

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
SECRETARIA DE ENSINO À DISTÂNCIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RAPHAEL GRIFO MOREIRA

HISTÓRIAS, SABERES E PRÁTICAS: O QUE OS GRIÔS DA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE GRAÚNA (ES) TÊM A NOS
ENSINAR?

VITÓRIA
2024

RAPHAEL GRIFO MOREIRA

HISTÓRIAS, SABERES E PRÁTICAS: O QUE OS GRIÔS DA
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE GRAÚNA (ES) TÊM A NOS
ENSINAR?

Monografia apresentada ao Departamento de
História da Universidade Federal do Espírito
Santo, como requisito parcial para a conclusão
do curso de graduação em Licenciatura em
História. Orientador (a): Dra. Amanda Palomo
Alves.

VITÓRIA
2024

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, Marcos Antônio e Suzana, que desde minha infância sempre deixaram evidente a importância dos estudos para a minha formação, bem como nunca mediram esforços para fornecer a melhor educação possível. Obrigado por terem apontado o caminho que hoje, como homem, julgo ser o correto, qual seja, ser estudioso como forma de resistir ao sistema.

Aos professores da Educação Básica, sobretudo das áreas de Ciências Humanas e Linguagens, que fizeram parte de minha trajetória. Vocês fizeram com que eu gostasse tanto da escola que foi lá onde busquei, já aos 30 anos, o sonho de realização profissional em uma segunda graduação de nível superior, tornando-me professor de História.

Aos professores, tutores, coordenadores e demais pessoas responsáveis por quaisquer das tarefas que fazem com que a SEAD – UFES possa oferecer cursos com tanta qualidade, mudando a vida de centenas de estudantes, preferindo não citar nominalmente para não correr o risco de esquecimento.

Agradeço com carinho especial à Coordenadora do Curso, Dra. Patrícia Merlo, à minha orientadora, Dra. Amanda Palomo Alves, pessoa acolhedora e cuja participação no presente trabalho foi primordial, bem como à nossa querida tutora presencial do polo Vargem Alta-ES, Cleyde Maria Marin, que muitas vezes pegou em nossas mãos e nos conduziu, não permitindo desistências e nos apoiando diariamente. Pessoas como vocês fazem com que eu continue me apaixonando pela educação.

Agradeço aos colegas de trabalho que puderam contribuir, de alguma forma, nessa jornada, bem como os colegas de curso que, sem dúvidas, são partícipes da construção dessa trajetória. Gratidão à Comunidade Quilombola de Graúna e Comunidade Escolar da EEEF Graúna, pessoas fundamentais para o presente trabalho.

Agradeço ao meu filho Otto Diniz Grifo, pois desde que nasceu está no centro de minhas ações e objetivos, tornar-me o profissional que desejo faz parte de ser um bom exemplo que quero lhe dar, amo você.

Por fim, agradeço de todo meu coração à minha esposa Ester Diniz Brito, que muito além do incentivo para concluir o curso, muitas vezes suportou sobrecarga de tarefas para que eu atingisse tal objetivo. Eu te amo, e jamais conseguiria pagar por tudo que já fez e faz diariamente por nossa família.

RESUMO

A presente monografia tem como objetivo a busca pela reconstrução das narrativas, saberes e fazeres de conhecimento dos *Griôs* da Comunidade Quilombola de Graúna, bem como a identificação desses importantes portadores da cultura que remetem à ancestralidade africana. Essa comunidade, localizada no município de Itapemirim, sul do Espírito Santo, foi certificada como quilombola pela Fundação Cultural Palmares em 2010, e assim, a ligação com o passado escravagista da região do vale do rio Itapemirim e da ancestralidade ligada aos quilombos que existiram nas proximidades foi formalmente reconhecida. Nesse sentido, a monografia traz, além de uma exposição sobre o passado escravagista e de resistência quilombola da região, contribuições acadêmicas sobre a importância dos *Griôs*, bem como sobre a relevância da reconstrução de seus saberes para a construção da identidade quilombola. Assim, almeja-se realizar uma pesquisa com base, principalmente, na História Oral, utilizando entrevistas de uma Cartografia Social realizada pelo Quipea - Quilombos no Projeto de Educação Ambiental para alcançar os objetivos propostos, quais sejam, descobrir quem são os *Griôs* da região, bem como quais as histórias, saberes e práticas se perpetuaram e continuam a se perpetuar na Comunidade Quilombola de Graúna.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola de Graúna; *Griôs*; Saberes Ancestrais; História Oral.

ABSTRACT

The objective of this monograph is to seek to reconstruct the narratives, knowledge and practices of the *Griôs* of the Quilombola Community of Graúna, as well as the identification of these important bearers of culture that refer to African ancestry. This community, located in the municipality of Itapemirim, south of Espírito Santo, was certified as quilombola by the Palmares Cultural Foundation in 2010, and thus, the connection with the slavery past of the Itapemirim river valley region and the ancestry linked to the quilombos that existed in the vicinity was formally recognized. In this sense, the monograph brings, in addition to an exposition on the region's slavery and quilombola resistance past, academic contributions on the importance of the *Griôs*, as well as on the relevance of reconstructing their knowledge for the construction of quilombola identity. Thus, the aim is to carry out research based mainly on Oral History, using interviews from a Social Cartography carried out by Quipea - Quilombos in the Environmental Education Project to achieve the proposed objectives, namely, discovering who the *Griôs* of the region are, as well as which stories, knowledge and practices have been perpetuated and continue to be perpetuated in the Quilombola Community of Graúna.

Keywords: Quilombola Community of Graúna; *Griôs*; Ancestral Knowledge; Oral History.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1. ESCRAVIDÃO, DIÁSPORA AFRICANA E O SURGIMENTO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE GRAÚNA (ES)

1.1. Escravidão, escravidão moderna e o tráfico atlântico de escravizados

1.2. Resistências, enfrentamentos e reelaborações face à escravidão

1.3. A Comunidade Quilombola de Graúna – ES: algumas considerações

CAPÍTULO 2. GRIÔS, TRADIÇÃO ORAL E COMUNIDADES

QUILOMBOLAS

CAPÍTULO 3. HISTÓRIAS, LENDAS, SABERES E PRÁTICAS: O QUE OS GRIÔS DA GRAÚNA TÊM A NOS ENSINAR?

3.1. Leonor Ventura (Seu Nonô)

3.2. Vera Lúcia da Silva Rocha

3.3. Albertino Rangel (Tio Pia)

3.4. Sebastião Ventura da Silva (Seu Tião Ventura)

3.5. Walter Leão (Seu Leão)

3.6. Elza Ventura

3.7. Aldenir da Silva Santos

3.8. José Rosa Filho (Seu Juca Rosa)

3.9. Antônio da Costa Rufino (Seu Tim)

3.10. Maria da Silva Santos (Penha Borges)

3.11. Heraldo Ventura da Silva (Mestre Heraldo)

3.12. Clemildo Costa (Tornel)

3.13. Elivanis Paulo (Badá)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

ANEXOS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

INTRODUÇÃO

A Comunidade Quilombola de Graúna, localizada no município de Itapemirim, no sul do Espírito Santo, carrega consigo um vasto legado histórico e cultural que remonta aos tempos de escravidão e às lutas por liberdade e reconhecimento. Este trabalho dedica-se a compreender a importância dos *Griôs* dessa comunidade, que se destacam como guardiões da memória e da tradição oral. A partir de suas narrativas e práticas, os *Griôs* perpetuam saberes que são fundamentais para a construção e a preservação da identidade quilombola, além de oferecerem lições valiosas sobre resistência, pertencimento e ancestralidade.

O tema da pesquisa se insere em um contexto histórico e social de grande relevância, especialmente em tempos em que a preservação de identidades culturais e a valorização da diversidade são cruciais. Graúna, certificada como comunidade remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 2010, representa uma dessas comunidades que preservam heranças de resistência e transformação. A História da comunidade está diretamente ligada ao passado escravocrata da região do Vale do Rio Itapemirim, que abrigava fazendas e rotas de tráfico de cativos. Nesse ambiente, emergem os *Griôs* como figuras centrais no resgate e na transmissão de histórias, saberes e práticas que têm suas raízes no continente africano e se transformaram no Brasil.

O problema central da pesquisa pode ser resumido em uma indagação: o que os *Griôs* da Comunidade Quilombola de Graúna têm a nos ensinar sobre a história e a cultura dessa comunidade? Quais são as histórias, práticas e conhecimentos que ainda sobrevivem e como esses saberes contribuem para o fortalecimento da identidade coletiva? Essas questões orientam a investigação e buscam preencher lacunas existentes no registro e na valorização das narrativas orais dessa comunidade.

O objetivo geral deste trabalho é investigar as narrativas, saberes e práticas dos *Griôs* da Comunidade Quilombola de Graúna, explorando sua relevância para a construção da memória coletiva e da identidade quilombola. Para alcançar este objetivo, estabelecem-se os seguintes objetivos específicos: i) identificar os principais *Griôs* da comunidade e seus campos de saber; ii) analisar como a oralidade tem sido utilizada como meio de preservação e transmissão de tradições; iii) compreender como os saberes e práticas dos *Griôs* se conectam com as dinâmicas mais amplas da diáspora africana; e iv) refletir sobre a importância de resgatar e valorizar essas tradições no contexto atual.

Esta pesquisa se justifica pela importância de reconhecer e preservar as tradições culturais das comunidades quilombolas, especialmente diante das ameaças de

homogeneização cultural trazidas pela modernidade e pelo avanço das tecnologias. Os *Griôs* desempenham um papel central na resistência cultural e social, e sua atuação transcende a simples transmissão de histórias, pois eles são educadores, mediadores e figuras de referência comunitária. Assim, este trabalho contribui não apenas para o campo acadêmico, mas também para iniciativas de preservação cultural e para políticas públicas voltadas para o fortalecimento de comunidades tradicionais.

Do ponto de vista teórico, o trabalho se apoia em estudos sobre tradição oral e memória coletiva, tendo como um de seus pilares o pensamento de Amadou Hampâté Bâ (2010 e 2013), que enaltece a oralidade como elemento estruturante da cultura africana. Além disso, os estudos de José Rivair Macedo (2022) e de outros autores especializados na diáspora africana e nas dinâmicas históricas das comunidades quilombolas oferecem um arcabouço essencial para a análise das práticas culturais e históricas da comunidade de Graúna. Metodologicamente, a pesquisa é conduzida com base na História Oral, utilizando entrevistas realizadas em uma cartografia social desenvolvida pelo projeto Quipea - Quilombos no Projeto de Educação Ambiental. Essas fontes permitem um aprofundamento nas experiências individuais e coletivas dos Griôs, valorizando suas vozes e perspectivas.

A estrutura do trabalho está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo, intitulado “Escravidão, Diáspora Africana e o Surgimento da Comunidade Quilombola de Graúna (ES)”, apresenta uma contextualização histórica sobre a escravidão no Brasil, a diáspora africana e as origens da Comunidade de Graúna, destacando sua ligação com os quilombos da região e o papel da resistência na formação de sua identidade. O segundo capítulo, “Griôs, Tradição Oral e Comunidades Quilombolas”, discute o conceito de Griô e a importância da oralidade nas comunidades tradicionais, analisando como essas figuras preservam e renovam as tradições ancestrais. Por fim, o terceiro capítulo, “Histórias, Lendas, Saberes e Práticas: O que os Griôs da Graúna Têm a nos Ensinar?”, concentra-se nas narrativas e práticas dos Griôs da comunidade, explorando como seus saberes têm sido transmitidos e ressignificados ao longo do tempo.

Conclui-se a monografia com reflexões sobre os achados da pesquisa, reforçando a importância da valorização da oralidade e das tradições quilombolas para a preservação da identidade cultural. Espera-se que este trabalho contribua para um maior reconhecimento da riqueza cultural das comunidades quilombolas e para o fortalecimento de iniciativas que promovam a preservação de seu legado.

CAPÍTULO 1

ESCRAVIDÃO, DIÁSPORA AFRICANA E O SURGIMENTO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE GRAÚNA (ES)

1.1. Escravidão, escravidão moderna e o tráfico atlântico de escravizados

É possível afirmar, para fins de recorte do presente trabalho, que a história da Comunidade Quilombola de Graúna e sua conexão com a África, assim como ocorre com a própria história do povo brasileiro, em especial no que se refere à população preta, parda e quilombola, tem parte de sua gênese atrelada à escravidão negra e à diáspora africana que se seguiu. Sobre a escravidão, entendida como um regime de trabalho compulsório em que o indivíduo não é remunerado pelo seu labor e, muitas vezes, tratado como mercadoria, podendo ser vendido ou trocado, pode-se afirmar que era praticada desde, pelo menos, à Antiguidade, inclusive por povos conhecidos pela grandeza das civilizações que desenvolveram, como os gregos, os romanos, os egípcios, os astecas e incas (Gomes, 2019, p. 64).

Ainda no que concerne aos usos do trabalho de indivíduos cativos e a defesa dessa instituição ao longo dos períodos históricos, cabe destacar o que apresenta Laurentino Gomes:

Na Idade Média, deu sustentação ao desenvolvimento da Inglaterra, da França, da Espanha, da Rússia, da China, e do Japão (...) Assegurou a prosperidade de Veneza, Gênova e Florença no auge do Renascimento Italiano. A expansão do islã foi possível mediante a escravização de milhares de milhares de pessoas. O filósofo grego Aristóteles era senhor de escravos. Thomas Jefferson, autor da Declaração de Independência dos Estados Unidos, segundo a qual todos os seres humanos nasceriam livres e com direitos iguais, também. Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, herói da Inconfidência Mineira, foi dono de pelo menos seis cativos. O reverendo John Newton, autor de “Amazing Grace” (“Maravilhosa Graça”, em português), um dos mais belos hinos evangélicos de todos os tempos, foi capitão de navio negreiro. John Locke pensador humanista responsável pelo conceito de liberdade na história moderna, era acionista da Royal African Company, criada com o único propósito de traficar escravos (Gomes, 2019, p. 64).

Todavia, embora acima se tenha demonstrado que a escravidão foi praticada desde tempos longínquos e defendida por longos lapsos temporais por personagens diversos, a escravidão a que foram submetidos os seres humanos do continente africano e as dinâmicas impostas por ela, a partir do século XV, representaram uma mudança de significado dessa instituição. Antes do comércio intercontinental de pessoas escravizadas ser implantado pelos europeus, essa prática não era explorada como uma atividade econômica *a priori*, de maneira que as novas conexões criadas entre mercadores desses diferentes continentes influenciaram na ampliação da escravização e acabaram gerando sociedades escravocratas no próprio

continente africano (Macedo, 2022).

Nesse sentido, cabe mencionar ainda que existem argumentos que tentam descredibilizar as lutas por reparações em decorrência da escravidão dos negros africanos afirmando, por exemplo, que os próprios africanos se escravizavam, bem como, que outros diversos povos foram escravizados ao longo da História, como denuncia a própria origem da palavra *slave* que não existia na África e tem raízes ligadas ao termo “eslavo”, em referência aos povos da região dos Bálcãs, principalmente, que foram escravizados por muçulmanos do Oriente Médio e na Rússia (Macedo, 2022).

Em que pese tais argumentos, faz-se necessário alguns apontamentos. Primeiramente, não se pode afirmar que os africanos “se escravizavam”, na medida que a própria noção de unidade do continente africano sequer existia, em outras palavras, a África é um continente dotado de multiplicidade de povos, de modo que não seria possível afirmar a existência de um “povo africano” que pudesse promover a escravização dos seus. Além disso, das principais formas de escravização existentes na África, quais sejam, por compra e venda, por dívida e por guerra, esta última era, incontestavelmente, a mais comum, mesmo porque, como anteriormente mencionado, a escravidão não era amplamente disseminada como prática econômica pelos povos africanos (Macedo, 2022).

Assim, no que tange à escravidão encontrada no continente africano antes das chamadas “Grandes Navegações” e da implantação de uma lógica comercial que envolvia agentes de diferentes continentes, deve-se observar algumas características constantes no texto de José Rivair Macedo:

Não é correto afirmar que “africanos” escravizaram “africanos” para vendê-los como escravos. A consciência coletiva da existência de uma identidade continental entre os povos das nações africanas surgiu apenas no século XX, no momento de sua emancipação frente aos europeus. Até então, o sentimento de identidade não ia além da comunidade de aldeia, da linhagem, do grupo tribal ou, no máximo, grupo linguístico (...) a redução ao cativo era o modo mais frequente de demonstração de poder político e econômico (...) costuma-se designar o tipo de cativo praticado na África de “escravidão de linhagem”. Sua finalidade não era a exploração econômica em larga escala, e também a perda de liberdade pessoal não era completa, pois os cativos permaneciam integrados ao grupo social dos vencedores (...) em geral eles eram incluídos no grupo vitorioso, em posição subalterna (...) Assim, em diversas sociedades tradicionais africanas, os cativos podiam estabelecer relações com indivíduos pertencentes aos grupos livres, e seus descendentes tornavam-se membros integrais, adquirindo ou herdando bens como qualquer outro (...) podiam tornar-se comerciantes bem-sucedidos ou ministros e funcionários na corte. A explicação da existência da escravidão na África não deve ser buscada em fatores de ordem moral. Assim como cristãos não podiam ser reduzidos ao cativo por cristãos, ou muçulmanos não podiam ser reduzidos ao cativo por muçulmanos, os povos africanos subsaarianos não reduziam ao cativo seus cogêneros, mas sim seus adversários ou “estrangeiros”, fossem magrebins, egípcios ou mesmo turcos. (Macedo, 2022, p. 101-102).

Diante do exposto acima, fica evidente que não se faz pertinente comparar a escravidão praticada no continente africano antes do estabelecimento de rotas comerciais que envolviam a Europa, a África e a América com a escravidão imposta às populações africanas depois das “Grandes Navegações”, visto que não se equiparam nem em seu objetivo finalístico, nem em quantidade de seres humanos tratados como mercadoria.

O tráfico de seres humanos africanos em escala intercontinental foi fomentado, inegavelmente, pelos europeus e articulou interesses estrangeiros, dos comerciantes intercontinentais, a interesses locais dentro do continente africano, tanto de mercadores quanto de lideranças locais ou de linhagem. Mesmo que a prática de escravizar fosse encontrada no lado ocidental da África anteriormente, os europeus a ressignificaram, tanto pela condição de mercadoria imposta aos cativos, quanto pela regularidade e intensidade do tráfico, além da singular privação de direitos experimentada por um grupo que passa a ser sustentáculo de todo um sistema econômico de exploração (Macedo, 2022).

Neste contexto, reforçando a ressignificação e consequente ampliação da escravidão desenvolvida pelos europeus na virada da Idade Média para a Idade Moderna por meio da exploração dos povos africanos, escreve Laima Mesgravis:

De fato, no século XV, na costa oriental africana, a escravidão era uma atividade bastante desenvolvida pelos árabes islamizados (...) Além de ser consagrada pelos costumes de alguns povos do continente, a escravidão na África foi muito encorajada pela conversão ao islamismo, que justificou a prática, e pela ação dos mercadores árabes que vendiam escravos pelo Mediterrâneo, no Oriente Médio e na Ásia (...) Depois da Reconquista, na época dos Descobrimentos e explorações coloniais, o comércio de escravos empreendido pelos portugueses se intensificou. Do século XV em diante, o grande continente africano foi visto como fornecedor de ouro (metal precioso) e de “ouro negro” (mão de obra escrava para as Américas, além do Oriente Médio). Esse “produto” tinha um mercado certo na metrópole portuguesa e nos países vizinhos. Em torno dele criaram-se então grandes interesses econômicos. A partir de 1500, desenvolveu-se um comércio de escravos extremamente lucrativo para comerciantes, armadores de navios e capitlistas (fornecedores de empréstimos) europeus que acumularam fortunas incalculáveis que financiariam, por exemplo, a industrialização na Inglaterra (e depois nos Estados Unidos, nos Países Baixos, na França, na Alemanha, na Suíça, entre outros locais). Até o século XIX, portanto, a captura e o tráfico de escravos negros trazidos da África para a América favoreciam a acumulação de grandes capitais (...) Obviamente, as formas de obtenção de escravos se aprimoraram e o tráfico chegou a uma escala antes nunca vista (Mesgravis, 2022, p. 37-38).

Em outras palavras, a partir do século XV o comércio de seres humanos africanos não foi apenas um meio de se viabilizar o desenvolvimento das atividades econômicas nas colônias em solo americano, mas materializou-se como um fim, um objetivo *a priori*, um negócio, e o indivíduo negro escravizado passou a ser associado à categoria de “coisa”, “bem”, “produto”, “peça”.

Assim, diante do explicitado, comprova-se o protagonismo europeu na “coisificação” dos africanos, no sentido de sua desumanização e equiparação a produto, resultando em consequências extremamente importantes, como, por exemplo, a noção de uma suposta “inferioridade da raça negra”, e é com base nessas relações de dominação que muitos Estados Nacionais alcançaram seu desenvolvimento econômico e impuseram sua hegemonia.

Para Aníbal Quijano (2005), a raça é uma categoria mental da modernidade e com isso ele quer enfatizar o fato de que, embora as diferenças fossem utilizadas, de certa forma, como demarcadores, é com a chegada do europeu à América e com a amplificação do tráfico de africanos escravizados que lá desembarcaram, na Idade Moderna, que essas diferenças serão utilizadas como fundamento para dominação sistemática de um povo sobre outro, em outras palavras, pela primeira vez a “raça” passa a ser critério exclusivo para desumanização.

A partir disso, vai ser criado um discurso de estigmatização e inferiorização em relação aos indígenas e negros, principalmente, que se perpetuou até após a independência das antigas colônias nas Américas. Nesse contexto, o modelo cultural europeu começa a ser imposto como o padrão de progresso, em posição superior em uma pretensa escala evolutiva das civilizações, “justificando” a dominação de outros povos e a ocupação dos espaços na sociedade colonial e pós-colonial, o que pode ser definido como perpetuação do eurocentrismo, etnocentrismo e colonialidade do poder (Quijano, 2005).

