

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO UNIVERSITÁRIO NORTE DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO NA EDUCAÇÃO BÁSICA**

BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER

**SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS:
ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO
CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES**

São Mateus, ES

2023

BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER

**SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS:
ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO
CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino na Educação Básica (PPGEEB), do Centro Universitário Norte do Espírito Santo da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito para obtenção do título de Mestra em Ensino na Educação Básica.

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Eliane Gonçalves da Costa

São Mateus, ES

2023

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

P729s PLOTEGHER, BEATRIZ RODRIGUES, 1978-
Saberes tradicionais das mulheres quilombolas: :
ancestralidade, identidade e memória na comunidade do Córrego
do Alexandre – Conceição da Barra/ES / BEATRIZ RODRIGUES
PLOTEGHER. - 2023.
128 f. : il.

Orientadora: Eliane Gonçalves da Costa.
Dissertação (Mestrado em Ensino na Educação Básica) -
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro Universitário
Norte do Espírito Santo.

1. Território quilombola do Sapê do Norte. 2. Mulheres
quilombolas. 3. Saberes tradicionais. I. Costa, Eliane Gonçalves
da. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro
Universitário Norte do Espírito Santo. III. Título.

CDU: 37

BEATRIZ RODRIGUES PLOTTEGHER

**SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS:
ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO
CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino na Educação Básica (PPGEEB), do Centro Universitário Norte do Espírito Santo da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito para obtenção do título de Mestra em Ensino na Educação Básica.

Aprovada em 17 de novembro de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA



Documento assinado digitalmente

ELIANE GONCALVES DA COSTA

Data: 21/12/2023 10:31:27-0300

Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profª. Drª. Eliane Gonçalves da Costa
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientadora

Documento assinado digitalmente



RITA DE CASSIA CRISTOFOLETTI

Data: 21/12/2023 18:52:44-0300

Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profª. Drª. Rita de Cassia Cristofolletti
Universidade Federal do Espírito
Santo- Centro Universitário Norte do
Espírito Santo

Documento assinado digitalmente



REGINA SOARES DE OLIVEIRA

Data: 21/12/2023 11:13:12-0300

Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profª. Drª. Regina Soares de Oliveira
Universidade Federal do Sul da Bahia

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação a memória das minhas ancestrais, em especial minha avó materna, Joana. Sou grata por tecerem o meu caminho e por lutarem pela liberdade, por isso ser livre, faz parte da minha realidade.

AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas que contribuíram para minha formação acadêmica e para a realização dessa dissertação de mestrado.

Agradeço ao meu companheiro, Heraldo Plotegher, que me incentivou nesse processo de escrita, por seu auxílio em momentos difíceis, que não foram poucos, pela leitura cuidadosa e por acreditar em mim. Agradeço tua parceria na vida e no amor.

Agradeço aos meus filhos, Heitor e Bernardo, antes sonho de uma vida e que hoje fazem da minha vida um sonho.

Às mulheres da comunidade quilombola Córrego do Alexandre toda a minha gratidão, por permitirem que eu fizesse parte de suas vidas, por compartilharem seus saberes e suas experiências, por me ensinarem outros caminhos possíveis na construção do conhecimento.

A minha orientadora Eliane Gonçalves da Costa, obrigada por compartilhar comigo seu conhecimento e suas experiências. Eles me fizeram entender um pouco mais os caminhos da educação e da pesquisa.

Às professoras Regina Soares de Oliveira e Rita Cristofoleti, que compuseram as bancas de avaliação desta pesquisa. Imensa gratidão pela leitura atenta, pelas sugestões e contribuições.

Por fim, agradeço ao PPGEEB e todos os professores que participam do programa, em especial ao coordenador, professor Jair Paiva.

RESUMO

O objetivo deste estudo é investigar os saberes tradicionais das mulheres quilombolas a fim de compreendermos como e se, esses saberes fortalecem a identidade, a memória e a ancestralidade quilombola na comunidade do Córrego do Alexandre. A partir da investigação desses saberes tradicionais, compreender se a comunidade quilombola do Córrego do Alexandre e, particularmente, as mulheres quilombolas da comunidade percebem esses saberes como tradicionais, e se esses saberes tradicionais foram repassados intergeracionalmente, pois acreditamos que a perpetuação destes saberes transmitidos entre os componentes de um povo tradicional e que transcende gerações, reconstituindo suas práticas e modos de ser, é uma forma de resistência e de preservação da cultura quilombola, ainda que esses saberes tenham sido modificados e/ou ressignificados pelas gerações atuais. A comunidade do Córrego do Alexandre está localizada no distrito do Cricaré, município de Conceição da Barra, e integra o território quilombola do Sapê do Norte. Este território ocupa áreas dos municípios de Conceição da Barra e de São Mateus, ambos no extremo norte do estado do Espírito Santo. A comunidade é certificada e legalmente reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (FCP), como comunidade quilombola. Metodologicamente, por meio de círculo de mulheres e entrevistas semiestruturadas, investigamos os saberes tradicionais das mulheres quilombolas da comunidade a partir da escuta dessas mulheres. Valorizar os saberes tradicionais quilombolas e não deixar que estes caiam no campo do esquecimento, conjecturando o protagonismo a quem é devido, é primordial para preservar a ancestralidade, a identidade e a memória do território quilombola do Sapê do Norte.

Palavras-chave: território quilombola do Sapê do Norte; mulheres quilombolas; saberes tradicionais.

ABSTRACT

The objective of this study is to investigate the traditional knowledge of quilombola women in order to understand how and if this knowledge strengthens quilombola identity, memory and ancestry in the Córrego do Alexandre community. From the investigation of this traditional knowledge, understand whether the quilombola community of Córrego do Alexandre and, particularly, the quilombola women of the community perceive this knowledge as traditional, and whether this traditional knowledge was passed on intergenerationally, as we believe that the perpetuation of this knowledge transmitted between the components of a traditional people that transcends generations, reconstituting their practices and ways of being, is a form of resistance and preservation of quilombola culture, even if this knowledge has been modified and/or given new meanings by current generations. The community of Córrego do Alexandre is located in the district of Cricaré, municipality of Conceição da Barra, and is part of the quilombola territory of Sapê do Norte. This territory occupies areas of the municipalities of Conceição da Barra and São Mateus, both in the extreme north of the state of Espírito Santo. The community is certified and legally recognized by the Fundação Cultural Palmares (FCP), as a quilombola community. Methodologically, through a circle of women and semi-structured interviews, we investigated the traditional knowledge of quilombola women in the community by listening to these women. Valuing traditional quilombola knowledge and not letting it fall into oblivion, conjecturing the protagonism to whom it is due, is essential to preserving the ancestry, identity and memory of the quilombola territory of Sapê do Norte.

Keywords: quilombola territory of Sapê do Norte; quilombola women; traditional knowledge.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 01 – Visão geral do tráfico de escravizados partindo da África.....	31
Imagem 02 – Etnia dos escravizados.....	38
Imagem 03 – Comunidades negras rurais e quilombolas no Brasil – 2012.....	42
Imagem 04 – Comunidades quilombolas no Espírito Santo.....	44
Imagem 05 – Território Quilombola do Sapê do Norte.....	65
Imagem 06 – Espírito Santo – Mesorregiões.....	70
Imagem 07 – Limites administrativos de Conceição da Barra.....	70
Imagem 08 – Mapa Distrito do Cricaré.....	71
Imagem 09 – Placa indicando a localização da comunidade quilombola do Córrego do Alexandre.....	72

LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

CCDRU – Contrato de Concessão de Direito Real de Uso

CDA – Compra Direta de Alimentos

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

ENSP – Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca

EUA – Estados Unidos da América

FCP – Fundação Cultural Palmares

FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

HEMA – Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos

INCAPER – Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MPMG – Ministério Público de Minas Gerais

NEEPES – Núcleo Ecologias, Epistemologias e Promoção Emancipatória da Saúde

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMS – Organização Mundial da Saúde

PAA – Programa de Aquisição de Alimentos

PCEUA – Partido Comunista dos Estados Unidos da América

PNAE – Programa Nacional da Alimentação Escolar

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PPGEEB – Programa de Pós-Graduação em Ensino na Educação Básica

SPU – Secretaria de Patrimônio da União

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	18
2	RESISTÊNCIA NOS QUILOMBOS, RESISTIR OU NÃO EXISTIR: DO QUILOMBO QUE GUARDOU O CORPO AO QUILOMBO QUE RESGUARDA A ALMA	28
2.1	O QUILOMBO QUE GUARDOU O CORPO: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DOS QUILOMBOS NO BRASIL E NO ESPÍRITO SANTO, DO SUL AO SAPÊ DO NORTE.....	32
2.2	O QUILOMBO QUE RESGUARDA A ALMA: AQUILOMBAMENTO NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS	40
3	LEIS E DIREITOS DOS ESCRAVIZADOS E DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS.....	45
3.1	LEGISLAÇÃO ESCRAVISTA À LEGISLAÇÃO ANTIESCRAVISTA NO BRASIL.....	45
3.2	MARCOS LEGAIS DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988	59
4	TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO SAPÊ DO NORTE	64
4.1	DADOS DO TERRITÓRIO.....	64
4.2	DISTRITO DO CRICARÉ: COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CÓRREGO DO ALEXANDRE.....	68
5	MULHERES QUILOMBOLAS NO SAPÊ DO NORTE: PESQUISA-AÇÃO NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE.....	75
5.1	CÍRCULO DE MULHERES: APRESENTAÇÃO DAS NARRATIVAS FEMININAS.....	77
5.2	SABERES TRADICIONAIS VINCULADOS ÀS MULHERES QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CÓRREGO DO ALEXANDRE.....	86
5.2.1	Jongo.....	89
5.2.2	Ticumbi.....	91
5.2.3	Pesca Artesanal.....	92
5.2.4	Manejo de Ervas Medicinais.....	94
5.2.5	Desfiadeiras de Siri.....	95
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
	REFERÊNCIAS.....	101

APÊNDICES.....107
ANEXOS112

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao iniciar a escrita desse texto me vem à memória algumas lembranças da minha infância. Venho de uma família matriarcal, cujos homens em nossa pequena comunidade familiar tinham papel secundário e aceitavam o fato do protagonismo ser estritamente feminino.

Recordo-me das vivências com minha avó materna, mulher negra, de baixa estatura, para mim, sempre foi idosa. Cabelos branquinhos, andar ligeiro, lembro-me do barulho dos chinelos batucando nos seus calcanhares, da fala mansa e do riso fácil, íamos com ela colher plantas para os chás e garrafadas que fazia, das longas horas dispensadas em cantigas e histórias, das consultas a benzedadeiras, das simpatias e dos quebrantos¹.

Com carinho, também me recordo de como ela era sábia, sua ancestralidade africana era forte, o sincretismo religioso marcado, nossos cabelos trançados e de como ela sabia desde sempre da importância de sua herança ancestral em nossas vidas.

Sou de uma geração em que os filhos eram criados pelas avós. Os vínculos fortalecidos por esta relação são extremamente caros para mim, pois os saberes e práticas por ela transmitidos, em forma de conhecimento, nos unia fortemente ao sistema de valores, crenças e costumes que hoje, três gerações depois da vinda dela, ainda nos mantém unidas em torno de sua memória.

Aprendemos com ela, que aprendeu com a avó dela, a reconhecer o poder da natureza e das divindades, o – Valei-me Santa Bárbara, em dias de fortes tempestades era infalível, assim como o – Hei São Braz, errou o caminho volta p’ra trás, quando engasgávamos, a utilizar as ervas medicinais e as rezas nos momentos de precisão, a caridade e a irmandade de estar sempre disponível a qualquer hora, a qualquer tempo para ajudar as outras mulheres do círculo virtuoso de nossa parca infância.

Minha avó, mulher bela, forte e preta, que dizia que éramos de Nanã, a Grande Mãe! Orixá feminino, com relação a origem dos homens na Terra. Dizia que eu, assim como

¹ Estado de doença atribuído pela credence popular ao mau-olhado.

ela, não era da tempestade como eram as filhas de Iansã, a orixá guerreira, senhora das almas, dos ventos, das tempestades, dos raios e relâmpagos, Iansã a mãe do entardecer, no sincretismo religioso relacionada a Santa Bárbara, na tradição católica, santa dos raios e tempestades.

Nós éramos da energia, da força, silenciosas como as águas paradas, profundas e barrentas, Nanã, a mais velha dos orixás, responsável pela entrada (encarnação) e saída (desencarnação) do planeta, no sincretismo religioso está ligada a Sant'Ana, na tradição católica, mãe de Maria e avó de Jesus.

Minha avó, com seu temperamento brando, nos acolhia e nos orientava e não nos deixava esquecer nem por um minuto o milagre de estarmos vivas. Além de Iansã e de Nanã, o candomblé, religião de matriz africana, traz ainda mais dois orixás femininos, Iemanjá, a deusa dos mares e oceanos é a mãe de todos os orixás e é representada com seios volumosos, simbolizando a maternidade e a fecundidade, no sincretismo, ela está ligada a Nossa Senhora, Nossa Senhora dos Navegantes ou Nossa Senhora da Glória.

Oxum, deusa das águas doces (rios, fontes e lagos), finaliza os orixás femininos. É também deusa do ouro, da fecundidade, do jogo de búzios e do amor, no sincretismo religioso é Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Conceição da Barra.

Há milênios, esses orixás, inspirados em homens e mulheres capazes de intervir nas forças da natureza por meio da caça, do plantio, da fabricação de ferramentas, da sabedoria no uso de ervas para a cura de doenças, são divinizados e têm origens nos clãs africanos e de acordo com Coelho (2016), o sincretismo religioso entre os orixás e os santos da igreja católica surgiu no processo de diáspora africana das negras e negros que foram escravizados no Brasil e que, proibidos de professar sua fé, através de sua religião, o faziam utilizando o sincretismo religioso.

Sob o ponto de vista histórico, a África negra é o continente de origem dos grupos étnico-linguísticos que inventaram o Candomblé dentro do contexto socioeconômico e político da escravidão colonial. Esta religião originou-se no processo diaspórico de migração de cerca de dez milhões de pessoas trazidas de diferentes regiões geográficas para as terras brasileiras, pertencentes a centenas de grupos étnico-linguísticos e culturais completamente distintos (COELHO, 2016, p. 95).

Em uma sociedade colonialista e patriarcal, percebemos a identificação dos orixás e sua relação com o feminino como um aporte fortalecedor da ancestralidade e da identidade negra, identidade esta que a todo custo a sociedade tenta manter invisível por não se enquadrar no padrão colonialista de nosso país, seja na religião, culinária, artes e tudo o mais referente à cultura negra. Sofremos com os processos de dominação e subalternização eurocêntrica, faz-se imprescindível a construção da identidade negra exaltando de forma positiva as contribuições de origens africanas ao nosso país, tendo em vista que o longo processo de escravização do povo negro, aliado à exclusão social e às experiências de discriminação, têm deixado chagas na construção identitária do povo preto.

Sou uma mulher em diáspora, nasci na cidade do Rio de Janeiro e passei minha primeira infância no conjunto habitacional da Cruzada de São Sebastião, para onde ainda na década de 1960 foram enviados os moradores da favela da Praia do Pinto, após um incêndio nunca esclarecido durante o período da Ditadura Militar.

Na época, além da Cruzada de São Sebastião, situada no bairro do Leblon, em uma área doada pela Igreja Católica, também foram construídos dois outros conjuntos habitacionais na capital do Rio de Janeiro, a Cidade Alta e a Cidade de Deus, para receberem os moradores que ficaram desabrigados após o incêndio, os dois últimos conjuntos habitacionais ficavam distantes quase 40 km da antiga área da favela da Praia do Pinto, em um factual processo de gentrificação².

A comunidade da favela da Praia do Pinto era considerada um quilombo urbano, localizada inicialmente em uma área de alagados, onde hoje está situado o Shopping Leblon, na Avenida Afrânio de Melo Franco, no bairro do Leblon, Rio de Janeiro. Após obras de infraestrutura a favela da Praia do Pinto, local antes rejeitado, foi alvo de grande especulação imobiliária passando de uma região esquecida a uma região requerida pelo Estado brasileiro.

Desde que pisei pela primeira vez no Sapê do Norte, ainda em 2011, me senti em casa, pois estar aqui revivifica minha memória afetiva e todos os ensinamentos que

² Fenômeno que decorre da revitalização urbana, em que espaços antes desvalorizados passam a ser requisitados por seu potencial econômico, resultando na periferização dos antigos proprietários e/ou ocupantes dos locais, em sua maioria, os mais pobres e vulneráveis.

recebi das minhas ancestrais, por meio da minha avó com toda a força e potência da oralidade dos ensinamentos que ela me passou.

Minha família também vivenciou o dilema da incerteza do território, pois também estavam na mira de grandes especuladores imobiliários e o receio de perderem o abrigo era real, assim como é real a luta pelo território no Sapê do Norte, também uma terra rejeitada e esquecida e hoje alvo das grandes empresas de celulose.

Voltei por diversas vezes, sempre me sentindo acolhida e energizada. Já em 2019 fincamos residência e por aqui vivemos até que o início da pandemia da Covid-19 nos forçou um *até breve* e retornamos para Vitória, capital do Espírito Santo. Contudo, deixamos nosso pedaço de chão por aqui, onde pretendemos voltar a morar.

Essa pesquisa nasceu da necessidade de investigar os saberes tradicionais, bem como as formas de ensino de nossa gente. Nossas ancestrais que partiram e ainda assim estão vivas em nós e em tudo o que nos ensinaram, por meio do ensino informal, através das relações interpessoais, impregnadas de identidade e memória.

Peço licença ao povo do Sapê do Norte para contar um pouco dessa história, que sinto como minha. Venho de uma família de mulheres pretas, descendentes de negras e negros que foram escravizados e independentemente do local onde nasci, minha história nasceu com as minhas ancestrais e foi construída na diáspora de África, viemos todas do continente africano.

Não interessa onde nascemos e nem para onde vamos, somos negras e negros forçados a viver à margem da sociedade, crescendo à beira do progresso de um Brasil cada vez mais branco, os brasileiros quasebrancos³, segundo Forde (2016), assim negando qualquer ínfimo traço da negritude que ajudou a construir esta nação.

Contrariando, aliás, o conceito de nação, que vem do latim *natio*, de *natus*, nascido. Para ser designada de nação é necessária uma comunidade estável, historicamente constituída por vontade própria de um agregado de indivíduos, com base num

³ Em sua tese de doutorado, o professor Gustavo Forde nos apresenta o conceito de “quasebrancos” como um processo de assimilação histórico-cultural e invisibilidade da população negra erigida na construção da identidade nacional brasileira, cujo objetivo traduzia-se na formação de um povo mestiço como uma nova raça original brasileira, por meio da qual o Brasil viria a tornar-se branco ou quasebranco, orientada pela política de branqueamento e mestiçagem, responsável por processos de subjetivação, sugerindo aos brasileiros a assunção de uma identidade cultural branco europeia.

território, numa língua, e com aspirações materiais e espirituais comuns. E como nação o brasileiro é ensinado a não querer se reconhecer na tez escura, desprezando os saberes destes que tanto contribuíram com seus modos de fazer, a constituir características ditas brasileiras, desconsiderando o que nasce das entranhas negras.

E foi por débito que eu ironicamente cada vez menos morena, fui me tornando cada vez mais preta ao me perceber como referência nas escolas onde lecionei. Sim! Preta, mulher e professora, não posso me dar ao luxo de relegar minha herança africana, abdicando do poder e do esforço hercúleo de ser uma mulher negra no Brasil, no estado do Espírito Santo, onde o machismo é palpável e aceitável, onde o racismo lhe afina os traços e lhe rejeita os cabelos, moldando o resto que sobra de você.

E eu aqui do Sapê do Norte, movida pelo sangue que corre em mim, que é o resultado do sangue que correu sob a pele retinta dos meus, me debruço sobre a necessidade de não deixar os saberes tradicionais do povo preto no esquecimento, subalternizados pelo racismo.

Esses saberes, suprimidos pelo Brasil que rejeita a história do negro escravizado desde o período Colonial, que finge não saber que somos resistência, pois sem esta máxima não estaríamos sequer vivos. Minha proposta é um mergulho na ancestralidade, na identidade e na memória das práticas e saberes que preservam e mantêm o território quilombola do Sapê do Norte.

