados pela nova lei.

No entanto, a maioria das muitas comunidades negras rurais espalhadas pelo país, em conflito pelo reconhecimento da posse tradicional de terras coletivas, então majoritariamente identificadas como “terras de preto” (Almeida 1989 e 2002), nem sempre se associava à idéia histórica clássica do quilombo. Muitos dos grupos referenciados à memória da escravidão e à posse coletiva da terra, em casos estudados por antropólogos ou historiadores nos anos 1970 e 80, tinham seu mito de origem em doações senhoriais realizadas no contexto da abolição (Soares 1981; Slenes 1996). Do ponto de vista desses grupos, além da referência étnica e da

posse coletiva da terra, os conflitos fundiários vivenciados no tempo presente habilitava-os a reivindicar enquadrar-se no novo dispositivo legal do Artigo 68.

Juristas, historiadores, antropólogos e, em especial, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), tiveram importante papel nessa discussão (Price 1999)³. Tendo em vista o crescimento do movimento quilombola a partir de final dos anos 1990, passaram a predominar, no campo antropológico e jurídico, as interpretações que consideravam a ressemantização da palavra quilombo para efeitos da aplicação da provisão constitucional, valorizando o contexto de resistência cultural que permitiu a viabilização histórica de tais comunidades (O'Dwyer 1995 e 2002; Almeida 1996; Gomes 1996).

A promulgação do Decreto sobre o patrimônio imaterial, em 2000, reforçou este ponto de vista e abriu caminhos para os quilombolas conferirem valor de patrimônio cultural à sua própria história, memória e expressão cultural. Desde a Constituição de 1988, os artigos 215 e 216 já apontavam importantes possibilidades de mudança na concepção de patrimônio cultural. À imagem de um patrimônio cultural brasileiro identificado apenas a construções suntuosas de pedra e cal, passou-se a agregar a idéia de um patrimônio imaterial, identificado com expressões culturais populares. A Constituição de 1988 ampliou a noção de direitos e estendeu às práticas culturais essa noção. Garantiu a promoção e a proteção do patrimônio cultural brasileiro, compreendido de uma forma mais ampla em termos culturais e sociais: “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referencia à identidade, à nação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Dentre eles, é claro, encontravam-se os afrodescendentes.

A perspectiva aberta com os artigos constitucionais tornou-se uma larga avenida depois da aprovação do Decreto 3.551 de 2000 e uma das bandeiras do Ministério da Cultura, desde a posse do Presidente Luis Inácio Lula da Silva, em 2002. Com alguns exemplos pode-se ter uma rápida avaliação dessa repercussão. Em 2004, já se encontravam registrados, como patrimônios imateriais brasileiros, além da pintura corporal e arte gráfica do grupo indígena Wajãpi, o ofício das Paneleiras de Goiabeiras, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, o ofício das Baianas do Acarajé, a Viola de cocho e o Samba de Roda do Recôncavo Baiano. Este último recebeu, em 2005, o título de “Obra-prima da Humanidade”. No mesmo ano, o Jongo do Sudeste, expressão cultural protagonizada por populações afrodescendentes das antigas regiões escravistas de café do sudeste do Brasil - que receberam as últimas levas de africanos escravizados no país, na primeira metade do século XIX - tornou-se Patrimônio Cultural Brasileiro. O Decreto 3.551 permitiu que todo um conjunto de bens culturais de perfil popular e de reconhecida presença afrodescendente, como o samba de roda, o acarajé, o tambor de crioula, o samba e a capoeira, recebesse reconhecimento até mesmo internacional.

Com abrangência nacional, o processo de emergência das novas comunidades quilombolas, ainda que gestado majoritariamente em contextos de conflitos territoriais, se apresenta hoje estreitamente associado ao movimento paralelo de patrimonialização da cultura imaterial identificada com populações afro-brasileiras. Segundo o decreto 4887, de 20/11/2003, que regulamenta o artigo 68, em termos legais, “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”, entendendo-as como “grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão

histórica sofrida”. A posse de patrimônios culturais relativos à experiência da escravidão e à memória da África ou do tráfico, exemplos contundente da “resistência à opressão histórica sofrida”, fortaleceu as reivindicações e transformou-se em moeda de legitimação do processo de demanda pela posse de territórios ocupados coletivamente por descendentes das últimas gerações de africanos trazidos como escravos ao Brasil. Todos eles, de uma forma geral, remanescentes de um campesinato negro formado no contexto da desagregação do escravismo no país, ao longo da segunda metade do século XIX.