Ainda no que se refere às relações de poder e dominação que se estabeleceram no contexto da escravização dos africanos tendo como objetivo o lucro, bem como aos pseudo fundamentos para essa prática, pode-se utilizar o texto de Yuval Noah Harari:

Mas as pessoas não gostam de dizer que mantêm escravos de uma raça ou origem simplesmente porque é conveniente em termos econômicos. Como os conquistadores arianos na Índia, os europeus brancos nas Américas não queriam ser vistos apenas como bem-sucedidos economicamente, mas também como piedosos, justos e objetivos. Mitos religiosos e científicos foram utilizados para ajudar a justificar essa divisão. Teólogos afirmaram que os africanos descendiam de Cam, filho de Noé amaldiçoado por seu pai, que disse que seus filhos seriam escravos. Biólogos afirmaram que os negros eram menos inteligentes que os brancos e que tinham senso moral menos desenvolvido. Médicos afirmaram que os negros viviam na sujeira e disseminavam doenças – em outras palavras, eram fonte de contaminação. Esses mitos repercutiram na cultura americana, e na cultura ocidental de modo geral. Continuaram a exercer influência bem depois que as condições que criaram a escravidão haviam desaparecido. No início do século XIX, o Império Britânico declarou a escravidão ilegal e interrompeu o comércio de escravos no Atlântico, e, nas décadas seguintes, a escravidão foi pouco a pouco sendo proibida em todo o continente americano (...) Mas mesmo que os escravos tenham sido libertos, os mitos racistas que justificaram a escravidão persistiram. A separação das raças foi mantida por legislações e normas sociais racistas (Harari, 2020, p. 148).

No mesmo sentido, Mesgravis (2022) afirma que, quando os europeus notaram como poderiam lucrar com o comércio de pessoas e passaram a empreender nessa dinâmica, “o

modo de encarar o negro não seria mais o mesmo” (Mesgravis, 2022, p. 41), chamando atenção para a inclusão dos “negros” no rol de perseguidos pelos cristãos portugueses e espanhóis no século XV “sem apresentar qualquer justificativa religiosa ou social” (Mesgravis, 2022, p. 41). A referida autora atribui essa discriminação, segundo fundamentação majoritária, à ampliação do tráfico de escravizados com fins capitalistas, pois “considerar os negros seres inferiores aos brancos facilitava a aceitação de sua escravidão” (Mesgravis, 2022, p. 42).

Ainda, segundo Mesgravis (2022), a discriminação racial empreendida contra os africanos tinha como objetivo manter, de alguma maneira, o sentimento de supremacia dos brancos em um contexto em que, pela participação nas atividades em sociedade, a população negra estava convivendo em condição numérica expressiva em relação aos dominadores, causando nestes últimos certo temor.

Cabe salientar que o tratamento desumano dispensado aos africanos escravizados se iniciava desde o momento da captura, realizada mediante força, emboscadas, traições, ou da “troca” por produtos, com destaque para negociações envolvendo aguardente, tabaco, fumo, metais e, principalmente, pólvora e armas, o que promovia um duplo prejuízo ao continente africano, na medida em que escravizava seres humanos e ainda viabilizava o extermínio de outros pelas mãos dos rivais do próprio continente, pois as armas introduzidas pelos europeus eram utilizadas para demonstrar poder (Macedo, 2022).

Depois de aprisionados, os cativos eram armazenados como se “carga” fossem em feitorias ou fortes no litoral da África, como por exemplo, em Luanda ou na costa da Guiné. Esses seres humanos, que haviam sido separados de seus territórios, perdiam seus nomes, eram marcados a ferro e eram agora separados de familiares e de seu grupo, como forma de evitar rebeliões, ficavam acorrentados até que os navios em que embarcavam se afastassem da costa para impedir que pulassem na água para fugir (Mesgravis, 2022).

A travessia do Oceano Atlântico expunha os escravizados à extrema desumanização, durante a viagem sofriam com a falta de alimentação e higiene, a superlotação, as doenças, entre outras condições que levavam muitos africanos à morte antes mesmo de chegarem ao destino final nas Américas.

Sobre as condições dos navios que transportavam esses seres humanos escravizados, cabe observar o que descreve Gomes:

Depois do embarque, era também considerada perigosa a fase inicial da viagem. Com sua terra ainda à vista, havia risco de os escravos se rebelarem e tomarem conta do navio. O número de suicídios nessa fase era proporcionalmente mais alto. Por essa razão, os cativos eram trancafiados e acorrentados nos porões enquanto o navio não atingisse o alto-mar, o que poderia demorar vários dias. Os equipamentos de

bordo incluíam um inventário sinistro de instrumentos para imobilizar e punir os escravos, como correntes com cadeados, tornozeleiras e colares de ferro (...) Uma vez embarcados, os homens eram trancafiados no porão situado na parte traseira da embarcação. As mulheres seguiam para outro compartimento, na dianteira, mais próximo do alojamento da tripulação. Entre esses dois setores, bem no meio do navio, erguia-se uma barricada, que serviria de trincheira aos tripulantes em caso de rebelião. Constituídas por tábuas pregadas na transversal, tinham buracos por onde as armas seriam disparadas sobre os cativos, impedindo assim que chegassem à ponte de comando e assumissem o controle do navio (Gomes, 2019, p. 284-285).

Isso posto, fica evidenciado que havia uma relação de dominação de um povo sobre outro baseado em rígidos controles, com aparatos de coerção física dos humanos cativos. Além disso, o trecho acima revela dois dos meios comuns de resistência utilizados pelos africanos aprisionados, quais sejam, a rebelião e o suicídio, fatos que atestam contra os discursos falsos de que os negros africanos teriam aceitado passivamente a escravidão.

Ainda sobre as condições insalubres, desumanas e infernais a que eram submetidos os escravizados e escravizadas, é necessário descrever certas situações, para não esquecer jamais a crueldade que caracterizava o tráfico de seres humanos negros africanos. Nesse sentido são pertinentes as colocações de Gomes:

Dentro dos navios, os compartimentos destinados aos cativos eram minúsculos, insalubres, sem ventilação e iluminação adequada (...) os escravos passavam a maior parte da viagem deitados, muitas vezes de lado por não haver espaço suficiente para que todos ficasse de costas (...) A quase imobilidade num ambiente tão exíguo criava situações desesperadoras. Presos por correntes em duplas, os cativos tinham dificuldade para chegar até os tonéis que lhe serviam de latrinas nas laterais dos porões. Subir até o deque superior, onde ficavam as cloacas (buracos na amurada do navio, de onde os dejetos caíam no mar), seria impossível porque à noite os porões geralmente eram fechados com cadeados pela tripulação. Muitos preferiam urinar e defecar no próprio espaço em que dormiam, o que gerava tensão e brigas entre eles. Disenterias eram frequentes devido ao consumo de alimentos estragados e água contaminada. Outros tantos sofriam de enjojo porque não estavam habituados a viajar em alto-mar e tinham crises prolongadas de vômito. Depois de alguns dias, os fluidos humanos iam se acumulando nos porões, criando um ambiente fétido, irrespirável, nauseante (...) Em condições de higiene tão precárias, inúmeras doenças produziam grandes estragos entre os cativos e os tripulantes. Uma das maiores ameaças era o escorbuto, moléstia provocada pela deficiência de vitamina C e a escassez de alimentos frescos, tão comum nos navios negreiros que no século XVII era conhecida como “mal de Luanda”. Enfraquecida, a vítima queimava de febre e sofria dores insuportáveis. A gengiva necrosava. Os dentes caíam ao simples toque. Na prática, era como se o corpo fosse se decompondo antes ainda que chegasse o fatal desfecho. Mortandade maior era provocada pela disenteria, chamada de “fluxo” nas embarcações portuguesas e brasileiras. A lista de enfermidades incluía ainda febres – amarela, malária e tifoide, principalmente -, varíola, sarampo e gripe. A falta de um suprimento adequado de água causava desidratação sob o sol dos trópicos (Gomes, 2019, p. 287).

O trecho acima consegue retratar um pouco dos detalhes referentes ao sofrimento que enfrentavam os escravizados durante as viagens transatlânticas, porém, merece uma ressalva. Gomes (2019) faz a afirmação de que “muitos preferiam urinar e defecar no próprio espaço em que dormiam” (Gomes 2019, p. 287), porém, diante das condições materiais do cativo dos

escravizados, conforme descrito pelo próprio autor, eles não possuíam escolha, não estavam em condição de ter “preferência” por isso ou aquilo.

Não obstante, faz-se necessário considerar as condições especificamente degradantes sofridas pelas escravizadas nesses navios utilizados para o tráfico humano. Conforme mencionado anteriormente, elas ficavam em compartimentos separados dos escravizados do sexo masculino, próximo ao local destinado aos tripulantes, completamente desprotegidas em relação aos abusos sexuais praticados por agentes do comércio de pessoas, abusos estes que começavam antes mesmo do início da viagem (Gomes, 2019).

As péssimas condições das embarcações utilizadas no comércio de africanos, chamados por muitos de “navios negreiros”, descritas acima, tinham como consequência uma mortalidade enorme no transcurso da viagem, a ponto de supostamente alterar as “rotas dos tubarões”, tamanha a quantidade de corpos de seres humanos lançados no Oceano Atlântico. Segundo dados levantados por Gomes (2019), estima-se que entre 1501 e 1867 tenham sido arrancados do continente africano cerca de 12,5 milhões de pessoas, dentre as quais 1,8 milhões, aproximadamente, teria morrido durante a viagem de travessia pelo Oceano Atlântico.

Quando se fala em números relacionados ao tráfico de africanos escravizados, abre-se intensa discussão. Macedo (2022), por exemplo, apresenta como número total de vidas arrancadas da África e desembarcadas no “Novo Mundo” entre 1451 e 1870 o total de aproximadamente 10,2 milhões, conforme pesquisa do brasileiro Luiz Felipe de Alencastro. Mesgravis (2022) afirma que, principalmente pela possibilidade de haver um número grande de transações não contabilizadas, fruto do comércio clandestino, os dados não são precisos, porém é possível estimar que entre 10 e 20 milhões de pessoas tenham sido comercializadas em 400 anos só envolvendo o Brasil.

Ainda que haja discussões e imprecisões acerca do número exato de pessoas escravizadas no continente africano e comercializadas nas colônias das Américas, é incontestável que os europeus estavam errados quando supunham carregar ali “mercadorias”, “produtos” ou “peças”. Esse fluxo migratório forçado, que pode ser entendido como o maior de toda a trajetória dos seres humanos, promoveu não só a transferência compulsória de vidas, mas propiciou também o fluxo de uma série de elementos materiais e imateriais da África para os locais de destino dos africanos escravizados, onde houve contato com outras características, criando, assim, características heterogêneas próprias da chamada diáspora africana. Nesse sentido, nas palavras de Macedo:

O aprisionamento e a privação de liberdade de milhões de seres humanos, agravados

pelo seu deslocamento forçado para outras partes do mundo, teriam provocado a maior emigração de toda a história da humanidade. Por outro lado, ao provocar o deslocamento maciço de populações africanas, a escravidão e o tráfico de escravos deram origem a um novo fenômeno: o da transposição de elementos das culturas africanas e a consequente interação entre as experiências socioculturais africanas e as experiências socioculturais existentes nos locais para onde os africanos e afrodescendentes foram levados, num fenômeno conhecido como *diáspora africana* (Macedo, 2022, p. 99-100).

Ao observarmos a passagem citada, pode-se dizer, em outras palavras, que o conceito de diáspora africana está associado à migração dos africanos pelo mundo, principalmente, a partir do século XV. Esse conceito não está relacionado apenas ao deslocamento físico dos seres humanos escravizados, mas também, aos fluxos e reorganizações culturais e sociais que ocorreram nesse processo, seja entre africanos de diferentes grupos, seja entre africanos e as populações dos locais para onde eles eram levados.

Nessa perspectiva, segundo Macedo:

Estudos recentes têm demonstrado que o processo de fusão entre povos de diferentes localidades começava a ocorrer na própria África, antes do embarque. Os fortes litorâneos eram pontos de circulação de pessoas, de encontros entre diferentes grupos. Já nesses pontos de contato, tenderam a surgir línguas gerais, como a língua iorubá e o mandê, estilos compostos na forma de trajar e nos padrões de consumo. Como uma das justificativas ideológicas ao aprisionamento das populações africanas era a sua posterior conversão ao cristianismo, antes da travessia do Atlântico muitos cativos eram batizados e começavam a receber os rudimentos da doutrina cristã, que, no final, era assimilada mais em suas formas rituais exteriores e no uso de certos símbolos (como a cruz) do que em sua doutrina e em seus princípios morais (Macedo, 2022, p. 116).

As afirmações acima permitem uma melhor compreensão do contexto da diáspora africana, também conhecida como diáspora negra, no que diz respeito à interação entre diferentes povos africanos, bem como entre estes e outros povos, além das consequências dessas relações.

Ainda no contexto das referidas relações, Selma Alves Pantoja (2007) destaca a importância de considerar a diáspora africana no estudo dos Oceanos como centros do intercâmbio cultural entre os continentes, a saber:

Os contatos entre partes do mundo fizeram-se por meio das rotas oceânicas e aproximaram o universo africano dos europeus e americanos. Há uma década alguns historiadores vêm preferindo privilegiar os estudos das massas oceânicas como ponto central de intercâmbios e movimentação de pessoas para a análise da história desses continentes. Na verdade, a abordagem a partir dos oceanos, principalmente o Atlântico, passou a englobar o estudo da diáspora africana e das interações culturais desses povos. As análises tomaram como objeto o mundo moderno e a migração gigantesca de africanos para o continente americano, e assim, iniciaram-se as primeiras revisões conjugando escravidão e identidade na diáspora africana (Pantoja, 2007, p. 67).

Assim, considerada a diáspora africana, o Brasil é apontado em diversas fontes como o principal destino dos africanos escravizados. Como se sabe, esses seres humanos formaram a

principal força laboral a partir do século XVI na América sob domínio português. Baseado na pesquisa de Luiz Felipe de Alencastro, apresentada por Macedo (2022), o território brasileiro teria recebido, com vida, aproximadamente 4 milhões de pessoas.

Ainda quanto ao número de negros africanos escravizados desembarcados no Brasil, Gomes (2019) apresenta uma estimativa de 4,9 milhões de vidas, dos quais a grande maioria teria vindo de Angola e do Congo, cerca de 70%. No caso do estado de Pernambuco, ainda segundo o autor, a proporção seria de 9 escravizados provenientes dessas duas regiões africanas a cada 10 escravizados. Já as áreas africanas que mais embarcavam esses seres humanos se localizavam entre as atuais Gana e Angola, superando os 80% do total de pessoas enviadas para a América.

Uma vez em solo americano, em especial no Brasil, os africanos e seus descendentes foram responsáveis por realizar diversos tipos de trabalhos, principalmente relacionados à agricultura e transportando carregamentos, ou seja, serviços braçais que envolviam esforço físico (Mesgravis, 2022). Dois dos principais produtos agrícolas produzidos no país durante os períodos Colonial e Imperial, quais sejam, respectivamente, o açúcar e o café, tiveram o emprego de mão de obra de escravizados, a ponto de Gomes (2019) afirmar que “açúcar era sinônimo de escravidão” (Gomes, 2019, p. 313) e que “o café era, também ele, sinônimo de escravidão” (Gomes, 2019, p. 313).

Quanto aos gêneros agrícolas em que os cativos participavam do processo produtivo podemos destacar ainda o tabaco e o algodão, entre outras culturas. Além disso, essa mão de obra também foi amplamente utilizada nas minas de ouro e de diamante (Gomes, 2014). Dessa forma, pode-se afirmar que a força de trabalho de negros escravizados foi o motor dos primeiros ciclos econômicos no Brasil, os chamados “Ciclo do Açúcar” e “Ciclo do Ouro”, além de ter intensa participação no início do “Ciclo do Café”. Quanto a este último “Ciclo”, vale lembrar que a partir de meados do século XIX, principalmente, os cafeicultores, com financiamento do governo, sendo destaque nessa prática o estado de São Paulo, passou a incentivar a chegada de imigrantes europeus para trabalhar nas lavouras de café (Dolhnikoff, 2022).

Nesse contexto, quanto às atividades em que se utilizou mão de obra de seres humanos escravizados na América, principalmente no Brasil, Mariza de Carvalho Soares (2007) destaca:

Nos séculos XVI e XVII foram levados principalmente para os canaviais e engenhos de açúcar; no século XVIII espalharam-se pelas plantações de tabaco, algodão, nas engenhocas de cachaça e atravessaram o sertão e as serras a caminho das minas de ouro e diamantes; e, por fim, muitos desembarcados ilegalmente foram levados para as fazendas de café do Vale do Paraíba e do Oeste paulista. Contam-se ainda os que

permaneceram em todas as cidades portuárias, de de Belém a Porto Alegre; e tantos outros espalhados em diferentes atividades. (Soares, 2007, p. 138).

Em consonância ao texto citado, vale salientar que, quando empregadas nas lavouras, as mulheres negras na condição de escravizadas realizavam as mesmas atividades que os homens, porém eram geralmente adquiridas para realização de serviços domésticos, para serem amas de leite, gerar descendentes ou com objetivos sexuais. Ademais, os escravizados eram utilizados em outras atividades além dos trabalhos braçais em lavouras e transporte de cargas, como, por exemplo, na pecuária e nas construções (Mesgravis, 2022). Existiam ainda o “trabalho de aluguel” e o “sistema de ganho” (Gomes, 2014).

1.2. Resistências, enfrentamentos e reelaborações face à escravidão

Diante dos trabalhos forçados e das péssimas condições do cativo, a memória e a ancestralidade em relação ao continente africano foram responsáveis por fortalecer esses seres humanos na construção de meios para que pudessem sobreviver, conviver e resistir. Os africanos e seus descendentes, envolvidos no processo da diáspora africana/negra, não aceitaram a condição de “coisa” a qual seus algozes tentaram reduzi-los, não se limitaram a ser “instrumentos” indispensáveis ao lucro de seus senhores, sendo responsáveis por reproduções, modificações, criações, co-criações e recriações de elementos sociais e culturais da África na América (Macedo, 2022).

Nesse sentido, Mesgravis (2022) afirma que os africanos utilizaram conhecimentos trazidos de África combinados com outros aqui adquiridos para várias realizações, a saber:

Alguns aprenderam a preparar dez tipos de açúcar: do mais grosseiro ao mais refinado (...) Durante o período áureo da mineração na colônia, vários deles chegaram a criar obras magistrais em arquitetura, escultura, pintura e entalhes em madeira. A descoberta do ouro favoreceu a urbanização e, com isso, o artesanato, as artes plásticas e a música, abrindo chances de expressão notáveis para negros e mestiços (...) pesquisadores encontraram, por exemplo, dezenas de regimentos de Irmandades de músicos de negros e mulatos (...) É possível dizer, portanto, que, apesar da violência inerente à instituição escravista, o elemento africano deu grande contribuição cultural, influenciando a língua, as artes, o artesanato, a culinária, a música, a dança e a religião (através do sincretismo das crenças católicas com cultos animistas da natureza, dos antepassados e dos espíritos trazidos da África) (Mesgravis, 2022 , p. 42).

O trecho acima destaca algumas dinâmicas ocorridas na diáspora africana/negra, dentre elas cita as irmandades de negros no Brasil colonial. Essas associações religiosas e sociais, que foram fundamentais para a população escravizada e seus descendentes, passaram a se multiplicar no século XVII e ofereciam apoio mútuo, seja espiritual ou para situações do cotidiano. As irmandades forneciam assistência social em momentos de doença, velhice e morte, fortalecendo o sentimento de pertencimento e solidariedade entre os membros, em

alguns casos chegavam a comprar alforrias (Gomes, 2019).

Essas organizações também desempenhavam um papel de resistência não violenta à escravidão, constituindo-se em “espaços de sociabilidade e de construção da identidade dos cativos” (Macedo, 2002, p. 118), intermediavam com proprietários de escravizados e autoridades, demonstrando que a atuação não era restrita ao âmbito religioso.

Nesse contexto, as irmandades de negros do período colonial são um exemplo de como, conforme entende Soares (2007), a identidade dos africanos e seus descendentes na diáspora foi construída a partir de um processo contínuo e complexo de variadas interações, no qual surgiam redes de pertencimento de diversas naturezas, étnicas e de origem, por exemplo, por meio das quais os indivíduos transitavam em busca de um espaço que se sentissem mais acolhidos.

Ainda no tocante às reorganizações socioculturais e aos aspectos religiosos da diáspora negra/africana, Macedo (2022) escreve:

Surgiram falares novos, miscigenados, fusões de crenças e estilos que iriam se projetar do meio escravo para toda a sociedade (...) Ocorreu um processo de resignificação dos cultos e práticas das religiões tradicionais africanas, entre si, e com o catolicismo oficial. No Brasil, a origem dos “terreiros” encontra-se nas formas de convivência criadas nas senzalas, a habitação coletiva dos escravos. Ali seriam juntadas num mesmo espaço divindades e entidades de proveniência diversa na África. Daí as profundas correspondências entre o candomblé brasileiro, a santeria de Cuba e o vodu do Haiti, onde são cultuadas entidades sagradas, designadas orixás, ou voduns. Suas raízes encontram-se entrelaçadas aos cultos realizados nos antigos reinos de Benin e Daomé, através dos quais se projeta no além o culto aos preexistentes, aos ancestrais. O terreiro, local de aglutinação dos cativos e dos seus cultos de possessão, chamados no período colonial brasileiro de batuque ou calundu, aproxima Iemanjá e Xangô, Iansã, oxum, Ogum e Exu, recriando sua mitologia (Macedo, 2022, p.118-119).

Isso posto, fica evidenciado mais uma vez o contexto de recriação e reorganização, no caso especialmente religiosa, fomentado pela diáspora negra/africana como forma de resistência e sobrevivência dos escravizados e seus descendentes. Da mesma forma, ao abordar o século XIX e as manifestações culturais africanas e afro-brasileiras daquele período, Miriam Dolhnikoff (2022) apresenta outros exemplos, a saber:

As festas negras, promovidas ou não por irmandades, estiveram presentes no país por todo século XIX. Chamadas pelas autoridades de “folias”, “batuques” ou “vozerias”, eram ora toleradas, ora reprimidas, mas seguiram sendo realizadas como forma de afirmação da cultura africana no Brasil. Uma das festas mais famosas e disseminadas, promovida por irmandades negras, era a congada. Nela eram eleitos um rei e uma rainha do Congo. A coroação era seguida por um cortejo que percorria as ruas da cidade, com cantos e dança. Os batuques, por sua vez, foram adquirindo colorações regionais próprias, como sambas, jongos, cocos e maracatus (...) Os negros produziam uma cultura que carregava elementos trazidos da África com outros nascidos da realidade vivida por eles no Brasil. Festas, candomblé, plantas medicinais compunham um vasto repertório que desafiava a cultura branca europeia (Dolhnikoff, 2022, p. 80-81)

Assim, diante do exposto, é possível mais uma vez vislumbrar como o contexto implementado pela diáspora africana viabilizou a modificação de múltiplos elementos culturais/religiosos, bem como o surgimento de novas manifestações, prática e saberes, tudo isso por intermédio da interação ocorrida entre diferentes povos africanos e entre estes e outros povos presentes nas Américas que criaram um ambiente de sobrevivência e resistência.