1 INTRODUÇÃO

Nas considerações iniciais me apresentei como pesquisadora e desvelei a importância da ancestralidade em minha vida pessoal e em minha trajetória profissional.

Na introdução, apresentamos a pesquisa, onde descrevemos as hipóteses, as questões teóricas norteadoras do texto e os autores que nos apoiaram no desenvolvimento da escrita, da metodologia, dos objetivos e do que desenvolvemos nos capítulos inseridos na presente dissertação.

Essa pesquisa nasceu com a perspectiva de conjecturar o protagonismo devido às mulheres negras, neste caso, mulheres quilombolas, apesar de culturalmente esta mulher negra e quilombola ser considerada invisível, por não atender ao padrão social universal eurocêntrico⁴.

Atualmente, as discussões acerca de gênero e dos papéis que as mulheres ocupam na sociedade têm sido objeto de pesquisa. Ao não nos enquadrarmos nos parâmetros da cultura ocidental, como supracitado, em que o centro do universo é o homem, branco, cristão e heterossexual, ser mulher pode ser aceitável se estiver dentro dos padrões de submissão impostos a esta.

Por isso não nascemos mulheres e sim nos tornamos mulheres, segundo Beauvoir (1980). Com todas as agruras de assim o ser, portanto não podemos ser compreendidas como um apêndice do homem, programadas para sermos coadjuvantes.

Desde os primórdios do movimento feminista, nos Estados Unidos da América (EUA), este ao citar a mulher, se refere a mulher branca, em uma sociedade sustentada pelo modelo familiar burguês, com total predominância do patriarcado, marcado pelo machismo e pela sobreposição do masculino ao feminino.

E a mulher negra? Como bem aponta bell hooks⁵ “E não sou uma mulher?” A mulher

⁴ Quijano (2005) aborda o conceito com a classificação social da população mundial a partir da ideia de raça como uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial.

⁵ “bell hooks”, escrito com letras minúsculas é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins que se inspirou em sua bisavó materna, Bell Blair Hooks. A letra minúscula, segundo a autora pretende dar enfoque ao conteúdo da sua escrita e não à sua pessoa.

negra permanece na base da pirâmide social, mas se ela está na base, o que dizer então da mulher quilombola e toda a carga histórica de invisibilidade que esta traz consigo?

Qual é o lugar destas mulheres em nossa sociedade? A mulher quilombola, realmente é o aporte fortalecedor da ancestralidade e da identidade negra? O que podemos afirmar de antemão é que em uma sociedade colonialista e patriarcal, impõe-se às mulheres quilombolas a subalternização e a invisibilidade social e, de acordo com Gonzales (1981), fazem parte do setor mais inferiorizado da sociedade brasileira

A situação da mulher negra hoje, não é muito diferente de seu passado de escravidão. Enquanto negra e mulher é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos, enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas seu espírito quilombola não a deixa soçobrar (GONZALES, 1981, p.1).

Nossa hipótese se sustenta na necessidade de preservação da ancestralidade negra e na vivificação da memória e identidade do povo negro. O apagamento da história e consequentemente da identidade negra é diário e explícito. O quilombo que resguardou o corpo das negras e negros escravizados, que guarda a alma de negros e negras descendentes da resistência que brota nos territórios quilombolas, nos impulsiona na busca de respostas. Partimos para a inquirição da importância dos saberes tradicionais para a manutenção da memória. Faz-se necessário investigar e compreender o processo de transmissão dos saberes tradicionais e se estes fortalecem a identidade, a memória e a ancestralidade.

A ancestralidade a que nos referimos é a que revive o passado para que este seja vivido no presente assim como o fiz, quando me apresentei como pesquisadora, amparada na ancestralidade herdada de minha avó materna. De acordo com Monteiro (2014, p. 38), “Contar histórias da ancestralidade negra faz parte de uma estratégia dos mais antigos da comunidade, para que o passado permaneça no presente”.

Entendemos a ancestralidade, assim como Oliveira (2018, p. 587), “como toda a tradição cultural que antecede ao que somos, por isso ela nos forma”. Os vínculos

formados pela ancestralidade é o que nos dá a certeza de nossa infinitude, qualificando a subsistência do passado no presente. Corroborando o conceito de ancestralidade assumido por nós, Nunes (2006) defende a seguinte noção de ancestralidade:

Para todo o segmento negro e para os quilombolas em especial, os vínculos entre educar e formar são ancestrais, não são atributos exclusivos da escola; ancestralidade é tudo o que antecede ao que somos, por isso ela nos forma. Existe um passado e um presente de populações negras que vêm se educando secularmente através de uma resistência que não é passiva, que apenas reage às diversidades, mas que é, igualmente, provocadora de reações (NUNES, 2006, p. 140).

Ancestralidade a partir da resistência que reafirma a sabedoria dos que já não estão mais entre nós, mas que ainda assim reexistem. Schiffler (2014) refere-se ao elo ancestral entre o plano dos vivos e dos mortos a partir da transmissão oral que perpetua conhecimentos e saberes entre gerações.

É pela transmissão oral que se toma contato com a sabedoria dos ancestrais e conseguem sua proteção, criando um elo entre o mundo material e o espiritual. A ancestralidade, pilar de representação cultural e base da performance, une em uma cadeia significativa o plano dos vivos e dos mortos. Sua importância, a despeito das diferenças culturais e religiosas, deve-se à possibilidade de conexão com um deus supremo, na forma de uma força natural que perpetra todos os seres. Trata-se de um valor cultural caro às sociedades de matrizes africanas (SCHIFFLER, 2014, p. 57).

Manter os ancestrais vivos na memória é rememorar o que estes viveram. Para tanto, faz-se imprescindível o conceito de memória e nos amparamos em Pollak (1992) para escrever o não vivido, a partir do que nos foi dito. As memórias aqui revolidas com o intuito de reviver as experiências vividas pelas anciãs da comunidade, transmitidas para as mais jovens, rememorando os tempos de suas ancestrais que foram escravizadas.

Para Pollak (1992) o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e de grupo. Referindo-se à ligação entre memória e identidade social, Pollak (1992) pensa que a memória individual ou coletiva é formada por elementos diversos, como as pessoas que viveram de fato o ocorrido, o lugar onde ocorreu o acontecimento e coletivamente reviver o que foi dito por meio da herança transmitida.

Quais são, portanto, os elementos constitutivos da memória, individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de "vividos por tabela", ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à

qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada. [...] -, podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação (POLLAK, 1992, p. 2).

Eu existo porque nós existimos, este trecho de domínio popular faz referência a ética ubuntu, que valoriza a ancestralidade e a memória dos que vieram antes. O conceito de memória é oneroso aos negros e negras que descendem de africanos que foram escravizados nas Américas, pois desde os primórdios da nefasta escravidão nas Américas havia a tentativa de forçar os africanos e africanas a esquecerem suas origens para que não pudessem retornar jamais, no trecho abaixo Gomes (2019), refere-se à porta do não retorno.

[...] as marcas da escravidão e seus estreitos vínculos com o Brasil podem ser observados por todo lado neste ponto do litoral africano. [...] emoldurada pela frondosa Gameleira sagrada do candomblé, pessoas capturadas no interior do continente eram arrematadas em concorridos leilões. Também ali começa a Rota dos Escravos, uma estrada de terra de 3 quilômetros que termina na praia, última parte da jornada que os cativos faziam em solo africano antes de embarcarem nos navios negreiros para a travessia do Atlântico. No local da partida, junto a areia batida por ondas agitadas, ergue-se hoje a porta do não retorno memorial da UNESCO (a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) em homenagem as legiões de seres humanos que dali partiram sem esperança de voltar a ver a terra em que haviam nascido (GOMES, 2019, p. 18).

Nesta mesma estrada em que faziam a sua última jornada, africanos e africanas foram submetidos a um rito que pretendia apagar todas as suas referências identitárias: a Árvore do Esquecimento, a gameleira sagrada ao redor da qual os escravizados homens eram obrigados a dar 9 voltas e as escravizadas mulheres a dar 7 voltas, num gesto que os faria esquecer a sua vida passada, a sua família, sua terra, sua cultura, o local onde tinham nascido, para uma nova vida no Brasil ou em outro local de colonização europeia. Existe hoje um monumento que simboliza essa árvore que já não existe, sendo mais uma referência da tradição do apagamento identitário sofrido pelos africanos.

Os reinados da chamada Costa dos Escravos, território que hoje compreende os países do Togo, Benin e Nigéria, utilizavam como um dos seus principais portos de embarque dos navios negreiros o Porto de Ajudá (Ouidah), na costa

do Benin. A cidade de Ouidah passou, durante os anos 90, por um processo de patrimonialização da escravidão, onde foram erigidos, dentre outros, memoriais como o Portal do não retorno e a Árvore do Esquecimento. Este último é um dos poucos a evocar a memória do cativo, que, em teoria, devia esquecer suas origens (MOREIRA e PERETI, 2020, p. 286).

O fortalecimento da identidade negra e quilombola é um dos propósitos deste estudo e para nos referenciar encontramos em Hall (2006), o conceito de identidade cultural, surgida do pertencimento a diversas culturas, de classes, gêneros, sexuais, étnicas, raciais e de nacionalidade. Da identidade formada na relação com outras pessoas, que mediavam o sujeito, os valores, os sentidos, os símbolos ou a cultura dos mundos que este sujeito sociológico habitava.

A noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com "outras pessoas importantes para ele", que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos – a cultura – dos mundos que ele/ela habitava (HALL, 2006, p. 11).

A identidade, segundo Hall (2006), em sua concepção sociológica, preenche os espaços entre o interno e o externo, entre o mundo pessoal e o público.

[...] projetamos a "nós próprios" nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os "parte de nós", contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, "sutura") o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis (HALL, 2006, p. 11).

Investigar os saberes tradicionais das mulheres quilombolas é o objetivo principal desta pesquisa, a fim de compreendermos como e se esses saberes fortalecem a identidade, a memória e a ancestralidade quilombola na comunidade do Córrego do Alexandre. A partir da investigação desses saberes tradicionais, compreender se a comunidade quilombola do Córrego do Alexandre e, particularmente, as mulheres quilombolas da comunidade percebem esses saberes como tradicionais, e se esses saberes tradicionais foram repassados intergeracionalmente, pois acreditamos que a perpetuação destes saberes transmitidos entre os componentes de um povo tradicional e que transcende gerações, reconstituindo suas práticas e modos de ser, é uma forma de resistência e de preservação da cultura quilombola, ainda que esses saberes tenham sido modificados e/ou ressignificados pelas gerações atuais.

Esta é uma pesquisa qualitativa que busca, por meio de círculo de mulheres em que a história oral foi o foco dos encontros e das entrevistas semiestruturadas, investigar os saberes tradicionais das mulheres quilombolas da comunidade quilombola do Córrego do Alexandre.

Definir o objeto de estudo foi o primeiro passo metodológico, que em princípio seria a população total da comunidade, mas optamos pelo recorte de gênero por razões explicitadas posteriormente.

A comunidade alvo desta pesquisa, o Córrego do Alexandre, faz parte do distrito do Cricaré, localizado no município de Conceição da Barra, e integra o território quilombola do Sapê do Norte, que abrange áreas nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus. Atualmente a comunidade é formada por 06 (seis) núcleos familiares residentes no território. Para a pesquisa, também incluímos mulheres quilombolas nascidas na comunidade e que atualmente residem fora da zona rural, mas que participam dos trabalhos e manifestações culturais do Córrego do Alexandre.

O elemento utilizado para a divisão das entrevistas semiestruturadas foi a faixa etária e o fato de que por isso as experiências de vida na comunidade são distintas, como a utilização do rio Cricaré para escoar os produtos produzidos na comunidade, o nascimento anterior a exploração de celulose na região, a chegada da energia elétrica, o transporte escolar e outros fatores que trataremos adiante. Para tal, dividimos o grupo em jovens (crianças e adolescentes) até 19 anos, adultas entre 20 e 59 anos e idosas, acima de 60 anos.

Inicialmente, a comunidade do Porto Grande, também localizada no distrito do Cricaré e integrante do território quilombola do Sapê do Norte seria alvo de nossos estudos, mas infelizmente por motivos de saúde e luto da liderança feminina da comunidade do Porto Grande, fomos forçados a interromper nossa pesquisa com a comunidade.

Todos nós fomos assombrados com o receio da morte durante a pandemia da Covid-19, atingidos de alguma forma pelo medo da perda. Mas para tantos outros, além da ansiedade e dos distúrbios psíquicos a perda foi física e real. Nos ressentimos e prestamos nossas condolências à dor diária de quem perdeu um ente querido durante o período pandêmico.

A perda na comunidade do Porto Grande foi duplamente qualificada: a de um pai, marido e avô e a do mestre do Reis de Bois da cultura tradicional popular do município de Conceição da Barra, em respeito aos envolvidos não os nomearemos, mas acreditamos ser importante o registro dos motivos que impediram a continuidade de nossos estudos na comunidade.

É importante que a história dessas comunidades remanescentes de quilombos, com seus saberes e fazeres não se extinga com as anciãs e anciãos das comunidades, pois fazem parte da história do estado do Espírito Santo, são fatos reais com registros orais, como é tradição nas sociedades africanas, onde a oralidade é um meio de preservação de saberes e valores ancestrais, corroborando com a pesquisa etnográfica Comunidades Quilombolas no Estado do Espírito Santo, realizada por Oliveira (2011, p. 141), pois se trata de “processos sociais que vêm desencadeando a transmissão de saberes nessas comunidades sobre sua própria existência e sobre quem são seus integrantes”.

De acordo com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), as comunidades quilombolas estão constituídas enquanto territórios tradicionais autodeterminados em função da origem étnica e racial dos seus moradores, portanto estão amparadas pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A norma garante a esses grupos o direito ao controle da terra e das atividades que assegurem sua sobrevivência e desenvolvimento econômico, como forma de fortalecer e manter suas identidades.

Para nos referenciar, pensamos de forma articulada o diálogo teórico de pesquisadoras e pesquisadores negros como Angela Davis, Nilma Lino Gomes e Kabengele Munanga, abordando a ancestralidade, a identidade e a memória de forma que possamos pensar tais identidades e compreender como esses conceitos são tratados no território quilombola do Sapê do Norte.

Angela Davis, em *Mulheres, raça e classe*, datado de 1981, traduzido e lançado no Brasil apenas em 2016, discute diversos temas de suma importância para a nossa pesquisa, pois a mulher negra ainda hoje figura na base da pirâmide social. Ao tratar de diversos assuntos, discorre, desde a escravidão e a forma como as mulheres negras eram e ainda são desumanizadas, a temas como emancipação, educação e

libertação em todos os âmbitos, até o movimento associativo e as mulheres negras trabalhadoras e todos os seus direitos historicamente suprimidos.

Davis faz parte do nosso referencial por tudo o que representa no universo do movimento feminista negro e sua importante contribuição na organização política de movimentos como os Panteras Negras e o Partido Comunista dos Estados Unidos da América (PCEUA).

Nilma Lino Gomes (2003) entende a identidade negra como uma construção social, histórica, cultural e plural e essa construção, segundo a autora, é feita a partir da relação com o outro, precisamos do outro para fazermos-nos fortes.

Construir uma identidade negra positiva em uma sociedade que, historicamente, ensina ao negro, desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo, é um desafio enfrentado pelos negros brasileiros (GOMES, 2003, p. 171).

Ao definir o termo raça como estrutural e estruturante, a professora Nilma Lino Gomes, denuncia o racismo e o mito da democracia racial.

Kabengele Munanga (2005) nos traz constatações de extrema importância, pois igualmente à professora Nilma, para ele a democracia racial é um mito, assim como a convivência harmoniosa entre todas as camadas sociais e grupos étnicos, sendo que estes mitos permitem que as elites dominantes dissimulem, ignorem e neguem o racismo e as desigualdades tão marcadas em nosso país, extirpando o direito de que comunidades como as quilombolas e indígenas, por exemplo, conscientizem-se dos mecanismos sutis de exclusão da qual são vítimas, pois aos indivíduos não brancos é destinada a margem da sociedade onde são encobertos os conflitos raciais com uma falsa impressão de que todos estamos no mesmo patamar de igualdade. Para Munanga (2005) é possível enfrentar o desafio do combate ao racismo a partir de estratégias educativas e pedagógicas, sendo que isto

[...] exige uma transformação radical de nossa estrutura mental herdada do mito da democracia racial, mito segundo o qual no Brasil não existe preconceito étnico-racial e, conseqüentemente, não existem barreiras sociais baseadas na existência da nossa diversidade étnica e racial, podemos então enfrentar o segundo desafio de como inventar as estratégias educativas e pedagógicas de combate ao racismo (MUNANGA, 2005, p. 18).

Esta pesquisa é constituída por seis capítulos. Nas considerações iniciais, anterior a introdução, me apresento e me defino como pesquisadora. Expomos a pesquisa, as

hipóteses, algumas questões teórico norteadoras e nosso referencial teórico no primeiro capítulo.

Já no segundo capítulo intitulado de *Resistência nos quilombos, resistir ou não existir: do quilombo que guardou o corpo ao quilombo que resguarda a alma*, tratamos do conceito ampliado de quilombo, que resguardava a matéria, o corpo, espaço que acolhia mulheres e homens negros que em um processo de resistência buscavam modos de vidas diferentes dos apresentados no nefasto processo de escravização do Brasil Colonial.

Leis e direitos dos escravizados e das comunidades remanescentes de quilombos, são tratados no terceiro capítulo, utilizamos as leis que tratavam do tema para traçar uma linha do tempo da escravidão. No quarto capítulo, *Território Quilombola do Sapê do Norte*, apresentamos aos leitores o Sapê do Norte, como se constitui o território, suas comunidades quilombolas e particularidades, além de apresentar o distrito do Cricaré, onde está inserida a comunidade alvo deste estudo.

Apresentamos a discussão dos dados coletados nas entrevistas semiestruturadas e nos círculos de mulheres, no quinto capítulo, *Mulheres Quilombolas no Sapê do Norte: Pesquisa-Ação na Comunidade do Córrego do Alexandre*. Além de versar sobre os saberes das mulheres quilombolas da comunidade do Córrego do Alexandre e a relação destes saberes com o território quilombola.

São as mulheres quilombolas que permanecem no território, garantem o sustento de suas famílias a partir do manejo dos recursos naturais e colocam em prática os seus saberes que são ancestrais.

O sexto capítulo, com as considerações finais, é fruto do mergulho no cotidiano da comunidade do Córrego do Alexandre, comunidade pouco saturada por pesquisas realizadas no universo do território quilombola do Sapê do Norte e talvez por isso contando com estrutura precária e escassa atenção do poder público, a comunidade é pouco conhecida, diferentemente das comunidades quilombolas que fazem parte do distrito de Itaúnas, também localizado no município de Conceição da Barra.

Relembrar e reconstruir o passado é muito importante, pois é uma forma de preservar a cultura e o modo de vida tradicional, preservando a ancestralidade, a identidade e a

memória do povo negro. Temos em nosso estado um local onde essa memória é viva, o território quilombola do Sapê do Norte.

2 RESISTÊNCIA NOS QUILOMBOS, RESISTIR OU NÃO EXISTIR: DO QUILOMBO QUE GUARDOU O CORPO AO QUILOMBO QUE RESGUARDA A ALMA

Este capítulo se propõe a tratar do conceito ampliado de quilombos a fim de destacar que a história de negras e negros africanos e seus descendentes que foram escravizados no Brasil não se constituiu apenas na subjugação à escravidão, o quilombo não era somente um refúgio que resguardava a matéria, o corpo; o quilombo era um espaço que acolhia mulheres e homens negros em processo de resistência para garantir suas existências.

O conceito ampliado de quilombos se constitui como a materialização da resistência negra à escravidão e forma de defesa contra a exploração. Reis (1996) registra a formação de quilombos como a mais importante forma de resistência contra a escravidão.

Embora não tivessem sido as únicas formas de resistência coletiva sob a escravidão, a revolta e a formação de quilombos foram das mais importantes. A revolta se assemelha a ações coletivas comuns na história de outros grupos subalternos, mas o quilombo foi um movimento típico dos escravos (REIS, 1996, p. 15).