Em 2003, cento e setenta e oito comunidades estavam formalmente referidas como remanescentes de quilombo no Sistema de Informações das Comunidades afro-brasileiras (SICAB) na página da Fundação Cultural Palmares, setenta delas então já tituladas⁴. Ainda pela Fundação Palmares, em 2009, 1342 comunidades quilombolas, agora classificadas como parte integrante do patrimônio cultural brasileiro, encontram-se certificadas. Levantamento do Centro de Geografia e Cartografia Aplicada (Ciga) da Universidade de Brasília (UNB), sob a direção do geógrafo Rafael Sanzio, registrou 848 ocorrências em 2000 e 2.228 territórios quilombolas em 2005 (Sanzio 2001: 139-154, e 2005)⁵.

As novas formas de se conceber a condição de patrimônio cultural nacional tem permitido que diferentes grupos sociais, utilizando as novas leis e o apoio de especialistas, revejam as imagens e alegorias de seu passado. Passem a decidir sobre o que querem guardar e definir como próprio e identitário, através de festas, músicas e danças, tradição oral, formas de fazer ou locais de memória. O Decreto abriu a possibilidade para o surgimento de novos canais de expressão cultural e luta política para grupos da sociedade civil. Antes silenciados, esses grupos são detentores de práticas culturais imateriais, avaliadas como tradicionais, o que tem sido

fundamental para o processo de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo.

Nesse sentido o caso de São José da Serra é exemplar. A divulgação e a visibilidade do Jongo, expressão cultural que articula música, verso e dança, tornou-se uma importante estratégia na luta pela terra e pelo reconhecimento da identidade negra de um grupo de descendentes de escravos do município de Valença, no Estado do Rio de Janeiro, hoje oficialmente conhecido como o Quilombo São José da Serra, em Valença. Como afirmou o Sr. Manoel Seabra, um dos mais velhos membros da comunidade, em uma entrevista que nos foi concedida em 2004, a comunidade sabia o valor do Jongo – “tambor” em suas palavras⁶. A dança e o batuque sempre expressaram um patrimônio do grupo. Entretanto, entendia, agora, a partir de contatos com diferentes intelectuais e especialistas, que o Jongo ganhava novos e importantes significados, para além da comunidade. Em suas próprias palavras,

A gente não sabia o valor que o tambor tem, mas o tambor tem muito, era um divertimento, a gente não sabia a responsabilidade, a gente que vem acompanhando, que sabe a responsabilidade dele, mas levava como divertimento e pronto. Mas isso tem valor, né? Pro mundo inteiro, né? Depois que a gente pegou (começou) a lidar com vocês, que a gente viu que grande valor! ... Vamos conservar que é muito importante⁷.

Segundo Robert Slenes, a emergência do jongo hoje em várias comunidades do sudeste, quilombolas ou não, é uma das maiores evidências da força da presença de escravos centro africanos no século XIX (Slenes 2007). Palavras que podemos ouvir nas rodas de jongo do século XXI, faziam parte das vivência de jongueiros escravos do século XIX e de seus antepassados centro africanos. Cantados com palavras africanas ou em

português cifrado, seus significados não eram entendidos pelos não iniciados, facilitando a construção identitária entre os escravos. 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 ao longo do século XX.

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 no Sudeste nos dias atuais, 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. 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, conhecidos como “cumbas” (Slenes 2007).

A articulação entre a nova agenda patrimonial de valorização de expressões culturais afro-brasileiras - elevadas a ícones da “resistência à opressão histórica sofrida” - e as ações de reivindicação pela titulação de remanescentes de quilombo parece cada vez mais se expandir no velho sudeste escravista. Além da comunidade de São José da Serra, outros grupos afro-descendentes do sudeste, em Guaratinguetá (São Paulo), no Bracuí e em Pinheiral (Rio de Janeiro), têm associado a memória da escravidão com a valorização do Jongo, patrimônio cultural herdado e reconstruído pelos descendentes de escravos⁸. Apropriando-se desta

associação, no novo contexto legal, as comunidades portadoras do Jongo reafirmam politicamente sua trajetória histórica e sua autenticidade étnica e cultural, ganhando visibilidade e novas perspectivas de sobrevivência coletiva⁹. Os territórios do jongo no sudeste, situados em antigas terras litorâneas ligadas ao tráfico ilegal de africanos ou nas antigas fazendas de café do vale Paraíba fluminense e paulista acabam por inbricar-se com a emergência de novos territórios quilombolas - ou vice-versa. O caso do Quilombo São José da Serra já foi considerado aqui e em diversos artigos (Mattos 2003, 2006, 2008). No presente texto iremos colocar em evidência novos casos paradigmáticos do mesmo movimento¹⁰.