Para Macedo (2022), além das formas de resistência já mencionadas até aqui, a bagagem africana no contexto da diáspora negra também fomentou a resistência pela força, por meio de fugas e rebeliões, por exemplo, com destaque para a formação dos quilombos. Os quilombos podem ser caracterizados, de maneira sucinta, como comunidades relativamente autônomas formadas, principalmente, por africanos escravizados fugidos durante os períodos colonial e imperial no Brasil, mas também podiam acolher outros grupos marginalizados, como indígenas, por exemplo (Gomes, 2019).

Nesse sentido, Macedo (2022) complementa:

Nas colônias espanholas, os redutos de escravos recebem o nome de cimarron, e nos domínios franceses, de marronnage. Ambas as designações encontram sua origem etimológica no termo *maroon*, empregado para identificar os escravos fugidos. O equivalente, no Brasil, foram as comunidades denominadas mocambo, que mais tarde passaram a receber o nome de quilombo. Eram pequenas Áfricas cravadas em solo americano, que reproduziam as formas comunitárias tradicionais, mas encontravam-se abertas à incorporação de grupos sociais não escravizados e à negociação com integrantes sociais do ambiente em que foram criadas (Macedo 2022, p. 119).

Esses refúgios, geralmente localizados em áreas ocultas e de difícil acesso, eram símbolos de resistência à escravidão. Os quilombolas praticavam a coleta e a caça, além da agricultura e criação de animais e há evidências de que promoviam saques em fazendas vizinhas (Gomes, 2014). O Quilombo dos Palmares foi o mais emblemático dos quilombos brasileiros, resistiu na Serra da Barriga, hoje no estado de Alagoas, por quase um século antes de ser destruído e ter seu último líder, Zumbi dos Palmares, assassinado no dia 20 de novembro de 1695 (Gomes, 2019).

Ainda acerca dos quilombos como forma de resistência e modo de sobrevivência, Flávio Gomes e Márcia Motta (2007) escrevem:

Novas abordagens sobre os quilombos têm ressaltado os complexos cenários no quais se formaram e se reproduziram. Um dos aspectos fundamentais do protesto e da vida escravas foi a tentativa de forjarem comunidades camponesas, por meio de grupos fugitivos ou de roças para economia própria, para aqueles que continuavam cativos. Getsaram-se espaços, territórios e fronteiras para conexões sociais e trocas mercantis diversas. Desenvolveram-se prática econômicas integradas à economia local e relações sociais que podiam contar com a participação de taberneiros, roceiros, posseiros, quilombolas e escravos de uma determinada região. Houve também uma paulatina integração das práticas camponesas de quilombolas, roceiros e posseiros com as atividades agrícolas realizadas pelos escravos nas parcelas de

terras e no tempo a eles destinados por seus senhores. Em muitas regiões brasileiras, alguns quilombos foram reconhecidos com vilas e povoados camponeses. Há fortes evidências que entretinham permanentes relações com outros setores de camponeses livres e libertos, além de escravos das fazendas vizinhas (...) Por intermédio de estratégias de autonomia diferenciadas, mas que poderiam ser compartilhadas, assenzalados e aquilombados tentaram conquistar margens autônomas de acesso, controle e utilização da terra, desenvolvimento de pequeno comércio e até mesmo uma microeconomia monetária (Gomes, Motta, 2007, p. 159-160).

Conforme exposto acima, os quilombos que, inicialmente serviram de refúgio para escravizados fugitivos, passaram a construir verdadeiras sociedades autônomas, envolvendo agentes do entorno das regiões em que se localizavam, desenvolvendo suas economias e até mesmo atingindo o *status* de vilas. Isso posto, segundo Gomes e Motta (2007), muitas dessas comunidades rurais formadas no longo período de escravidão e logo após à abolição constituem as raízes dos chamados “remanescentes de quilombos”, as comunidades quilombolas contemporâneas, como é o caso da Comunidade Quilombola de Graúna - ES, objeto de pesquisa da presente monografia.

1.3. A Comunidade Quilombola de Graúna – ES: algumas considerações

O município de Itapemirim se localiza no Vale do Rio Itapemirim, na região Sul do Espírito Santo, e possui um histórico amplamente ligado à escravidão africana. Era nessa região que se localizava a fazenda do Barão de Itapemirim, considerado um dos maiores traficantes de cativos da região Sudeste entre as décadas de 1830 e 1850, anos que antecederam a proibição do tráfico de pessoas pela Lei Eusébio de Queiroz. A região era também reduto de outros fazendeiros com envolvimento no tráfico negreiro (Machado, 2019).

Não obstante, ao se consultar informações sobre a população apresentadas por Luciano Moreno, nota-se que sempre foi expressiva a quantidade de cativos na região, seja nas fazendas ou nos comércios da localidade (Moreno, 2016). Nesse sentido, havendo escravidão, é de se pressupor a resistência, sendo possível identificar a existência de rotas de fuga e pequenos quilombos na região ainda no século XVIII (Moreno, 2016). Denúncias relatam quilombos na região onde atualmente localiza-se a comunidade de Graúna, e estes “tambores e cantos” amedrontavam a população local (Machado, 2019).

Ainda no que tange ao passado escravista da região, Luciano Moreno afirma que “nas primeiras décadas do século XIX, a população de Itapemirim vivia constantemente amedrontada por cativos que se aquilombavam e solicitava através da Câmara Municipal (...) provisões de pólvora e armamentos para combatê-los” (Moreno, 2016, p. 59-60).

O professor e pesquisador Osvaldo Martins de Oliveira (2016) realizou levantamento dos quilombos capixabas no século XIX e revelou que muitos destes estavam em Itapemirim.

No ano de 1848 moradores denunciaram à polícia que ouviam “toques de tambores”, “cantos de galos” e “fumaça na mata” próximos ao Rio Muqui, rio que banha a comunidade de Graúna. Esse quilombo existia há anos e contava com população entre 200 e 300 pessoas, oriundos das fazendas do norte fluminense e sul capixaba (Machado, 2019).

Corroborando a ligação entre a resistência à escravidão por meio da organização de quilombos e a região de Itapemirim, Gomes e Motta (2007) destacam que, também no ano de 1848, na divisa entre o norte do Rio de Janeiro e o sul do Espírito Santo, autoridades de ambas as províncias investigavam e tentavam localizar um quilombo que estaria localizado “nas cabeceiras do rio Moquim, que desaguava no rio Itabapoana” (Gomes e Motta, 2007, p. 176). Tal quilombo teria existido na freguesia de Santo Antônio de Guarulhos, na divisa com o município de Itapemirim.

No que se refere às investigações sobre o “quilombo do rio Moquim”, destacam Gomes e Motta (2007):

O subdelegado local daria início às investigações, mantendo informado o chefe de polícia da província do Rio de Janeiro. Autoridades da província vizinha do Espírito Santo também aguardavam na expectativa. A base das informações conseguidas teria origem nas denúncias e mesmo nas investigações particulares junto a alguns lavradores e vendeiros locais. Descobriu-se que havia um considerável quilombo, chamado rio Moquim devido a sua localização, sendo habitado por centenas de pessoas (...) Seguiram-se mais investigações e outras denúncias (...) Assim, investigações detalharam a organização camponesa no rio Moquim: plantações de mandioca, feijão e milho; considerável, densidade populacional (aproximadamente de 200 a 300 habitantes) e alternativas de provisório armazenamento dos produtos que colhiam em suas lavouras. Além disso, para complementar suas economias tinham “criações miúdas”, provavelmente aves (galinhas e patos) e porcos. A sofisticação econômica pode ser evidenciada pelo cultivo de cana, visando à produção de açúcar e aguardente para consumo próprio. Havia ainda uma organização original, pois fugitivos, quando interrogados, falaram da existência de uma “ferraria”, onde certamente os quilombolas consturiam diversos utensílios e ferramentas. Existiam ainda oratórios e um cemitério. Quilombolas habitavam em “grande quantidade de senzalas arruadas” e os que nasciam no quilombo eram ali mesmo batizados (...) De qualquer maneira, de posse de todas essas denúncias e informações, as autoridades policiais campistas procuraram dar continuidade às suas investigações, visando a descobrir a localização exata do quilombo e assim realizar uma efetiva diligência para destruí-lo. Em meados de 1849, porém, os delegados de Campos e Itapemirim ainda tentavam acordar a respeito de uma expedição conjunta contra o quilombo que se localizava praticamente na divisa entre as províncias de Rio de Janeiro e Espírito Santo. Tal proximidade provocava discussões e dúvidas entre as respectivas autoridades provinciais sobre qual a jurisdição e onde, de fato, se situava aquele quilombo e, portanto, de quem seria a responsabilidade oficial de tentar extingui-lo (Gomes, Motta, 2007, p. 176-179).

Desse modo, observa-se que as expedições para investigar e destruir o “quilombo do rio Moquim” foram empreendidas por particulares, senhores de terras donos de escravizados que eram prejudicados pelo aquilombamento, de maneira que Gomes e Motta (2007) afirmam que o desconhecimento por parte das autoridades policiais da localização do quilombo, levantadas, inclusive, as hipóteses de “conivência” ou “vista grossa”, impediram a ocorrência

de confrontos diretos entre quilombolas e essas autoridades.

Além disso, o trecho citado permite vislumbrar a formação socioeconômica do “quilombo do rio Moquim”, que era dotado de certa autonomia, tendo em vista a produção de gêneros agrícolas para sustento próprio, bem como a criação de animais, além de outras estruturas produtivas. Gomes e Motta (2007) enfatizam ainda a participação dos “crioulos”, que eram aqueles indivíduos que nasciam no quilombo, no comércio com as comunidades vizinhas, sendo o uso dessas pessoas nessas atribuições para evitar alertar fazendeiros e autoridades da presença de negro fugitivos na região.

Diante das fontes apresentadas que evidenciam a existência de rotas de fuga e quilombos na região de Itapemirim, é necessário fazer ainda algumas considerações. Na bacia hidrográfica do Rio Itapemirim existe o Rio Muqui, ou Muqui do Norte, enquanto na bacia hidrográfica do Rio Itabapoana temos outro Rio Muqui, também chamado de Muqui do Sul, sendo importante frisar que a distância entre esses dois cursos d’água pode variar entre, aproximadamente, 30 km e 80 km, a depender do ponto de medição. A Comunidade Quilombola de Graúna, escopo da presente monografia, é banhada pelo Rio Muqui do Norte.

Isso posto, considerando a informação da existência de dois rios com nome de Muqui e sua relativa proximidade, frente às fontes aqui apresentadas para evidenciar a ocorrência de quilombos na região de Itapemirim, pelo menos duas hipóteses surgem. A primeira é de que as fontes versam sobre quilombos de destaque mas diferentes entre si, sendo o fato de mais de uma fonte citar o número de “aquilombados” entre 200 e 300 pessoas e a descrição da localização desses refúgios próxima a um rio de nome “Muqui” ou “Moquim” apenas coincidência. Em contrapartida, há a possibilidade de uma dessas fontes estar equivocada em alguma de suas informações e se tratarem do mesmo quilombo, porém associado a regiões diferentes. De qualquer maneira, o fato é que, com maior ou menor proximidade da atual Comunidade Quilombola de Graúna, as rotas de fuga e quilombos citados em ambas as fontes estão associadas ao município de Itapemirim e suas autoridades da época, sendo mais provável que, na realidade, toda a região que engloba parte dos rios Muqui do Norte e Muqui do Sul e que fazia parte de Itapemirim no período descrito, fosse reduto de pequenos e grandes quilombos, que muitas vezes alteravam sua localização.

Não obstante, com as mudanças ocorridas nas dinâmicas econômicas mundiais, em especial pela ascensão do capitalismo industrial e a lógica do consumo, incompatíveis com a manutenção da mão de obra de escravizados, bem como pela pressão inglesa e do movimento abolicionista pelo fim do tráfico de pessoas escravizadas, a abolição acontecia gradativamente por meio de leis como a do Ventre Livre e do Sexagenário, datadas

respectivamente de 1871 e 1885 (Moreno, 2016).

Em 13 de maio de 1888, a princesa Izabel assinaria a Lei Áurea, abolindo formalmente a escravidão e gerando comemorações, a princípio, e deixando mais dúvidas que respostas. Não se sabia, ao certo, o que fazer com esses trabalhadores.

Quanto a isso, Moreno (2016) relata que:

(...) muitos acabaram na época permanecendo nas fazendas de origem (...) Outros ainda receberam pequenas propriedades dos seus antigos senhores para o cultivo de alimentos destinados ao consumo local. Nos anos que se seguiram à Lei Áurea, a ocupação dessas propriedades propiciou o surgimento de algumas comunidades compostas basicamente por afro descendentes, como parece ser o caso de Graúna, em Itapemirim (...) (Moreno, 2016, p.62).

Conforme se pode inferir do trecho acima, a comunidade de Graúna teria se formado a partir da libertação dos escravizados e da doação das terras pelos antigos senhores para que fosse feito o cultivo para subsistência, prática essa comum nas relações escravistas brasileiras para manter por perto a mão de obra dos recém libertos. Em outras palavras, a comunidade de Graúna não teria sido um destino de fuga dos escravizados, mas uma alternativa após a abolição da escravidão.

Ainda sobre a origem da comunidade de Graúna, vale mencionar que, segundo Bethânia Cypriano da Silva (2022), não há registros sobre o seu surgimento, de maneira que os depoimentos dão conta de uma suposta doação de terras feita pelos antigos senhores aos recém libertos em data próxima à abolição, afirmando ainda que:

Os limites dessas terras iniciavam na margem esquerda do Rio Muqui e se estendiam até o Vale do Canaã, hoje Comunidade de Nova Canaã. Esses tipos de doações eram muito comuns nesse período, pois, os antigos proprietários de pessoas escravas viam nessa ação uma possibilidade para essas pessoas continuarem trabalhando em suas fazendas. Nos primeiros anos após a abolição, essas famílias se estabeleceram nas margens do Rio Muqui e, por muito tempo, viveram isoladas nesse território, desenvolvendo pequenas agriculturas para a própria sobrevivência (Silva, 2022, p. 16).

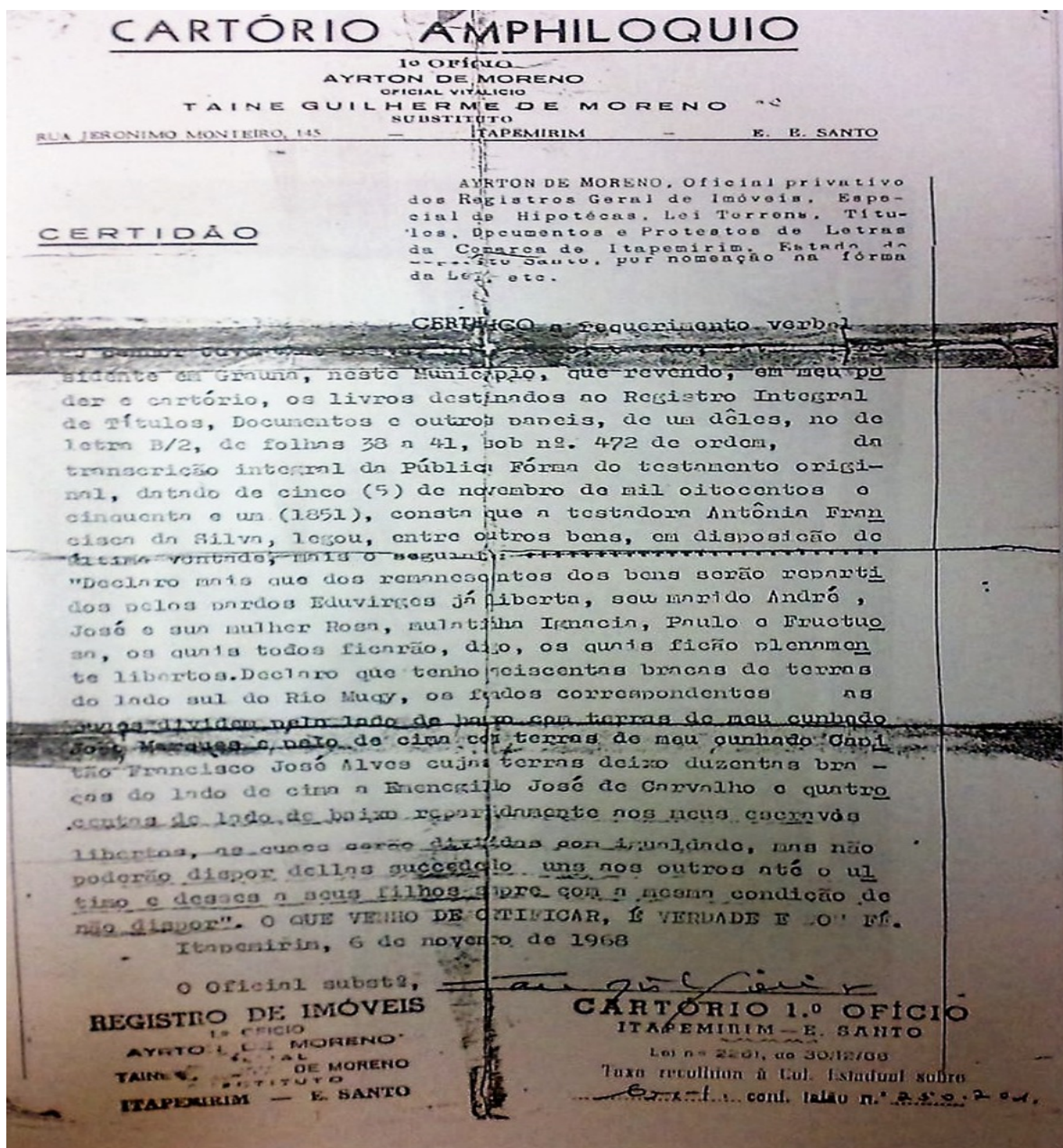
Ainda no que se refere à suposta doação de terras que teria dado início à Comunidade Quilombola de Graúna, Bruno Sobroza Duarte, historiador que foi Diretor da Escola Estadual de Ensino Fundamental Graúna, afirma que a irmã do Barão de Itapemirim teria doado terras antes da abolição para quatro famílias de escravos libertos, dando origem à Comunidade de Graúna próximo ao Rio Muqui (do Norte). Essas famílias teriam sido: Rangel; Leão; Rocha; e Ventura. Posteriormente, outras famílias teriam chegado, sobretudo do Norte Fluminense, corroborando as relações entre esta região e Itapemirim. Bruno destaca, ainda, que vinham da região de Campos dos Goytacazes-RJ.¹

¹ Bronz, Deeborah. O'Dwyer, Eliane Catarina. Cartografia Social do QUIPEA. Quilombo Graúna. Disponível em: < <https://online.fliphtml5.com/jwdlh/wahf/#p=1> >. Acesso em: 16 set. 2024

O depoimento de Bruno Sobroza Duarte foi colhido em uma Cartografia Social produzida entre 2019 e 2022 pelo QUIPEA – Quilombos do Projeto de Proteção Ambiental (projeto conduzido pela empresa Shell por exigência para Licenciamento Ambiental) ², cujo conteúdo pretendo explorar com mais profundidade no terceiro capítulo.

Para embasar sua versão, o ex-Diretor da Escola Estadual de Ensino Fundamental - EEEF Graúna apresenta o que seria a cópia da certidão da suposta doação “fundante” de Graúna, conforme abaixo:

FIGURA 1: CERTIDÃO DE DOAÇÃO – SUPOSTA ORIGEM DE GRAÚNA



FONTE: Acervo pessoal de Bruno Sobroza Duarte.

² Bronz, Deeborah. O'Dwyer, Eliane Catarina. Cartografia Social do QUIPEA. Quilombo Graúna. Disponível em: < <https://online.fliphtml5.com/jwdlh/wahf/#p=1> >. Acesso em: 16 set. 2024

Embora até o momento a pesquisa não tenha confirmado por uma cadeia genealógica, por exemplo, a ligação dos donatários com moradores da atual Comunidade Quilombola de Graúna, o documento acima apresenta informações relevantes, como, por exemplo, a libertação dos donatários, demonstrando que eram cativos anteriormente, bem como a imposição da doadora, “Antônia Francisca da Silva”, de que os donatários, “pardos Eduvirges e seu marido André”, “José e sua mulher Rosa”, “mulatinha Ignacia” e “Paulo, o frutuoso” e seus descendentes da condição de não dispor das terras recebidas.

Do ano de 1851, quando teria ocorrido a doação de “Antonia Francisca da Silva”, ao século XXI, muitas mudanças ocorreram na Comunidade de Graúna, conforme aprofundaremos no terceiro capítulo. Nesse processo, podemos destacar desde já a inauguração da Usina Paineiras, em 1912, e a construção da ES-490, já na segunda metade do século XX, fatos que fomentaram uma migração populacional tanto de outras localidades para Graúna, quanto dos antigos habitantes de Graúna das margens do Rio Muqui para perto da rodovia recém inaugurada.

No ano de 2010, a comunidade de Graúna foi certificada como Comunidade Remanescente de Quilombos pela Fundação Cultural Palmares. Tal certificação garante certos direitos e acesso a alguns programas governamentais, o que contribui diretamente para a valorização da cultura africana e afro-brasileira como um patrimônio do Brasil (Silva, 2022).

Sobre a certificação, Silva (2022) disserta que as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, em seu Art. 3, definem os quilombos a partir da perspectiva da trajetória histórica própria, da presunção de ancestralidade negra e compartilhamento de trajetórias, laços de pertencimento, tradições e etc., concluindo que:

Diante disso, é possível entender melhor essa certificação, haja vista que, apesar de não possuir tradições e manifestações culturais afro-brasileiras, a comunidade de Graúna tem uma trajetória histórica de ancestralidade negra com a presença de trabalho escravo em fazendas particulares. Assim, percebe-se que “existem diversas classificações de quilombos e entendemos também que não existe um padrão de quilombo, como está no senso comum, mas complexos cenários nos quais se formaram e se reproduziram (Silva, 2022, p.19).