Tal conceito liga o território e a identidade à resistência quilombola e desvela o quilombo que protegia os corpos de negras e negros escravizados:

[...] conceito ampliado que alça o território e a identidade - especialmente ligados à resistência – à condição de elementos fundamentais na determinação destes agrupamentos sociais denominados remanescentes de quilombo (SCHMITT, TURATTI, CARVALHO, 2002, p. 6).

Quilombos foram durante muito tempo sinônimo de negros em constante fuga. De acordo com Schmitt, Turatti e Carvalho (2002), o Conselho Ultramarino, ao reportar-se ao rei de Portugal, conceituou quilombos da seguinte maneira:

[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (SCHMITT, TURATTI, CARVALHO, 2002, p. 2).

No Brasil, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), censo brasileiro de 2022, 56,1% da população é formada por negros. Somos o país com a maior população negra fora do continente africano.

A chegada de negros africanos escravizados ao Brasil teve início em 1501, mas a exploração da mão de obra de africanos começou muito antes, o primeiro registro oficial de um leilão de negros africanos arrematados como mercadoria a que se tem registro aconteceu em Lagos, Portugal, no ano de 1444. A cena marca o início de uma prática que se repetiria milhares de vezes ao longo de quatro séculos.

Ao amanhecer de 8 de agosto de 1444, os moradores de Lagos, então um pequeno vilarejo murado na região do Algarve, sul de Portugal, foram despertados pela notícia de um acontecimento extraordinário. Recém-chegadas do mar, meia dúzia de caravelas estavam ancoradas no cais [...]. Dos seus porões começou a sair uma carga inusitada: 235 homens, mulheres e crianças, todos escravos que ali seriam arrematados em leilão. [...] A cena marca o início de um período trágico na história humana e foi registrada porque havia no local uma testemunha com a missão de descrevê-la para a posteridade [...]. Nele se encontra o primeiro registro oficial de um leilão de escravos africanos pelos portugueses, uma prática que se repetiria milhares e milhares de vezes ao longo dos quatro séculos seguintes, envolvendo a compra e a venda de cerca de 12,5 milhões de cativos capturados ou adquiridos na África e transportados em cerca de 35 mil navios negreiros que cruzaram o Oceano Atlântico em direção a Europa e a vários pontos da América (GOMES, 2019, p. 52).

Segundo, Gomes (2019), o registro feito por Gomes Eanes de Azurara, biógrafo de dom Henrique e autor do manuscrito *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*, era parte do relato das primeiras navegações portuguesas na costa da África. Esse manuscrito, em que consta o primeiro registro oficial do leilão de escravizados, ficou perdido até 1837 quando foi encontrado na Biblioteca Real de Paris.

Durante séculos os leilões de cativos eram justificados pela desumanização dos africanos e africanas, arrematados como mercadorias sob o aval da Igreja que respaldava a conquista de novos territórios e a escravização dos habitantes como uma forma de trazê-los à luz da fé e da civilização ao convertê-los ao cristianismo.

Na bula papal *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455, Nicolau V redigiu o que os historiadores chamam de carta régia do imperialismo português. Gomes (2019) nos traz algumas considerações acerca do fato.

[...] o príncipe dom Henrique, o Navegador, foi autorizado a escravizar não apenas os muçulmanos, mas todos os pagãos que se encontrassem entre o Marrocos e a Índia – ou seja, toda a população do continente africano mais grande parte da Ásia. Essa mesma bula dava uma suposta explicação filosófica e teológica que seria usada para justificar a escravidão e o tráfico negreiro pelos quatro séculos seguintes: era uma forma de salvar a alma dos cativos ao convertê-los ao cristianismo (GOMES, 2019, p. 343).

Ao sequestrarem e escravizarem os negros africanos, os europeus abonavam toda a barbárie praticada contra estes, como uma salvação religiosa.

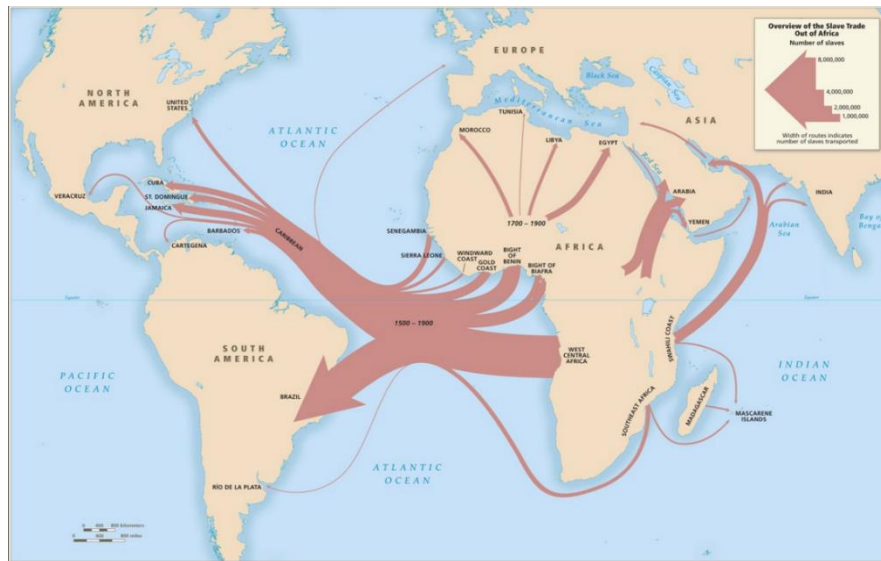
[...] O cativo daqueles africanos, acreditavam eles, era a oportunidade de salvar-lhes as almas, retirando-os da escuridão da barbárie e do paganismo em que até então se encontravam para introduzi-los na luz da religião cristã e da civilização portuguesa (GOMES, 2019, p. 53).

Dos 12 milhões de negros que saíram da África para a travessia do Atlântico, entre 1501 e 1867, aproximadamente nove anos após a chegada de Colombo à América, cerca de 10 milhões chegaram ao continente americano. A diferença, entre os que saíram do continente africano e os que chegaram ao continente americano, portanto, é de cerca de 2 milhões de pessoas. No Brasil, chegaram quase 5 milhões, o equivalente a 47% de todos os negros africanos escravizados na América durante o período⁶.

Foi durante o Brasil Colônia que o sistema de exploração de mão de obra de negras e negros, barbaramente sequestrados do continente africano, vigorou e perdurou por mais de 350 anos. A seguir, temos na imagem 01 a visão geral do tráfico de escravizados, que partia do continente africano chegando ao continente americano.

⁶ Os dados aqui apresentados estão disponíveis no site www.slavevoyages.org. Banco de dados *The Transatlantic Slave Trade Database* cobre cerca de 80% de todas as viagens de navios negreiros ao longo de três séculos e meio.

Imagem 01 – Visão geral do tráfico de escravizados partindo da África



Fonte: Banco de dados *The Transatlantic Slave Trade Database*.

Visão geral do tráfico de escravizados partindo da África, 1501 – 1900. Mapa disponível em Mapas introdutórios (slavevoyages.org) acesso em 12/11/2021.

Um em cada dois escravizados que chegaram ao Brasil, praticamente a metade dos negros escravizados, cerca de 2,3 milhões, tinha como destino a região Sudeste, sendo explorados nas lavouras de açúcar e café e nas minas de ouro e diamantes, além das tarefas domésticas e urbanas. Na região Nordeste, concentrados na Bahia, estavam aproximadamente 1,5 milhão de negros escravizados, já o estado de Pernambuco recebeu cerca de 854 mil negros escravizados, a região Norte e o estado do Maranhão, que na época fazia parte da região Norte, apesar de menor quantidade, também recebeu negros escravizados.

Do primeiro leilão ao sistemático tráfico negreiro pelo oceano Atlântico, que trouxe para o continente americano, como supracitado, aproximadamente 10 milhões de homens e mulheres, negros e negras africanas, dos 12 milhões que saíram do continente africano, 2 milhões foram as vidas perdidas e abandonadas no oceano Atlântico.

Durante mais de três séculos e meio o Atlântico foi um grande cemitério de escravos. [...] Morria-se de doenças como disenteria, febre amarela, varíola e escorbuto. Morria-se de suicídio, [...] de banzo, nome dado pelos africanos para o surto de depressão muito frequente entre os cativos. Os cadáveres eram então atirados por sobre as ondas, sem qualquer cerimônia, [...] para serem imediatamente devorados por tubarões e outros predadores marinhos. [...] mortes tão frequentes e em cifras tão grandes fizeram com que esses

peixes mudassem suas rotas migratórias, passando a acompanhar os navios negreiros na travessia do oceano à espera dos corpos que seriam lançados sobre as ondas (GOMES, 2019, p. 49).

2.1 O QUILOMBO QUE GUARDOU O CORPO: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DOS QUILOMBOS NO BRASIL E NO ESPÍRITO SANTO, DO SUL AO SAPÊ DO NORTE

Os quilombos surgiram como grupos de resistência ao sistema escravista ainda no século XVI, indo muito além do que apenas uma habitação de negros fugidos. Nos quilombos estes negros, que na luta de resistência contra o sistema opressor, criaram modos de vida, formas de resistência e negociação dentro do regime escravocrata.

Entendemos o quilombo como uma experiência coletiva de resistência à escravidão, dos africanos e seus descendentes, onde os negros que haviam sido escravizados podiam viver em comunidade e não apenas se refugiavam temporariamente, em uma eterna fuga. Portanto e nesse sentido, quilombo

[...] não significa refúgio de escravos fugidos. Tratava-se de uma reunião fraterna e livre, com laços de solidariedade e convivência resultante do esforço dos negros escravizados de resgatar sua liberdade e dignidade por meio da fuga do cativeiro e da organização de uma sociedade livre. Os quilombolas eram homens e mulheres que se recusavam a viver sob o regime da escravidão e desenvolviam ações de rebeldia e de luta contra esse sistema (MUNANGA e GOMES, 2016, p. 72).

Esta forma de organização e resistência foi reproduzida em todos os locais da diáspora africana em que sistemas escravocratas usavam o africano escravizado como moeda de troca para adquirir produtos das colônias extrativistas.

Desenvolveram-se, assim, comunidades de fugitivos que receberam diferentes nomes, como *cumbes* na Venezuela e *palenques* na Colômbia. Na Jamaica, no restante do Caribe inglês e no Sul dos EUA, foram chamados de *maroons*. Na Guiana Holandesa e depois Suriname, ficaram conhecidos como *bush negroes*. Em São Domingos (Haiti) e outras partes do Caribe francês, o termo era *marronage*; já em Cuba e Porto Rico, *cimarronaje*. No Brasil, receberam inicialmente o nome de "*mocambos*", para depois serem denominados "quilombos". Data de 1575 a primeira informação sobre um mocambo formado no país, mais exatamente na Bahia (GOMES, 2018, p. 367).

Segundo Munanga (1996), a palavra quilombo, na África significava campo de iniciação. Originária dos povos de língua bantu, tinha a conotação de uma associação de homens, aberta a todos, formado por sujeitos masculinos em uma espécie de instituição política e militar.

Por isso, de acordo com Nascimento (1985), *“não é difícil estabelecer a conexão entre a história desta instituição na África (Angola) e aqui”*. Nascimento (1985) conceituou o quilombo como uma instituição africana, de origem angolana pré-diaspórica, constituído pela junção de guerreiros, em que jovens de linhagens variadas incorporam uma sociedade.

Os Imbangalas que dominaram Angola eram considerados um povo terrível [...]. Ao contrário das outras linhagens, não criavam os filhos, pois estes poderiam atrapalhá-los nos diversos deslocamentos que se faziam necessários. Matavam-nos ao nascer e adotavam os adolescentes das tribos que derrotavam. Esta característica nômade dos Imbangalas, acrescida de sua formação social, pode ser reconhecida na instituição *kilombo*. A sociedade guerreira Imbangala era aberta a todos os estrangeiros desde que iniciados. Tal iniciação substitui o rito de passagem das demais formações de linhagem [...]. O ritual de iniciação baseava-se na prática da circuncisão que expressava o rito de passagem, incorporando jovens de várias linhagens na mesma sociedade guerreira (NASCIMENTO, 1985, p. 43).

Embora os escravocratas utilizassem diversas técnicas para evitar a criação de condições propícias à organização, os africanos em diáspora conseguiram se organizar e criaram comunidades que resistiram ao sistema escravista implantado nas colônias europeias. Apesar de todos os riscos e ameaças, os quilombos existiram no Brasil em todas as regiões em que houve exploração de mão de obra escravizada, desde o primeiro século da ocupação portuguesa.

A fuga foi uma das formas mais frequentes e extremas de resistência ao cativeiro, devido aos grandes riscos que envolvia. Escravos fugitivos, quando recuperados, seriam imobilizados com correntes e colares de ferro ou troncos de madeira, chicoteados, marcados a ferro quente, mutilados fisicamente e, no caso de reincidência, até mesmo mortos (GOMES, 2021, p. 382).

Os movimentos de revolta eram pronta e duramente reprimidos, ainda assim os negros escravizados não deixavam de demonstrar sua insatisfação e revolta pela situação vivida.

Eram diversas as formas de resistência dos negros escravizados contra os trabalhos forçados, utilizando desde não se empenhar para realizar as ordens dos senhores, sabotagem de ferramentas, autoflagelações, fugas, e, em casos extremos, abortos e suicídios. Em meio à luta para a conquista da liberdade, as fugas foram os principais meios utilizados pelos escravizados, promovendo um enorme desgaste moral e econômico para os senhores de terra.

Os quilombos eram a materialização física da resistência negra contra a escravidão e neles os negros, que na luta de resistência contra o sistema opressor, criaram modos de vida, formas de resistência e negociação dentro do regime escravocrata. Munanga e Gomes (2016) relatam que os quilombos foram uma forma de oposição a uma estrutura escravocrata, pela possibilidade de outra vida, de outra estrutura política.

Tiveram papel importante na sobrevivência das negras e negros escravizados que fugiam da barbárie da submissão dos seus corpos e de suas vidas. Citamos anteriormente que africanos escravizados se atiravam ao mar como forma de resistência, em terras brasileiras a constituição dos quilombos foi uma das formas encontradas para existirem e resistirem enquanto homens e mulheres dotados de alma, se contrapondo à justificativa dos colonizadores europeus para a escravidão.

Nos quilombos a afirmação dos nomes africanos pelos escravizados era também uma forma de resistência negra. De acordo com Munanga e Gomes (2016, p. 85) “Foi nesse processo de afirmação da sua identidade enquanto negro, livre e quilombola que Francisco passou a se chamar Zumbi”.

No Brasil, a fim de justificar a escravidão e conter as revoltas e a resistência de africanas e africanos escravizados, o padre Antônio Vieira, para ratificar o discurso do Papa Nicolau durante uma homilia em 1633 enquanto pregava para uma irmandade de escravizados de um engenho na Bahia, atribuiu a escravidão a um milagre de Nossa Senhora do Rosário, pois estes ao serem capturados no continente africano, segundo o padre, obtiveram a graça de serem salvos pelo catolicismo no Brasil, ao ponto de sustentar que os negros escravizados deveriam se alegrar com as condições de suas vidas, pois assim poderiam se aproximar do sofrimento de Cristo no calvário.

Bem-aventurados vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança aproveitar e santificar o trabalho. [...]. Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado [...] porque padeceis em um modo muito semelhante que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão (VIEIRA apud GOMES, 2019, p. 338).

Acredita-se que os primeiros quilombos da história brasileira provavelmente surgiram quando grupos de negros escravizados conseguiram se embrenhar nas matas em busca de refúgio. Mas a história dos quilombos no Brasil possui diferentes relações e ocupações, como a existência de diversas formas de relações entre os escravocratas,

o escravizado e a terra, que vão desde fugas de fazendas escravistas, confrontos armados, doações ou ocupações, heranças, recebimento de alforrias como pagamento de serviços prestados aos escravocratas, à simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravista quanto depois de sua extinção legal. Gomes (2018) atesta sobre a diversidade dos quilombos brasileiros

Mas os quilombos brasileiros foram sobretudo diversos, tanto espacial como temporalmente. Por isso, propor uma classificação para eles, ou determinar se representavam grandes, médias ou pequenas formas de organização, sempre foi uma tarefa complicada. Existiam quilombos que procuravam constituir comunidades independentes com atividades camponesas integradas à economia local. Havia também os caracterizados pelo protesto reivindicatório dos escravos, os quais se refugiavam nas terras da própria fazenda de seus senhores. Havia ainda pequenos grupos de quilombolas que se dedicavam a assaltos às fazendas próximas. Embora diferentes, os quilombos possuíam significados semelhantes tanto para os quilombolas como para aqueles que permaneciam nas senzalas (GOMES, 2018, p. 371).

Toda essa população procurou a liberdade nos mais diversos lugares que se estabeleceram como quilombos. Os primeiros que fugiam criavam rotas de fuga, demonstrando estratégias que auxiliavam os escravizados que fugiriam mais tarde, tais como a construção de caminhos alternativos, o esconderijo de armas e ferramentas, bem como a construção de cercas, fossos e diversas armadilhas para evitar o confronto direto com seus algozes.

Os quilombolas tinham estratégias de defesa desenvolvidas na África. Gomes (2021) relata que arqueólogos encontraram na região Sudeste, na área do antigo Quilombo do Ambrósio, em Minas Gerais, vestígios de valas defensivas que tinham entre 1,5 e 2 metros de largura e de dois a três metros de profundidade. Imagina-se que nas extremidades teriam existido pântanos artificiais, que dificultavam a aproximação de tropas invasoras.

No quilombo Buraco do Tatu, situado nas vizinhanças da cidade de Salvador e destruído em 1763, as estratégias de defesa eram claramente africanas. Trincheiras cavadas no chão e cobertas com estepes pontiagudos de madeira ficavam escondidas sob camadas de galhos e folhas, idênticas às aquelas usadas para defender vilarejos na Nigéria, no antigo reino do Congo e em Angola. Era um refúgio com cerca de cem pessoas que viviam da pesca, faziam trocas comerciais com agricultores livres da região e também roubavam mulheres das fazendas e cidades vizinhas, que eram incorporadas à comunidade (GOMES, 2021, p. 387).

O quilombo mais famoso do Brasil foi Palmares, situado nas matas da Serra da Barriga, na capitania de Pernambuco, atual estado de Alagoas. Palmares, além do mais famoso, também foi o maior quilombo do Brasil, no seu auge chegou a ocupar uma área de 27 mil quilômetros quadrados com uma população estimada em 11 mil pessoas.

Palmares resistiu durante mais de um século às investidas portuguesas e holandesas, até a morte de seu último líder, Zumbi, no dia 20 de novembro de 1695, hoje celebrado como Dia da Consciência Negra. [...] Entre os séculos XVIII e XIX, uma infinidade de quilombos se estabeleceu nas regiões mais isoladas do Brasil, incluindo áreas ribeirinhas da Amazônia. Outros funcionavam em áreas relativamente próximas dos grandes centros urbanos, caso da floresta da Tijuca, no Rio de Janeiro, ou do Quilombo do Jabaquara, em São Paulo (GOMES, 2021, p. 385).

Na extensa área abrangendo atualmente os estados do Maranhão, Piauí, Pará, Amazonas, Amapá e Roraima, na área denominada à época de Grão-Pará e Maranhão, entre 1734 e 1816, existiram aproximadamente oitenta quilombos. No Mato Grosso, o quilombo Quariterê, fundado por volta de 1730, quando atacado reunia 79 negros e 30 indígenas, outro quilombo registrado na região foi o de Vila Maria. Na região Sudeste, somente nas Minas Gerais houveram 160 quilombos conhecidos, sendo o Quilombo do Ambrósio (ou Quilombo Grande), o mais notório, de acordo com Gomes (2021, p. 385).

Quilombos de negras e negros escravizados foi um forte movimento de resistência ao jugo da escravidão, como percebemos acima, há registro de quilombos por todo o país, na região Sudeste, aqui no estado do Espírito Santo, há registro de negociação entre as autoridades brasileiras da época e quilombolas durante o Brasil Colônia.