Antes, porém, é preciso lembrar que a incorporação de uma agenda política patrimonial nas reivindicações pelo direito à terra e à identidade quilombola não envolveu unicamente expressões culturais de música e dança associadas à escravidão e à afrodescendência (Mattos e Abreu 2007)¹¹. Envolveu também a percepção da própria história, memória e tradição oral do grupo como patrimônios, que precisam ser valorizados, lembrados e, desta forma, reparados. Os novos casos que apresentaremos demonstram que os grupos quilombolas começam também a reivindicar reparações materiais e simbólicas, em nome de um “dever de memória” da sociedade brasileira em relação à escravidão e ilegalidade do tráfico negreiro. Os remanescentes de quilombo passam a inserir-se, para além da luta por terras tradicionais, em um esforço moral para que determinados acontecimentos não sejam esquecidos. Para que sejam registrados, como patrimônios do grupo, na memória pública do país, através da construção de locais de memória ou da incorporação de tais memórias e tradições orais na história contada e divulgada nas escolas e universidades. Essas ações – incorporadas à “histórica opressão” dos termos da lei - assumem um sentido de direito à reparação em função do esquecimento e guetificação a que foram submetidas suas histórias ao longo do século XX.

Os casos do Bracuí

A história, a memória e a trajetória do Quilombo do Bracuí, uma comunidade próxima da cidade de Angra dos Reis, demonstram muito bem esse movimento. Seus moradores, descendentes de antigos escravos, tornam hoje pública uma rica tradição oral a partir da qual constroem sua identidade como remanescentes de quilombo. As tradições orais e memórias dos descendentes de escravos de Santa Rita do Bracuí 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 e do tráfico atlântico, até então esquecida, como seus protagonistas.

Um determinado repertório de narrativas transmitidas oralmente de pai para filho, como patrimônios valiosos, animou e justifica hoje a permanência do grupo do Bracuí na região, em meio a diversas tentativas de expulsão, desde o final do século XIX. No centro das narrativas, a preservação da memória da doação de lotes de terra para um grupo de ex-escravos, antepassados de muitos dos atuais moradores, no testamento do Comendador José de Souza Breves, em 1878, grande produtor escravista de café e proprietário de inúmeras fazendas. Os lotes de terra doados em uma de suas fazendas, a beira do mar, no litoral sul do atual estado do Rio, estabeleceram o território atual da comunidade e sua rede de parentesco e solidariedade. É a memória dessa herança em terras que acabou transformando os herdeiros em guardiões e testemunhos da história dos usos da antiga fazenda para o recebimento de africanos recém chegados, prática então já ilegal pelas leis do país.

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. Contar “*causos*” de antepassados escravos para os filhos, sobrinhos e netos foi, sem dúvida, uma estratégia dos mais velhos de uma comunidade não letrada para que o passado permanecesse no presente, para que não se esquecesse, especialmente, o direito à propriedade da terra e à herança recebida.

Através de conversas e histórias, repetidas na hora do trabalho com a farinha, falava-se sobre o Breves e sobre a vida de seus escravos. A tradição oral, ao lado dos pontos de jongo, faz referência a histórias ambientadas na região, do lado de cá e de lá da Serra da Bocaina, no vale do Paraíba cafeeiro. O cenário nelas apresentado são as antigas fazendas de café 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. O repertório, também presente em outros quilombos do velho sudeste escravista, é amplo. Refere-se a histórias heróicas e mágicas de escravos, casos da violência da escravidão, histórias do bom Breves e do terrível Pedro Ramos, senhor de terras vizinho também ligado ao tráfico. Essa tradição oral, associada a uma determinada forma e entonação na narração dos casos, é compartilhada por diferentes famílias e dialoga com a própria história da região, revelando acontecimentos até então muito pouco conhecidos.

O diálogo entre a tradição oral e as fontes escritas sobre a fazenda e a região, ou a interligação entre a memória coletiva do grupo e a história dos historiadores, é tão intenso que impressiona o pesquisador. Encontramos uma série de registros escritos que envolvem os Souza Breves no tráfico atlântico de escravos e que confirmam as histórias orais. Como nos contou o Sr. Moraes, um dos mais antigos moradores do quilombo do Bracuí...