No sentido do resgate das tradições e ancestralidade, a EEEF Graúna conta com currículo diferenciado por ser a única escola da modalidade escolar quilombola no estado do Espírito Santo, contando com um espaço e práticas realmente diferenciados, como por exemplo, uma horta quilombola em um espaço anexo ao Ginásio de Esportes da escola, bem como, outros projetos pedagógicos de valorização das africanidades e considerando as especificidades da comunidade.

Não obstante, cabe salientar a importância do tema com enfoque nos Griôs, conceito que passamos a entender melhor no segundo capítulo, na medida em que estes são os portadores da tradição quando se fala em África, pois a tradição africana se confunde com a oralidade, conforme Hampaté Bâ (2010), que afirma ainda que “A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos” e ainda que “a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribui para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana” (Bâ, 2010, p. 169).

Isso posto, o que os Griôs da Comunidade Quilombola de Graúna têm a nos ensinar? O que de africano trazem esculpido? São questões que procuramos responder nesta pesquisa e é o que apresentaremos, particularmente, no Capítulo 3. Por esse motivo, no próximo capítulo apresentaremos uma discussão sobre os Griôs e a importância da tradição oral.

CAPÍTULO 2

GRIÔS, TRADIÇÃO ORAL E COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Para se entender sobre os *Griôs* e sua importância, Amadou Hampâté Bâ (2010) escreve que a tradição oral é o conhecimento total para um tradicionalista africano, mesmo porque “não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos” (Bâ, 2010, p. 169). Nas palavras de Macedo (2022), ao caracterizar o Império do Mali, os Griôs eram “os conhecedores e transmissores dos costumes seculares das populações locais” (Macedo, 2022, p. 56).

Em outras palavras, estes são os portadores da tradição quando se fala em África, pois a tradição africana se confunde com a oralidade, conforme Bâ (2010), que afirma ainda que:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhes descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados (...) Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação (...) a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribui para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana (Bâ, 2010, p. 169).

No mesmo sentido do trecho acima, Bâ (2010) propõe uma reflexão quanto às comparações entre fontes orais e fontes escritas, afirmando que o importante é o “valor do homem” (Bâ, 2010, p. 168) envolvido na transmissão, e não o modo como esta se dá, pois antes de proceder a escrita o indivíduo processa a experiência na memória, e no fim ambos os produtos são testemunhos. Bâ (2010) afirma ainda que “Os primeiros arquivos e bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens” (Bâ, 2010, p. 168), e que não é possível afirmar que um relato por escrito é mais fidedigno pelo simples fato de ser escrito.

Bâ (2010) aponta o prestígio da palavra na tradição cultural, destacando sua origem divina e qualificando-a como herança de um criador, além de ser um elo entre criaturas e o próprio criador, uma força que cria movimento e materialidade. A fala, segundo Bâ (2010), pode ser instrumento de criação, mas também de destruição, pode gerar guerras ou, do contrário, selar a paz.

É preciso mencionar que Bâ (2010) enuncia os “tradicionalistas” africanos como um gênero do qual os *Griôs*, ou *djeli/djiele*, seriam uma espécie. No entanto, levando em consideração o contexto de recriação e adaptação inerente à diáspora africana, bem como por características encontradas na Comunidade Quilombola de Graúna, utilizamos na abordagem da presente monografia o termo *Griôs* para os anciãos da referida Comunidade Tradicional, independentemente da natureza do saber apurado ou se a transmissão está ou não associada às

artes.

Vale ressaltar ainda que, segundo Bâ (2010), na tradição africana, a palavra está associada também aos fazeres artesanais, seja pelo simbolismo, seja pelo segredo que representa o modo de fazer. Isso posto, Bâ (2010) destaca a importância da tradição oral e dos *Griôs* (ou *djeli*, conhecidos também como *djele*) como elementos estruturais para a preservação da memória e cultura africanas. Na perspectiva do referido autor, a tradição oral ultrapassa a simples transmissão de conhecimento factual, visto que ela constitui um sistema de educação e conservação de valores, central para a identidade dos povos africanos.

Nesse contexto, os *Griôs*, atuando como guardiões da memória coletiva, possuem o papel de repositórios vivos da História, mitos e genealogias das suas comunidades. Eles não são apenas narradores, mas figuras de autoridade social, cultural e espiritual, encarregados de proteger e transmitir o legado oral. Conforme Bâ (2010), os *Griôs* preservam as narrativas de linhagens e feitos heroicos, além de resguardarem valores éticos que orientam o comportamento social e espiritual. Esse processo é essencial para a manutenção da identidade e coesão da comunidade, pois reforça os laços entre passado e presente, promovendo uma forma de educação continuada e enraizada na experiência coletiva.

Não obstante, a tradição oral é também multifacetada, porque os *Griôs* não apenas relatam histórias, mas incorporam música, poesia e performances em suas narrativas, fazendo uso da “palavra viva” para dar profundidade e emoção aos relatos. Dessa forma, eles conseguem não só informar, mas também envolver e educar emocionalmente os ouvintes, um processo que ajuda a fixar a memória coletiva na consciência de todos. Para Bâ (2010), os *djeli* são verdadeiros artistas e intelectuais, cujo trabalho de interpretação e adaptação das histórias ao contexto contemporâneo é essencial para a permanência e relevância da tradição na sociedade.

Além disso, a posição dos *Griôs* em suas comunidades vai além da função de narradores. Eles são conselheiros, mediadores e, muitas vezes, músicos e poetas, integrando múltiplas funções que reforçam seu papel como pilares da coesão social e cultural. Bâ (2010) descreve ainda que, ao desempenharem essas funções, os *Griôs* ajudam a regular as relações sociais e a orientar a ética comunitária, proporcionando aos ouvintes um entendimento profundo do que significa pertencer a uma determinada tradição e linhagem.

Ademais, Bâ (2010) enfatiza, assim, que a tradição oral africana não se limita a reproduzir o passado, pois é uma prática dinâmica que se adapta às mudanças e integra novos elementos culturais, mantendo-se sempre viva. A atuação dos *Griôs*, com sua capacidade de adaptação e inovação, garante que os valores e conhecimentos ancestrais continuem a orientar

as gerações futuras, mesmo em meio a transformações sociais. A palavra do *Griô*, portanto, é mais do que um registro histórico, é um instrumento de perpetuação e renovação cultural, fundamental para a identidade africana.

Nas comunidades quilombolas contemporâneas, os chamados *Griôs* desempenham um papel central na preservação da identidade cultural e no fortalecimento da resistência social, pois são eles os guardiões da oralidade, utilizando a narrativa oral para transmitir saberes ancestrais, valores fundamentais, mitos, lendas e práticas do cotidiano. Nesse sentido, ao dissertar sobre os *Griôs*, Sampaio e Pacheco (2015) afirmam que a manifestação desta figura no Brasil ocorre “em um contexto de recriação e reelaboração de práticas africanas diante do processo de colonização e diáspora vivenciado pela população africana traficada como escrava” (Sampaio, Pacheco, 2015, p. 56).

A oralidade, nessa perspectiva, torna-se um recurso essencial de resistência e continuidade cultural, já que, nas palavras de Sampaio e Pacheco (2015), "os griôs ocuparam as funções de preservar a história e repassá-las a outras gerações por meio do conhecimento de genealogias de famílias, mitos, histórias, costumes e culturas antigas" (Sampaio, Pacheco, 2015, p. 56), o que evidencia a dimensão pedagógica e de memória coletiva que esses mestres carregam em suas práticas diárias. As referidas autoras classificam como *Griôs* figuras como “rendeiras, as mães e pais-de-santo, as reiseiras, os mestres de capoeira, os mestres de samba-de-roda, as rezadeiras e curadores, as parteiras e muitos outros personagens” (Sampaio, Pacheco, 2015, p. 56).

Além da função de preservação histórica, os *Griôs* também representam uma forma de resistência ativa, pois perpetuam modos de vida e valores que confrontam as influências externas que poderiam enfraquecer a identidade quilombola. Na comunidade quilombola do Barro Preto, por exemplo, as mulheres *Griôs* têm uma atuação significativa, sendo peças centrais na transmissão dos saberes e práticas culturais que reforçam o sentido de pertencimento étnico e de gênero (Sampaio, Pacheco, 2015).

Acerca da transmissão de saberes através da oralidade, cabe observar o que escrevem Almeida e Miranda (2015):

Seja nas contações feitas durante as rodas de conversa ou no ensino do ofício do dia a dia, os mais velhos ensinam aos mais novos as formas de ver e viver o mundo, buscando preservar seus costumes e adaptar-se às influências introduzidas pela convivência com outras culturas e pelas inovações e tecnologias do mundo contemporâneo (...) As narrativas orais fazem parte dos modos de ser, viver e reviver as experiências cotidianas e passadas. É a forma como a memória é compartilhada, como a história do lugar e das pessoas que lá vivem é registrada, sendo a oralidade um dos elementos que compõem as comunidades de matriz africana (ALMEIDA, Miranda, 2015, p. 2).

Diante disso, pode-se inferir que os *Griôs* desempenham um papel crucial na preservação das tradições culturais e do conhecimento ancestral nas comunidades quilombolas, onde a oralidade é o principal meio de transmissão desses saberes. Os *Griôs*, também conhecidos como "mestres da oralidade," são responsáveis por narrar histórias, contar mitos e ensinar práticas tradicionais de saúde, transmitindo de geração em geração os ensinamentos herdados dos antepassados. Esse processo de transmissão oral é fundamental para a manutenção da identidade e da memória coletiva, atuando como um legado que resiste ao tempo e às influências externas (Almeida, Miranda, 2015).

Dessa forma, os *griôs* são mais do que simples narradores, são lideranças com funções pedagógicas, ensinando aos mais novos as práticas culturais e as técnicas de cultivo, alimentação e cuidado com a saúde, com o uso de ervas e rituais de cura que fazem parte do cotidiano das comunidades quilombolas. Essa transmissão gera um tipo de conhecimento vivo, em que os jovens não apenas aprendem as histórias, mas vivenciam os valores e técnicas ensinados pelos mais velhos (Almeida, Miranda, 2015).

Uma das áreas de influência dos *Griôs* nas comunidades quilombolas é a da saúde, pois, conforme Almeida e Miranda (2015):

Na tentativa de preservação das práticas culturais voltadas para a manutenção da sua saúde, as comunidades remanescentes de quilombo utilizam-se de raízes, ervas e benzeções como heranças culturais dos antepassados, que são transmitidas através da oralidade e do fazer cotidiano aos seus descendentes. Assim, a memória e oralidade exercem papel significativo para a prevenção de doenças e promoção da saúde entre os povos remanescentes de quilombos e há a necessidade de novos estudos para aprofundar a compreensão deste universo (Almeida, Miranda, 2015, p. 2).

Nessa perspectiva, a figura do *Griô* é central para a comunidade quilombola, pois sua atuação reflete o elo entre passado e presente, assegurando que as tradições afro-brasileiras permaneçam vivas e adaptáveis aos novos tempos. A oralidade se configura, assim, como uma técnica pedagógica e de resistência, reafirmando a identidade coletiva quilombola e o valor de práticas de saúde que se fundamentam na tradição e na ancestralidade.

Não obstante, ainda no objetivo de caracterizar os *Griôs*, cabe observar:

A tradição *griô* chegou ao Brasil junto com os africanos. Aqui ela foi adaptada e se tornou instrumento para a conservação das culturas africanas em terras brasileiras, bem como ferramenta de resistência e transmissão dos saberes e fazeres das comunidades negras (...) O Mestre *Griô* é uma pessoa de mais idade, um ancião, que tem a missão de contar histórias e isso deve ser passado de pai para filho, de geração para geração, como um legado. Os *griôs* são, portanto, considerados guardiões da memória e da história oral de um povo ou comunidade. São líderes que têm a missão ancestral de receber e transmitir os ensinamentos das e nas comunidades (Almeida, Miranda, 2015, p. 5).

No mesmo sentido, sobre os *Griôs* africanos e no contexto da diáspora, ao realizar sua

dissertação de mestrado, Márcia Helena do Nascimento (2021) afirma:

Os griots, na África, são os sábios, reconhecidos e respeitados pela comunidade. Além de guardião das tradições, são chamados para resolver conflitos, dar conselhos e até presidir cerimônias. Exercem esse ofício como vocação – como um chamado dos deuses – nascem griots. São herdeiros de saberes e fazeres de tradição oral. Seus conhecimentos são passados de geração a geração a partir das narrativas orais (...) No Brasil, os griots e as comunidades quilombolas mantêm vivas as tradições orais, com as narrativas, cantigas e ciências de seus antepassados, são uma referência decolonialista, são símbolo de resistência da preservação de memórias e histórias que garantem a ancestralidade e identidades do povo negro em um contexto de tentativa de apagamento das culturas responsáveis pela formação das nossas identidades (Nascimento, 2021, p. 54).

Assim, diante do exposto, no contexto brasileiro, comunidades quilombolas adaptaram a tradição dos *Griôs* africanos para manter suas memórias e identidades culturais. Os *Griôs* quilombolas transmitem conhecimentos ancestrais, integrando as narrativas africanas à realidade local e resistindo às tentativas de apagamento cultural. Essas histórias, músicas e práticas orais são fundamentais para o fortalecimento identitário e para a construção de uma narrativa histórica que confronta o racismo e a exclusão. A tradição oral, portanto, é uma poderosa ferramenta de resistência e preservação cultural, essencial para a valorização das contribuições das culturas afro-brasileiras (Nascimento, 2021).

Ademais, é importante ressaltar que a transmissão dessa tradição, de saberes, fazeres e modos de vida se dá de geração em geração, mas não necessariamente de pai para filho, literalmente, pois a tradição africana comporta uma noção de família ampliada. Conforme pode-se inferir no trabalho de Hampâté Bâ (2013), a linhagem e a noção de família ampliada assumem um papel central na formação da identidade e da estrutura social, refletindo valores fundamentais da cultura fula (ou peul) da África Ocidental. Bâ (2013) descreve uma sociedade em que a linhagem não se limita aos laços diretos de sangue, mas se expande para incluir uma rede complexa de parentes e aliados, promovendo um forte sentido de pertencimento e solidariedade coletiva.

Isso posto, o conceito de família ampliada é crucial para o desenvolvimento de um sistema de apoio mútuo e responsabilidade compartilhada, onde cada membro contribui para o bem-estar do grupo e carrega consigo o orgulho da herança ancestral. A identidade individual, portanto, está profundamente entrelaçada com a história e o prestígio da linhagem, evidenciando como a memória coletiva molda a percepção que os indivíduos têm de si e dos outros, além de orientar suas ações na comunidade.

Além disso, Bâ (2013) destaca que a linhagem e a família ampliada exercem influência significativa sobre o aprendizado e a transmissão de valores culturais, educando os mais jovens sobre as tradições, rituais e códigos de conduta esperados. Nesse contexto, a

linhagem assume um papel de educadora social, na qual os mais velhos – não necessariamente parentes diretos – ensinam as práticas e crenças que formam a base da identidade cultural.

Dessa maneira, Bâ (2013) apresenta uma visão de sociedade onde a coletividade e a interdependência estruturam o cotidiano, em contraste com o individualismo predominante em outras culturas. A abordagem de Hampâté Bâ (2013), portanto, oferece um olhar profundo sobre o significado da linhagem e da família ampliada, destacando-os como pilares essenciais para a coesão social e a preservação cultural entre os fulas. Isso posto, tanto a forma de transmissão pela linhagem, quanto a noção de família ampliada podem ser verificadas no cotidiano da Comunidade Quilombola de Graúna.

Tendo em vista esse contexto, no segundo capítulo de sua dissertação, Jannete da Silva Milhomen (2021) explora a figura do *Griô* e a importância da oralidade como aspectos fundamentais da cultura e resistência nas comunidades quilombolas, pois tais figuras, de grande relevância para a transmissão dos saberes ancestrais, são os guardiões das tradições orais, responsáveis por manter a história viva por meio de contos, mitos e ensinamentos que passam de geração em geração. Como exemplo, no contexto do Quilombo Dona Juscelina, essas figuras, especialmente as mulheres *Griôs*, desempenham papéis centrais na preservação da identidade e da memória coletiva, exercendo liderança cultural e espiritual, bem como, uma função pedagógica crucial para a formação dos mais jovens e para a cooperação em sociedade.

Não obstante, Milhomen (2021) destaca que a prática da oralidade, promovida pelos *Griôs*, é mais que uma simples transmissão de conhecimento, de maneira que representa um sistema de resistência cultural que reforça o senso de pertencimento e preserva a autonomia cultural afro-brasileira. Desta forma, a oralidade é o meio pelo qual as histórias e as tradições afro-brasileiras são reafirmadas em um mundo marcado por padrões eurocêtricos.

Assim, o conhecimento passado pelos *Griôs* inclui não só as histórias e memórias das gerações passadas, mas também práticas espirituais, modos de cura com plantas medicinais e a criação de quintais produtivos, que são entendidos como lugares de vida e resistência para essas mulheres. Os quintais tornam-se espaços de saberes práticos e simbólicos, onde os ensinamentos dos *Griôs* ajudam a conservar as tradições e a orientar as novas gerações sobre a importância de preservar o meio ambiente e a cultura quilombola (Milhomen, 2021).

Vale salientar ainda, conforme Milhomen (2021), que as práticas de oralidade não são estáticas, pelo contrário, adaptam-se às mudanças e integram novos elementos culturais conforme necessário. No Quilombo Dona Juscelina, as mulheres *Griôs* atualizam e modificam suas narrativas para refletir os desafios e transformações contemporâneas, tornando a tradição

oral um componente dinâmico e vital da cultura quilombola, de modo que as histórias e conhecimentos transmitidos são ajustados às realidades vividas, garantindo que a tradição se mantenha relevante e útil para as novas gerações. Dessa maneira, os *Griôs* não apenas preservam o passado, mas também o recriam, contribuindo para que a tradição oral seja um elemento adaptável e resiliente na comunidade.

No mesmo sentido, Milhomen (2021) observa que, no Quilombo Dona Juscelina, a figura do Griô transcende a função de contador de histórias, assumindo também o papel de lideranças comunitárias, onde as mulheres *Griôs* são respeitadas não só por sua sabedoria, mas também por sua capacidade de mediar conflitos, orientar espiritualmente e ensinar práticas de cura com ervas e outras plantas medicinais. A oralidade, nesse contexto, não é apenas uma prática cultural, mas um componente da resistência coletiva, reafirmando a autonomia e a importância da cultura quilombola em um país com profundas marcas de colonização e racismo, sendo a preservação dessa tradição pelos *Griôs* um ato de resistência contra as influências externas que tentam enfraquecer a identidade quilombola, garantindo que os saberes, costumes e valores continuem a florescer e a moldar o cotidiano da comunidade.

Assim, a análise de Milhomen (2021) revela a complexidade e a profundidade da tradição oral na preservação da cultura quilombola. Ao enraizar suas práticas na oralidade e no papel central dos *Griôs*, o Quilombo Dona Juscelina mantém viva uma tradição rica, capaz de resistir ao tempo e de proporcionar uma identidade forte e coesa para seus membros. A tradição oral se consolida, assim, não apenas como um meio de preservar o passado, mas como uma prática viva e essencial para a formação e o fortalecimento das comunidades quilombolas e para a construção de uma resistência cultural que contribui para a afirmação e continuidade dos valores afro-brasileiros.

Conforme mencionado anteriormente, a escolha do termo “*Griôs*” não se deu por acaso. Bâ (2010) apresenta os “tradicionalistas” africanos como um gênero do qual os *Griôs*, seriam uma espécie. No entanto, levando em consideração o contexto de recriação e adaptação inerente à diáspora africana, bem como por características encontradas na Comunidade Quilombola de Graúna, utilizamos na abordagem da presente monografia o termo *Griôs* para os portadores de saberes da referida Comunidade Tradicional, independentemente da natureza do saber apurado ou se a transmissão está ou não associada às artes.

A escolha do termo "*Griô*" para designar os mestres da oralidade no contexto da Comunidade Quilombola de Graúna parte de uma adaptação e ampliação do conceito original,

respeitando tanto a herança africana quanto as particularidades locais, tendo em vista que a própria comunidade objeto de estudo já utiliza o termo em suas atividades, conforme podemos verificar nas imagens a seguir.

FIGURA 2: CAFÉ COM OS GRIÔS 2024 I – PROJETO DA EEEF GRAÚNA



FONTE: Acervo pessoal.

FIGURA 3: CAFÉ COM OS GRIÔS 2024 II – PROJETO DA EEEF GRAÚNA



FONTE: Acervo pessoal.

FIGURA 4: CAFÉ COM OS GRIÔS 2024 III – PROJETO DA EEEF GRAÚNA



FONTE: Acervo pessoal.

FIGURA 5: CAFÉ COM OS GRIÔS 2024 IV – PROJETO DA EEEF GRAÚNA



FONTE: Acervo pessoal.

Acerca do uso do termo “*Griôs*” na Comunidade Quilombola de Graúna, escreve Silva (2022):

Em Graúna, os *griôs* são os mais antigos da comunidade: rezadeiras, avôs ou avós, bisavôs ou bisavôs dos/as próprios/as alunos/as, que possuem maior experiência e têm um papel importante na comunidade por carregarem uma cultura que é “construída no espaço e no tempo da cotidianidade das classes subalternas”. Esses *griôs* são frequentemente convidados/as para irem à escola participarem de projetos, e também de algumas aulas. Levam à escola histórias, contos e cantigas, conhecimentos que só são possíveis serem apresentados por eles/as mesmos/as, visto serem pertencentes e carregarem consigo uma enorme bagagem cultural. Geralmente, as histórias que se ouvem são de contos que, em muitas vezes, viraram lendas na comunidade. Histórias de almas penadas, lobisomem, lua cheia, pessoas que somem e outras que aparecem do nada, fantasmas, luzes que se acendem e apagam, são comumente contadas pelos/as alunos/as. Há um misto de mito e folclore, em que a crença em almas ou criaturas estranhas permeiam o imaginário dos/as alunos/as, que demonstram com entusiasmo acreditar em cada palavra que a eles/as é contada (Silva, 2022, p. 48).

Por fim, de maneira conclusiva, cabe mencionar Milhomem (2021), que afirma que, no contexto quilombola, a história gerada por intermédio da memória coletiva, geralmente por meio da oralidade, “é mais importante que a história contada em livros” (Milhomem, 2021, p. 98).