Um caso bem-sucedido ocorreu em 1800 na antiga capitania do Espírito Santo. Nesse ano, o governador Silva Pontes foi enviado a Vitória com o objetivo de apaziguar os ânimos entre os chefes políticos locais, sempre às voltas com disputas que ameaçavam descambar em uma guerra civil regional. Antes disso, porém, Silva Pontes teve de resolver um problema mais urgente: as áreas vizinhas à atual capital capixaba estavam infestadas de quilombos, com uma população total estimada em trezentos fugitivos. Situada na foz do Rio Doce, que descia das regiões mineradoras de Minas Gerais, Vitória tinha nessa época uma população de 7.225 habitantes, 67% dos quais eram escravos e outros 13%, negros ou mestiços forros (GOMES, 2021, p. 391).

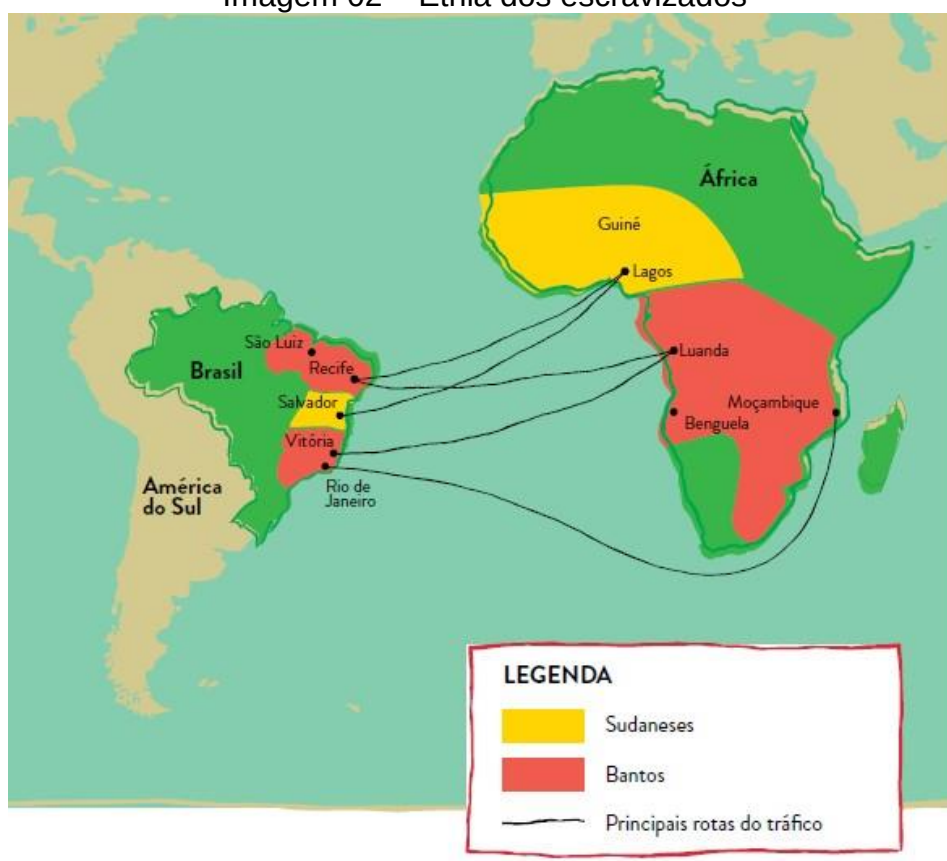
Por volta de 1550, já há registros de existência de negros escravizados no Espírito Santo. Para Cleber Maciel (2016 p. 64), talvez tenham sido trazidos de Portugal, pois

em um documento de arrematação dos bens de um feitor da capitania, aparecem listados 12 escravizados.

De acordo com Maciel (2016, p. 54), no Espírito Santo o tráfico negreiro diretamente da África só aconteceu após 1561. Até então, o estado recebia escravizados de outras regiões do país, vindos principalmente da Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais, nestes estados as etnias de nações africanas mais utilizadas foram os Bantos, formados por diversas etnias e genericamente assim chamados.

Em geral, as pessoas e etnias de nações africanas mais utilizadas como escravas no Rio de Janeiro foram os Benguelas, Ganguelas ou Bangalas, os Minas-Nejôs, os Minas-Mai, os Sás, os Rebolos, os Caçanjes, os Minas-cavalos, os Cabindas d'Água Doce, os Cabindas Massudas e os Moçambiques. Todos esses grupos eram chamados genericamente de Bantos. Porém parece que a partir de Pernambuco e do Rio de Janeiro, muitos Bantos foram sendo distribuídos por todo o País. O povo Banto era uma etnia composta de quatro grandes nações: os Minas, os Ardas, os Angolas e os Crioulos. Estes últimos eram considerados, pelos senhores e comerciantes, muito rebeldes à dominação escravista e destemidos lutadores. Da mesma forma os Minas eram famosos por sua bravura e capacidade de organizar revoltas e lutar contra os escravistas. Os Ardas eram vistos como um povo fogoso e ambicioso. Já os Angolas eram considerados fisicamente fortes e incansáveis no trabalho (MACIEL, 2016, p. 57).

Imagem 02 – Etnia dos escravizados



Fonte: Maciel (2016, p. 55)

A imagem 02 apresenta a etnia dos escravizados, no entanto Maciel (2016, p. 64) relata a dificuldade de identificar a origem dos povos africanos que chegaram ao nosso estado, pois a Capitania do Espírito Santo foi uma das que mais fazia contrabando de negros africanos. Com a aprovação da Lei Feijó de 7 de novembro de 1831, que dava a liberdade a todos os africanos que, a partir dessa data, chegassem ao Brasil, os contrabandistas, com a anuência das autoridades, aportavam nas regiões de Itapemirim, Vitória, São Mateus e Guarapari, a fim de burlar a lei, registrando nas fazendas das regiões como nascidos no Brasil, os africanos sequestrados e contrabandeados, para assim privá-los da liberdade.

Maciel de Aguiar, um estudioso da cultura negra da área norte, cujo centro é São Mateus, diz, de forma taxativa, que para lá foram basicamente negros de Angola, “mais precisamente de Cabinda e Benguela” (AGUIAR apud MACIEL, 2016, p. 66).

Além das regiões litorâneas que recebiam os africanos contrabandeados, no interior capixaba também havia escravizados, e conseqüentemente quilombos.

São Mateus era o maior centro capixaba de escravos e para lá se concentrava a migração dos baianos. Para Castelo, Itabapoana, Itapemirim e margens do

Santa Maria da Vitória desciam os mineiros fundadores de florescentes fazendas, providas de grande escravaria cujos braços garantiam a abastança dos senhores, [...] no Itapemirim, a concentração dos escravos na agricultura já era um fato em 1874, pois havia apenas 52 deles na cidade, e 88% da população escrava ativa era de lavradores (SALETTTO apud MACIEL, 2016, p. 76).

Como áreas centrais de concentração de escravizados, São Mateus e Cachoeiro de Itapemirim também foram áreas de grande influência dos vários quilombos chefiados por negras e negros ilustres, citados por Aguiar (2007), como Benedito Meia Léguas, Negro Rugério e Zacimba Gaba, todos muito famosos como grandes guerreiros e importantes líderes da luta dos escravizados pela liberdade.

Conta a história oral da região que Negro Rugério foi o fundador do Quilombo Santana, formado no interior da fazenda de sua antiga dona, Rita Maria Conceição da Cunha, que se tornou um grande centro produtor de farinha com o trabalho dos negros aí aquilombados. A proprietária teria acoitado o quilombo até sua morte em função de um trato estabelecido com seu líder: este compraria sua criadagem à medida que ela comprasse sua produção de farinha. Assim o quilombo transformou-se numa grande comunidade negra produtora de farinha (OLIVEIRA apud MOREIRA, 2010, p. 80).

Ainda que a Inglaterra pressionasse o Brasil para o fim do tráfico negreiro pelo oceano Atlântico e mesmo com as leis que ratificavam esta pressão, o contrabando internacional de escravizados permaneceu durante muitos anos. De acordo com Maciel (2016, p. 108), “Já em 20 de janeiro de 1856, foi aprisionado o navio Mary Smith, com 350 escravos africanos que iam ser vendidos em São Mateus”.

Concluindo, pode-se dizer que a luta dos escravos pela liberdade deu-se no Espírito Santo da mesma forma que no resto do Brasil. Além disso, o número de quilombos era tão grande que praticamente espalhavam-se por quase todo o território da província. Entretanto, apesar da violenta repressão, a resistência aumentou e foi incorporada pela sociedade livre. Foi graças aos sacrifícios e lutas dos negros que as autoridades administrativas do Brasil acabaram cedendo às pressões, também internacionais e foram, aos poucos, criando as leis para o fim da escravidão (MACIEL, 2016, p. 103.).

A habilidade que os quilombolas de todas as regiões do país tiveram para se comunicar entre si, com informações sobre ações de seus perseguidores, além das estratégias de resistências, demonstra apenas uma parte da falácia acerca do quilombo como um local de negros em fuga constante, mas também desconstrói a noção de passividade destes, como descritos nos livros didáticos, em que os negros eram retratados como conformados diante da escravidão, como Munanga e Gomes destacam sobre a resistência negra:

A esse processo de luta e organização negra existente desde a época da escravidão, podemos chamar de resistência negra. Várias foram as formas de resistência negra durante o regime escravocrata. Insubmissão às regras do trabalho nas roças ou plantações onde trabalhavam – os movimentos espontâneos de ocupações das terras disponíveis, revoltas, fugas, abandono das fazendas pelos escravos, assassinatos de senhores e de suas famílias, abortos, quilombos, organizações religiosas, entre outras, foram algumas estratégias utilizadas pelos negros na sua luta contra a escravidão (MUNANGA e GOMES, 2016, p. 69).

Não podemos dizer que a origem dos negros e negras capixabas das comunidades remanescentes de quilombos está maciçamente ligada ao tráfico de escravizados citados acima, também devemos considerar que a diáspora da população negra vinda para o Espírito Santo durante o século XX foi intensa, egressos principalmente da Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais, além da miscigenação entre indígenas e negros e brancos e negros.

2.2 O QUILOMBO QUE RESGUARDA A ALMA: AQUILOMBAMENTO NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Aguiar (2007) nos relembra que a história dos negros escravizados no Brasil jamais poderá ser escrita com precisão documental por razão do que determinou Rui Barbosa, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Fazenda e Presidente do Tribunal do Tesouro Nacional. Em 14 de dezembro de 1890, Rui Barbosa ordenou a queima na casa de máquinas da Alfândega na então capital do país, Rio de Janeiro, todos os papéis, livros e documentos relativos aos escravizados, a fim de destruir os vestígios da escravidão para evitar pedidos de indenizações dos ex-escravizados e dos ex-senhores.

Após a abolição da escravidão, negras e negros até então escravizados permaneceram vítimas do sistema escravista, pois apesar da abolição oficial, a exploração da mão de obra negra continuou em voga, sem dignidade, a estes foi reservada a margem da sociedade. Privados de direitos, constituíram ao que Souza (2017) chamou de “ralé brasileira”.

O negro torna-se vítima da violência mais covarde. Tendo sido animalizado como “tração muscular” em serviços pesados e estigmatizado como trabalhador manual desqualificado – que mesmo os brancos pobres evitavam –, é exigido dele agora que se torne trabalhador orgulhoso de seu trabalho. O mesmo trabalho que pouco antes era o símbolo de sua desumanidade e condição inferior. [...] a constituição histórica daquilo que chamo de “ralé brasileira”: composta pelos negros recém-libertos e por mulatos e mestiços de toda ordem para quem a nova condição era apenas uma nova forma de

degradação. A submersão na lavoura de subsistência ou a formação das favelas nas grandes cidades passam a ser o destino reservado pelo seu abandono. Temos aqui a constituição de uma configuração de classes que marcaria a modernização seletiva e desigual brasileira a partir de então (SOUZA, 2017, p. 48).

Os quilombos espalhados por todo o país receberam também negras e negros alforriados, além dos escravizados que foram libertos após a abolição da escravidão, quando estes foram abandonados à própria sorte sem nenhuma compensação pelos mais de 350 anos de exploração da mão de obra negra, quando muitos não foram absorvidos nas fazendas em que foram escravizados.

O dado essencial de todo esse processo foi o abandono do liberto a sua própria sorte (ou melhor, ao próprio azar). Como todo processo de escravidão pressupõe a animalização e humilhação do escravo e a destruição progressiva de sua humanidade, como o direito ao reconhecimento e à autoestima, a possibilidade de ter família, interesses próprios e planejar a própria vida, libertá-lo sem ajuda equivale a uma condenação eterna. E foi exatamente isso que aconteceu entre nós. [...] O ex-escravo é jogado dentro de uma ordem social competitiva, como diz Florestan, que ele não conhecia e para qual ele não havia sido preparado. Para os grandes senhores de terra, a libertação foi uma dádiva: não apenas se viram livres de qualquer obrigação com os ex-escravos que antes exploravam, mas puderam “escolher” entre a absorção dos ex-escravos, o uso da mão de obra estrangeira que chegava de modo abundante ao país – cuja importação os senhores haviam conseguido transformar em “política de Estado” – e a utilização dos nacionais não escravos. Estes últimos haviam evitado os trabalhos manuais como símbolo de degradação quando monopolizados pelos escravos (SOUZA, 2017, p. 47).

Diferentemente do ocorrido no período de forte imigração europeia para o Brasil, onde os imigrantes italianos, alemães, pomeranos dentre outros, receberam incentivos como posses de terra e acesso a crédito para produção de insumos, o mesmo não foi feito com os descendentes de negros sequestrados da África e escravizados no Brasil.

O “estrangeiro” aparecia aqui, inclusive, como a grande esperança nacional de progresso rápido. Nesse quadro, a realidade e a fantasia do preconceito se encontram e o imigrante eliminava a concorrência do negro onde quer que ela se impusesse. Mais acostumados às demandas do trabalho em condições capitalistas, os imigrantes do trabalho livre tinham na lavoura produtividade 1/3 maior que a do antigo escravo com custos organizacionais muito menores (SOUZA, 2017, p. 47).

Existem milhares de comunidades remanescentes de quilombos espalhadas pelo Brasil, herança do regime escravocrata. Segundo Gomes (2021), temos 3.447 comunidades certificadas pela FCP⁷ onde 75% dos cerca de 1,2 milhão de moradores

⁷ A Fundação Cultural Palmares (FCP) é uma fundação federal brasileira de promoção da afro-brasilidade, é uma entidade pública brasileira vinculada ao Ministério da Cultura. A FCP foi instituída pela Lei Federal n.º 7.668, de 22 de agosto de 1988. No artigo 1º da Lei que a instituiu, lê-se: “[...]”

vivem em estado de pobreza extrema, ocupando aproximadamente uma área de 1,2 hectares, o que equivale a 0,14% de área no Brasil.

A FCP divulga em suas redes sociais que há comunidades quilombolas certificadas em todo o território nacional, a maioria delas nos estados do Maranhão (839), Bahia (821) e Minas Gerais (400). Na imagem 03, temos as Comunidades negras rurais e quilombolas no Brasil, no ano de 2012.

Imagem 03 – Comunidades negras rurais e quilombolas no Brasil – 2012



Fonte: Ciência Hoje (2012)

https://cienciahoje.periodicos.capes.gov.br/storage/acervo/chc/chc_240.pdf

De acordo com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a categoria remanescentes de quilombolas deve compreender todos os grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e históricos num determinado lugar, cuja identidade se define por uma referência histórica comum, com padrões culturais próprios, transmitidos e adaptados por cada nova geração.

[...] o termo "remanescente de quilombos", utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. [...] as comunidades rurais negras remanescentes de antigos quilombos devem ser conceituadas como coletividades que possuem padrões culturais próprios, transmitidos e adaptados por cada nova geração,

promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira". www.palmares.gov.br

permitindo assim aos seus membros definir com precisão os limites sociais do grupo (isto é, quem são os "de dentro" - "insiders" - que têm os seus papéis sociais e obrigações definidos pela coletividade, diferentemente dos "de fora" - os "outsiders" - que não atualizam nem estão compelidos por aquele código cultural). Reduzir o complexo processo de resistência, manutenção cultural - que garantiu a unidade e sobrevivência dessas coletividades em meio a uma sociedade e a um Estado que lhes eram adversos - a critérios exteriores e arbitrários seria algo extremamente arriscado para a salvaguarda dos direitos e reivindicações destas coletividades. [...] as comunidades de remanescentes de quilombos não podem ser definidas em termos biológicos e raciais, mas como criações sociais, que se assentam na posse e usufruto em comum de um dado território e na preservação e reelaboração de um patrimônio cultural e de identidade própria (ABA, 1997, p. 84).

Das 3.447 comunidades remanescentes de comunidades quilombolas, 56 são certificadas pela FCP. No Espírito Santo, apesar da maior concentração de comunidades remanescentes dos quilombos estar no território quilombola do Sapê do Norte, região Norte do estado, é na região Sul, nos municípios de Itapemirim e Presidente Kennedy que se encontram as maiores comunidades em termos numéricos.

As 56 comunidades remanescentes dos quilombos estão espalhadas por todo o estado, com maior concentração em Conceição da Barra e São Mateus, no norte do Espírito Santo, conforme aponta o professor. "A maior comunidade em termos numéricos é a de Graúna, que fica em Itapemirim, que concentra 600 famílias. A segunda maior é a comunidade de Boa Esperança e Cacimbinha, em Presidente Kennedy. São duas comunidades em um único território. Não temos dados documentais para saber quais são as mais antigas" (OLIVEIRA apud KNOBLAUCH, 2021, p. 3).

3 LEIS E DIREITOS DOS ESCRAVIZADOS E DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS

Neste capítulo, inicialmente, apresentamos como a legislação brasileira legiferou sobre os negros escravizados, africanos e seus descendentes, no Brasil. Em seguida, tratamos dos direitos quilombolas e dos marcos legais das comunidades remanescentes de quilombos, a partir da Constituição Federal de 1988.

3.1 LEGISLAÇÃO ESCRAVISTA À LEGISLAÇÃO ANTIESCRAVISTA NO BRASIL

A escravização de africanos não teve o seu início estabelecido por lei. Até então, as leis portuguesas referiam-se aos mouros. Mas em 1455, com a promulgação da bula papal *Romanus pontifex*, Nicolau V, no dia 8 de janeiro, redigiu a carta régia do imperialismo português em que a Igreja reconheceu o direito soberano do reino de Portugal de conquistar e subjugar a população do continente africano e parte do continente asiático. Segundo Mattos e Grinberg (2018) com a expansão das navegações portuguesas,

[...] a Igreja passou a reconhecer ao reino de Portugal o direito de conquistar a região e evangelizar sua população, justificando, assim, pelas conversões ao catolicismo o tráfico de africanos escravizados. A bula concedia aos reis de Portugal o direito de invadir e conquistar qualquer reino governado por não cristãos e escravizar seus habitantes (MATTOS e GRINBERG, 2018, p. 165).

A legalização da escravização e a codificação desta aconteceu na medida em que Portugal e Espanha expandiam suas fronteiras no oceano Atlântico.

As leis iniciadas no século XV foram fundamentadas pelas ordenações e definiram quais leis, entre as romanas e as canônicas, estavam em vigor.

As primeiras Ordenações, ou Ordenações Afonsinas, promulgadas durante o reinado de d. Afonso V (1438-81), definiam as leis civis, fiscais, administrativas, militares e penais. Essa compilação foi reformada duas vezes: em 1521, durante o reinado de d. Manuel (1495-1521), tendo recebido o nome de Ordenações Manuelinas; e em 1603, quando, no reinado de Filipe II (1598-1621), foi rebatizada de Ordenações Filipinas (MATTOS e GRINBERG, 2018, p. 164).

Em Portugal, segundo Grinberg (2018), as Ordenações Afonsinas se referiram à pureza de sangue, deixando a margem da sociedade os descendentes de mouros e judeus, já as Ordenações Manuelinas restringiram a participação social de ciganos e

indígenas, sendo que negros e mulatos foram adicionados aos excluídos com as Ordenações Filipinas. A situação dessas minorias começou a mudar somente no século XVIII, com as reformas pombalinas⁸, ainda assim, manteve os negros e mulatos excluídos da sociedade, a exclusão social impedia o acesso a cargos públicos e a títulos honorários.

Com o início do tráfico de africanos pelo oceano Atlântico realizado por Portugal e Espanha e com o aval da Igreja, ainda que sem nenhuma lei que estabelecesse a escravidão no Brasil, foram diversos os fatores que contribuíram para a construção do direito escravista brasileiro, legalmente construído a partir de princípios religiosos e bélicos.