“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 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)¹².

Através desse depoimento do Sr. Manoel Moraes, neto de escravos de José Breves, reencontramos um caso que já tínhamos visitado em pesquisa anterior, mas que agora ganha novas dimensões: 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.

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.

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 afundou ¹³, pois seu capitão deu ordens de atear fogo. Pelos jornais de época, entretanto, os africanos teriam desembarcado e distribuídos entre senhores do vales do café, serra acima. As mortes relatadas pelo Sr. Moraes podem ter sido de outros desembarques que se associaram a este na memória, ou podem ter sido omitidas nos debates que à época saíram na imprensa brasileira.

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 Bracuí¹⁴. A fazenda Santa Rita do Bracuí possuía todas as características de uma área destinada à recepção de africanos traficados na ilegalidade. Se vários desembarques ocorreram também na Ilha da Marambaia - hoje também local de um quilombo - no início da década de 1850, o desembarque do Bracuí, por ter sido descoberto, divulgado e perseguido, foi exemplar. Evidenciou a rede de funcionamento do tráfico de africanos no Atlântico após 1831 (Ferreira 1995 e 2001).

Manoel Moraes, um dos mais velhos jongueiros da comunidade, 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 dos “causos” ao longo dos anos, transmitidas de geração a geração, como um patrimônio familiar e comunitário.

O avô do Sr. Morais, Antonio Joaquim da Silva, escravo de José Breves, encarregado do engenho de cana de açúcar, viveu ou ouviu falar dos inúmeros desembarques clandestinos 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.

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 a seu proprietário a maior fonte de renda (Lourenço 2010).

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 de um patrimônio também material que resistiu 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. Como escravos, ao lado de muitos outros, teriam construído o engenho.

No novo contexto, o caráter de crime contra a humanidade do tráfico negreiro, e o papel de guardiães da memória de tal prática pelo grupo, assume cada vez maior relevância na leitura pública da tradição oral dos

quilombolas do Bracuí. Ao conferirem novos significados ao jongo, os herdeiros do testamento transformam-se em guardiães da memória do tráfico atlântico e da experiência do cativo. O patrimônio, construído através de “causos”, memórias, jongs e ruínas, transforma-se em tributo às origens africanas de seus antepassados e confere direito, sentido e forma à nova identidade quilombola do grupo.

Pinheiral e Pedra do Sal: Locais de Memória

Não muito distante do Quilombo do Bracuí, também em terras que pertenceram ao Comendador José de Souza Breves, mas já no alto da serra, nas margens do Rio Paraíba do Sul, situa-se a pequena cidade de Pinheiral. Ali residem os que hoje reivindicam o título de remanescentes de quilombo a partir de seu passado e do patrimônio cultural do jongo legado por seus antepassados. A maior parte descende de escravos de fazendas próximas e migrou para as proximidades do antigo casarão dos Breves, também ramal ferroviário e escola agrícola nas primeiras décadas do século XX, em busca de melhores oportunidades de vida ou expulsos de seus pequenos lotes de terra, emavas sucessivas, após a abolição em 1888.

A área do quilombo pretendida é o que restou da suntuosa sede da fazenda do Pinheiro, local central e de residência do poderoso comendador José de Souza Breves, e seu entorno, com o antigo jardim, os terreiros de café e algumas antigas senzalas reformadas para residências. Apesar de o casarão – e sua restauração – ter sido reivindicado por outros grupos da região nada foi feito nesta direção. Nem mesmo seu tombamento como Patrimônio Artístico e Histórico do Brasil ou do estado do Rio de Janeiro teve andamento.

Os descendentes de escravos de Pinheiral e proponentes do quilombo, na maior parte jongueiros, há alguns anos utilizam o espaço dos jardins e dos terreiros para dançarem o jongo e contarem suas histórias em atividades culturais e educacionais da cidade. Através da posse definitiva das ruínas do casarão, pretendem criar um lugar de memória para o exercício do direito de contar o passado de seu jeito e de celebrar a festa negra e a herança cultural de seus antepassados na luta contra a discriminação e o racismo.