Em conclusão, a figura dos *Griôs* no contexto da Comunidade Quilombola de Graúna revela-se essencial para a manutenção e fortalecimento da tradição oral e dos valores culturais locais. Como abordado neste capítulo, a escolha de utilizar o termo “*Griô*” para esses mestres da oralidade amplia o conceito original para incluir qualquer ancião da comunidade que detenha e compartilhe conhecimentos tradicionais. Tal escolha ressalta não apenas o papel fundamental dos *Griôs* como guardiões da memória e identidade coletiva, mas também a capacidade adaptativa das tradições africanas na diáspora, onde a oralidade assume novas formas e significados que fortalecem as comunidades afro-brasileiras. Dessa forma, a transmissão oral torna-se um elo poderoso entre passado e presente, renovando e perpetuando as práticas e crenças que moldam a identidade quilombola.

Ademais, a importância dos *Griôs* se manifesta na vida cotidiana da Comunidade Quilombola de Graúna, onde anciãos, sejam ou não associados diretamente às artes, compartilham saberes que integram espiritualidade, valores éticos e práticas de cuidado com o meio ambiente e a saúde. Como agentes de resistência cultural, esses *Griôs* mantêm viva uma tradição que, além de educar, cria uma conexão profunda entre as gerações, assegurando que o conhecimento coletivo seja preservado e adaptado aos novos contextos. Assim, a tradição oral, ao lado dos *Griôs*, desempenha um papel insubstituível na continuidade e na preservação cultural, reafirmando a autonomia e o valor das heranças afro-brasileiras no cenário contemporâneo.

CAPÍTULO 3

HISTÓRIAS, LENDAS, SABERES E PRÁTICAS: O QUE OS GRIÔS DA GRAÚNA TÊM A NOS ENSINAR?

Após a contextualização da Comunidade Quilombola de Graúna – ES no bojo da temática da escravidão africana e da diáspora dela decorrente, bem como o aprofundamento da figura dos *Griôs* realizados nos dois primeiros capítulos, a partir de agora passaremos a abordar os conhecimentos produzidos por essas figuras de extrema importância para a Comunidade Tradicional foco da presente monografia e compartilhados na Cartografia Social produzida pelo QUIPEA - Quilombos do Projeto de Proteção Ambiental.

O QUIPEA - Quilombos do Projeto de Proteção Ambiental³ é um Projeto de Educação Ambiental - PEA que constitui parte das exigências do Ibama para a obtenção de Licenciamento Ambiental da Shell para a exploração de petróleo na Bacia de Campos, que inclui a região de Itapemirim. Segundo o site oficial do QUIPEA, esse PEA atua “para fortalecer a identidade quilombola e sua ancestralidade, além de incentivar a participação dos comunitários nos espaços de decisão sobre a gestão de seus territórios.” No mesmo endereço eletrônico é possível consultar alguns eventos de formação e culturais voltados para a temática quilombola.

O QUIPEA produziu uma Cartografia Social⁴ entre 2019 e 2022 na Comunidade Quilombola de Graúna - ES, culminando em um caderno com 40 páginas contendo depoimentos e imagens que remontam à origem daquela comunidade tradicional, bem como importantes personagens da localidade ao longo do tempo. É possível notar, por exemplo, o deslocamento da Comunidade das margens do Rio Muqui para as margens da ES-490, entre outras informações.

Parte do conteúdo do referido caderno foi produzido pela equipe responsável e por professores de fora daquela Comunidade Tradicional, porém para o escopo do presente capítulo trataremos exclusivamente dos textos atribuídos aos moradores da região. Além disso, é importante mencionar que os depoimentos estão organizados mais ou menos por assuntos na Cartografia Social produzida pelo QUIPEA, entretanto para a presente monografia optamos por organizar os tópicos por entrevistados, pois acreditamos que dessa maneira podemos dar o destaque merecido às figuras que portam esses conhecimentos, ora

³ Disponível em: <https://www.quipea.com.br/sobre>. Acesso em: 29 set 2024.

⁴ BRONZ, Deborah. O'DWYER, Eliane Catarina. Cartografia Social do QUIPEA. Quilombo Graúna. Disponível em: < <https://online.fliphtml5.com/jwdlh/wahf/#p=1> >. Acesso em: 29 set 2024.

chamados de *Griôs*.

3.1. Leonor Ventura (Seu Nonô)

A oralidade é uma das principais ferramentas para a preservação da história e da cultura em comunidades tradicionais, especialmente em territórios quilombolas. O relato de Seu Leonor Ventura, conhecido como Seu Nonô, é um exemplo vivo dessa prática, funcionando como um elo entre o passado e o presente da Comunidade Quilombola de Graúna. Suas palavras revelam a riqueza dos conhecimentos ancestrais, as dinâmicas sociais, a relação com o território e a resiliência cultural que sustentam a identidade coletiva do grupo, destacando a importância de elementos naturais, como a madeira braúna, que teria dado origem ao nome da comunidade e pode ser interpretado como uma conexão com o meio ambiente e os recursos locais.

Esse vínculo com a terra é também refletido na organização territorial de Graúna, estruturada a partir de uma doação de terras à mãe da avó de Seu Nonô, uma mulher escravizada. Esse episódio, carregado de complexidades históricas, foi o marco inicial para a criação de um território coletivo, no qual mais de duzentos alqueires de terra teriam sido organizados sob uma lógica de indivisibilidade. Essa estrutura garantiu a preservação do território para todas as famílias descendentes, refletindo valores de solidariedade e cooperação essenciais às comunidades quilombolas. A narrativa trazida por Seu Nonô sobre as cinco irmãs ancestrais, que consolidaram o grupo, demonstra o papel central das mulheres na perpetuação do senso de pertencimento e na formação de uma ampla rede de parentesco, na qual a linhagem Ventura, segundo Seu Nonô, é a mais numerosa.

Não obstante, com o tempo, a comunidade passou por transformações sociais, incluindo mudanças nas dinâmicas matrimoniais. Inicialmente, os casamentos ocorriam dentro do círculo familiar, reforçando os laços de parentesco, mas, posteriormente, a abertura para uniões com pessoas de fora trouxe maior diversidade cultural e étnica, resultando em uma rica miscigenação. Essa evolução, longe de enfraquecer a identidade coletiva, ampliou sua complexidade, mantendo o vínculo com a ancestralidade e adaptando a comunidade às mudanças históricas.

Contudo, a preservação desse território não foi isenta de desafios. Seu Nonô relata as pressões causadas pela expansão da Usina Paineiras, de cana-de-açúcar, que avançou sobre áreas quilombolas, expulsando moradores de locais historicamente significativos, como Alto do Curral e Brejo do Maricá. Apesar dessas perdas, a memória coletiva da comunidade permanece como um pilar de resistência, sustentando as reivindicações por direitos territoriais

e culturais.

Outro aspecto marcante do relato é a espiritualidade da comunidade, simbolizada pela antiga capelinha no alto do morro. Segundo Seu Nonô, em tempos de seca, os moradores se reuniam para rezar por chuva, evidenciando a força do coletivo e a integração entre fé, natureza e organização social. Essas práticas reforçam a espiritualidade como elemento central da cultura quilombola, capaz de unir e mobilizar a comunidade em torno de objetivos comuns.

Assim, as narrativas de Seu Nonô transcendem a simples descrição do passado, tornando-se testemunhos de resistência e adaptação. Suas palavras ilustram como o saber ancestral é fundamental para a construção e a manutenção da identidade coletiva, sendo transmitido de geração em geração pela oralidade. Valorizar o conhecimento de anciãos como Seu Nonô é essencial para compreender a história, fortalecer as lutas por direitos e preservar a rica cultura da Comunidade Quilombola de Graúna, cuja memória coletiva orienta o futuro.

3.2. Vera Lúcia Silva da Rocha

Vera Lúcia Silva da Rocha relembra com certa precisão os dias de sua infância, vividos em um sertão que hoje parece distante, mas cuja memória permanece viva em seu relato. Ela descreve o ambiente onde os quilombolas viviam: um lugar rústico, sem energia elétrica, aonde a luz vinha das lamparinas, quando estas estavam disponíveis. O sertão, nas proximidades da Usina Paineiras, abrigava antigas famílias quilombolas, e Vera destaca que ali viveram muitos escravizados. Essa conexão com o passado é central em sua narrativa, mostrando como a história da Graúna está profundamente enraizada na ancestralidade.

Além disso, ao falar sobre sua família, Vera menciona figuras importantes como suas bisavós, Luíza Paula e Cândida Ventura Leão, e suas avós Maria Júlia e Alicia Cândido Leão. Ela enfatiza que, apesar de as gerações mais antigas terem partido, o sangue quilombola permanece nas gerações atuais, como um elo indestrutível com o passado. A liberdade conquistada por Luíza Paula ainda jovem simboliza o início de uma trajetória de luta e resistência que se perpetua até hoje.

Ademais, Vera também guarda objetos que carregam memórias dessa época. O pilão que pertenceu à sua avó é um exemplo marcante: mais velho que ela própria, o objeto testemunhou décadas de história e representa a continuidade de uma cultura que resiste ao tempo. No entanto, ela lamenta as invasões do território por parte da Usina Paineiras, um processo que começou com a compra forçada de pequenas propriedades e avançou sobre terras que sempre pertenceram aos quilombolas. Apesar disso, ela afirma com convicção que

todos sabem que aquelas terras são, por direito, dos “pretos” da Graúna, mantendo viva a luta pelo reconhecimento territorial e cultural.

3.3. Albertino Rangel (Tio Pia)

Albertino Rangel, o Tio Pia, oferece um olhar íntimo sobre a história da Graúna ao narrar as experiências de sua família e a cultura que os unia. Ele relembra com afeto a figura de sua tia Dona Muca e sua avó Sinhá Izabel Rangel, descritas como mulheres fortes e fundamentais para a formação dos laços comunitários. Sinhá Izabel, por exemplo, morava nas terras de seu irmão Martino Rangel, mostrando como a solidariedade familiar era uma base sólida para a sobrevivência na região.

Nesse contexto, Tio Pia destaca as práticas agrícolas como uma parte essencial da vida. Ele e seu pai cultivavam milho, feijão, arroz e cana, aproveitando a fertilidade do solo da região. Esses cultivos, além de garantir a subsistência, fortaleciam os vínculos com a terra, reforçando a importância do território na construção da identidade quilombola.

Além disso, um aspecto vibrante de seu relato é a ênfase na música e na cultura local. Ele menciona seu tio Francelino, um tocador de violão, e recita versos de samba que carregam a leveza e a alegria típicas das tradições quilombolas locais. Esses momentos musicais eram mais do que entretenimento, eram práticas que fortaleciam a coesão social e mantinham vivas as tradições orais da comunidade.

3.4. Sebastião Ventura da Silva (Seu Tião Ventura)

Sebastião Ventura da Silva, conhecido como Seu Tião Ventura, constrói em seu relato um retrato íntimo e cheio de detalhes da vida em Graúna. Ele descreve uma comunidade que vivia como uma grande irmandade, marcada pela confiança e pela solidariedade, onde as relações eram próximas, e fato comum que vizinhos recebessem uns aos outros sem cerimônias, chegando até a permitir que passassem a noite em suas casas. Essa convivência fortalecia os laços comunitários e gerava um ambiente de respeito mútuo, mesmo em meio às brincadeiras e apelidos trocados.

Nesse sentido, a simplicidade da vida na Graúna era atravessada por desafios, mas também por momentos de alegria. Seu Tião relembra as festas de Jongô, os Carnavais rurais e os forrós, ocasiões que traziam um sopro de leveza em meio às dificuldades. Ele também menciona sua paixão pelo futebol, lembrando-se de convites para jogar em Cachoeiro de Itapemirim - ES, mas que foram recusados por sua mãe, Ondina, mostrando o peso das relações familiares e das decisões comunitárias na sua trajetória.

Apesar das memórias afetivas, Seu Tião também destaca os desafios vividos por sua geração. Ele recorda as longas caminhadas descalço, muitas vezes em trilhas estreitas, para estudar ou trabalhar, e as casas de terra feitas à mão, que protegiam as famílias da melhor forma possível. A subsistência vinha de pequenas roças, onde se plantava mandioca, milho e feijão, e da criação de animais, como porcos. O que não se produzia era obtido na pesca, abundante nos rios e brejos da região, com espécies como traíra, tilápia e piabas.

Além da vida cotidiana, Seu Tião revive os saberes tradicionais da comunidade. Ele menciona o uso de remédios caseiros para tratar enfermidades, um conhecimento passado de geração em geração. Sua avó, dona Joaquina, era parteira e caminhava longas distâncias para atender gestantes, personificando a dedicação e o papel central das mulheres nos cuidados da comunidade.

Os relatos de Seu Tião também trazem um componente misterioso, com menções à lenda do lobisomem. Ele conta histórias de um homem que se transformava durante as noites de lua cheia. As narrativas descrevem encontros assustadores, como o de um morador que abriu a porta de casa à meia-noite e viu o lobisomem. Essas histórias, entrelaçadas ao cotidiano, refletem um universo em que o real e o imaginário coexistiam, criando um modo de vida rico em significados para os moradores da Graúna.

Embora enfrente as transformações do tempo, Seu Tião Ventura mantém vivo o espírito de resistência e alegria que sempre marcou a comunidade. Para ele, mesmo nos momentos de sofrimento, havia espaço para celebração e união, mostrando que a essência da vida em Graúna era a força coletiva e a capacidade de transformar dificuldades em histórias, festas e tradições que permanecem como legado.

3.5. Walter Leão (Seu Leão)

Walter Leão traz à tona uma tradição fundamental para a sobrevivência da comunidade, qual seja, a construção de casas de estuque. Ele descreve com detalhes o trabalho conjunto dos moradores, que cavavam o barro, batiam com os pés para amassá-lo e prensavam nas armações de bambu e madeira para formar as paredes. Esse processo, difícil e colaborativo, mostra como o trabalho coletivo era essencial para garantir abrigo às famílias quilombolas.

Nesse contexto, Seu Leão destaca o papel de seu pai, habilidoso na construção dessas casas, e relembra como a comunidade se unia para realizar essas tarefas. Essas construções não eram apenas habitações, como também símbolos da solidariedade e do vínculo entre os moradores da Graúna. A prática, que exigia esforço físico e criatividade, reflete a capacidade

de adaptação e resiliência diante das adversidades.

Assim como outros entrevistados, Seu Leão valoriza as memórias do passado como uma forma de preservar a identidade quilombola. O trabalho coletivo, tão presente em sua narrativa, é um exemplo claro de como a união e a colaboração foram, e continuam sendo, pilares fundamentais para a sobrevivência e a resistência da comunidade da Graúna.

3.6. Aldenir da Silva Santos

Os relatos de Aldenir da Silva Santos apresentam um vasto repertório de saberes, tradições e vivências, transmitidas ao longo de gerações, evidenciando a importância da oralidade como veículo de memória coletiva e a centralidade da cultura como elemento de resistência em comunidades descendentes de escravizados no Brasil. Aldenir relembra figuras emblemáticas da comunidade, como dona Maria Luiza e outros descendentes diretos de escravizados, que assumiram posições de liderança no contexto local. A atribuição de respeito a essas figuras, decorrente de suas origens e de sua relação com os "mais antigos", reflete a perpetuação de estruturas sociais que valorizavam a sabedoria dos anciãos, mantendo vivos os laços com a ancestralidade e conferindo identidade ao grupo.

Nesse contexto, a fala sobre as moradias feitas de estuque, sapê e cipó, revela a precariedade enfrentada pela comunidade, que, ainda assim, demonstrava resiliência ao transformar materiais simples em lares. A chegada de projetos habitacionais posteriormente alterou essa realidade, marcando um ponto de transição na paisagem social e física. Além disso, Aldenir descreve práticas relacionadas ao nascimento e ao cuidado com recém-nascidos, como a preservação do umbigo e os rituais para proteger as crianças do "mal-de-lua". Essas práticas, associadas a crenças populares que incluem histórias de bruxas, lobisomens e fenômenos sobrenaturais, demonstram a intersecção entre cultura popular e espiritualidade, funcionando como mecanismos de preservação cultural e fortalecimento dos laços comunitários.

As vivências de trabalho árduo são centrais na narrativa de Aldenir, que descreve a importância de atividades como o corte de cana, a produção de farinha e a agricultura familiar para a subsistência da comunidade. Tais práticas, que envolviam todos os membros da família, independentemente de idade ou gênero, eram fundamentais para garantir a sobrevivência e fortaleciam a autonomia da comunidade. Paralelamente, a habilidade de confeccionar objetos como esteiras, peneiras e balaios utilizando fibras vegetais ilustra o engenho e a relação íntima da comunidade com o ambiente natural, demonstrando a capacidade de transformar recursos em ferramentas essenciais e perpetuar saberes

intergeracionais.

Não obstante, Jongo e a Folia de Reis, citados como práticas culturais de grande importância, não apenas proporcionavam momentos de lazer, mas também funcionavam como formas de resistência e preservação identitária. Essas expressões, ligadas à ancestralidade africana, ocupavam um lugar central no cotidiano da comunidade. A transformação pessoal de Aldenir, que se tornou adventista, revela a adaptação e ressignificação dessas práticas ao longo do tempo, mas sem apagar a relevância histórica que elas tiveram em sua vida.

No mesmo sentido, o cuidado comunitário também se destaca nos relatos, com a figura das parteiras e das rezadeiras desempenhando papéis essenciais. Técnicas de cura, como rezas com galhos de alecrim e brasas de carvão, evidenciam um saber medicinal baseado na fé e na conexão com elementos naturais, transmitindo esperança e solidariedade entre os membros da comunidade. Por fim, os relatos sobre minas de ouro e diamantes atribuídos aos escravizados, assim como as histórias fantásticas envolvendo luzes misteriosas e "heranças", revelam um imaginário rico que mistura história e fantasia, reforçando o valor simbólico das terras ocupadas, carregadas de narrativas de luta e resistência.

Diante do exposto, os relatos de Aldenir da Silva Santos são uma janela para a complexidade e riqueza cultural de sua comunidade, destacando a capacidade de resiliência e adaptação diante de condições adversas. Por meio deles, é possível perceber como saberes ancestrais, práticas culturais e histórias fantásticas continuam a moldar identidades e práticas.

3.7. Elza Ventura

Elza Ventura traz um relato rico em memórias que traçam a história de sua família e da comunidade de Graúna, destacando aspectos do trabalho, da cultura e das transformações da região. Ela começa contando como seu pai, Manoel Emiliano, migrou de Campos dos Goytacazes para trabalhar na construção da estrada de ferro Marataízes-Cachoeiro. Naquela época, o trem era o único meio de transporte, e a rotina era marcada pelo esforço de sair de casa ainda de madrugada para não perder a única passagem diária. Com o tempo, a estrada foi construída, e a cidade de Graúna começou a se desenvolver, mas Elza se recorda com nostalgia de lugares como Retiro, que acabaram abandonados e transformados em áreas rurais. Uma lembrança impactante é a do sobrado do período escravocrata, com paredes manchadas de sangue e cordas penduradas, que ela associava aos castigos sofridos pelos escravizados e que marcaram sua infância com temor.

O trabalho duro é uma constante nas memórias de Elza, que lembra com orgulho de ter desempenhado as mesmas tarefas que os homens na lavoura, cortando cana, plantando milho, feijão e mandioca, e ajudando companheiras em suas tarefas após completar as suas. A casa de farinha de sua mãe era um local de trabalho coletivo, onde ela participava ativamente, puxando a roda e contribuindo na produção de farinha e beiju. O ofício na roça, descrito em detalhes, revela a força e a resiliência de Elza, que também se destaca como rezadeira. Ela conta com emoção como suas orações ajudavam crianças desenganadas pelos médicos, atribuindo esse dom à sua fé em Deus.

Além do trabalho e da espiritualidade, Elza rememora os momentos de celebração e cultura na comunidade. Ela participou da Folia de Reis organizada por seus familiares e lembra dos blocos de Carnaval animados, criados por seu tio Agripino, que resistiam às dificuldades, como as enchentes, para promover alegria e união. Esses eventos são retratados como um reflexo da força e da criatividade de sua comunidade, que encontrava maneiras de preservar suas tradições mesmo diante das adversidades. O relato de Elza é um testemunho de uma vida cheia de desafios, fé e celebração, representando a essência de uma época e de um lugar marcados pela história e pela resistência cultural.

3.8. José Rosa Filho (Seu Juca Rosa)

José Rosa Filho, conhecido como Seu Juca Rosa, oferece uma perspectiva histórica valiosa sobre a região de Graúna, com destaque para as terras quilombolas e as transformações provocadas pela urbanização e pela Usina Paineiras. Ele começa relatando a extensão das terras quilombolas, que abrangiam grandes áreas e eram delimitadas por fazendas e rios, e que seu pai teve um papel importante em um levantamento das terras, realizado durante uma disputa entre os quilombolas e a Usina, que buscava reivindicar parte dos territórios. José Rosa descreve com precisão os limites das fazendas, revelando a magnitude da área conhecida como Graúna. Ele também aborda a transição da propriedade da Usina, que em 1956 teriam passado do Estado para um usineiro, alterando a dinâmica local e reduzindo o território da comunidade.

Nesse sentido, o depoimento de Seu Juca Rosa também destaca a importância da economia baseada na cana-de-açúcar e na produção de lenha para a estrada de ferro. Ele relembra do trabalho maçante com bois e carros de boi, que eram usados tanto para transportar cana quanto para fornecer madeira para as serrarias de Cachoeiro de Itapemirim, porém, com o fim das ferrovias e a modernização, essas atividades foram sendo substituídas, transformando radicalmente a vida da comunidade. Seu Juca Rosa também menciona as

mudanças no curso do rio Muqui, que antes causava enchentes devastadoras e foi redesenhado com diques e valas, eliminando as inundações, mas alterando a paisagem e as práticas agrícolas da região.

Outro aspecto marcante de seu relato é a riqueza cultural da comunidade, especialmente o Jongo. Seu Juca Rosa descreve as rodas de Jongo, onde versos eram entoados em desafios poéticos e acompanhados por tambores, sendo destacadas figuras icônicas da tradição, como Dona Geraldina e Antônio Pacheco, que animavam as festas com rimas criativas. Apesar de não poder participar diretamente por restrições familiares, ele se lembra do som dos tambores e da energia contagiante das celebrações, em momentos de resistência cultural e de preservação das tradições, mesmo em meio às adversidades econômicas e sociais.