Diferentemente de outros países europeus que possuíam códigos específicos para legislar sobre os escravizados de suas colônias, Portugal, país do qual o Brasil foi colônia, não possuía normas específicas para tratar da escravidão. De acordo com Grinberg (2018), todos os crimes e suas penalidades eram definidos pelo livro V das Ordenações Filipinas,

[...] publicadas em 1603, o mais duradouro código legal português - e, por extensão, também brasileiro. Em 143 capítulos, o livro V das Ordenações regulava as ações consideradas criminosas, as penas e castigos passíveis de aplicação, além das regras processuais penais (GRINBERG, 2018, p. 145).

O sistema jurídico de Portugal possuía tradições romanas e a alforria foi um fenômeno frequente, mas que não significava liberdade completa, a alforria podia ser revogada se os senhores escravocratas acusassem os escravizados de ingratidão, por exemplo, mesmo os negros que nasceram livres poderiam ser escravizados.

Só aqueles que nunca haviam sido escravizados poderiam ser considerados plenamente livres, ao menos em teoria, pois a reescravização e a escravização ilegal eram práticas recorrentes até o fim do período escravista. Foi só a partir da promulgação do Código Criminal de 1830 – que proibia a redução de pessoas livres à escravidão – e da lei de 7 de novembro de 1831 – que proibiu a entrada de escravos no Brasil – que toda escravização, não gerada pelo nascimento de ventre escravo passou a ser definitivamente ilegal (MATTOS e GRINBERG, 2018, p. 167).

⁸ Durante o reinado de Dom José I, Sebastião José de Carvalho, o Marquês de Pombal, inspirado por doutrinas de tendência iluminista empreendeu diversas mudanças na administração portuguesa. Entre 1750 e 1777, estabeleceu uma série de reformas modernizantes com o objetivo de melhorar a administração do Império português e aumentar as rendas obtidas através da exploração colonial.

O Código Criminal de 1830 era considerado liberal por não distinguir as pessoas de acordo com as condições destas, mas a partir dos crimes cometidos, no entanto Grinberg (2018) relata que este espírito liberal era apenas uma utopia.

Infelizmente, esse suposto "espírito liberal", ao não distinguir as pessoas de acordo com a sua condição, mas a partir dos crimes que cometeram, não passava de ilusão. O Código Criminal de 1830 consolidou punições exclusivas para escravos, como a de açoites e ferros, além das penas de galés⁹ e morte. Os açoites, principal punição exemplar, eram recomendados em número de no máximo cinquenta ao dia, para que não causassem morte ou invalidez (GRINBERG, 2018, p. 147).

Apesar de ilegal, a reescravização e toda a transgressão em torno da escravização de mulheres e homens negros africanos e descendentes destes, não foi impedida por lei. Desde sempre, ao que tudo indica, as leis brasileiras sempre legislaram para uma cor, um gênero e uma condição econômica, o direito brasileiro tem suas raízes escravistas, patriarcais e cristãs.

Regularizar a passagem da condição jurídica de escravo para a de livre no Brasil do século XIX implicava que o Estado encarasse o problema dos milhares de africanos e seus descendentes ilegalmente mantidos em cativeiro no país. Como isso jamais foi feito, os juristas do Império não conseguiram elaborar o código civil liberal e moderno com o qual sonhavam. Por mais que quisessem, não havia como contornar o fato de que o direito brasileiro era profundamente marcado pelos costumes escravistas, patriarcais e católicos que formavam a sociedade do país (MATTOS e GRINBERG, 2018, p. 168).

Os princípios estabelecidos pelas Ordenações Filipinas apesar de terem caído em desuso, pois foram substituídos por legislações mais modernas, continuaram a regular as relações entre os escravizados e os escravocratas mesmo com a independência do Brasil de Portugal.

Como supracitado, mesmo após a Independência do Brasil de Portugal em 1822, o livro V das Ordenações Filipinas (1603) ou o código penal português, permaneceu vigente e só foi substituído pelo Código Criminal do Império do Brasil, em 16 de dezembro de 1830, de acordo com a Assembleia Nacional Constituinte de 1823, que determinava a organização de um Código Civil e Criminal, fundado nas bases sólidas da justiça e equidade.

⁹ De acordo com o código criminal de 1830, a pena de galés sujeita os réus a andarem com calceta no pé, e corrente de ferro, juntos ou separados, e a empregarem nos trabalhos públicos da província, onde tiver sido cometido o delito, à disposição do governo.

Em 10 de junho de 1835 foi promulgada a lei que determinava as penas com que deveriam ser punidos os escravizados que matassem, ferissem ou cometessem qualquer ofensa física contra os senhores escravocratas e estabelecia regras para o processo. Sancionada pela Assembleia Geral Legislativa, esta lei manteve-se vigente até a abolição, mesmo com a pena de morte extinta para o restante da população, a lei previa punições de morte para os escravizados em seus artigos:

Art. 1º Serão punidos com a pena de morte os escravos ou escravas, que matarem por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente ou fizerem outra qualquer grave offensa physica a seu senhor, a sua mulher, a descendentes ou ascendentes, que em sua companhia morarem, a administrador, feitor e ás suas mulheres, que com elles viverem. Se o ferimento, ou offensa physica forem leves, a pena será de açoutes a proporção das circunstancias mais ou menos agravantes. Art. 2º Acontecendo algum dos delictos mencionados no art. 1º, o de insurreição, e qualquer outro commettido por pessoas escravas, em que caiba a pena de morte, haverá reunião extraordinaria [...]. Art. 3º Os Juizes de Paz terão jurisdicção cumulativa em todo o Municipio para processarem taes delictos até a pronuncia com as diligencias legais posteriores, e prisão dos delinquentes [...]. Art. 4º Em taes delictos a imposição da pena de morte será vencida por dous terços do numero de votos; e para as outras pela maioria; e a sentença, se fôr condemnatoria, se executará sem recurso algum. Art. 5º Ficão revogadas todas as Leis, Decretos e mais disposições em contrario (BRASIL, 1835).

Esta lei, de certa forma, era o símbolo da escravidão no Brasil, pois estava a serviço do sistema escravista, em que os réus não possuíam direito a recursos nem a atenuantes às penas que quase sempre eram de morte.

Os escravizados eram impedidos de possuir propriedades e privados de direitos, considerados como coisas, objetos e ferramentas de trabalho, mas no tocante à lei penal, esses tinham responsabilidade por seus atos revelando a ambiguidade em que viviam.

Assim no que se refere à lei penal, o escravo era uma pessoa, que tinha responsabilidades por seus atos. Por eles, podia ser levado a Justiça, ser julgado e condenado, bem como sofrer sanções diretas. Além disso, de acordo com o parágrafo “em favor da liberdade são muitas coisas outorgadas contra as regras gerais” (Ordenações Filipinas, livro 4, título 11, parágrafo 4), aqueles que se julgavam impropriamente mantidos em cativeiro tinham o direito de questionar sua condição de escravo na justiça. Que ninguém se engane, porém: as “regras gerais” do direito escravista brasileiro que fundamentavam as relações entre senhores e escravos estabeleciam o domínio dos primeiros sobre os segundos (MATTOS e GRINBERG, 2018, p. 165).

Na tentativa de cessar o tráfico negreiro, em 23 de novembro de 1826, foi assinado o Tratado Anglo-brasileiro que estabelecia que a partir de março de 1830 seria ilegal o

comércio de negros africanos e transporte destes pelo oceano Atlântico, tal atividade passaria a ser considerada crime e receberia sanções da Inglaterra.

No período de 1826 e 1829, segundo Mamigonian e Grinberg (2018), a média anual do tráfico negreiro ultrapassou em 20 mil escravizados, aumentando de 40 mil para 60 mil o número de negros africanos a cruzar o oceano Atlântico na condição de escravo. Os escravocratas corriam contra o tempo para evitar as possíveis sanções que viriam a partir de 1830.

Com o compromisso do Brasil que assegurava medidas para impor o fim do tráfico, a partir do Tratado Anglo-brasileiro, por sua vez a Inglaterra reconheceu a independência do Brasil de Portugal que ocorreu em 1822. Desse acordo entre Brasil e Inglaterra, resultou a aprovação no Brasil da Lei Feijó, datada de 7 de novembro de 1831, e decretava o fim do tráfico negreiro no país. Com esta Lei federal, todos os africanos que fossem traficados para o Brasil seriam considerados livres, com algumas exceções.

Declara livres todos os escravos vindos de fóra do Imperio, e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos. A Regencia, em Nome do Imperador o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os Subditos do Imperio, que a Assembléa Geral Decretou, e Ella Sanccionou a Lei seguinte: Art. 1º Todos os escravos, que entrarem no territorio ou portos do Brazil, vindos de fóra, ficam livres (BRASIL, 1831).

De acordo com a Lei Feijó, os navios que fossem flagrados no tráfico negreiro deveriam ser apreendidos e todos os africanos a bordo considerados livres. Esta também ficou conhecida como *lei para inglês ver*, sugerindo a pouca efetividade desta para combater o tráfico negreiro.

Conhecida vulgarmente como “lei para inglês ver” por estar associada à pressão inglesa e também ao extenso contrabando das décadas seguintes [...]. A legislação não só teve a intenção de enganar os ingleses, como foi o pivô de vários embates políticos e jurídicos, e esteve no centro do debate sobre a legalidade da escravidão brasileira no século XIX (MAMIGONIAN e GRINBERG, 2018, p. 285).

A exceção eram os negros que integrassem a tripulação dos navios e os que fossem fugitivos. O segundo e o terceiro artigo criminalizavam o ato de traficar pelo Atlântico:

[...] seriam considerados importadores todos aqueles envolvidos no transporte e no comércio dos africanos novos, desde o mestre da embarcação e os investidores na viagem até os compradores finais. Todos esses incorreriam nas penas previstas no Código Criminal de 1830 (artigo

179) para os que reduziam pessoa livre à escravidão. A lei ainda proibia expressamente o desembarque de libertos estrangeiros no Brasil e penalizava com multa os mestres de embarcações que os trouxessem. Por fim, prometia incentivo pecuniário àqueles que concorressem para sua aplicação (MAMIGONIAN e GRINBERG, 2018, p. 287).

Ainda assim o tráfico negreiro no Brasil aumentou e as autoridades brasileiras eram condescendentes com os escravocratas e faziam vistas grossas ao tráfico contínuo de negros africanos para o Brasil.

Em 1845 os ingleses aprovaram uma lei que concediam direitos à Marinha Real britânica de atuar de maneira ainda mais rígida contra o tráfico negreiro. A lei inglesa era chamada de Bill Aberdeen e usava como argumento o Tratado Anglo-brasileiro de 1826, em que o Brasil assumiu o compromisso de realizar ações contra o tráfico negreiro e ter feito tão pouco para cumprir o citado acordo.

Na Lei Bill Aberdeen, promulgada em 8 de agosto de 1845, a Marinha Real britânica poderia monitorar o Atlântico Sul em busca de embarcações que estivessem traficando negros africanos. As embarcações encontradas em tal situação seriam acusadas de pirataria e os membros dessas embarcações seriam julgados de acordo com a lei inglesa. Os navios capturados seriam vendidos e os negros africanos que seriam escravizados no Brasil, libertos e reencaminhados para o continente africano.

A lei inglesa causou indignação entre as autoridades e escravocratas brasileiros.

Era intolerável que “proprietários tranquilos chefes de família respeitáveis, homens cheios de indústria e virtude” pudessem ser incriminados, foi o que advogou o marquês de Barbacena no novo projeto de lei que apresentou ao Senado para reformular a legislação de repressão ao tráfico. O projeto, que não previa emancipar todos os africanos que chegassem ao Brasil nem criminalizar os compradores dos africanos novos, continha um artigo para revogar a lei de 1831 e assim, supostamente, anistiar os crimes cometidos desde então (MAMIGONIAN e GRINBERG, 2018, p. 288).

Apesar da indignação causada, o Brasil estava isolado no cenário internacional, pois o tráfico negreiro havia se tornado impopular no mundo. A saída encontrada foi a proibição definitiva do tráfico negreiro pelo Brasil.

Em 4 de setembro de 1850, o Brasil cedeu à pressão inglesa e promulgou a Lei Eusébio de Queiros que estabelecia medidas para a repressão do tráfico no país.

A Lei Eusébio de Queirós, de setembro de 1850, operou uma delicada mudança de política: a partir de então, o tráfico atlântico seria definitivamente reprimido, enquanto se protegeria a escravidão. O ministro Eusébio prometeu

"esquecer o passado", isto é, ignorar o crime dos senhores de escravos de comprar e manter africanos em cativeiro ilegal (MAMIGONIAN e GRINBERG, 2018, p. 289).

Apesar da repressão ao tráfico negreiro, escravocratas insistiam em manter o comércio ilegal de negros africanos para a escravidão. Inclusive neste período a chegada de negros africanos pelo Porto de São Mateus aumentou de maneira alarmante, pois foi uma forma de ludibriar a repressão ao tráfico negreiro.

O processo de entrada de escravos através do porto, iniciado desde o período colonial, se estendeu e se intensificou durante o século XIX, principalmente após a proibição do tráfico transatlântico em 1850 até a abolição da escravatura, com maior ou menor intensidade conforme a década, visto que se tratava de um centro comercial regional, de entrada e escoamento de mercadorias produzidas nas fazendas, principalmente a farinha de mandioca, seus derivados, e posteriormente, o café (RUSSO, 2011, p. 23).

No capítulo 2, relatamos a dificuldade de identificação da origem dos povos africanos que chegaram ao Espírito Santo, justamente por razão do contrabando de negros africanos pela Capitania. Ainda que proibido por lei, a entrada de negros africanos traficados ilegalmente era constante, com a anuência das autoridades brasileiras, inclusive do autor da lei, Eusébio de Queirós, também conhecida como Lei 581.

Duas semanas após a aprovação da Lei Eusébio de Queirós, foi aprovada, também em 1850, no dia 18 de setembro, a Lei 601 ou Lei de Terras, que tratava das terras devolutas do Império, apresentando novos critérios aos direitos e deveres dos proprietários de terra. Com a Lei Eusébio de Queirós e sob forte pressão dos ingleses, os escravocratas perceberam que o sistema escravista não perduraria por muito mais tempo.

Com a Lei 601 ou Lei de Terras, passou a ser proibida a aquisição da propriedade de terras públicas a não ser pela compra, deixando ainda mais distante a possibilidade de reconhecimento de terras ocupadas. Justamente diante de uma ocupação desordenada de terras crescente e do temor de que uma eventual libertação de escravizados pudesse promover uma ampla ocupação do território, esta lei, também conhecida como Código Imperial de Terras, deixou evidente que sua principal finalidade é dispor sobre a forma de aquisição originária das terras devolutas do Império, que já não possuem mais o sentido atribuído pelo sistema sesmarial (terras devolvidas, na verdade retomadas, à Coroa para serem novamente distribuídas devido a sua ociosidade).

Terras devolutas passaram a ser não as desocupadas, como ensinam alguns manuais e dicionários, mas as legalmente não adquiridas. É um conceito jurídico e não físico ou social. Não quer dizer terra desocupada, mas terra sem direito de propriedade definido. A mera ocupação de fato não gerava propriedade, que exigia o título do Estado ou o reconhecimento, pelo Estado, de um título anterior, ou ainda o uso público. Ainda que a terra estivesse ocupada por trabalhadores, indígenas, quilombolas, pescadores, produtores de subsistência ou qualquer outro sem o consentimento do Estado, não perderia a sua qualidade de devoluta.

Logo no seu artigo 1º o diploma legal já estabelece que as terras devolutas poderão ser adquiridas única e exclusivamente por compra, ressalvando apenas a possibilidade de concessão gratuita de terras situadas em fronteira. Dessa maneira, definiu as classes de ocupação de terras no Brasil e criou mecanismos de legalização exclusivamente para grandes empreendimentos agrícolas.

A interpretação dos artigos 3º ao 5º evidencia as seguintes classes de ocupação de terras:

- a) terras que se achavam aplicadas a algum uso público nacional, provincial ou municipal, portanto, terras públicas, que por essa razão dispensam a necessidade de qualquer regularização, já que são de titularidade e uso do Império;
- b) terras concedidas em sesmarias devidamente confirmadas, portanto, terras particulares, cujo título de concessão de sesmarias assegura a sua regularidade;
- c) terras concedidas em sesmarias, porém não confirmadas, portanto, terras que só poderiam se tornar particulares se aprovadas em processo de revalidação, que por sua vez exigia que as terras estivessem cultivadas ou com princípios de cultura e abrigassem a morada habitual do respectivo concessionário ou de quem o representasse;
- d) terras ocupadas por posses desprovidas de fundamento em qualquer título legal, portanto, terras que só poderiam se tornar particulares se aprovadas em processo de legitimação, que por sua vez exigia basicamente posse mansa e pacífica das terras, que, havidas por ocupação primária ou adquiridas do primeiro ocupante, estivessem cultivadas ou com princípios de cultura e abrigassem a morada habitual do respectivo posseiro ou de quem o representasse; e

e) terras sem ocupação efetiva, sem concessão de sesmarias não confirmada incapaz de ser revalidada ou sem posse capaz de ser legitimada, portanto, terras devolutas de natureza pública, que por não estarem afetadas a nenhum uso público nacional, provincial ou municipal, seu destino é, via de regra, a venda por um preço suficiente.

Os escravocratas, com a Lei de Terras, poderiam manter seus latifúndios e não perderem a mão de obra, baseada na exploração dos mais pobres. O sistema de regularização de terras criado pela Lei 601/1850 era extremamente perverso pois de acordo com o artigo 6º os simples roçados, derribadas ou queimas de matos ou campos, levantamentos de ranchos e outros atos de natureza semelhante, não eram considerados suficientes para a revalidação de sesmarias e tampouco para a legitimação de qualquer posse. Vedando a legitimação de posse aos pequenos produtores agrícolas de subsistência e aos povos e comunidades tradicionais.

Os escravocratas estavam envolvidos com a elaboração da lei e imbuídos em defender o interesse dos grandes latifundiários brasileiros, nomeados por Silva (2015, p. 90) como “senhores e possuidores de terras que dominavam o cenário político e econômico do Brasil imperial”, estes já pensando em excluir os negros escravizados que seriam substituídos pelos imigrantes europeus, de possuírem terras.

Desse modo, discutia-se que a discriminação entre os domínios públicos e particulares da terra iria garantir a tranquilidade necessária para atração e estabelecimento dos imigrantes europeus que substituiriam os trabalhadores escravizados. Processo que José de Souza Martins denominou de “o cativo da terra” (MARTINS apud SILVA, 2015, p. 90).

Em 1854, foi aprovado o decreto conhecido como Lei Nabuco de Araújo, que previa entre outras ações, sanções para quem encobrisse o contrabando de negros africanos para a escravização em terras brasileiras.

Declara desde quando deve ter lugar a competencia dos Auditores de marinha para processar e julgar os réos mencionados no Art. 3.º da lei n.º 581 de 4 de setembro de 1850, e os casos em que devem ser impostas pelos mesmos Auditores as penas de tentativa de importação de escravos. [...] Art. 2º Será punido com as penas de tentativa de importação de escravos, processado e julgado pelos ditos Auditores, o Cidadão Brasileiro, aonde quer que resida, e o estrangeiro residente no Brasil, que for dono, capitão ou mestre, piloto ou contra-mestre, ou interessado no negócio de qualquer embarcação, que se ocupe no tráfico de escravos, continuando, em relação aos que importarem para o Brasil, a disposição da Lei de quatro de setembro de mil oitocentos e cinquenta (BRASIL, 1854).

Quase todas as nações europeias já haviam abolido a escravidão em suas colônias nos anos 1860, apenas a Espanha mantinha o sistema escravista em Porto Rico e Cuba, suas colônias na América. O Brasil, apesar de não ser mais colônia de Portugal, permanecia com a economia fortemente baseada na exploração da mão de obra de mulheres e homens negros escravizados e impedidos de viver plenamente a liberdade.

A crescente atuação da Grã-Bretanha levou a uma ruptura diplomática desta com o Brasil em 1863, no episódio que ficou conhecido como Questão Christie.