O quilombo de Pinheiral emergiu então em um contexto de revitalização de um patrimônio histórico e cultural negro inscrito em uma construção senhorial, representante do poder dos proprietários de terras e escravos do Vale do Paraíba. Seus integrantes defendem a manutenção e o revigoramento de uma memória e história afro-brasileira na área, marcada pelo jongo e pela escravidão. Tem como objetivo dar visibilidade a um patrimônio cultural imaterial herdado de seus antepassados escravos e africanos, a partir de um outro patrimônio, arquitetônico e artístico, símbolo dos senhores dos velhos vales do café.

Os quilombolas de Pinheiral reivindicam ser legítimos herdeiros desse patrimônio cultural material, o casarão - construído a partir do trabalho e sacrifício de seus antepassados. Em diferentes períodos a história dos afrodescendentes na região foi ameaçada e esquecida, em função da sua precariedade material de vida. É exatamente esse passado, transformado em patrimônio imaterial da comunidade e bandeira de luta e resistência pela manutenção e reprodução de uma determinada história e memória, que pretendem ver garantidos no antigo território do café, no Vale do Paraíba fluminense e paulista.

É sabido que todo o ato de preservação de patrimônios culturais traz consigo a idéia de que é preciso salvar algo que está em perigo de desaparecimento ou se quer tirar do silêncio e do esquecimento. As ruínas

do casarão e o jongo somam-se em Pinheiral para testemunhar uma história que não está escrita e que ainda precisa ser divulgada como instrumento de reparação aos descendentes de escravos e sua herança cultural. O jongo de Pinheiral, ao lado do Bracuí, faz parte do Pontão de Cultura do Jongo do Sudeste.

Ainda outro quilombo pode ser citado para demonstrar a relação entre a nova agenda patrimonial e as reivindicações quilombolas. **O quilombo da Pedra do Sal** também emergiu de um contexto de discussão sobre os significados e os usos do patrimônio histórico e cultural negro, mas inscrito na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro e reconhecido oficialmente a partir do tombamento da Pedra do sal, em 1987, como patrimônio material do Estado do Rio de Janeiro. Seus membros defendem a manutenção e o revigoramento de uma memória afro-brasileira na área, marcada pelo samba, pelo candomblé e pelo trabalho negro no porto, e pretendem visibilizar um patrimônio cultural imaterial herdado de seus antepassados escravos e africanos.

Com o fim da escravidão, no final do século XIX, ficaria ainda visível o território negro no entorno da Pedra do Sal: ali nasceram os primeiros ranchos, se estabeleceram as casas que abrigavam, material e espiritualmente, os novos recém chegados, ex-escravos em busca de uma vida melhor na cidade do Rio de Janeiro após a abolição, assim como importantes organizações de trabalhadores negros no porto.

Ameaçados hoje de expulsão da área, o grupo de “remanescentes do quilombo da pedra do sal” reivindica ser o legítimo herdeiro deste patrimônio cultural, material e imaterial. Apesar de a Pedra do Sal já ser tombada como patrimônio material do Estado do Rio de Janeiro, esperam transformar seu espaço físico e simbólico em espaço de celebração e encontro dos afrodescendentes da região: um lugar de memória do samba, do candomblé e do trabalho negro no porto. Todo dia 2 de dezembro, o

grupo do quilombo da Pedra do Sal celebra, no Largo João da Baiana, essa história e memória através da lavagem da pedra (rito simbólico de purificação), do samba e de depoimentos de antigos portuários. Celebram sua continuidade histórica na região.

A área referência da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Pedra do Sal é ampla e reúne importantes marcos simbólicos e territoriais identificados com a memória e a história negras na região portuária da cidade do Rio de Janeiro, entre o Largo de São Francisco da Prainha e o Morro da Saúde: o território do mercado de escravos africanos, o Valongo; o cemitério dos pretos novos; o movimento do porto e de seus antigos armazéns, e a Pedra do Sal. Mas é a Pedra do Sal, o Largo João da Baiana e seu entorno, que, por seu amplo reconhecimento e símbolo máximo de todo patrimônio afrodescendente na região, representam mais objetivamente a área pleiteada pela Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Pedra do Sal. É no entorno da Pedra do Sal que reside a maioria dos membros desta Associação e onde se registram os conflitos territoriais.

Como outros quilombos do litoral do Rio de Janeiro, Bracuí, Marambaia, Campinho da Independência e Rasa, o quilombo da Pedra do Sal também está relacionado ao local do tráfico de escravos africanos para o Brasil. Pelo testemunho do desenhista Rugendas, no início do século XIX, a área da Pedra do Sal e da Prainha, serviu como primeira morada aos pretos novos que chegavam da África (Rugendas 1970: prancha 83) . Ali eles morriam ou se recuperavam para inventarem nova vida na nova terra. Em antigos locais de tráfico de escravos, emergem comunidades quilombolas.