Seu Juca Rosa também explica como a comunidade começou a se deslocar para áreas mais próximas da estrada asfaltada, abandonando as regiões mais isoladas, que ficaram sem condução após o fim do trem. Essa migração interna marcou o fim de uma era e o início de uma nova dinâmica para os moradores de Graúna. Seu relato é um testemunho vivo da história de uma comunidade que enfrentou desafios com resiliência, preservando suas tradições e moldando a identidade local.

3.9. Antônio da Costa Rufino (Seu Tim)

Antônio da Costa Rufino, conhecido como Seu Tim, compartilha uma história marcada por trabalho árduo, mudanças forçadas e o amor pela terra e pela pesca. Ele recorda que sua família veio de Canaã (atualmente Marataízes-ES), e o terreno onde vive atualmente foi trocado há décadas. Desde então, ele permanece na região, onde nasceu e cresceu. Ao longo de seus 73 anos, Seu Tim presenciou mudanças drásticas. Em um primeiro momento, as casas de sapê predominavam, porém quando a Usina foi privatizada, a realidade se tornou mais difícil, pois famílias eram forçadas a sair, sob ameaça de violência e destruição de suas casas, algo que ele lembra com tristeza.

Além de lavrador, Seu Tim dedicou boa parte de sua vida à pesca, especialmente de camarão. Ele relembra com entusiasmo as noites inteiras passadas no rio Muqui e no Itapemirim, de onde levava o produto para vender em Marataízes - ES de bicicleta. Com o tempo, o comércio se aproximou da comunidade, e na época da entrevista a venda ocorria na beira da estrada em Graúna. Ele se orgulha de ter sido parte desse ciclo de subsistência e comércio local. Apesar de não pescar mais, a paixão pela atividade permanece viva em suas memórias. Atualmente, não se percebe o comércio de camarão na rodovia.

Seu Tim também reflete sobre a agricultura, especialmente o cultivo de abacaxi. Embora tenha sido uma atividade central para sua família no passado, ele explica que o uso de agrotóxicos prejudicou a saúde das pessoas e o ambiente, o que levou ao abandono da lavoura. Atualmente, ele valoriza os alimentos cultivados em suas terras, como manga, banana e aipim, que são consumidos pela família e por quem visita sua casa. Essa conexão com a terra é uma parte essencial de sua história, que ele preserva com carinho e respeito pelas tradições de seu povo.

3.10. Maria da Silva Santos (Penha Borges)

Maria da Silva Santos, mais conhecida como Penha Borges, traz à tona as memórias de sua avó, Maria Ventura, uma figura marcante na comunidade de Graúna. Descendente de indígenas, Maria Ventura desempenhava múltiplos papéis importantes: parteira, benzedeira e guardiã de tradições. Penha recorda com orgulho que sua avó deixou registrado em um caderno o número impressionante de trezentos partos realizados e mais de quatrocentas crianças benzidas ao longo de sua vida. Esse legado reflete não apenas a habilidade de Maria Ventura, mas também a confiança e o respeito que ela conquistou na comunidade.

A lembrança de Maria Ventura é um exemplo da força e da sabedoria das mulheres da região, que desempenhavam papéis essenciais na saúde, na espiritualidade e na conexão com as tradições ancestrais. Para Penha Borges, a história de sua avó é um símbolo de resistência e cuidado comunitário, transmitindo valores que continuam vivos entre os moradores de Graúna.

3.11. Heraldo Ventura da Silva (Mestre Heraldo)

Heraldo Ventura da Silva, ou Mestre Heraldo, é um guardião das memórias e tradições de Graúna, trazendo à tona uma narrativa rica que entrelaça história familiar, cultura e o amor pelas raízes de sua terra. Ele cresceu em um ambiente de fartura natural e convivência familiar, marcado pelas histórias do antigo cafezal de sua avó Diana Rocha e pela vida junto à lagoa onde nasceu. Para Mestre Heraldo, a região antiga, com seus recursos abundantes e vida simples, representava um modo de existir que ele considera superior ao que se seguiu após a migração para próximo da rodovia.

Ele descreve que a área original, onde sua família e outros moradores viviam, era repleta de frutas, como as laranjas do pomar de sua avó, e de peixes, que eram capturados sem a necessidade de compra. Naquela época, os moradores tinham uma relação estreita com a terra e a água, que sustentavam suas necessidades de maneira autossuficiente. O deslocamento

para a área atual, ainda que trouxesse benefícios como asfalto e energia elétrica, veio acompanhado da perda de uma conexão mais íntima com a natureza. Para Mestre Heraldo, se houvesse eletricidade no antigo local de moradia, ele jamais teria deixado aquele ambiente, que ainda hoje considera mais acolhedor e pleno.

Além das memórias familiares, a cultura sempre ocupou um espaço central em sua vida. Mestre Heraldo é apaixonado pelo Jongo, uma das manifestações culturais mais importantes de Graúna. Ele se lembra das rodas lideradas por seu tio Paizinho, que organizava festas comunitárias e ensinava às crianças a arte de “inventar moda” – criar versos e melodias na roda de Jongo. As celebrações, especialmente no dia de Nossa Senhora das Neves, reuniam moradores e visitantes vindos de lugares distantes, como Rio de Janeiro e Vitória, criando um momento de integração cultural e social. Mestre Heraldo não apenas participou dessas rodas, mas também ajudou a perpetuar a tradição, um símbolo da resistência e da identidade da comunidade.

Nesse contexto, a vida rural, para ele, sempre foi uma expressão de trabalho coletivo e vínculo familiar. Ele conta sobre os tempos em que trabalhava com seu pai e seus irmãos na lavoura de mandioca, aipim e cana. A produção de farinha era um processo organizado em equipe: enquanto uns descascavam a mandioca, outros operavam a prensa e o forno. A tecnologia, como o uso de motores, ajudava, mas o essencial era a união de todos. Os produtos eram vendidos para a Usina Paineiras e comerciantes locais, sustentando a economia familiar e fortalecendo os laços comunitários.

Mesmo hoje, Mestre Heraldo mantém viva a prática de cultivar pequenas roças com cana, abacaxi e verduras, não apenas para subsistência, mas também como forma de preservar a tradição agrícola que herdou. Ele acredita que é importante “sempre ter alguma coisa” para relembrar e honrar o trabalho dos ancestrais. Outra lembrança marcante de sua infância e juventude é a pesca. Ele se recorda dos tempos em que os rios e lagoas locais eram abundantes, fornecendo alimento fresco e reforçando a conexão com a natureza. Hoje, ele lamenta a degradação ambiental e a escassez de peixes, mas mantém pequenos criadouros em sua propriedade como uma forma de reavivar essa tradição e garantir que sua família continue desfrutando do que a terra e a água podem oferecer.

Mestre Heraldo é mais do que um contador de histórias; ele é um elo entre o passado e o presente, alguém que preserva as tradições de Graúna enquanto reflete sobre as transformações que moldaram a comunidade. Para ele, as memórias não são apenas lembranças, mas também um guia para o futuro, um lembrete de que a cultura, o trabalho coletivo e o respeito pela terra são a base da identidade do povo de Graúna.

3.12. Clemildo Costa (Tornel)

Clemildo Costa, conhecido como Tornel, relembra sua juventude marcada pelo trabalho duro e pela simplicidade. Como o irmão mais novo, sua responsabilidade era levar comida para o pai e os irmãos que trabalhavam na usina cortando cana. Ele descreve as longas caminhadas descalço, carregando as marmitas para alimentar a família em lugares distantes.

Entre suas lembranças, Tornel destaca as pescarias na lagoa da região, uma importante fonte de alimento para a comunidade. Ele descreve com empolgação as técnicas de pesca, como usar peneiras e juquiás, e as histórias de encontros com traíras, peixes que podiam ser desafiadores e até perigosos. A lagoa, que já foi uma fonte abundante de peixes, desapareceu, transformando-se em pasto, e ele lamenta essa perda para a comunidade.

Outro aspecto cultural que marcou sua infância foi a tradição dos mascarados e das festas organizadas por Dona Maria. Ele lembra que, embora não gostasse muito das máscaras e do mistério que elas traziam, essas celebrações uniam a comunidade e faziam parte da identidade local. Tornel também menciona o Jongô, liderado por figuras como Zé Macaco e Paizinho, que animavam as festas com música e dança, criando momentos de alegria e união.

3.13. Elivanis Paulo (Badá)

Elivanis Paulo, conhecido como Badá, oferece um relato nostálgico da vida em Graúna, enfatizando o senso de comunidade e a solidariedade que predominavam antigamente. Ele descreve como as pessoas compartilhavam o pouco que tinham, garantindo que ninguém passasse fome. O espírito de união era tão forte que, mesmo com poucos recursos, a comunidade se mobilizava para ajudar aqueles em necessidade.

Badá também menciona as práticas agrícolas e as tradições passadas por gerações, como o uso do pilão para produzir alimentos como fubá e amendoim. Ele se lembra com carinho do modo de vida simples, mas rico em valores, que herdou de seus pais e avós.

Além disso, Badá reflete sobre as oportunidades que a cultura local pode trazer para a geração de renda. Ele vê no turismo e no artesanato uma forma de resgatar a alegria e o orgulho da comunidade, ao mesmo tempo em que cria condições para o desenvolvimento econômico. Para ele, a essência de Graúna está no olhar e na generosidade de seu povo, características que ele acredita serem fundamentais para revitalizar a comunidade e preservar seu patrimônio cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta monografia teve como objetivo principal investigar as narrativas, saberes e práticas dos *Griôs* da Comunidade Quilombola de Graúna, enfatizando a relevância de suas contribuições para a preservação da memória coletiva e da identidade quilombola. Desde o início, ficou evidente a importância de reconhecer essas figuras como pilares de resistência cultural e de conexão com a ancestralidade africana. Além disso, os *Griôs* de Graúna simbolizam a continuidade das tradições orais em um contexto de constantes transformações sociais e culturais.

Ao longo do trabalho, foi possível mapear as histórias e práticas que dão vida à comunidade e que são transmitidas de geração em geração pelos *Griôs*. Entre as histórias abordadas, destacam-se os relatos sobre a origem da comunidade, com narrativas que conectam sua formação a antigas rotas de fuga e a possíveis quilombos estabelecidos na região de Itapemirim-ES durante o século XIX. As práticas cotidianas, como o cultivo agrícola de subsistência e o uso de plantas medicinais, também emergem como saberes valiosos que refletem tanto a memória africana quanto as adaptações ao contexto local.

Os saberes culturais e espirituais se destacam, especialmente nos relatos de celebrações comunitárias e práticas religiosas que ressignificam tradições africanas. Embora a comunidade não possua manifestações culturais afro-brasileiras em formato convencional, como o candomblé ou a capoeira, os valores transmitidos pelos *Griôs* mostram que a oralidade e a memória desempenham papéis fundamentais na construção de uma identidade coletiva. Esses saberes incluem não apenas histórias orais sobre antepassados e a formação da comunidade, mas também ensinamentos sobre respeito, solidariedade e o cuidado com o território.

O desenvolvimento da pesquisa foi estruturado em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentou-se o contexto histórico da escravidão, a diáspora africana e a formação dos quilombos, estabelecendo a conexão entre o passado escravocrata da região do Vale do Rio Itapemirim e a formação da Comunidade Quilombola de Graúna. O segundo capítulo abordou o papel dos *Griôs* como guardiões da tradição oral, utilizando o referencial teórico de Amadou Hampâté Bâ (2010 e 2013) para destacar a centralidade da palavra na cultura africana e suas extensões na diáspora. No terceiro capítulo, foram analisadas as histórias, saberes e práticas preservados pelos *Griôs* de Graúna, com base em entrevistas realizadas no projeto de cartografia social do Quiepa, que revelaram um rico universo cultural ainda pouco explorado.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa baseou-se na História Oral, considerando os relatos dos *Griôs* como fontes vivas de memória e resistência. O referencial teórico sustentou-se em autores como Amadou Hampâté Bâ (2010 e 2013) e José Rivair Macedo (2022), cujas reflexões sobre tradição oral, diáspora africana e resistência cultural foram fundamentais para compreender a dinâmica da comunidade de Graúna e seus saberes.

Os principais resultados apontam que os *Griôs* da Comunidade Quilombola de Graúna desempenham um papel crucial na preservação das memórias locais, resgatando elementos do passado que reforçam o senso de pertencimento e continuidade cultural. Suas narrativas oferecem um entendimento mais profundo das origens da comunidade e das estratégias utilizadas pelos ancestrais para resistir às adversidades impostas pela escravidão e pela marginalização histórica. Ao mesmo tempo, mostram como esses saberes têm sido ressignificados para se adaptar às exigências do presente, garantindo a sobrevivência cultural.

Entretanto, a pesquisa apresentou limitações, como o acesso restrito a registros documentais sobre a origem da comunidade e o tempo limitado para aprofundar as entrevistas. Além disso, o desafio de interpretar narrativas orais com múltiplas camadas de significados evidenciou a necessidade de mais estudos sobre as dinâmicas culturais de Graúna. Nesse sentido, futuros trabalhos podem explorar de forma mais detalhada a relação entre a comunidade e outras localidades quilombolas do Espírito Santo, bem como investigar a influência da oralidade em diferentes aspectos da vida comunitária, como a educação e a organização social.

Por fim, espera-se que este trabalho contribua para o fortalecimento da valorização das tradições quilombolas e para a ampliação dos estudos sobre a diáspora africana no Brasil. As histórias, saberes e práticas dos *Griôs* de Graúna não são apenas memórias do passado, mas também guias para a construção de um futuro que celebre a riqueza da diversidade cultural e a força das comunidades quilombolas. Compreender o legado dos *Griôs* é, em última análise, reconhecer a importância da memória coletiva como fundamento para a resistência, a identidade e a dignidade dos povos afrodescendentes.

ANEXO I – ÍNTEGRA DAS ENTREVISTAS

Leonor Ventura

“E aí eles falavam assim: ‘Graúna... mas por que Graúna?’. Aqui existia uma madeira que chamava braúna. Aí foi e falou assim: ‘essa madeira, ela vai gerar o nome desse lugar’. Aí botou braúna. Aí gerou através dessa madeira, que era braúna, aí botou, né, Braúna”.

“A minha avó era moradora aqui do Muqui. Eram cinco irmãs. E dessas cinco irmãs, ela era a mais velha. Ela morreu com 104 anos. E a mãe dela, que já veio dos escravos, era escravizada. Assim ela falava para nós, que o chefe do barão falou assim: ‘no dia que você fizer ano, nós vamos presentear você. Dar um presente a você’. Esse presente que deu pra ela Foi essa área de terra aqui, que programou. E ali, se tornou uma família só. Através de cinco irmãs, gerou essa família toda. Aqui na Graúna hoje é mais Ventura, tem Cordeiro, tem Guilherme, tem Silva, tem Costa... Mas a família maior que tem gerada aqui dentro, desses quilombolas, é Ventura. A partir da minha avó. Então ali era direito de posse, era uma escritura só, de duzentos e pouco alqueires de terra. Gerou uma escritura só, para todos serem apossados ali em cima e não ter direito de vender, enquanto estivesse vivo e trabalhando. E aquilo ali foi virando uma família só”.

“Aqui, quando gerou várias famílias, quando chegava uma pessoa aqui para namorar com as meninas, eles não deixavam, não. Saía corrido. É por isso que aqui casou parente com parente, primo com primo, fez uma parentesa só. Aí já chegou e entrou outra cor, aí já foi misturando. Aí já saiu um mais ‘claro’, outro mais ‘escuro’, outro mais preto. Ali gerou várias famílias. Vamos dizer que você mora aqui, aí casa com alguém lá do Rio de Janeiro, de Campos [dos Goytacazes]: você vai pegar o sobrenome dele. Aí vai gerar duas famílias. Mas aí é todo mundo parente, todo mundo primo. E foi misturando, misturando. Minha mãe era branca e meu pai era moreno, escuro, bem pretão mesmo. A minha mãe era gente dos Valentim, que moram lá em Brejo Grande. Aí gerou Cedira Maria Valentim Ventura. Então, quer dizer: ela pegou o ‘pedaço’ Ventura do meu pai. E hoje, meus filhos já ‘pegam’ um pouquinho dela e um pouquinho meu. Aí foi gerando, tudo uma família só.”

“Do lado de lá chamava Alto do Curral, lá onde a usina ‘panhou’, né, o quilombola fica pro lado de lá. Era Nelson Borges, comadre Abé... lá chamava brejo do Maricá, porque tinha muito Maricá [uma árvore que dá muito espinho]. Chama Alto do Curral porque tinha muito

pasto, muito boi, muito curral. Aí a usina tomou conta, e os quilombolas, tadinhos, foram embora. Aí botou capanga pra lá, pra tudo quanto é lado, aí... Foi entrando, entrando, entrando.”

“Tá vendo... aquelas duas arvorezinhas, na coroa do morro lá? Ali era uma capelinha. A turma rezava lá embaixo, aí eles faziam. Al tinha um cruzeiro. E aí a turma ia subindo... Quando ficava muito tempo sem chover, aí eles faziam um projeto ali... eles rezavam, aí eles subiam lá onde era a capelinha. Levava mais ou menos trinta dias, a chuva caía com força. Rezavam pra chover.”

Vera Lúcia Silva da Rocha

“Eu lembro que assim pro lado de casa tinha um sertão... Eles [dona Muca e os pais] moravam ali naquele sertão! Ali pro lado da usina. Aquilo ali era um sertão. E morou muita gente escrava ali, antiga! (...) Era tudo escuro! Naqueles tempos não tinha luz, não! Luz era lamparina... quando tinha lamparina!”.

“A bisavó do meu pai era a mais velha, o pessoal contava que ela foi libertada com 16 anos. Naquele tempo, não tinha quase emprego, era mais assim... roça. Eu mesma já trabalhei na Usina Paineiras a pé! Porque não tinha outro trabalho, tinha que ser ali. Aquele tempo era muito difícil. Então, foi aonde que o pessoal quilombola, filhos do pessoal antigo, foi soltando, foi saindo, entendeu? Minha bisavó era Luíza Paula. E a minha avó era Maria Júlia. Minha bisavó, por parte de mãe, era do quilombo também. A primeira [bisavó] era Cândida Ventura Leão. E depois [avó] era Alícia Cândido Leão. Mas, morreu, acabou... aí só ficaram os mais novos. Mas, os mais novos têm o sangue do quilombo”.

“Eu tenho um pilão! Esse pilão era da minha avó, do tempo que ela ainda era criança! Eu não alcancei esse tempo. Esse pilão é mais velho do que eu. Quando eu nasci, já encontrei o pilão, e eu já estou com 71 anos!”.

“A usina foi entrando, foi entrando, aí, quer dizer... um vendia por um tanto, outro não vendia, foram entrando, e era o terreno da Graúna, dos quilombolas, entendeu? Aí a usina foi entrando. Mas a usina sabe que o terreno é da Graúna. Minha mãe sempre me contou isso, que eles sabem que a terra ali é dos pretos! Esse terreno começa em Beira Rio e vai lá em Canaã!”.

Albertino Rangel

“Era minha tia [dona Muca], morava ali! A velha Izabel era mãe dela. Francelino, tocador de violão, era irmão dela, era tio meu! A veia Izabel, gente antiga! Morreu mais ou menos com uns 100 anos! A Muca morreu solteira. A velha Izabel morou ali! Aquele terreno ali era do irmão dela, o Martino Rangel, que era pai do Arlindo, pai do Isaltino. Eles nasceram tudo aí, meu filho! Edith [avó de Badá] morava mais pra cima, mais pra dentro do mato, lá em cima. As casinhas eram mais pra lá, mais lá em cima. Aqui era tudo brejal. Naquela época a lavoura dava muita coisa! Eu plantava milho, feijão, até cana eu plantei. Arroz eu cheguei a plantar numa baixada aí, deu. Meu pai plantava.”

“A minha avó se chamava sinhá Izabel Rangel, morava do outro lado ali, ó! Ela não tinha terreno, não, morava na casa do irmão, chamado Martino Rangel. Aí depois ela morreu, ficou a filha dela, que era Almerinda Rangel, que era tia minha. Tinha Francelino, tocador de violão, também já morreu.”

Versos do Tio Pia:

“Ela querendo furar o meu pandeiro: Mas não é por nada não, não é por nada não, ela querendo furar o meu pandeiro! Eu fui cantar num samba lá no Rio de Janeiro, houve uma grande confusão! Duas mulheres brigando, com ciúme de marido, e eu saí correndo, e eu saí correndo! Não é por nada não, minha gente! Ela querendo furar o meu pandeiro!”.

Sebastião Ventura da Silva

“Antes nós vivíamos, vamos dizer assim, vamos considerar, uma irmandade só! A gente passava por um, por outro, quase não tinha gente estranha na localidade. Um respeitava o outro, ou que seja um irmão, ou que seja um primo, embora que tinha assim gente que caçoava um com o outro, mas, os colegas não levavam a mal. Às vezes era apelido um com o outro, aquela brincadeira. De primeiro, você chegava na casa de um e de outro, podia até bem dizer dormir! Porque a casa tinha confiança de quem era você”.

“A gente toda vida nasceu e viveu aqui em Graúna. Embora a gente tenha morado fora, pra cidade grande, nós nascemos e nos criamos aqui mesmo em Graúna. Eu morei em Marechal [Marechal Hermes, Rio de Janeiro, RJ], eu tenho parente em Belford Roxo [Rio de Janeiro, RJ], eu tenho parente em realengo [Rio de Janeiro, RJ], lá em Cidade de Deus [Rio de Janeiro, RJ]. Eu vim embora mesmo porque minha mãe me mandava carta, uma em cima da outra! E

eu respeitava aquilo. Nessa época a gente respeitava as nossas mães. Eu vim de lá em 71 [1971]. Eu fui em 69 [1969], mas já tinha outras pessoas que foram para lá há mais tempo, entendeu?”.

“Hoje é mais facilidade. A condução bem dizer passa na porta. Aqui agora tem um posto de gasolina, as ruas asfaltadas. Não tinha nada disso de primeiro não. De primeiro, até os pais dela [dona Luzinete], para trabalhar era um caminhozinho que quase que dava pra passar só uma cobra, somente. Eu andava de pé, comadre! De lá onde você foi [tio Pia], de lá para cá, para estudar. Comia goiaba pelo meio do caminho, comia os araçás. Nem sandália para a pessoa ir [tinha], a gente ia descalço, pisando no espinho”.