Os incidentes que levaram à ruptura diplomática entre o Brasil e a Grã-Bretanha em 1863, no episódio que ficou conhecido como Questão Christie, foram precedidos de uma intensa campanha do embaixador britânico, que denunciou com veemência o fato de um número muito elevado de indivíduos estarem sob um cativeiro ilegal, por terem sido eles ou suas mães introduzidos no país após 1831, quando o tráfico já era proibido (MENDONÇA, 2018, p. 278).

Com as transformações sofridas no mundo, por causa das ideias Iluministas, da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, da pressão inglesa, juntamente com a crise aurífera e a decadência econômica do Nordeste aqui no Brasil, os movimentos emancipacionistas se expandiram e começaram a ganhar corpo, tanto que em 1867, de acordo com Mendonça (2018), o Marquês de São Vicente entregou um estudo encomendado por D. Pedro II e submetido à avaliação do Conselho de Estado, órgão consultivo, ao qual o imperador recorria quando alguma questão importante se apresentava no cenário político. Mas os conselheiros em sua maioria escravocratas não eram favoráveis ao documento.

Já no final de 1865, D. Pedro II encomendou a José Antônio Pimenta Bueno – que depois se tornaria Marquês de São Vicente – um estudo que propusesse medidas legislativas visando a emancipação dos escravos. Em 1867 o trabalho estava pronto, e o imperador o submeteu à avaliação do conselho de Estado – um órgão consultivo, formado por eminentes homens públicos, juristas na maioria, a que o monarca recorria quando alguma questão importante se apresentava no cenário político. A ideia central do documento era a libertação de todos os filhos de escravas que nascessem após a vigência das medidas sugeridas, sendo eles obrigados a um período de prestação de serviços aos senhores das mães (até os dezesseis anos para as meninas, até 21 para os meninos). [...] Com raras exceções – como a do visconde de Jequitinhonha –, os membros do Conselho de Estado não viram com bons olhos as propostas elaboradas por Pimenta Bueno (MENDONÇA, 2018, p. 278).

No entanto, em 1869 foi aprovado o decreto n.º 1695, datado de 15 de setembro, que proibia a venda de escravizados em leilões públicos, a separação de casais e de filhos menores de 15 anos de seus pais.

Prohibe as vendas de escravos debaixo de pregão e em exposição publica. Hei por bem Sanccionar e Mandar que se execute a Resolução seguinte da Assembléa Geral: Art. 1º Todas as vendas de escravos debaixo de pregão e em exposição publica, ficão prohibidas. Os leilões commerciaes de escravos ficão prohibidos, sob pena de nullidade de taes vendas e de multa de 100\$000 a 300\$000, contra o leiloeiro, por cada um escravo que vender em leilão. As praças judiciais em virtude de execuções por divida, ou de partilha entre herdeiros, serão substituidas por propostas escriptas, que os juizes receberão dos arrematantes por espaço de 30 dias, annunciando os juizes por editaes, contendo os nomes, idades, profissões, avaliações e mais caracteristicos dos escravos que tenham de ser arrematados. Findo aquelle prazo de 30 dias do annuncio judicial, o juiz poderá renovar o annuncio por novo prazo, publicando em audiencia as propostas se forem insignificantes os preços offerecidos, ou se forem impugnados por herdeiros ou credores que requeirão adjudicação por preço maior. Art. 2º Em todas as vendas de escravos, ou sejam particulares ou judiciais, é prohibido, sob pena de nullidade, separar o marido da mulher, o filho do pai ou mãe, salvo sendo os filhos maiores de 15 annos. Art. 3º Nos inventarios em que não forem interessados como herdeiros ascendentes ou descendentes, e ficarem salvos por outros bens os direitos dos credores, poderá o juiz do inventario conceder cartas de liberdade aos escravos inventariados que exhibirem á vista o preço de suas avaliações judiciais. Art. 4º Ficão revogadas as disposições em contrario (BRASIL, 1869).

Com as aprovações das leis e decretos que vinham a conta gotas os escravocratas, que comandavam a economia e a política no Brasil, tentavam conter a abolição da escravidão pela revolução, pois com o fim da guerra do Paraguai e o retorno dos escravizados que haviam integrado as tropas do país com a promessa de receberem a alforria, feita pelo próprio imperador, D. Pedro II, para convencê-los a defenderem o Brasil ao lado dos seus opressores. Entretanto, com a pressão dos escravocratas em mais uma ação para conter a revolução foi estabelecida a Lei do Ventre Livre de 1871.

Ou se fazia uma reforma pela lei, diziam muitos, ou a emancipação se daria pela revolução. Essa era a posição de parte dos membros que formavam a legislatura da Câmara dos Deputados quando deu entrada na casa o projeto que posteriormente se tornaria a Lei do Ventre Livre. Era março de 1871, a guerra havia acabado, e à frente do ministério estava o visconde do Rio Branco, eminente político do Partido Conservador, a quem coube a iniciativa de encaminhar a proposta e defender sua aprovação nas duas casas legislativas (MENDONÇA, 2018, p. 279).

Seguindo as leis de outros países, como Cuba, onde a Lei Monet de 1870, estabeleceu que nenhuma criança nasceria escravizada, de acordo com Mendonça (2018), o preceito do ventre livre também tinha orientado a política emancipacionista em várias áreas da América espanhola.

Ele vigorou, por exemplo, no Chile a partir de 1811; na região do Rio da Prata, em 1813; em 1821 foi adotado no Peru e nos territórios que se tornariam a Colômbia e a Venezuela (MENDONÇA, 2018, p. 280).

A resistência à Lei do Ventre Livre foi unânime e os deputados brasileiros exigiam uma compensação indenizatória aos escravistas que estavam abrindo mão do que estes consideravam suas propriedades.

O problema a muitos parecia insolúvel, pois o Estado – e não havia quem pudesse discordar disso – carecia de recursos para realizar uma indenização pecuniária de tal monta. A solução foi expressa na própria lei: “chegando o filho da escrava a esta idade [oito anos], o senhor da mãe terá opção, ou de receber do Estado a indenização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos” (MENDONÇA, 2018, p. 280).

A lei foi feita para atender aos escravocratas, como no § 1º do artigo 1º, em que os filhos de escravizadas deveriam prestar serviços aos senhores de suas mães.

§ 1º Os ditos filhos menores ficarão em poder o sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quaes terão obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito annos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá opção, ou de receber do Estado a indemnização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 annos completos. No primeiro caso, o Governo receberá o menor, e lhe dará destino, em conformidade da presente lei. A indemnização pecuniaria acima fixada será paga em titulos de renda com o juro annual de 6%, os quaes se considerarão extinctos no fim de 30 annos. A declaração do senhor deverá ser feita dentro de 30 dias, a contar daquelle em que o menor chegar á idade de oito annos e, se a não fizer então, ficará entendido que opta pelo arbitrio de utilizar-se dos serviços do mesmo menor (BRASIL, 1871).

Poucos escravocratas preferiram receber a indenização do Estado, além disso a lei favoreceu que estes oficializassem a posse ilegal dos africanos e seus descendentes que entraram no Brasil de forma ilegal, após a proibição do tráfico em 1831, com a Lei Eusébio de Queiros.

Pouquíssimos senhores entregaram as crianças ao Estado para receber os 600 mil-réis estabelecidos pela lei. A própria realização da matrícula era um procedimento bastante oportuno a muitos senhores. [...] facultou que fossem registrados como escravos os africanos introduzidos no país após a proibição do tráfico, em 1831 (MENDONÇA, 2018, p. 281).

No dia 25 de março de 1884, a então Província do Ceará foi a primeira a abolir a escravidão em seu território, seguido pela Província do Amazonas no dia 10 de julho, e pela cidade de Porto Alegre no mesmo ano. Enquanto o restante do país discutia a questão da servidão pelos sexagenários, assim como a Lei do Ventre Livre, provocando muitas controvérsias entre os deputados que requeriam indenizações aos escravistas pelas alforrias aos escravizados e escravizadas com mais de 60 anos.

A Lei Saraiva-Cotegipe, também conhecida como a Lei dos sexagenários sob o n.º 3.270, de 28 de setembro de 1885, propunha regular a extinção gradual do elemento servil, estabelecendo a alforria dos escravizados com mais de sessenta anos, assim como a Lei do Ventre Livre, previa indenização pela alforria dos escravizados sexagenários ou com a prestação de serviço dos sexagenários aos que se consideravam seus proprietários.

Como a de 1871, para responder a demanda dos senhores por ressarcimento ela afirmou que os velhos escravos alforriados, "a título de indenização pela sua alforria", deveriam "prestar serviços a seus ex-senhores pelo espaço de três anos". Definia também novos critérios para a alforria pelo Fundo de Emancipação: proibia a transferência de domicílio dos escravos de uma província a outra: decretava que os libertos fixassem residência por cinco anos no município em que foram alforriados. Além disso, estipulava o preço máximo dos escravos, de acordo com a faixa etária, determinando que tal valor fosse registrado em nova matrícula geral (MENDONÇA, 2018 p. 283).

As Leis do Ventre Livre, de 1871, e dos Sexagenários, de 1885, eram leis de cunho emancipacionistas e foram fundamentais para a abolição da escravidão no Brasil, em 1888.

A lei que declarou extinta a escravidão foi a última lei do Império. Sob o n.º 3.353, de 13 de maio de 1888, uma lei curta, segundo Schwarcz (2018), que não incluiu temas pautados pelos abolicionistas, como se os mais de trezentos anos de exploração da mão de obra escravizada coubesse em apenas dois artigos,

A Princesa Imperial Regente, em nome de Sua Majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléia Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte: Art. 1º: É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil. Art. 2º: Revogam-se as disposições em contrário. Manda, portanto, a todas as autoridades, a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer, que a cumpram, e façam cumprir e guardar tão inteiramente como nella se contém. O secretário de Estado dos Negócios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas e interino dos Negócios Estrangeiros, Bacharel Rodrigo Augusto da Silva, do Conselho de sua Majestade o Imperador, o faça imprimir, publicar e correr. Dada no Palácio do Rio de Janeiro, em 13 de maio de 1888, 67º da Independência e do Império. Princesa Imperial Regente (BRASIL, 1888).

Princesa Isabel, considerada pelos livros didáticos como benevolente e redentora dos escravizados, perdeu seu posto de princesa apenas um ano e meio após a assinatura da Lei Áurea, porém não perdeu a posto de ser quem entregou a dádiva da liberdade aos negros e negras africanos e africanas e seus descendentes, invisibilizando a luta de abolicionistas em prol do fim do sistema escravista.

O panteão nacional foi preenchido pelas figuras mais proeminentes do front abolicionista na grande imprensa, no Parlamento e nos tribunais, deixando de fora da memória do abolicionismo os coiteiros, caifases, saveiristas, tipógrafos, capoeiras e músicos, em geral, escravos, libertos e livres pobres. No entanto, vários desses sujeitos interpretaram a assinatura da Lei Aurea como apenas mais um passo em direção aos propósitos da campanha abolicionista. Como disse um grupo de libertos de Paty do Alferes, no Rio de Janeiro, em carta enviada a Rui Barbosa em 1889: "nossos filhos jazem imersos em profundas trevas. É preciso esclarecê-los e guiá-los por meio da instrução. [...] Compreendemos perfeitamente que a liberdade partiu do povo que forçou a Coroa e o Parlamento a decretá-la". Pensada nesses termos, a luta pela liberdade não foi concluída em 1888; resta a construção da igualdade (ALBUQUERQUE, 2018, p. 333).

É importante ressaltar que até a data 13 de maio, a indisciplina de escravizados, negando-se a cumprirem os mandos dos escravocratas, senhores que se diziam possuidores de escravos, as fugas para os quilombos, a pressão dos abolicionistas e o apoio de populares contra o sistema escravista, segundo Fraga (2018), demonstra a urgência de legislar para algo que já era dado por certo, a extinção da escravidão no Brasil, último país a admiti-la.

Até aquela data, em todas as províncias do Império, era intensa a agitação social, a indisciplina de escravizados nas fazendas, as fugas individuais e coletivas, a hostilidade de populares ao escravismo e a radicalização de setores do abolicionismo. Embora o número de escravizados tenha se reduzido em função das fugas coletivas, às vésperas do 13 de maio de 1888 ainda restavam as bases institucionais, costumeiras e legais que afirmavam a condição de propriedade de uns sobre outros no Brasil. Naquele dia, a cidade do Rio de Janeiro, centro do poder do Império do Brasil, amanheceu agitada com a expectativa de que finalmente fosse votado no Senado o projeto de lei que abolia a escravidão (FRAGA, 2018, p. 352).

A escravidão abolida pela Lei Áurea não deu fim aos modos de viver, as relações de poder e as cicatrizes profundas deixadas pelos séculos em que perdurou a exploração da mão de obra de escravizados no Brasil. Nas décadas seguintes à extinção da escravidão, de acordo com Gomes (2018), se deu a ampliação dos quilombos e da proliferação de comunidades negras rurais, organizadas por laços de parentescos, culturas ancestrais e uso coletivo dos territórios quilombolas.

As formações rurais do pós-emancipação foram caracterizadas como um "campesinato itinerante", marcado por famílias negras. Ali se mesclaram as antigas e reformadas comunidades de fugitivos da escravidão, expandindo-se ainda mais as dimensões dos quilombolas e seus remanescentes, presentes no fim do século XIX, mas também no XX e no XXI (GOMES, 2018, p. 373).

As comunidades remanescentes de quilombos, receberam esta definição, no sentido de reconhecimento dos direitos quilombolas:

[...] o termo "remanescentes das comunidades dos quilombos" foi transformado numa definição abrangente e ao mesmo tempo operacional no sentido do reconhecimento dos direitos sobre a posse da terra e a cidadania (GOMES, 2018, p. 373).

Trataremos dos direitos quilombolas e dos marcos legais das comunidades remanescentes de quilombos, a partir da Constituição Federal de 1988, a seguir.

3.1 MARCOS LEGAIS DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

Foi a partir da Constituição Federal de 1988 que o Estado Brasileiro considerou repensar os direitos quilombolas. O Artigo 68 da Constituição Federal, na tentativa de reparar a falta de compensação ou indenização à época da abolição da escravidão, garante e reconhece aos remanescentes das comunidades quilombolas, que estejam ocupando suas terras, a propriedade definitiva de seu território, devendo o Estado emitir esses títulos.

Além do direito constitucional, as comunidades quilombolas estão amparadas pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada pelo Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004, aprovada pelo Congresso Nacional, por meio do Decreto Legislativo 143, de 20 de junho de 2002, sendo que o objetivo foi criar um instrumento que tratasse especificamente dos direitos dos povos culturalmente tradicionais, aplicando-se aos que apresentem condições sociais, culturais e econômicas específicas, distinguindo-se de outros segmentos da população nacional, garantindo a esses grupos o direito ao controle da terra e das atividades que assegurem sua sobrevivência e desenvolvimento econômico, como forma de fortalecer e manter suas identidades. Os conceitos básicos pelos quais se norteiam a interpretação das disposições da Convenção são a consulta e a participação dos povos interessados e o direito destes decidirem sobre suas próprias prioridades de desenvolvimento na medida em que afete suas vidas, crenças, instituições, seus valores espirituais e a própria terra que ocupam ou utilizam, estas são medidas a serem tomadas para a salvaguarda desses direitos em relação à terra e ao território que as comunidades tradicionais ocupam ou utilizam de forma coletiva.

O Artigo 2º do Decreto Federal 4.887, 20 de novembro de 2003, regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o artigo 68 da Constituição Federal (1988). Para fins do decreto, são consideradas comunidades remanescentes dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

O Decreto Federal traz ainda a definição de território, onde são considerados territórios quilombolas as terras ocupadas por comunidades quilombolas, utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, caracterizando não só a ocupação, mas também as características culturais, os valores e práticas dessas comunidades. Sendo assim, um território se constitui a partir de uma porção específica de terra acrescida da configuração sociológica, geográfica e histórica que os membros da comunidade construíram ao longo do tempo, em sua vivência sobre a mesma.

O direito à memória e ao patrimônio cultural dos povos tradicionais é previsto pelo Decreto Federal n.º 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, que resguarda os conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição, seus saberes e suas lutas, apesar disso, os povos tradicionais ainda têm seus direitos extirpados.

Além de quilombolas, são identificados como povos tradicionais: indígenas, seringueiros, caiçaras, pescadores artesanais, açorianos, caboclos, quebradeiras de coco babaçu, ciganos, jangadeiros, pantaneiros, marisqueiros, povos de terreiro, pomeranos, entre outros. De acordo com o decreto, povos tradicionais são

[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

A cartilha Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais, idealizada pelo Ministério Público de Minas Gerais (MPMG), conceitua os povos e comunidades tradicionais como grupos culturalmente diferenciados, com condições sociais, culturais e

econômicas próprias, com relações específicas no território e no meio ambiente no qual estão inseridos. Em que estes, respeitam o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como asseguram as mesmas possibilidades para as próximas gerações. É importante destacar que os benefícios trazidos por esses grupos tradicionais

[...] promovem para a coletividade nacional e mineira, abrangendo modos próprios de vida, relações territoriais, preservação da memória, história e patrimônio cultural material e imaterial, saberes tradicionais no uso de recursos naturais, entre outros. Seu reconhecimento formal e a promoção dos seus direitos contribuem para a redução da desigualdade e para a promoção da justiça social (MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS, 2015).

Para a titulação da terra como território quilombola é necessária a certificação legal pelo Estado. As relações específicas que esses grupos estabelecem com as terras tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais fazem com que esses lugares sejam mais do que terras, ou simples bens econômicos. Eles assumem a qualificação de território.

A certificação é o ato administrativo em que o Estado Brasileiro, por meio da FCP, reconhece a autodeclaração de uma comunidade. As exigências para a certificação consistem na entrega de documentação, conforme o Decreto Federal 4.887/2003 e a Portaria da FCP 98/2007, o relato histórico da comunidade contando como ela foi formada, os principais troncos familiares, suas manifestações culturais tradicionais, suas atividades produtivas, festejos, manifestações religiosas, dentre outros dados que as conectem a práticas que denotam a ligação histórica ao território, são dados primordiais para a certificação de uma comunidade quilombola.

Cabe ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), titular os territórios quilombolas localizados em terras públicas federais ou que incidam em áreas de particulares. Para além do INCRA, a Secretaria de Patrimônio da União (SPU) também é responsável por expedir título ou Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CCDRU) às comunidades remanescentes de quilombos localizadas em

áreas de sua gestão. O INCRA e a SPU titulam as comunidades quilombolas após o processo de reconhecimento e certificação pela FCP¹⁰.

Aos estados e municípios compete a expedição dos títulos às comunidades quilombolas que se localizam em terras estaduais e municipais. Os estados da Bahia, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Pará, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Sergipe possuem leis específicas para regularizar os territórios quilombolas.

No Espírito Santo, a Lei Ordinária n.º 5.623/1998 reconhece a propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, em atendimento ao Artigo 68 da Constituição Federal.

Os descendentes de negros escravizados que residem nas comunidades remanescentes de quilombos vivem e sobrevivem na tênue linha entre resistir e existir com toda a carga emocional que é sobreviver desta forma. Apesar de legalmente amparados pelo artigo 68 da Constituição Federal (1988) em que “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988), o reconhecimento das terras quilombolas quando ocorre se dá após um complexo processo burocrático, nem sempre acessível a todas as comunidades remanescentes de quilombos.

Os territórios quilombolas não devem ser visto apenas como um espaço físico, mas também como um espaço de referência para a construção da identidade quilombola. De acordo com Leite (1990) o território quilombola é

Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma. Um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de **igualdade na alteridade**. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações

¹⁰ Para que uma comunidade tenha acesso à política de regularização de territórios quilombolas é necessário que ela se autorreconheça como um quilombo. É preciso também que haja uma relação histórica com o território reivindicado. Estes fatores devem constar do pedido de autodefinição enviado à FCP, que é a instituição responsável pela análise das informações e pela emissão da Certidão de Autorreconhecimento. Após emitir o certificado, a FCP dá o suporte para que a comunidade adquira o documento definitivo de posse da terra, emitido pelo INCRA – ou seja, a titulação, que garante a propriedade do território e a autonomia da comunidade. O INCRA é responsável pelo levantamento territorial e estudos antropológicos e históricos, para a correta demarcação da área a ser titulada. www.palmares.gov.br

interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva (LEITE, 1990, p. 40).