Políticas de Reparação e Cidadania.

Negro no cativoiro/ Passou tanto trabalho/ Ganhou sua liberdade/ No dia 13 de maio. Essa é a letra de um jongo cantado ainda hoje em alguns dos novos quilombos do Sudeste. Neles não é difícil encontrar entre os mais velhos aqueles que se dizem netos de um “Treze de Maio” e que são capazes de nos contar histórias do “tempo do cativoiro”, como os avós lhes contavam. Tal encontro ilustra de forma expressiva como é pouco significativo, em uma perspectiva histórica, o tempo que separa o Brasil do século XXI de uma época na qual os brasileiros se dividiam entre cidadãos livres e escravos (livres das mais diferentes origens e sobre os quais raramente se mencionava a cor; escravos todos os descendentes de africanos, muitas vezes com a cor ou a origem colada no próprio nome – José Preto, Antônio Pardo, Maria crioula e assim por diante). Apesar disso, apenas uma minoria dos brasileiros afrodescendentes ainda se encontrava cativa naquele treze de maio de 1888, menos de 10 % da população classificada como preta e parda no censo de 1872.

Desde a época da independência, apesar da continuidade da escravidão, baseada no direito de propriedade, um pensamento universalista, anti-racista e anti-tráfico, desenvolveu-se no Brasil. Toda uma geração intelectual de “homens de cor” foi formada a partir desse liberalismo anti-racista e antitráfico, que só se tornaria abertamente abolicionista no final do século XIX. Ao aceitarem uma justificativa não racializada para a escravidão metiam-se, entretanto, num beco sem saída, pois a linguagem racial permanecia, na prática, como elemento de suspeição e hierarquização. Todo afrodescendente livre, mesmo se proprietário de escravos, encontrava-se dramaticamente dependente de um reconhecimento público da sua condição de livre, para não ser confundido com um escravo ou ex-escravo. A efetivação de uma ética do silêncio em relação às cores dos cidadãos, pelo menos em situações formais de

igualdade, foi a resultante prática desses embates, como a homenagem que o vício presta à virtude.

O silêncio sobre a cor como símbolo de cidadania foi uma experiência construída nas lutas anti-racistas do século XIX, que combatiam as hierarquias de cor entre a população livre até então vigentes na sociedade colonial. A legitimação não racial da continuidade da escravidão então afirmada no Brasil teve conseqüências. Embaralhou a “linha de cor” na sociedade brasileira, porém sem impedir a adoção pública de projetos racistas de “branqueamento”, numa época em que tais discursos tinham estatuto de conhecimento científico no pensamento ocidental. Ao longo do século XX, nem a construção da noção de democracia racial, nem a crítica a ela desenvolvida pelos movimentos negros, conseguiram ainda reverter os sentidos hierarquizados e desiguais das designações de cor desde longo tempo presentes na sociedade brasileira. Não modificaram também o recurso ao silêncio como a forma mais usual de conviver com elas em situações formais de igualdade.

Como no século XIX, dizer-se negro ainda é basicamente identificar-se com a memória da escravização, inscritas em práticas culturais e na pele de milhões de brasileiros. Esta é a base que empresta consistência histórica à discussão atual sobre políticas de ação afirmativa no Brasil a partir da auto-identificação como negro. No Brasil, nomear a cor ainda hierarquiza, pois implica quebrar o pacto de silêncio sobre o passado escravo, celebrado entre os cidadãos brasileiros livres em plena vigência da escravidão. Passados mais de cem anos da abolição, quebrar com a ética do silêncio, através de quilombos e jongos, apresenta-se paradoxalmente como caminho possível para reverter tal processo de hierarquização cristalizado no tempo e instaurar um universalismo almejado, mas não verdadeiramente atingido, desde o século retrasado.

A identificação coletiva é sempre processo e construção. Só pode ser entendida levando em conta os contextos históricos e políticos. Tanto o silêncio sobre a cor como ética social, quanto a reivindicação da cor, hoje, como bandeira de luta, são frutos diferentes da presença difusa do racismo na sociedade brasileira em suas complexas relações com a memória do cativo.