“Todos nós passamos dificuldade nesses tempos [passados]. Era casinha de terra embarreada com a mão, né. Os antigos trabalhavam no campo, dia a dia, passavam um sufoco que às vezes nem caminho tinha para trabalhar. Aí alguns trabalhavam na Usina Paineiras. Outros às vezes tinham um pedacinho de terra, né, faziam uma rocinha, plantavam um pezinho de mandioca, era um pezinho de milho, era algum pezinho de feijão, era assim para levar a vida”.

“Tinha peixe demais! Era traíra, era morubá, era aquelas piabazinhas, tinha tilápia também. A turma gostava mesmo. Pescava de rede, de anzol, de juquiá. De primeiro a gente criava muito porco, comia aquele toucinho, então era tudo de casa, com a ração que a gente criava. Hoje em dia a gente compra, mas não é a mesma coisa. A galera hoje pesca muito essa tal de bagre africano, nesses brejos aí tem. Tem os da água doce e tem os do mar. Eu tenho uns parentes que pescaram mais de uns 100 quilos aí, para vender para o estado do Rio [de Janeiro]. Por aí nesses brejos, nessas valas que tem aí, tem muito”.

“As pessoas tratavam com remédio caseiro. Minha avó era parteira [dona Joaquina]. Ela saía daqui para ir lá em Campo Acima [Itapemirim] de pé!”.

“Tinha lobisomem, e muito! Um dia, um moço que morreu, o nome dele era finado Nelson, aí ele estava dentro de casa, e tinha uma vala ali pertinho da casa dele. Aí tinha um bicho ali se batendo, ele se bate com a orelha igual porco, né, assim, meia-noite. Aí ele foi, abriu a porta, aí ele viu esse tal cara que virava lobisomem. Aí deu uma carreira nele, ele correu e sumiu. Ele vai na coisa de lama para virar um porco. Sempre era em noite de lua cheia, e tem uma coisa, ele não gosta de mulher grávida. Mulher grávida ele vai enfrentar”.

“Meus pais trabalharam muito na Usina Paineiras. Nós passamos muita dificuldade. Mas é aquele negócio, era ruim, mas tinha assim aquela alegria, porque a gente tinha muita animação. A pessoa vivia o sofrimento, mas sempre tinha aquela alegria, né. Sempre a turma dançava. Tinha o Jongo, era o Forró de galera, meu tio inventava negócio de um Carnaval, e a turma naquilo ali era aquela alegria! Saía daqui pra ir dançar pra lá do Pia [tio Pia]. Então se vivia e ficava alegre ainda”.

“Aqui era mesmo o Carnaval, Carnaval da roça, né. Aí fazia aquele batuque e levava aquela seresta... A gente jogava muita bola também, eu mesmo joguei muita bola. Um tio meu que trabalhava em Cachoeiro numa firma, aí ele falava com a minha mãe, minha mãe chamava Ondina: ‘Ondina, o Tião mais o Deilson [um parente falecido], eu quero levar eles lá para Cachoeiro [de Itapemirim], para eles jogarem lá no time e trabalhar lá’. Minha mãe não quis, não. E olha que nós jogávamos bem! Não é para me gabar, não, mas, daqui não tinha outro! Pazinho era meu irmão. Morava aqui do lado. Sinceramente, ele freqüentava mesmo o negócio de um forrozinho. Era lá pra frente de onde vocês foram lá em Pia. Mas era tanta gente! Às vezes amanhecia o dia. O Jongo, o Caxambu. Falavam que ia ter um Caxambu, que era o Jongo!”.

“Ali nos cantos tinha muita coisa. De primeiro você via uma, duas, três cobras no meio do caminho. Aí foi acabando as matas, uns plantando abacaxi, vai devorando, né. Vai tocando fogo, vai sumindo”.

Walter Leão

“Casa de estuque: Cavava o buraco no barro, né. Aí aquele monte de homem batendo com o pé no barro, pegava com a mão, ia amassando e prensando na armação de bambu, com pau, e ia prensando o barro, pra fazer a parede. Meu pai mesmo era vezeiro de fazer casa de barro assim. Muita gente ajudava, diziam assim que iam fazer uma tapera”.

Aldenir da Silva Santos

“Mas naquela época era assim. A pessoa lutava mesmo. (...) O nome dele [Bilé, bisavô de Badá] era Manoel Crescêncio. A avó dele é Edith. E a bisavó dele era dona Balbina, morava lá para a Vargem [localidade situada em Graúna]. Conheci a mãe de dona Geni, (...) conheci tudo! A bisavó de Maria, Maria Luiza. Que era chefe da Graúna. Dona Geraldina, que era avó de Maria. E dona Maria Luiza, que era bisavó de Maria. Eram chefes. Esses aí eram tudo

chefes. Porque eram filhos de escravos, né. Eram gente que vinha de escravo. Aí, eles viam eles como chefes por causa disso. Que são filhos dos mais antigos. Eles eram tudo respeitador. Todo mundo obedecia. Porque eles eram mais velhos. E obedecia mesmo”.

“Nós também moramos muito em casa de estuque. Casa embarreada. Papai cortava aquelas varas no meio do mato, varinha para fazer a casa envarada, e nós ajudávamos a embarrear. Fazíamos o barro e embarreava. Casa de sapê. Com cipó... Antigamente, aqui todo mundo tinha casa de cipó. Era casa tapada de taboa e tapada de sapê. Depois disso que veio esse plano do governo [projeto de habitação popular], que mudou. Fez uma casinha de telha. Aí depois fazia de laje. Que na Graúna você podia contar as casinhas que tinha antigamente”.

“Quando minha irmã morreu, papai foi levar o enterro lá na Vila [de Itapemirim], [era] minha irmã mais velha. Naquela época não tinha caro, não, levava nas costas, cargueiro. Tio Anóia que fazia o caixão. Fazia muito caixão de tábuas. Ficava a noite inteira fazendo aqueles caixões. Aí lixava, forrava, comprava um pano roxo lá na Vila, aí forrava os caixões. Aí, botava as pessoas para enterrar”.

“Rapaz, quando a gente era mais nova, a gente batia esse mundo de Deus aí, carregando lenha na cabeça, cortando. Nós lutamos muito... trabalhava para sobreviver também, pra ajudar, né. Muita mulher, não era só nós não, todo mundo. A mãe dele [de Badá], a tia, todo mundo cortava cana. A gente vivia nisso, cortando cana, capinando, cortava da usina, cortava de fornecedor [fazendeiros que vendiam cana para a usina]. Assim, pegava empreitada e a gente trabalhava com eles. Inclusive tem o Manoel Ventura, que mora ali, eles também sabem da história. Manoel Ventura, Irena, eles tudo sabe. (...) Dormia em cama de cavalete, dormia em cama de esteira, cortava taboa no meio do mato pra fazer esteira e paina pra fazer travesseiro. Isso tudo nós já passamos, essas lutas todas. A gente criava animal, papai cuidava muito de animal. A gente cuidava. Inclusive eu nem estudava, porque a gente ficava às voltas com animal, tomando conta de animal. Era porco, galinha... Era tudo. Ir à aula aqui antigamente era muito longe. Lá para as bandas do [morro do] Amendoim. Para aqueles cantos para lá, perto da Vargem, para lá. A gente não podia ir pra escola lá, onde era Zé Rosa, antigamente. Aí ficava em casa, tomando conta da casa, tomando conta das coisas... que meu pai trabalhava na usina. Aí a gente lutava. Cuidando de casa, fazendo as coisas, apanhando lenha longe. Trazia lenha na cabeça! Lá em Paineiras [usina], Nova Vitória, Apercab... Nós andávamos isso tudo aí procurando lenha. Para lá da usina também, ia pra lá para além. E com isso a

gente não estudava. Inclusive meu pai até doou esse terreno, para a escola velha. Doou para dar para Thomé Machado, para poder fazer uma escola, por causa das crianças (...), para quando tivesse os netos também, para estudar pertinho, né. Para não ficar tão longe. Meu pai lutou muito, tadinho, para cuidar de nós”.

"A gente gostava de Jongo, né! A gente dançava, lá para o Jongo, amanhecia o dia, vinha embora. Nós amanhecíamos no Jongo. Meu pai também era jongueiro. Nós tudo fomos criados assim. Agora que eu não danço muito Jongo, perna cheia de dor. Andei comprando remédio para tomar, para poder melhorar. Graças a Deus melhorei mais um bocado, mas eu não posso dançar, não. Agora sou crente, sou adventista, faz tempo já. Papai gostava de dançar um jonguinho também. Fazia até Jongo na casa dele, na nossa casa ali. Manoel Roberto da Silva [pai de dona Aldenir]. Minha mãe era Maria Antônia da Silva. Isso aqui tudo era dele, do meu pai. [O ponto de encontro dos jongueiros] não era só aqui, não. Era em dona Rosalina, né. E o marido dela, Izaltino. Era todo mundo, jongueiro é que não faltava aqui na Graúna! Todo mundo era jongueiro!"

"Nós dançávamos [Folia de] Reis com força! Papai mesmo fazia Reis aqui na casa dele. Nós íamos à Folia de Reis. Na casa de seu Péricles, lá em casa fez, vários lugares... Quadrilha que não faltava. Todo ano tinha quadrilha. Quadrilha da escola, das crianças, antigamente. Agora que não tem mais, porque a mulher que dava aula, que gostava de quadrilha, que dava festa para as crianças, morreu já. Dona Maroca, né?! A professora, antigamente. Era muito bom, aquela época!"

"Primeiro, quando ganhava neném, ficava de resguardo durante oito dias. Aí tem que deixar as crianças presas até inteirar oito dias, não deixar sair. E também, quando sair, tem que mostrar a lua para as crianças: 'Olha lá a lua!', para olhar para cima. Dizem que dá mal-de-lua na cabeça né, se não mostrar; mal-de-lua é doença que dá na cabeça das crianças. Adoecia, parece. Aí morria."

"Dona Vivi era parteira mesmo. Eu ganhei dois filhos com ela. Parteira tinha muita! A minha mãe de umbigo, que foi parteira da minha mãe, ela morreu. Dona Maria 'Pé-pé'. Ela pulava num pezinho. Um pé dela era cortado, aí ela andava na ponta do pé. Ela era parteira. Têm umas meninas ali, naquele morro que tem umas casas, que é tudo filha dela... filha de umbigo. Mamãe botava [o umbigo dos recém-nascidos] dentro de uma caixa de fósforo e deixava

guardado. Outras enterravam no curral, outras enterravam na beira da porta até, atrás da casa... para ficar 'caseiro', que eles falam... Tinha muita rezadeira também. Dona Santana era rezadeira. Rezava de tudo. De [mal] olhado, tal de ventre caído, braço destroncado... tudo elas rezavam. Minha mãe também era rezadeira. Dona Maria Antônia. A casa nossa enchia de tanta gente que vinha rezar. Não tem aquelas vassourinhas, de folha de alecrim? Era com aquilo que ela rezava. Ai ficava tudo 'murchinho'. Eu aprendi um bocado, eu aprendi a rezar de sol na cabeça. Eu aprendi com a minha sogra. Eu sei a palavra, mas a gente tem que ter fé. Se tiver fé, vale. As palavras do sol? Ela [sogra de dona Aldenir] apanhava uma toalha branca. Dobrada, com um copo de água fria. Aí dobrava, botava ali em cima, botava na cabeça. Aí, fazia aquela oração dela. Fazia assim: 'Marilya, com seu filho doente. É o sol e a cremaria. Uma toalha de linho branca e um copo de água fria'. Isso que era a reza. Agora, de olhado, minha mãe rezava. Botava um galho de alecrim atrás da orelha, três brasas de carvão dentro de um copo d'água. Quando aquelas brasas subiam, aí rezava as crianças."

"Diz que tinha talha de dinheiro, aquele dinheiro antigo, né. Que enterraram no chão, que os escravos deixaram, sabe. Falam que tinha mina de ouro, tal de mina de ouro que eles falam. Ai as pessoas não vão procurar nada, porque eles têm medo. Caía diamante, que eles falavam. Minha mãe disse que uma vez veio um diamante brilhando, brilhando brilhando, luz de tudo quanto é cor. Azul, vermelha, amarela... Aí caindo aquelas lágrimas no chão. Aí chegou no pé dela, caiu no pé dela, ela ficou com receio, ficou com medo. Isso que eles dizem que é herança, que eles falam. Não sei o que é. Que é a mina de ouro. Que é a tocha de fogo. É diamante. Dos tempos perdidos, daquela época... As pessoas mais antigas sabem de muitas coisas."

"Falavam que tinha bruxa nessa época também. Falavam que a bruxa era para chupar o umbigo das crianças. Quando as crianças nasciam. Aí dormia com a tesoura embaixo do travesseiro. Que eles falavam, antigamente. Eu mesmo, graças a Deus, nunca vi nem quero ver! Tal de bruxa. Eles falam que tinham medo de andar de noite, por causa de lobisomem. Nós, ia uma porção de gente buscar lenha. Eu mais minhas amigas. Aí a gente escutava aquela porção de corrente. Aquela troca de boi, aquelas correntes batendo... Chegava na hora, a pessoa ia olhar e não via nada... É assombração mesmo, né. Aqui nesse grupo aí dos encontros, esse grupo que tinha aqui, de vez em quando a porta batia sozinha! Nós morávamos ali, naquela casa, aí de lá a gente escutava a porta: 'Bah, bah, bah'. Toda hora. Aí a pessoa olhava assim, não via nada... Acho que era mal-assombrado, que diz que nesse lugar

[em Graúna] morreu muita gente, que enterraram aqui."

"Lobisomem, diz que tinha muito! Ih, diz que tinha muito lobisomem. Diz que quando a lua estava clara, ele ficava sentado num morrinho, encorujadinho, olhando para as pessoas. Não podia ver uma mulher barriguda, que diz que ele rasgava a barriga da mulher. A turma dos mais velhos que falavam. Tem uma mulher que ainda é viva, a Adélia, ela falou que quando a sogra dela ganhou o filho dela, que era o ex-marido dela, o Odilon, aí o lobisomem chegou lá e apanhou o neném em cima da cama. Eles procurando e nada de achar. O neném estava lá no cantinho, embaixo da cama. Ele ia comer e não deu tempo. Já pensou?! Lobisomem!"

"Tudo é luta! A gente já lutou muito para sobreviver. E tinha que trabalhar mesmo, né. Trabalhar não mata ninguém. E se matasse, também, eu já era morta! Tem gente que nunca trabalhou nisso que nós trabalhamos, fazendo farinha, cortando cana... Tinha roça também. Meu pai inclusive tinha um canavial lá para dentro, que nós tínhamos lá, [milho, mandioca, feijão], colhia tudo. A única coisa que papai comprava era sal e querosene. Papai tinha arroz, a gente pegava arroz. Tinha feijão, plantava, minha mãe carregava muito feijão no cargueiro, trouxa de feijão, amarrada no lençol. Eles apanhavam no quintal, nos terreirões grandões. Aí, quando secava, batia com aquelas varinhas, né. Aí colhia feijão, arroz. Socava no pilão. A gente fazia canjica, socava no pilão também. Tinha de tudo. Nós vivíamos assim. Galinha (...), banha, a gente matava um porco, botava a banha naquelas latas de querosene. Tinha café. Que torrava e pilava o café. Torrava, depois socava. Colorau a gente fazia também, de urucum, socado no pilão."

"Ih, casa de farinha é que não faltava! Em vários lugares a gente fazia fari- nha. Papai não tinha, não. Mas tinha engenho de moer cana. Casa de fari- nha ele não tinha. Que era da sogra dele, dona Geraldina, que é avó da minha irma. Ela tinha casa de farinha. Quase todo mundo na Graúna... Lá, aquele menino, o Adriano [Adriano Ventura, pai de mestre Heraldo], esse homem que eu falei, seu Altimino [na terra de Adriano Ventura). Eles, lá tudo, todo mundo lá tinha [casa de farinha). Ali acho que agora não tem mais não, né, no Gambá [localidade situada em Graúna). Ali também eles tinham farinha, que era do pai de Eldecir. No Eli tinha também, que era do pai de Eli. Na casa de seu Belinho Borges, tudo tinha casa de farinha antigamente. Eu já fiz muita farinha na casa de Ondina. Eu sozinha. Tinha um pessoal que ajudava. Naquela roda que, antigamente, você rodava [no braço]. Rodava as rodas para poder cortar as mandiocas no rodete. A gente fazia farinha, tinha um forno enorme, grandão. Botava

a lenha, botava a massa no forno, que aí temperava na peneira, secava no tapiti, depois botava numa peneira."

"Eu sei fazer esteira até hoje! Esteira que a gente fazia de cambito. Botava um pau lá, outro cá, e botava um pau assim, atravessado. Aí amarrava aqueles pedaços de pauzinho assim... la trançando, fazendo de embira e de pita [plantas cujas fibras são extraídas para artesanato]. Deixava de molho, depois batia, batia, tirava os galhos e ia fazendo umas cordinhas, para ir enrolando os cantinhos. Agora já não faz mais isso, mas nós fazíamos isso tudo! O bisavô desse menino [Badá] era 'largado' no juquiá e nas peneiras. E balaio. Falecido Bilé."

"Mas naquela época era assim. A pessoa lutava mesmo. (...) O nome dele [Bilé, bisavô de Badá] era Manoel Crescêncio. A avó dele é Edith. E a bisavó dele era dona Balbina, morava lá para a Vargem [localidade situada em Graúna]. Conheci a mãe de dona Geni, (...) conheci tudo! A bisavó de Maria, Maria Luiza. Que era chefe da Graúna. Dona Geraldina, que era avó de Maria. E dona Maria Luiza, que era bisavó de Maria. Eram chefes. Esses aí eram tudo chefes. Porque eram filhos de escravos, né. Eram gente que vinha de escravo. Aí, eles viam eles como chefes por causa disso. Que são filhos dos mais antigos. Eles eram tudo respeitador. Todo mundo obedecia. Porque eles eram mais velhos. E obedecia mesmo."

Elza Ventura

"Meu pai, Manoel Emiliano, veio de Campos dos Goytacazes), porque veio uma equipe de gente de lá para trabalhar na estrada de ferro. Era aqui, pro lado de um lugar chamado Muqui. Era um lugar que morou muita gente do tempo do cativo, né. A usina comprou aquilo lá. Então, meu pai veio de Campos para trabalhar nessa estrada que estavam preparando, Marataízes-Cachoeiro. Então, era o trem. Não tinha ônibus. Essa Graúna aqui... Quando construiu essa Graúna, eu já era nascida. Só não sei quantos anos estava, mas eu acho que já estava ficando mocinha nova. Quando começou a fazer essa estrada aí. Não tinha essa estrada. Essa Graúna aí não era assim. Para a gente ir para lá, para pegar o trem, para poder ir para a Vila, Paineiras, Cachoeiro, a gente tinha que sair de madrugada, porque o trem passava cedo. Bem cedo. Se perdesse, não tinha mais. Aí com um certo tempo que abriram essa estrada, Cachoeiro-Marataízes. A gente ia à festa, da praia a gente ia a pé. Em Marataízes ia a pé. Saía cedo, ia a pé para assistir a festa. E ficava lá o dia todo. Quando a gente voltava... Vinha a pé novamente. E não tinha Ônibus, não tinha nada. Ai, depois que foi fazendo essa estrada, aí já passava um onibuzinho, um carrinho. Mas o seguinte: depois que construiu essa cidade aqui,

de Graúna, lá para lá, onde era Retiro, fechou tudo. Virou roça, pessoal vendeu. Mas era bom. O campo de futebol, tudo pra lá. E esse lugar chamado Muqui, antes de a gente chegar lá, tinha um sobrado, um sobradão no alto do morro. E aquele sobrado a gente ia pescar... Uma porção de moçada para pescar. E pessoas de idade, né. Aí, a gente passava lá. Tinha um brejo fundo. Falavam que aquele brejo era muito fundo, se caísse ali ninguém saía... Não sei que fim deu esse brejo, porque nunca fui para lá mais."

"A gente passava num sobradão. A gente via chicote pendurado na parede. A usina comprou, já estava desmanchando algumas partes desse sobradão alto. Esse sobradão, do tempo do cativo, né. Então a gente passava com medo, né. Que a gente via as paredes sujas de sangue. Via aquele pau alto, com uma forquilha. A gente via uns pedaços de corda pendurados, que parece que, quando eles pegavam os es- cravos, eles amarravam para bater."

"Mulher fazia praticamente a mesma coisa que homem fazia: cortava cana, homem cortava cana, eu mesma cor- tei cana. Arrastava três ruas de cana. Pegava tarefa, 120 'braças' de tarefa. Aí, quando era 13 horas, já estava com as minhas 120 'braças' de tarefa tiradas, ia ajudar a minha prima, que mora ali, a dona Tatá. Ainda ia ajudar ela. Arrastando três ruas de cana! Ba- tendo mesmo! Eu ganhava preço de homem! Entendeu? O mesmo preço que era do homem era meu. Eu me es- forçava muito para trabalhar, graças a Deus."

"A gente na roça plantava milho, quando dava plantava um feijãozinho, mandioca, e mais a cana, cana para a usina. Mandioca, chegava gente para comprar para boi, para fazer farinha. Eu torrava sacos de farinhal Gostava um bocado. Minha mãe tinha [casa de farinha). Eu puxava a rodal Naquele tempo era na base de puxar. Homem, mulher, tudo. Eu puxava a roda com ele ali... Número um na roda! Acompanhava ele! Ele num lado, num veio, e eu no outro. Num veio, num outro, passa na base, vai com a mão, troca a mão, leva essa, troca essa: acabava um cesto de mandioca. Minha mãe que ia trabalhando no rodete. Cevadeira. E nós vínhamos na roda. Gostava. Aquele cestão. Acabava aquele, enchia outro, botava lá. Era só família. Tinha vezes que minha mãe dava para as pessoas de fora vir fazer. E ai fazia farinha, fazia beiju. Eu, para fa- zer beiju, também eu sou número um! Fazer beiju, tapioca. A gente mora na roça, de cada coisa a gente sabe um pouco."

"Rezadeira eu conheci. Eu sou uma. Eu não escondo de ninguém, já fui rezadeira, muita rezadeira mesmo, e rezadeira de dar prova, entendeu? Se eu rezasse uma criança desenganada do médico, a criança vinha doente, mas, saía forte. Graças a Deus, eu tenho muita fé, muita fé

em Deus mesmo. Aprendi com Deus, sem ninguém me ensinar."