É no território, no chão dos quilombos que brota a identidade quilombola, resistência a colonização constante a que somos expostos nos dias atuais. As memórias deste povo tradicional são partilhadas e entregues de geração em geração, patrimônio de uma história sufocada, que em vão tentaram apagar.

4 TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO SAPÊ DO NORTE

Neste capítulo apresentamos o Sapê do Norte, sua constituição, particularidades e suas comunidades, em seguida, o distrito do Cricaré, localizado no município de Conceição da Barra, predominantemente composto de comunidades quilombolas e onde está inserida a comunidade quilombola Córrego do Alexandre, alvo deste estudo, apresentamos a historicidade referente à comunidade.

O sapê é uma gramínea que era encontrada com facilidade na região, sua principal característica é a persistência em renascer após a sua retirada. Para Silva (2006), o sapê representa a vida das comunidades e o processo de resistência quilombola, na arte de driblar a força da natureza.

Nas últimas décadas, a ideia do sapê como gramínea inóspita sofreu uma ressemantização. O sapê seria uma metáfora local para o processo de resistência dos grupos à ação do empreendimento da monocultura do eucalipto, que procura expulsá-los, nos últimos quarenta anos. Ao mesmo tempo que, cortado em grandes quantidades para fazer roçados, ele brota com vigor, dias depois. Assim, “brotar”, “persistir” e “ressurgir” configuram a linguagem local para a necessidade de permanecer e a analogia com o comportamento da gramínea passou a ser a mais apropriada (SILVA, 2006, p. 278).

Ainda segundo Silva (2006, p. 278), o Sapê do Norte é caracterizado pela relação entre a sociedade e o meio ambiente, traduzida pelas formas tradicionais de ocupação, resistência étnica, no modo de lidar com a terra, na religião fortemente marcada pelo sincretismo religioso, nos ciclos de festas, no trabalho e nas formas específicas de herança da terra. Resultando em um território étnico, cuja base está apoiada na “confluência entre ocupação histórica ligada a escravidão e a formação de uma identidade quilombola”.

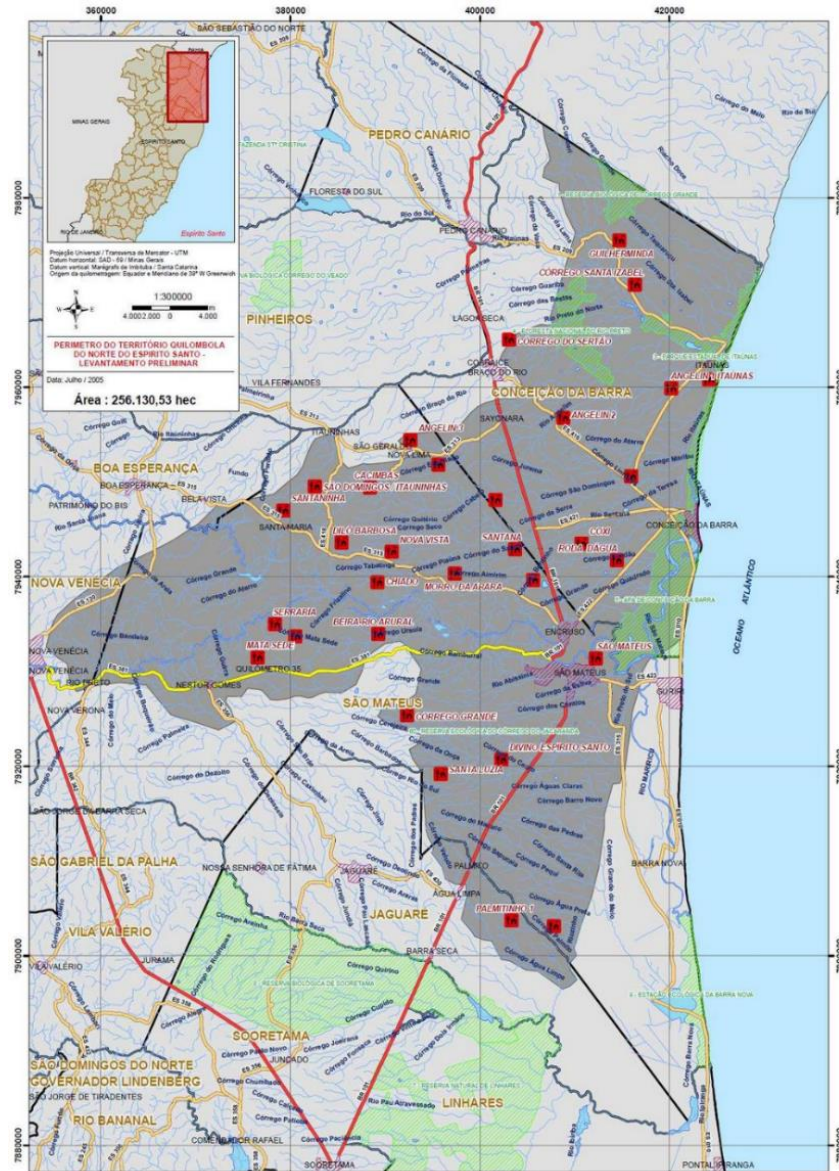
4.1 DADOS DO TERRITÓRIO

O território quilombola do Sapê do Norte está localizado entre o vale do rio Cricaré, no município de São Mateus, e o vale do rio Itaúnas, município de Conceição da Barra, no extremo norte do estado do Espírito Santo, ocupando principalmente áreas rurais dos municípios, mas também áreas urbanas, como o bairro barrense de Santana. A

área em cinza escuro compreende todo o território do Sapê do Norte, engloba os municípios de São Mateus e Conceição da Barra, como supracitado.

O território quilombola do Sapê do Norte, corresponde a área em cinza na imagem 05, logo a seguir. Em 2005, o território contava com uma área que correspondia a 256.130,53 hectares.

Imagem 05 – Território Quilombola do Sapê do Norte



Fonte: FERREIRA (2005).

Grande parte das comunidades quilombolas do território quilombola do Sapê do Norte é organizada em sítios familiares, onde mantêm saberes e modos de fazer, celebrações e formas de expressão que salvaguardam sua ancestralidade, identidade e memória, sendo, portanto, lugar de resistência.

De acordo com o Núcleo Ecologias, Epistemologias e Promoção Emancipatória da Saúde (NEEPES) da Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca (ENSP) da Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ), originalmente, o território quilombola do Sapê do Norte ocupava uma área maior do que hoje e abrigava cerca de 12 mil famílias, distribuídas em mais de 100 comunidades. Durante a Ditadura Militar o território sofreu enorme pressão e cerca de 90% das famílias foram expulsas de suas terras por um violento processo conduzido pelo Estado brasileiro. Em nome do progresso excludente e genocida, o território quilombola foi substituído em 90% por pastos e monoculturas de cana-de-açúcar e eucalipto, interrompendo sonhos e abreviando vidas.

Se na década de 1960 o território contava com aproximadamente 12 (doze) mil famílias nas comunidades remanescentes de quilombos do Sapê do Norte, atualmente, o território não ultrapassa as 1,2 mil (hum mil e duzentas) famílias residentes e resistentes nas comunidades, ou seja, apenas 10% das famílias permaneceram em um território historicamente pertencente a elas.

Cerca de 30 comunidades autodefinidas e certificadas pela FCP como comunidades remanescentes de quilombos ocupam o Sapê do Norte ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas desde os tempos em que foram cativos, quando seus ancestrais africanos chegaram ao Porto de São Mateus, na condição de escravizados, para trabalhar nas grandes fazendas produtoras de farinha de mandioca.

Ferreira (2011), destaca que a proibição do comércio de negras e negros africanos, a partir de 1888, gerou uma crise no modelo econômico e de produção no norte do Espírito Santo, provocando o abandono das propriedades pelos fazendeiros, acompanhado do processo de apropriação das terras e maquinários pelos negros.

A certificação e a posterior titulação das áreas remanescentes de quilombos no Sapê do Norte são promessas, que, infelizmente, estão cada vez mais distantes na atual conjuntura política brasileira. A certificação é de extrema importância, pois além de fundamental para a futura titulação das terras junto ao INCRA garantindo o termo de posse efetivo de suas próprias terras, também o é para o movimento de resistência e permanência no território de seus ancestrais.

A diversidade cultural do Sapê do Norte impressiona tanto pelas expressões e quantidade de brincantes e festeiros que mantêm a tradição, quanto pelos vários ciclos de celebrações e pelos saberes e modos de fazer tradicionais. O Baile de Congo de São Benedito, o Alardo de São Sebastião, a Capoeira, o Reis de Boi e o Jongo promovem e reatualizam incessantemente ao longo de todo o ano a cultura tradicional no território quilombola do Sapê do Norte.

No artigo Quilombolas no Sapê do Norte: a territorialidade revivida pela memória, Ferreira (2011) retrata que o território quilombola do Sapê do Norte está organizado de modo peculiar e reproduz um modo de vida característico, a identidade quilombola está vinculada à persistência em permanecer no campo, assim como o sapê que insiste em brotar na região.

O Sapê do Norte configurava este espaço apropriado pelos antigos escravos, que passaram a se constituir enquanto campesinato após o fim da escravidão [...] a apropriação destas terras e demais recursos da natureza supria sua existência por meio da pesca, caça, agricultura e extrativismo - sob a lógica predominante do uso comum [...] (FERREIRA, 2011, p. 2).

A memória mais antiga dessas comunidades quilombolas remete aos tempos de escravidão, quando negras e negros africanos chegaram ao Porto de São Mateus, um dos principais pontos de chegada de negros escravizados em nosso estado, para serem explorados como mão de obra escravizada nas grandes fazendas produtoras de farinha de mandioca da região. De acordo com Ferreira (2009), a produção de farinha de mandioca do Espírito Santo supria o comércio do Atlântico Sul desde o século XVI e era exportada pelo Porto da Vila de São Mateus.

Oliveira (2011) indica que existiram muitos quilombos ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas, na região norte do Espírito Santo, no século XIX. Aproximadamente 30 comunidades remanescentes de quilombos formam o território quilombola do Sapê do Norte, predominantemente rurais, as comunidades mantêm diversos modos de saber e fazer dos seus ancestrais.

As comunidades quilombolas que integram o território quilombola do Sapê do Norte estão distribuídas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, algumas comunidades são perpassadas pelos dois municípios.

As comunidades quilombolas Serraria e São Cristóvão, Nova Vista, Dilô Barbosa, Cacimba, Chiado, Córrego Seco, Mata Sede, Beira-rio e Arural, Santaninha, São Domingos de Itauninhas e Divino Espírito Santo estão localizadas no município de São Mateus.

Perpassadas pelos dois municípios estão as comunidades de São Jorge (composta pelos povoados: Morro das Araras, Vala Grande, São Jorge, Córrego do Sapato I e Córrego do Sapato II) e São Domingos.

Localizadas no município de Conceição da Barra estão as comunidades do Angelim, Angelim Disa, Angelim II, Angelim III e Córrego Do Macuco, Linharinho (composta pelos povoados: Dona Domingas, Dona Maria, Dona Anália, Dona Oscarina, Morro, Maria do Estado e Mateus de Ernesto), Roda D'água, Coxi, Córrego do Sertão, Santana, Córrego Santa Izabel, Dona Guilherminda, Morro da Onça, Porto Grande além da comunidade do Córrego do Alexandre, comunidade alvo de nossa pesquisa, discorreremos mais profundamente sobre ela, no próximo subitem.

4.2 DISTRITO DO CRICARÉ: COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CÓRREGO DO ALEXANDRE

Conceição da Barra é um dos municípios mais antigos do Espírito Santo, nasceu e cresceu ao redor de um porto e isto foi determinante para a fundação da cidade.

A povoação da Barra do Kiri-Kerê¹¹/Cricaré ou São Mateus, atual município de Conceição da Barra prosperou devido às boas condições de navegabilidade do rio, via natural de escoamento da produção da farinha de mandioca e com intenso tráfico negreiro durante o Brasil Colônia.

¹¹ Kiri-Keré, era de acordo com Russo (2011, p. 18) a forma como o rio Cricaré, oficialmente chamado de rio São Mateus, era chamado pelos indígenas, Kiri-Keré significa dorminhoco, nasce na Serra da Safira, em Minas Gerais, município de Itambacuri, na junção dos rios Xopotó e Piranga, num total de 350 km de extensão e 104 deles dentro do Espírito Santo. Russo (2011, p. 19), classifica tais indígenas como os “temidos botocudos”, em relato sobre a Batalha do Cricaré, ocorrida em 1558 na confluência dos rios Cricaré e Mariricu, no confronto entre os botocudos e os colonizadores portugueses. Ehrenreich (2014, p. 19), esclarece que os indígenas Botocudos ou Aimorés são mencionados desde os primeiros anos da colonização do Brasil e a prevalência do nome Botocudo consagrou-se a partir do século XVIII, devido à generalização dos contatos e à aculturação sofrida por esses indígenas, que possuíam uma característica singular: o uso dos botoques no lábio inferior e nas orelhas feitos pelos mesmos.

Esta povoação contribuiu para o desenvolvimento da Capitania do Espírito Santo. O porto marítimo da Barra de São Mateus, juntamente com o porto da Vila de São Mateus, atual município de São Mateus, eram juntos uma espécie de complexo portuário, sendo o da Vila de São Mateus um “anexo portuário” ao porto marítimo da Barra de São Mateus, atual município de Conceição da Barra, de acordo com Russo (2011).

Em 1861, o decreto provincial n.º 4 criou o distrito de Itaúnas e o anexou à Vila da Barra de São Mateus. A então vila só seria reconhecida como cidade em 1891, pelo decreto n.º 28, sendo o dia 06 de outubro estabelecido para a comemoração do dia do município. Neste ato, a cidade recebeu a denominação de Conceição da Barra.

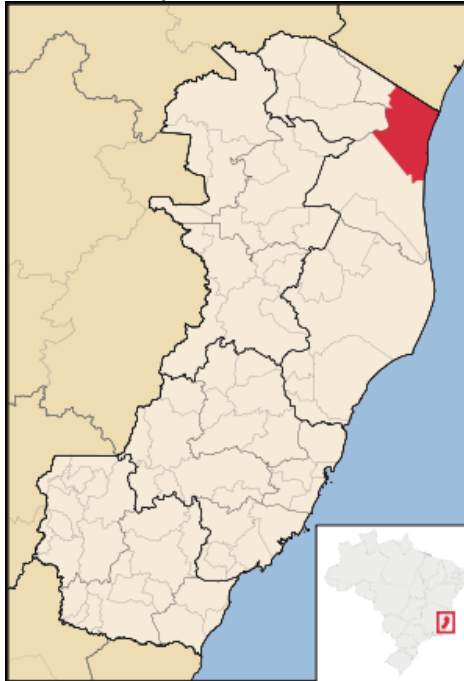
Foi somente em 2011, por meio da Lei n.º 2.586, de 05 de agosto de 2011, que o município conquistou a divisão territorial atual, composta por quatro distritos: Sede, Itaúnas, Braço do Rio e Cricaré, este último por sua vez foi criado e proposto pelo Executivo e aprovado pela Câmara Municipal em agosto de 2011.

Conceição da Barra é o município mais oriental do estado do Espírito Santo. Sua população, segundo dados do IBGE em 2022, é de 27.458 habitantes, possui uma área de 1.184,944 km² e está localizada a 256 km de distância da capital do estado, Vitória.

De acordo com o Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos (IEMA), Conceição da Barra, faz parte da Mesorregião Litoral Norte Espírito-Santense e da Microrregião 05 de São Mateus, formada pelos municípios de Conceição da Barra, Jaguaré, Pedro Canário e São Mateus.

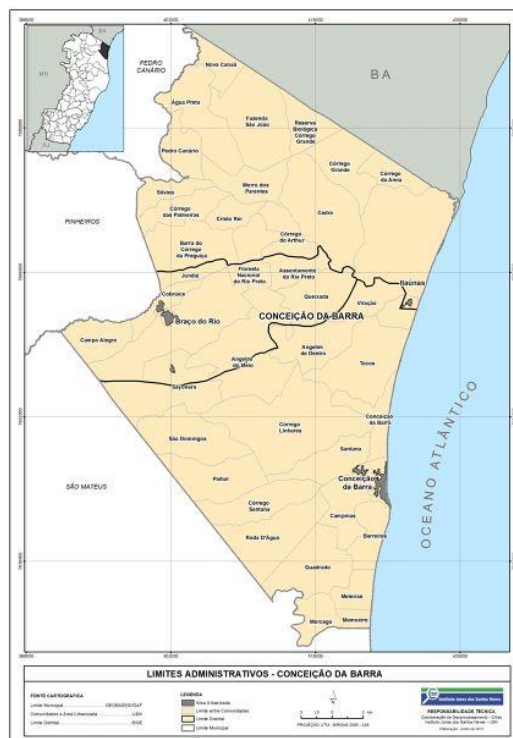
Possui limites com os municípios de Pedro Canário, São Mateus e Pinheiros no Espírito Santo e já na Bahia, com o município de Mucuri. A área destacada em vermelho na imagem 06, no mapa do Espírito Santo e suas mesorregiões, abaixo, corresponde ao município de Conceição da Barra.

Imagem 06 – Espírito Santo – Mesorregiões



Fonte: Portal de mapas do IBGE (2018)

Imagem 07 – Limites administrativos de Conceição da Barra



Fonte: IJSN – Instituto Jones dos Santos Neves (2012)

Na imagem 07, trazemos os limites administrativos do município de Conceição da Barra. A seguir, na imagem 08, temos o mapa do distrito do Cricaré, os limites geográficos do distrito do Cricaré se dão ao norte/nordeste, com o rio Santana e rio

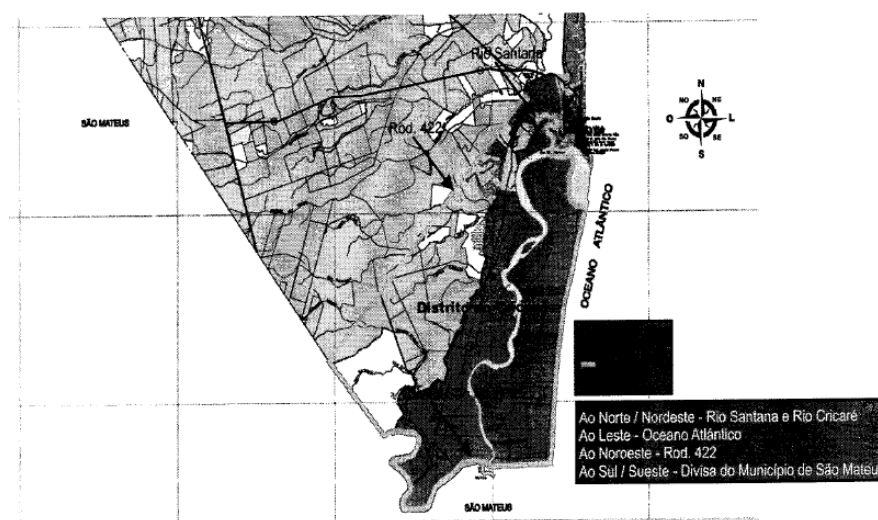
Cricaré, ao leste com o oceano Atlântico, a noroeste com a Rodovia 422 e ao sul/sudeste com a divisa do município de São Mateus.

Integram o distrito do Cricaré as comunidades ribeirinhas de ambas as margens do rio Cricaré: Córrego do Alexandre, Porto Grande, Quadrado, Morcego, Laje, Lajinha, Barreiras, Meleiras e Pontal do Sul, as comunidades de Meleiras e Pontal do Sul, não compõem o território quilombola do Sapê do Norte.

A comunidade do Córrego do Alexandre possui o certificado de comunidade remanescente de quilombos, expedido pela FCP em 07 de abril de 2015, cuja portaria é a de n.º 42 publicada em 10 de março de 2015.

Imagem 08 – Mapa Distrito do Cricaré

Lei nº 2.586 de 05 de agosto de 2011



Fonte: Conceição da Barra (2011)

A etapa em que a FCP reconheceu e certificou a comunidade do Córrego do Alexandre foi fundamental para a futura titulação das terras, como remanescentes de quilombos no Espírito Santo. Na imagem 09, a seguir, temos a placa que indica a localização da comunidade quilombola Córrego do Alexandre.