Rompendo com o princípio do silêncio, emergiram primeiramente as “terras de preto”; mais tarde as memórias da escravidão e do tráfico, os jongos e os espaços de celebração do passado africano. Os novos patrimônios culturais que emergem hoje, como os jongos, sambas de roda, maracatus e folias de reis, mesmo que nem sempre transformados em quilombos, também quebram o silêncio e revelam um novo orgulho pelo passado, pautado por novas reivindicações por direitos e reparações.

Colonos, posseiros e trabalhadores em luta pela terra ou por direitos ao patrimônio herdado, ao identificarem-se primeiro como “pretos” e depois como “quilombolas”, tornaram-se sujeitos políticos coletivos. As metamorfoses sociais possíveis a tais atores estiveram, entretanto, firmemente ancoradas na associação entre identidade negra e memória do cativo, seja como reminiscência familiar, estigma ou expressão festiva e cultural.

¹ O texto integral do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias estabelece que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

² A Constituição Federal de 1988, nos artigos 215 e 216, garantiu 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”.

³ Ver também, *Cultural Survival Quartely* - Volume 25 n. 4, Cambridge, 2002., dossiê *Marrons in the Americas*, especialmente o artigo de Jean François Verlan.

⁴ Cf. Sistema de Informações das Comunidades afro-brasileiras (SICAB) na página da Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura (www.palmares.gov.br), acessada em 03/09/2005).

⁵ Ver também Segundo Cadastro Municipal dos territórios Quilombolas do Brasil, <http://www.unb.br/acs/unbagencia/ag0505-18.htm>

⁶ O jongo no sudeste é também conhecido como tambu e caxambu.

⁷ Depoimento presente em *Memórias do Cativo* (DVD) (Mattos e Abreu 2005). 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.

⁸ Outros grupos quilombolas, se não praticam hoje o jongo, destacam a expressão como memória familiar, como é o caso do Quilombo da Rasa, em Búzios/RJ, ou reconstróem a prática a partir do contato com outros grupos quilombolas e jogueiros, como é o caso do Quilombo do Campinho em Parati..A partir de nossos contatos com grupos jogueiros e/ou quilombolas do sudeste percebemos que a relação parece cada vez mais se expandir.

⁹ A dinamização do Jongo tem aberto caminhos de sobrevivência aos jogueiros através da obtenção de financiamentos de agências governamentais, embora nem todos tenham assumido a luta pelo reconhecimento quilombola. Recentemente, foi fundado o Pontão de Cultura do Jongo, um 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, criado em 2008, é uma ação de 13 comunidades jogueiras do Estado do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo – nem todos quilombolas ou identificados com o movimento – 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 jogueiros, a pesquisa e a divulgação de seu patrimônio. O conhecimento, a divulgação e o intercâmbio das histórias do Jongo/Caxambu entre as diversas comunidades jogueiras 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 Jongo e dos próprios Encontros de Jogueiros.

¹⁰ Para o relatório enviado ao INCRA sobre a comunidade quilombola do Bracui contamos com a parceria das antropólogas Mirian Alves de Sousa e Patricia de Araujo Brandao Couto. Em Pinheiral, a dobradinha com Patricia Couto tem sido valiosa e, certamente, trará desdobramentos acadêmicos promissores.

¹¹ Entre as comunidades jogueiras e quilombolas não apenas o jongo pode ser identificado com o legado da escravidão e abolição. Folias de Reis e Calangos também fazem parte de um repertório cultural que articula identidade negra e patrimônio cultural. Trabalhamos essa questão no DVD “Jongos, Calangos e Folias, Música Negra, Memória e Poesia (Mattos e Abreu 2007).

¹² 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.

¹³ Jornal do Brasil, 14 de março de 2009. Entrevista com o pesquisador e arqueólogo aquático Gilson Rambelli.

¹⁴ Entre os 540 africanos, apenas 60 eram mulheres. Arquivo Nacional. Série Justiça. IJ6 468.

Referencias

Abreu, Martha (1995): “O caso do Bracuhy”. In: Mattos, Hebe. e Schnoor, Eduardo. (Orgs.): *Resgate: Uma Janela para o Oitocentos*. Rio de Janeiro: Top Books.

Abreu, Martha (2007): “Cultura Imaterial e Patrimônio Histórico Nacional”. In: *Cultura Política e Leituras do Passado, historiografia e ensino de História*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Faperj.