"Eu já dancei Folia de Reis, quem fazia era o meu cunhado que já faleceu, Oliveira, e o meu outro cunhado que morava em Paineiras. Dona Santana também fazia a Folia de Reis, e o falecido Jorge, irmão de seu João Milé [avô de Badá]. E o Carnaval, que o meu tio fazia."

"Meu tio fazia muito baile. Tio Agripino. Ele fazia bloco de Carnaval, fazia baile, né. Morava na Vargem, que, quando enchia d'água, a pessoa dançava com a água quase em cima do joelho, mas ele fazia o salãozinho dele. A mulher dele fazia bolo de fubá e ai vendia pro pessoal... Só sei que o baile era super animado. Fazia bloco de Carnaval, saía aqui pela Graúna."

José Rosa Filho

"Quando eu alcancei os quilombolas, os mais velhos já tinham morrido, né. Mas ainda alcancei alguma gente. A [área de terra] quilombola era grande, muito grandel (...) Teve um dos quilombolas, dos mais novos, Silvinho, que apanhou uma briga com a usina, dizendo que o terreno da Graúna atingia as terras da usina, lá no Oeste. Entraram numa briga. Ai o engenheiro pediu ao cartório para fazer um levantamento. Por uma sorte do cartório, o meu pai ia passando. Eram conhecidos, conhecidos velhos! Aí disse assim: 'a usina mandou eu fazer um levantamento, e eu não sei o que eu faço!' Aí meu pai falou: 'nós vamos fazer!' E meu pai foi dizendo. Saindo da Vila a Lancha, dividindo com Fazenda Cutia; Fazenda Cutia dividindo com Fazenda Muqui; Fazenda Muqui dividia com Fazenda Bela Vista; Fazenda Bela Vista dividia com Serafim; Serafim dividia com seu Manoel de Graúna; seu Manoel de Graúna dividia com Retiro Saudoso; Retiro Saudoso dividia com Usina Paineira. E terminou lá."

"A Graúna partia do rio Itapemirim. Mas naquele tempo a usina era do Estado. Em 56 [1956], o Estado vendeu para o usineiro. O Estado passou a mão. Do rio Muqui pra lá, o Estado apanhou. Então, a Graúna ficou pertencendo do rio pra cá. A Graúna, meu pai dizia, quando descobriu lá o levantamento, que a Graúna tinha uma légua quadrada. Aí ela atravessa o asfalto e vai à divisa lá de Nova Canaã [Cariacica]. Vai até aqueles matos lá pra cima. É grande, é grande mesmo!"

"Mexia com cana-de-açúcar [a família de seu Juca]. Acabava a cana, mexia com madeira:

lenha pra estrada de ferro. Então, quando acabava a moagem, nós íamos para a lenha, era madeira para serrar... Cachoeiro de Itapemirim estava começando e tinha muita serraria. E aqui tinha muito ser- viço. Nós tínhamos boi, boi de carro [carro de boi]. Eu, por exemplo, puxei muita cana nesse carro, e lenha pra estrada de ferro, parava uma, entrava a outra. O trem parou, a estrada aqui saiu, e acabou com o trem! Eu trabalhava para a usina, fazendo carro de boi. Fazia novinhas as rodas! Dei muito duro!"

"Ai entrou esse usineiro ai, e não proibiu de fazer Jongo não. Ai fizeram um Jongo um dia lá pra ele assim, o pagamento atrasou, né: doutor Ataliba, o pagamento quando é? Solteiro chora, quanto mais quem tem mulher!". [E ele disse:] 'ô laércio, olhal Tem que pagar o povo, porque eles tão botando verso para miml. (...) Eu conheci ali o Maunilio Rocha, o Marcilio Rangel, ali da Graúna, o seu Adel Borges, Nelson Borges, morando ali, dona Geraldina, dona Julinha, dona Izabel, todo mundo lá. Olha, eles faziam Jongo. Ihh! Era um barulhal medonho! Toc, toc, toc, toc! Mas o pior é que papai não me deixava irl [risos]. A gente tava deitado na cama, o tambor tava lá, tá tá tá, tô tó tál Era o Jongo! Ali perto da usina, também tinha quilombola lá. Tinha umas mulheres pretonas, gordas, elas usavam uns vestidos compridões, e cantavam lá o Jongo, é um verso, né, ai tinha que rebater aquilo. Ali onde dona Geraldina morava, tinha um cara que morava na fazenda da usina lá, não era quilombola não, mas ele gostava de Jongo, o nome dele era Antônio Pacheco. E ele puxou: 'aeê, olha a lona de Ataíde! Tô rojando minha branca quem vai lavar, tô rojando minha branca quem vai lavar!'. Aí veio a dona Geraldina, rodou, rodou, rodou e cantou: 'ô seu Pacheco, não tenha pena da ribeira, traga o sabão e a lona que aqui tem boa lavadeira!' Aí entrou o outro, era um desafio, né, e perguntou ao outro quantos peixes tinha no mar. Aí o cara rodou pra lá, rodou pra cá: 'ahh, quantos peixes tem no mar, quarenta calungas e cinquenta peruá'."

"[A comunidade se deslocou] porque para lá não tinha mais condução. Não tinha mais trem. Então aqui estava na beira do asfalto e aqui passava ônibus. Logo que começou a estrada aqui, eles saíam de lá às vezes a pé, de madrugada, para apanhar aqui o ônibus. Então, foi vindo para cá, foi vindo para cá, e para lá não ficou ninguém."

“Hoje o rio Muqui mudou. O rio Muqui não terminava ali. Então o rio Muqui saía de onde passava o trem. Ele [o trem] passava na Fazenda Monte Alegre, e saía lá na caixa d'água. Naquele tempo tinha o trem de Marataizes a Cachoeiro [de Itapemirim], e ali tinha uma caixa d'água para abastecer o trem. E o rio então vinha. Aí, quando dava a enchente, enchia muito e

dava muito prejuízo ao varjeiro [morador da Vargem, em Graúna), muito prejuízo mesmo! Tinha um lago, que descia ali, que saía do rio, e passava na Fazenda Monte Alegre, atravessava ela, pegava aquele lado e saía na Fazenda Rio Muqui, dentro da usina, e descia pelo lago, e o lago descia no rio, lá perto da Vila. Acabou o trem aí matou aquele lago ali. Ai foram no rio Itapemirim, fizeram um lago saindo da Fazenda Muqui, foi lá perto da Vila. Aí encontrou com o rio lá. Aí desaguou no outro rio. O rio Pequeno desaguou no grande. Ai fizeram vala de um lado e de outro, e fizeram dique. Então hoje acabou, não tem mais enchente."

Antônio da Costa Rufino

"Os meus avós, a gente não morava aqui antigamente, morava em Canaã, esse terreno foi trocado. Eu sou nascido aqui, e vivo aqui até hoje. Eu no registro estou com 73 anos. Antigamente, era casa de sapê, quando o terreno era do Estado. Então a usina, quando apanhou isso aí, eles chegavam com os jagunços deles, botava tudo para fora. Se não saísse, queimava a casa. Se a pessoa não quisesse sair, eles queimavam a casa."

"Eu sempre pesquei, assim, camarão, né? Quando eu podia pescar, agora eu não pesco mais. Mas eu gosto de uma pescaria, mas não está dando. O meu pai cuidava muito era de lavoura. De mandioca, e de abacaxi. Um certo tempo eu mexia com lavoura de abacaxi também, meus ir- mãos saíam para vender no Rio de Janeiro, e eu ficava assim na roça, e os camaradas trabalhando. Quando eu estava mais novo, eu trabalhava e ia pescar à noite, passava a noite toda pescando. Dava muito [camarão] neste rio aqui [Muqui]. Eu pescava muito na Apercarb. No rio Grande [rio Itapemirim] também. A gente vendia em Marataízes. A gente ia de bicicleta. Nós pescávamos camarão e vendíamos lá naquela ponte do rio Muqui. Aí passaram a vender aqui no quebra-molas em Graúna, aí acabou lá. Foi até bom que agora a gente vende camarão aqui também. Aqui na beira da estrada."

"O abacaxi nós não cuidamos mais, não. Parou. O veneno prejudica muito. Muitos falam que é remédio, eu trato que é veneno. Porque o que prejudica a saúde é veneno. Para falar a verdade, tudo que a gente come hoje tem veneno. O abacaxi, as frutas, os legumes. Agora o que não tem veneno é o que a gente colhe na hora, né, aqui na chácara. Uma manga, uma banana, um aipim. Não é para vender, não, é para a gente mesmo, para quem chega aqui, a gente só não dá conta."

Maria da Silva Santos

"A minha avó [Maria Ventura] era descendente de índios, era cabocla. E ela fazia parto em casa, ela rezava as pessoas. Ela era daqui da comunidade, ela é falecida. Mas ela deixou um caderno com trezentos e poucos partos, com quatrocentas e poucas crianças que ela benzia, né, ela era benzedeira."

Heraldo Ventura da Silva

"Aqui era um cafezal da minha avó, Diana Rocha. E era do meu pai. Então, tinha essa área aqui, tinha essa área lá (antiga Graúna), onde nós morá vamos mesmo, onde eu nasci, perto dessa lagoa. Ali naquele lado, morava minha avó e meu avô. Não tinha essas casas não. A usina pegou uma parte da terra do lado de lá, mas a maioria dessas pessoas daqui morava tudo lá, perto de onde eu nasci. Aí vieram [para cá], porque [havia] melhora, asfalto, energia [elétrica], [mas se tivesse eletricidade no antigo local de moradia] saía nada Não saía, porque lá era bem melhor. Tinha de tudo. Peixe, ninguém comprava. A minha avó tinha um pomar de laranja lá. As pessoas iam, atravessavam a lagoa só para ir lá pegar. Venda, era lá em Nova Canaã [Cariacica]. E esse terreno vai lá na divisa. Então, a turma saía de lá para plantar nesses terrenos, lá próximo. Se tivesse energia para lá, a minha vida era para lá, não vinha para cá não. Me sinto lá mais à vontade."

"[Jongo era] o que mais tinha aqui! Eu sempre gostei. Sempre gostei. Não é 'ser jogueiro', entendeu? A gente entrava no meio da turma e inventava moda! Era meu tio, Paizinho. Ele morava ali. Ele chamava as crianças: 'vem cá, minhas crianças!'. E juntava. A festa era nas Neves. Até os [meus] 22 anos. Onde, o que ele arranjava, saía super cheio. Eram pessoas de idade e crianças. Os adultos iam com ele. Vinha do Rio [de Janeiro], Vitória... essa turma todinha, no dia da festa das Neves. Aí jogueiro que eu conheci eram Paizinho, Oliveira... Ih, têm vários!"

"Aqui, o dono [da terra era] Adriano Rocha da Silva, meu pai. Nós construímos isso aqui. Trabalhávamos eu, meu pai, meus irmãos e alguns vizinhos. Aipim, mandioca... A mandioca, para quem vive no campo, não tem época. Porque muitos arrancam, logo assim que plantam. A base de colher man-jari [espécie de mandioca) é um ano, ponixi em nove meses. Tem o aipim-cachoeiro... tem vários nomes. Cada uma é um tempo... Muitos gostam da ponixi, que tem a farinha mais suave. E a farinha, quem faz ela ficar mais adequada é o forneiro. O forneiro é que faz a farinha. Aqui tinha lavador, que era para descascar mandioca. Nós tínhamos aqui a prensa... então cada um fazia a sua função. Já era a motor. Nós não mexíamos

mais na mão. A gente vendia. Para a Usina Paineiras, armazém que eles tinham, sempre compravam. Até um vizinho que morava em Marataízes, mas tinha uma propriedade aqui. Vendia muito para ele. Ele faleceu, mas os filhos ainda estão vivos. 'Zé da Gata'. Tinha armazém, onde hoje é perto do Mercado Jucy, em Marataízes. E várias pessoas compravam assim, picado, negócio de um quilo. As pessoas que ajudavam aqui a gente dava uma quantidade..."

"Sempre trabalhamos [com lavoura]. Sempre trabalhamos com cana, plantava, a gente colhia e mandava para a usina. (...) A gente só vendeu uma parte [de terra], em que a gente colhia. A convivência aqui era cana... Abacaxi que nós plantávamos... E colhia algumas coisas para a família. Plantações menores, abóbora... De tudo se colhia. Criação pequena. Porco, galinha, pato, peru... Sempre nós comemos. Nós sempre trabalhamos em família. Hoje sempre faço uma roça. Pouca, mas eu faço. Uma moitinha de cana, uma moitinha de abacaxi. Sempre tem que ter alguma coisa. Tenho alguma coisa de verdura, sempre gostei de fazer."

"Olha, gostei muito [de pescar]. Gostei, não: gostou Mas é assim, para uso [consumo da casa]. Hoje, pode-se dizer que peixe está muito difícil. Se você quiser comer um peixinho, tem que ter um criadouro. Eu tenho dois poços pequenos, meus, só para criar. Porque na época [antiga] a gente saía daqui ia lá no rio, tinha uma lagoa que eu, muitas pessoas daqui e de fora [usavam] e que hoje não tem mais, é pasto, aonde nós pescávamos. Acabou com a lagoa que tinha, agora é pasto. Meus pais, mais a minha mãe [diziam]: 'ó, fica vocês aí que eu vou lá buscar uns peixes para a gente comer daqui a pouco. E ia e trazia mesmo! [Pescavam] de peneira, uns de juquiá. Minha mãe pescava muito com isso, juquiá, peneira."

Clemildo Costa

"Eu, como o irmão mais novo... Eles saíam pra usina para cortar cana pro lado de 3 horas da manhã. Quando dava 5 horas eu tinha que acordar pra levar almoço pro meu pai e pros meus irmãos. Aí tinha gente por aqui que, quando não tinha ninguém para levar, eu saía catando, para levar o almoço deles. Lá pra Baixa de Pedra, até na Barra Seca eu já fui, antes da Usina Paineira. Ia de pé, descalço."

"Eu conheci lá como fazenda do Geraldo Mezer. Chamava lá a Vargem, né. Era a principal fonte de alimento [a lagoa deste lugar), pescava tilápia, morubá, traíra, mas o mais difícil de pegar era a traíra, se a gente pescava de mão, aí tinha uma traíra que estava na oca. Nós

gostávamos de pegar o tal do jundiá, pegava muito. Pegava vinte, trinta jundiás de mão. A gente fazia buraco para procurar, botava as cataias, prendia a respiração deles, só vinha colhendo. Rapaz, uma vez eu botei a mão no rabo de uma traíra, ela veio na flor d'água, depois que eu tirei a cataia ela deu duas dentadas, uma aqui, outra aqui, nós não sabíamos que tinha traíra choca, porque ela estava choca. [Se ela estiver choca,] ela fica muito brava. Morde e vem na flor d'água."

"Dona Maria que escalava, eram dez mascarados que ela botava. Eu da minha idade, eu era menino novo, mas eu não gostava desses negócios não, mas ela escalava, tinha que ir! O mascarado, eram as máscaras, né, que ela comprava, as roupas, se vestia de cara suja, você não conhecia quem era. Se misturava tudo junto e aí não sabia quem era, ela sabia. O mascarado é um troço feio! Pra correr atrás das crianças."

"E tinha um boizinho, que faleceu, boi mascarado, que gostava de ficar embaixo do boi, um tal de Jurandir! Boi mascarado, mascaradinho... Eram uns bois fortes, e eles davam cabeçada pra derrubar mesmo!"

"Zé Macaco era o jongueiro. Ele era o chefe do Jongo. Fundador do quilombo mesmo não tem, mas os fundadores eram unidos, um tal de seu Valdir, Paizinho, eram do quilombo, a turma respeitava. Paizinho, quando tinha um forró, falava que era a última [música] e era a última mesmo. E, cara animado, tá. Eu lembro até hoje. Ele que animava Graúna. Depois que esse cara partiu, Graúna ficou desanimada."

Elivanis Paulo

"É, meu Deus, era muito bom! Aqui tinha amor, tinha respeito. A pessoa tinha meio quilo, mas de meio quilo eles dividiam 250 gramas com o outro que não tinha. Entendeu como? Não queria saber do amanhã. Aí falava: 'amanhã é outro dia'. Mas ninguém ficava com fome, todo mundo dava um pouquinho ao outro. Aqui na Graúna tinha amor! Adoecia um, de repente chegava um com o pouco que tinha... um trazia, o outro trazia, e aí perguntava quanto estava faltando, aí o outro ia em casa buscar o pouquinho que tinha, quando ia ver, o remédio estava comprado."

"Eles plantavam pra ver se tirava algum arroz... Amendoim, colorau, fubá, tudo no pilão. E eu ainda peguei isso. Eu era moleque, e eu sou de 76 [1976]. Imagina meus avós, minha mãe,

nós somos criados no pilão."

"O trabalho que nós temos em outras comunidades que eu tenho visitado, hoje eles têm a geração de renda. Quando os turistas vêm, os turistas pagam para ver o Maculelê, para ver o Jongo, para ver a Capoeira, para ver o Carimbó, então aprendi muito nessa caminhada, em outras comunidades. Eu via ali que o turismo pode ser agregado nisso, que as pessoas que vêm querem ver essas coisas. É uma forma de incentivo, de geração de renda para nossos moradores. E, também, as nossas bordadeiras. Você ter máquinas de costura, formar umas costureiras, para produzir seu próprio material. Só quem conhece a Graúna é que sabe como é esse nosso povo aqui da comunidade. Nós temos um povo maravilhoso, nós vamos buscar o resgate da alegria expressada no olhar. Porque hoje nós perdemos um pouco aquela alegria no olhar...de ajudar... Mas, se Deus quiser, nós vamos resgatar isso de volta."

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Eliana do Sacramento de; MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. História oral, comunidade quilombola e preservação da saúde: Narrativas e lembrança. Anais do X Encontro Regional de História Oral, Salvador, 2015.

BÂ, Amadou Hampâté et al. A tradição viva. História geral da África, v. 1, p. 167-212, 2010.

BÂ, Amadou Hampâté, 1900-1991 Amkoullel, o menino fula / Amadou Hampâté Bâ; tradução Xina Smith de Vasconcellos. – São Paulo: Pala Athena: Acervo África, 2013.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. In: Revista Antropolítica. Niterói: EdUFF, p. 15-30, 2005.

BRONZ, Deborah. O'DWYER, Eliane Catarina. Cartografia Social do QUIPEA. Quilombo Graúna. Disponível em: <<https://online.fliphtml5.com/jwdlh/wahf/#p=1>>. Acesso em: 16 set. 2024

DOLHNIKOFF, Miriam. História do Brasil Império. 1 . Ed., 5ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2022.

GOMES, Laurentino. 1808: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a História de Portugal e do Brasil. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2014.

GOMES, Laurentino. Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares, volume 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

HARARI, Yuval Noah. Sapiens: uma breve história da humanidade. São Paulo. Editora Companhia das Letras, 2020.

MACEDO, José Rivair. História da África. 1 . Ed., 8ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2022.

MACHADO, Laryssa da Silva. Retratos da escravidão em Itapemirim-ES: uma análise das famílias escravas entre 1831-1888. p. 86, 2019. 198 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2019.

MACIEL, Cleber. Negros no Espírito Santo/Cleber Maciel; organização por Osvaldo Martins de Oliveira. –2ªed. –Vitória,(ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MESGRAVIS, Laima. História do Brasil colônia. 1 . Ed., 6ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2022.

MILHOMEM, Jannete da Silva. Quintais produtivos das mulheres quilombolas griôs do quilombo dona Juscelina, Muricilândia-TO: Perspectivas de práticas educativas e culturais (2018-2021). 2021.

MORENO, Luciano R. Itapemirim: como tudo começou.Serra-ES: Formar, 2016.

MOTTA, Márcia M.; GOMES, Flávio dos Santos. Terras e territórios da liberdade: notas de pesquisas sobre posseiros, camponeses negros e remanescentes de quilombos. In: CAMPOS, Adriana Pereira; SILVA, Gilvan Ventura da (Orgs.). Da África ao Brasil: itinerários históricos da cultura negra. Vitória: Universidade, 2007. p. 159-205.

NASCIMENTO, Márcia Helena do. O Griot e as narrativas de tradição oral na sala de aula: na tecitura da memória e ensino. 2021. 110 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto Federal do Espírito Santo, 2021.

OLIVEIRA, Osvaldo M. “Quilombos e demarcadores de identidades: análise sucinta de três casos no estado do Espírito Santo”. In: Ambivalências, vol.4, 2016, p.10-41. Disponível em: <http://www.seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/issue/view/475>.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Quilombos: Territórios e Patrimônio Cultural. In.: MACIEL, Cleber. Negros no Espírito Santo. Vitória-ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016, p. 196-197.

PANTOJA, Selma Alves. Angola até as vésperas da Independência do Brasil. In: CAMPOS, Adriana Pereira; SILVA, Gilvan Ventura da (Orgs.). Da África ao Brasil: itinerários históricos da cultura negra. Vitória: Universidade, 2007. p. 67-98.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina 1. A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais – Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

SAMPAIO, A.C.; PACHECO, A.C.L. Mulheres griôs quilombolas: um estudo inicial sobre identidade de gênero e identidade étnica. Pontos de Interrogação – Revista de Crítica Cultural, [S.l.], v.5, n.2, p.55–70, 2016. DOI:10.30620/p.i.v5i2.2165. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/2165>. Acesso em: 20 ago. 2023.

SILVA, Bethânia Cypriano Da. Religião e Educação Física Numa Escola Quilombola em Itapemirim, Espírito Santo. 87 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2022.

SOARES, Mariza de Carvalho. Nações e grupos de procedência no Atlântico escravista. In: CAMPOS, Adriana Pereira; SILVA, Gilvan Ventura da (Orgs.). Da África ao Brasil: itinerários históricos da cultura negra. Vitória: Universidade, 2007. p. 131-158.

VALLADARES, Marisa Terezinha Rosa; FRIGÉRIO, Regina Célia. GRAÚNA: ...voos e cantos de crianças no currículo quilombola de uma comunidade escolar... Revista Brasileira de Educação em Geografia, [S. l.], v. 6, n. 11, p. 92–113, 2016. Disponível em: <https://revistaedugeo.com.br/revistaedugeo/article/view/374>. Acesso em: 29 out. 2024.