Abreu, Martha e Mattos, Hebe (2007): Jongos, registros de uma historia. In: Lara, Silvia H. e Pacheco, Gustavo (org): *Memória do Jongo, As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca/Campinas: Cecult.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de (1989): “Terras de Preto. Terras de Santo. Terra de Índio” IN: Habette, J. e Castro, E. M. (orgs.) *Cadernos NAEA*, UFPA.

Almeida, Alfredo Wagner B. de (1996): “Quilombos: sematologia face a novas identidades” IN: PVN (org.) *Frechal: Terra de Preto - Quilombo Reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís, SMDDH,CCN, 1996

Almeida, Alfredo Wagner Berno de (org.) (2001): *Terras de Preto no Maranhão: Quebrando o mito do isolamento*. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA) e Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).

Ferreira, Roquinaldo (1995): “Relatório do Alcoforado” In: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 28.

Ferreira, Roquinaldo (2001): “Dinâmica do comércio intra-colonial: Geribita, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos”. In: Frago, F., Bicalho, M. e Gouvea, M. (orgs.), *O Antigo Regime nos Trópicos: a Dinâmica Imperial Portuguesa (Séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Gomes, Flávio S. (1996): “Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil”. In: Almeida,

M.H.T. , Fry, P. e Reis, E. (orgs) *Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo, ANPOCS/HICITEC.

Lourenço, Thiago Campos (2010): O Império dos Souza Breves nos Oitocentos: Política e escravidão nas trajetórias dos Comendadores José Joaquim e Joaquim de Souza Breves. Niterói: *Dissertação de Mestrado*, UFF.

Mattos, Hebe (2003): Terras de Quilombo: cittyenneté, mémoire de la captivité et identité noire dans le Brésil contemporain. *Cahiers du Brésil Contemporain*, Paris, n. 53/54.

Mattos, Hebe (2006): Políticas de reparação e identidade coletiva no mundo rural: Antônio Nascimento Fernandes e o Quilombo São José. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n. 37.

Mattos, Hebe (2006): Terras de Quilombo: campesinato, memória do cativo e identidade negra no Rio de Janeiro. In: Douglas Cole Libby; Júnia Ferreira Furtado. (Org.). *Trabalho Livre Trabalho Escravo*. 1 ed. Belo Horizonte: Annablume, v. 1.

Mattos, Hebe (2008). "Terras de Quilombo". Land Rights, Memory of Slavery, and Ethnic Identification in Contemporary Brazil. In: Livio Sansone; Elisee Soumoni; Boubacar Barry;. (Org.). *Africa, Brazil, and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities*. Asmara/ Trenton: Africa World Press.

Mattos, Hebe Mattos e Rios, Ana Lugão (2005): *Memórias do Cativo, Família, Trabalho e Cidadania no Pós-Abolição*, Rio de Janeiro: Record.

Mattos, Hebe e Abreu, Martha (2005): *Memórias do Cativo* (DVD). Direção e montagem de Guilherme Fernandes e Isabel Castro; roteiro de Hebe Mattos; direção acadêmica de Hebe Mattos e Martha Abreu. Niterói, LABHOI / UFF.

Mattos, Hebe e Abreu, Martha (2007): DVD “Jongos, Calangos e Folias, Música Negra, Memória e Poesia. Direção geral Hebe Mattos e Martha Abreu; Fotografia Guilherme Fernandes; Edição Isabel Castro, Niterói, LABHOI / UFF.

O'Dwyer, Eliane Cantarino (1995) (org) *Terra de Quilombo*. (Apresentação, 1-2). Publicação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Rio de Janeiro.

O'Dwyer, Eliane Cantarino (org.) (2002): *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro: Editora FGV.

Price, Richard (1999): “Reinventando a História dos Quilombos. Rasuras e Confabulações”. In: *Afro-Ásia*, 23.

Rugendas, J. M. (1970): *Viagem Pitoresca Através do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

Sanzio, Rafael (2001): “O espaço geográfico dos remanescentes de antigos quilombos no Brasil”. In: *Terra Livre*, 17.

Sanzio, Rafael (2005): *Território das Comunidades Quilombolas, 2.a. configuração espacial*, Brasília, CIGA-UNB.

Slenes, Robert W (1996): “Histórias do Cafundó”. In: VOGT, Carlos e FRY, Peter *Cafundó. A África no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras e Editora da UNICAMP.

Slenes, Robert W (2007): “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: Lara, Silvia H. e Pacheco, Gustavo (org): *Memória do Jongo, As gravações históricas de Stanley Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca/Campinas: Cecult.

Soares, Luiz Eduardo (1981). *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A.