Se na época da escravização nossas e nossos ancestrais lutavam pela liberdade e conquistavam a carta de alforria, nos tempos atuais essa carta de alforria simbólica é a certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares. Explico: é por meio dessa certidão que o Estado brasileiro nos reconhece como cidadãos quilombolas com direitos que contemplem nossos territórios (DEALDINA, 2020, p. 28).

Imagem 09 – Placa indicando a localização da comunidade quilombola Córrego do Alexandre



Fonte: elaborado pelo autor (2021)

A comunidade quilombola do Córrego do Alexandre está localizada no interior do município de Conceição da Barra, no distrito do Cricaré, com uma área de 100 hectares, distante aproximadamente 7 km do centro urbano, na Sede. Atualmente, cerca de 06 famílias possuem residência fixa na comunidade do Córrego do Alexandre, outras 06 famílias possuem residência, mas se dividem entre a zona rural aos finais de semana e a zona urbana, durante os dias de semana.

No êxodo rural, muitas famílias migram da área rural para áreas urbanas, compelidas pela busca de melhores oportunidades de estudos, trabalhos e tratamentos de saúde, visto que os serviços públicos de saúde e educação não se fazem presentes na comunidade e infelizmente a comunidade do Córrego do Alexandre não é exceção. Sobre o êxodo quilombola é fato que

A dificuldade em fazer valer os direitos dos moradores tem estimulado a saída de pessoas desses ajuntamentos. “Muitos quilombolas têm deixado as comunidades devido à falta de estrutura em todos os sentidos. Há comunidades sem transporte diário para as cidades, para seus locais de trabalho. Faltam escola e saúde. Falta emprego dentro e nas proximidades das comunidades. Há a questão do preconceito, do racismo institucional e estrutural que dificultam que os quilombolas tenham um trabalho digno. Nosso povo vai à luta. Está buscando a escolaridade e a capacitação para avançar”, destaca Arilson (KNOBLAUCH, 2021, p. 3).

O vínculo de parentesco e compadrio entre os moradores da comunidade remanescente de quilombos do Córrego do Alexandre é histórico. A memória coletiva dos quilombolas aponta para inúmeros laços de reciprocidade que são baseados,

principalmente, pelo reconhecimento de pertencimento a um mesmo grupo étnico, pelas redes de sociabilidade e pelas alianças matrimoniais que fortalecem as ligações étnico-culturais.

A própria fundação dos quilombos aponta para esses laços de parentesco existentes. A rede de solidariedade e de parentesco entre os quilombos do território quilombola do Sapê do Norte está presente nas narrativas das mulheres quilombolas, além do compartilhamento de diversas práticas culturais que remetem a vivências ancestrais.

Hoje, identificamos a existência de relações de parentesco entre moradores das comunidades quilombolas em todo o Sapê do Norte, sendo frequente a interação, as visitas e a participação em encontros e confraternizações. Também identificamos relações de consanguinidade existentes entre os quilombolas da comunidade e a população da Sede do município de Conceição da Barra.

A comunidade quilombola do Córrego do Alexandre está organizada em uma Associação Remanescente de Quilombos – Produtos Rurais da Agricultura Familiar e pesqueira da Comunidade do Córrego do Alexandre, possuindo 21 sócios, nem todos os moradores da comunidade participam como sócios e alguns sócios, não residem na comunidade, mas trabalham na mesma, desenvolvendo principalmente as atividades: Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), Programa Nacional da Alimentação Escolar (PNAE) e Compra Direta de Alimentos (CDA).

Na Praça São Pedro, próximo ao Cais do rio Cricaré, na Sede do município de Conceição da Barra, ocorre semanalmente, nas sextas-feiras, a tradicional feira da Barra, onde diversas famílias quilombolas oferecem seus produtos. É comum a troca de produtos entre os quilombolas. A feira proporciona a comercialização direta dos alimentos cultivados nas comunidades quilombolas de forma sustentável e sem o uso de agrotóxicos. Dentre os produtos vendidos na feira, estão verduras, legumes, frutas, ovos, farinhas, doces, grãos, mudas de plantas e etc.

A comunidade quilombola do Córrego do Alexandre tinha a pesca como principal fonte de renda, mas as tragédias causadas pela Samarco Mineração e Vale do Rio Doce, que mataram pessoas e destruiu o meio ambiente com o rompimento de barragens

nas cidades mineiras de Mariana e Brumadinho¹², ocorridas respectivamente em 2015 e 2019, afetaram a pesca na região, impedindo atividades pesqueiras nos municípios de Conceição da Barra, São Mateus, Linhares, Aracruz e Serra.

Em 5 de novembro de 2015 o Brasil passou pela sua maior tragédia ambiental com o rompimento da barragem de fundão em Mariana da Empresa Samarco. Pouco tempo depois em 25 de janeiro de 2019, uma nova tragédia, o rompimento da Barragem do córrego do Feijão da Empresa Vale S.A, com terrível impacto social, devido a morte de centenas de pessoas, além de todas as questões ambientais. A tragédia de Brumadinho, foi o maior impacto social já registrado na nossa história. Foram quase 300 mortes e muitos corpos ainda não foram encontrados. Além de todas essas vítimas, houve grande perda de casas, pousadas, aldeias indígenas dos índios Pataxós, além do grande impacto ambiental na bacia do Rio Paraopeba (ROCHA, 2021, p. 184).

Por consequência disso, a comunidade fortaleceu a agricultura na tentativa de substituir a renda perdida com a impossibilidade de pesca no rio Cricaré.

¹²<https://periodicos.pucminas.br/index.php/geografia/article/view/25541>.

5 MULHERES QUILOMBOLAS NO SAPÊ DO NORTE: PESQUISA-AÇÃO NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE

Neste capítulo, apresentamos a discussão dos dados coletados nos círculos de mulheres e nas entrevistas semiestruturadas. Aqui versaremos sobre as mulheres quilombolas e a relação destas com o seu território, pois são elas que além de permanecerem no território, garantem o sustento de suas famílias a partir do manejo dos recursos naturais, colocando em prática os saberes ancestrais, confirmando o protagonismo feminino negro no território quilombola do Sapê do Norte.

Esta pesquisa qualitativa buscou, por meio de círculo de mulheres¹³ em que a história oral foi o foco dos encontros e das entrevistas semiestruturadas, investigar os saberes tradicionais das mulheres quilombolas da comunidade quilombola do Córrego do Alexandre. De acordo com Monteiro (2014, p. 33), a história oral enquanto método de pesquisa tem proporcionado o resgate da memória em torno das diversas manifestações culturais negras no país. A utilização das fontes orais tem permitido trazer à tona histórias quase esquecidas.

O círculo de mulheres e as entrevistas semiestruturadas aconteceram entre janeiro e abril de 2022. Para realizarmos a pesquisa, tivemos 8 encontros com as mulheres da comunidade quilombola do Córrego do Alexandre. O primeiro encontro consistiu em uma reunião com as lideranças femininas da comunidade do Córrego do Alexandre, para apresentarmos os objetivos da pesquisa e escuta com registro das expectativas das envolvidas na pesquisa. O segundo encontro aconteceu na comunidade do Porto Grande, também com o objetivo de apresentarmos a pesquisa, tal como fizemos na comunidade do Córrego do Alexandre. No terceiro encontro, foi realizada a oficina da memória, a partir do círculo de mulheres na comunidade, cujo objetivo é descrever, a partir da escuta, as memórias e registrar quais são seus saberes e fazeres expressos nas atividades e em seus processos de produção.

Durante o que seria o nosso quarto encontro, a liderança da comunidade do Porto Grande nos procurou para relatar a dificuldade em permanecer na pesquisa, por razão

¹³ Chamamos de círculo de mulheres os encontros realizados coletivamente com as mulheres quilombolas e de entrevistas semiestruturadas os momentos de conversas individuais com as participantes da pesquisa.

do luto na comunidade, conforme relatamos anteriormente. Posteriormente a isso, concentramos nossa pesquisa na comunidade do Córrego do Alexandre, onde realizamos as entrevistas semiestruturadas, dividindo-as por faixa etária: quinto encontro (idosas), sexto encontro (adultas) e sétimo encontro (jovens). O oitavo encontro foi reservado para a devolutiva dos resultados parciais da pesquisa na comunidade do Córrego do Alexandre.

Utilizamos a faixa etária para dividirmos os grupos e o fato de que por isso as experiências de vida na comunidade são distintas, como a utilização do rio Cricaré para escoar os produtos produzidos na comunidade como faziam as quilombolas idosas, além de terem vivido no território anteriormente a exploração de celulose na região, as adultas que presenciaram a chegada da energia elétrica, as mais jovens que atualmente contam com o transporte escolar e outras facilidades como o acesso à internet. Para tal, dividimos o grupo em jovens (crianças e adolescentes) até 19 anos, adultas entre 20 e 59 anos e idosas, acima de 60 anos. No total, 11 mulheres quilombolas, participaram do círculo de mulheres e das entrevistas semiestruturadas.

Para garantir o sigilo, não identificamos as participantes, conforme indicado durante a submissão da pesquisa ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Plataforma Brasil¹⁴, aprovado sob o CAAE: 36972520.9.0000.5063. Os nomes utilizados são fictícios e foram inspirados em nomes de origem africana. O grupo de jovens, formado por crianças e adolescentes com idades entre 9 e 15 anos, composto pelas irmãs, Yara, 9 anos e Dandara, 14 anos e suas primas Inaê, 15 anos e Alike, 15 anos. No grupo das adultas, participaram as primas, Zalika, 32 anos, Janaina, 31 anos e Nala, 34 anos, Zaila, 33 anos, cunhada de Janaina e Kênia, 46 anos. O grupo das idosas, formado pelas irmãs Ayana, 63 anos e Iana, 73 anos.

Os elementos abordados nas entrevistas semiestruturadas foram norteados pela identidade, memória e ancestralidade da mulher quilombola, nossa pesquisa-ação buscou investigar os saberes tradicionais das mulheres quilombolas para compreendermos como esses saberes podem fortalecer a comunidade. Tais saberes

¹⁴ A Plataforma Brasil é uma base nacional e unificada de registros de pesquisas envolvendo seres humanos para todo o sistema CEP/CONEP – (<https://comitedeetica.saomateus.ufes.br/plataforma-brasil>).

tradicionais e ancestrais podem receber modificações a fim de atender as necessidades do presente.

[...] observou-se que a preservação e, ao mesmo tempo, a modificação de tais saberes tradicionais são percebidas como recuperação de experiências vividas, acrescentadas de informações atuais e renomeadas no presente, por sujeitos ou grupos que os recebem (FACCO, 2020, p. 37).

Na investigação desses saberes tradicionais e de como eles são transmitidos entre as gerações, estreitamos ainda mais nossas relações com a comunidade, as conexões construídas nos proporcionaram registrarmos, durante o círculo de mulheres e das entrevistas semiestruturada, vários momentos em que as mulheres da comunidade do Córrego do Alexandre reviveram memórias suas e de suas ancestrais reconstruindo saberes que cada uma possuía marcado em si, ainda que Pollak (1992) considere a memória um fenômeno individual, este também a percebe como uma construção coletiva.

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes (POLLAK, 1992, p.2).

5.1 CÍRCULO DE MULHERES: APRESENTAÇÃO DAS NARRATIVAS FEMININAS

O grupo de mulheres quilombolas, envolvido nesta pesquisa, tem sua formação na comunidade quilombola do Córrego do Alexandre, em sua maioria essas mulheres não estão inseridas no mercado de trabalho formal, mas com atividades laborais na comunidade, ocupando-se dos trabalhos diários de cuidados com a terra, com os animais, com os ritos e costumes comunitários e com os grupos de cultura popular e tradicional presentes na região.

Do ponto de vista teórico-metodológico, em consonância com o protagonismo constante dessas mulheres na comunidade, adotamos um posicionamento dialógico com estas sobre seus saberes acerca da agricultura, pesca, manifestações da cultura popular e tradicional, estimulando no próprio processo e resultados da pesquisa, a visibilidade e a análise desses saberes e sua valorização pelas próprias mulheres e pela sociedade em geral.

De acordo com Facco (2020), o conjunto de conhecimentos que é adquirido de forma empírica, a partir do fazer, e transmitido de geração em geração por meio da oralidade, de gestos, de atitudes e baseado em crenças, opiniões ou superstições é o que define os saberes tradicionais. Esses saberes que perpassam a comunidade quilombola se relacionam com suas práticas, seus valores, suas experiências e crenças.

Buscamos entender a partir do círculo de mulheres e das entrevistas semiestruturadas como elas construíram a ideia de quilombo e de ser quilombola por meio de aspectos culturais que os conceituam como comunidade remanescente de quilombos. Essas comunidades ajudam a contar a história do Brasil em oposição a ótica eurocêntrica.

Antes do Incra, nós já tinha ouvido falar de quilombola, mas nós não sabia o que era, não sabia que nós mesmo era tudo quilombola, porque a gente achava que era só quem já foi escravo. Foi quando nós ía pra Roda D'água, pras reunião e aí o Chapoca¹⁵ falava nos quilombola e nós entendemos o que era e o que significava ser quilombola (AYANA, CÍRCULO DE MULHERES, 2022).

Percebemos que as comunidades remanescentes quilombolas mudaram conforme o passar do tempo, sem perder a essência e dando novos significados e sentidos ao território, protegendo a memória e a identidade ressemantizada de quilombola. A partir da ressemantização, estes passaram a se identificar com suas tradições, rejeitando a subalternização de sua identidade.

Nossa entrevistada, Ayana, não se reconhecia no conceito de quilombolas reproduzidos nos livros escolares. Após o acesso à informação, a partir de encontros com seus pares de outras comunidades quilombolas no território do Sapê do Norte, ela pode se reconhecer como tal. Halbwachs (1990) nos traz a distinção entre o que aprendemos na escola e o que aprendemos com a vivência comunitária.

Não é na história aprendida, é na história vivida que se apoia nossa memória. Por história é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distingue dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto (HALBWACHS, 1990, p. 60).

Ao analisarmos como se deu o processo de formação da identidade quilombola, levamos em conta as contribuições individuais e coletivas que se constroem no cotidiano da comunidade. A oralidade, a tradição, a cultura e o sentimento de

¹⁵ Liderança quilombola da comunidade de Roda D'água.

pertencimento a determinada classe, faz parte da formação identitária desse grupo tradicional.

As entrevistas semiestruturadas nos auxiliaram no acesso à perspectiva da constituição de um passado em comum. A requisição de uma memória coletiva dá ênfase na importância da oralidade para que os mais jovens reconheçam traços de seus ancestrais na composição de sua identidade quilombola, o diálogo com o passado a partir do relato dos mais idosos, promovendo o reencontro com o passado, atravessando o presente.

E em todo caso, geralmente é na medida em que a presença de um parente idoso está de algum modo impressa em tudo aquilo que nos revelou de um período e de uma sociedade antiga, que ela se destaca em nossa memória não como uma aparência física um pouco apagada, mas com o relevo e a cor de um personagem que está no centro de todo um quadro que o resume e o condensa. [...] Lembraria dele talvez com a mesma precisão, mas ele não teria alcançado tal destaque em sua memória. É o século XVIII, mas o século XVIII vivido, e dentro do qual seu pensamento realmente se expandiu, que lhe restituiria, com toda a profundidade, o semblante de seu avô. Tanto é verdade que os quadros coletivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, que eles representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo (HALBWACHS, 1990, p. 66).

Percebemos a cultura popular e tradicional, manifestada a partir das festas, ritos religiosos e grupos culturais centenários como uma forma de resistência à subalternização e à invisibilidade costumeira que se destinam as comunidades quilombolas. Durante as entrevistas, a origem da comunidade e a luta dos primeiros moradores, o casal Ascendino e Laudemira, para registrar as terras de sua família, a luta para manter a tradição da família como festeira do Ticumbi¹⁶, eram constantemente rememorados.

É assim ó, os primeiros que vieram para cá, foram meu pai mais minha mãe, ele, meu pai, era pescador, mais também caçava, antigamente não era proibido, meu pai saiu pra caçar, aí achou esse lugar aqui, e falou com mamãe, “Véia”, o nome dela era Laudemira, mas ele chamava ela de “Véia”, eu achei um lugar lindo, muito bonito, lá tem uma lagoa vamos fazer um barraco lá e vamos morar lá. Aí, com a graça de Deus, vieram fizeram a barraca de palha e aí depois fizeram outra casa, só tinha dois filhos nascidos, ela (IANA – filha) e Getúlio, que ainda era bebê (AYANA, CÍRCULO DE MULHERES, 2022).

¹⁶ Ticumbi é um folguedo popular também conhecido por Baile de Congo, típico do município de Conceição da Barra, no norte do Estado, o grupo é constituído por 18 homens que vestem longas batas brancas e rendadas, com realização anual, a dramatização do auto é em forma de dança guerreira de raízes africanas (CAPAI, 2009, p. 182).

Os primeiros moradores do Córrego do Alexandre foram os Sr. Ascendino e a Sra. Laudemira. Durante o círculo de mulheres, as quilombolas da comunidade nos contaram que o patriarca da família vivia no Sapê do Norte, mas em outro local. Foi durante uma incursão margeando o rio Cricaré que ele identificou o Córrego e a área onde fixaria sua moradia. À época, o casal só possuía os dois primeiros de sua prole de oito filhos, Iana, filha mais velha do casal, atualmente com 73 anos de idade, ia completar 03 anos e o irmão, ainda iria completar 1 ano. Os outros filhos, já nasceram no Córrego do Alexandre.

Ainda de acordo com dona Iana sua mãe perdeu 2 filhos ainda no período de gestação. Todos os filhos do casal nasceram pelas mãos de parteiras, em sua maioria, pelas mãos de dona Marinha, como a chamavam, mas dona Iana acha que o nome da parteira era Marina. Quando chegava o tempo de os bebês nascerem o pai ia buscar dona Marinha a cavalo e ela permanecia na casa da família até que chegasse a hora de poder ajudar os bebês a chegarem no mundo.

Como imaginar nos dias atuais pessoas que abram mão de sua vida pessoal para passar alguns dias na casa de uma família para auxiliar no nascimento de mais um membro desta? Sem remuneração financeira! A explicação, em minha opinião, se dá por meio dos laços de solidariedade e pelo reconhecimento do seu papel social dentro da comunidade.

Percebi que estes laços ainda se fazem presentes no Sapê do Norte, baseados nos valores, na visão de mundo, na religião e nas manifestações culturais presentes.

As comunidades se apoiam e compartilham o orgulho de pertencimento, a imagem positiva de participar dos grupos de cultura popular tradicional, como o jongo, por exemplo. Almeida (2018), define o jongo como

Forma de expressão afro-brasileira, o jongo integra percussão de tambores, dança coletiva e dança de magia. Acontece nos quintais das periferias urbanas e algumas comunidades rurais do sudeste brasileiro, assim como nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas (...) o jongo é uma forma de louvação aos antepassados, consolidação de tradições e afirmação de identidades. Ele tem raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente de língua banto. São sugestivos dessas origens, o profundo respeito aos ancestrais, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico da umbigada (ALMEIDA, 2018, p. 79).

As mulheres são as protagonistas no jongo, diferentemente das outras manifestações culturais como o Ticumbi e o Reis de bois¹⁷ em que a participação destas se dá nos bastidores.

Se não fosse as mulheres, eu acho que muitos grupos não ia existir. Aqui as mulheres estão sempre na frente, até mesmo no ticumbi, eles se apresenta, mas as mulheres é quem cuida de tudo em volta. Veste eles, cuida das indumentárias, eles mesmo só na hora de aparecer, só mete o pé no calçado e tão pronto. Mas por detrás de tudo é a gente. A gente arruma o chapéu, as roupa, o calçado. Deixa tudo ajeitado, faz as comidas nos ensaios. Tudo nós (NALA, CÍRCULO DE MULHERES, 2022).

Para Almeida (2018, p. 107), as manifestações culturais recebem o aporte feminino “uma terra uterina onde as mulheres daquela comunidade passam a ser suportes de reprodução da vida camponesa”. As mulheres são guardiãs das tradições.

Durante o círculo de mulheres, na comunidade do Córrego do Alexandre, todas as mulheres confirmaram em uníssono que só se reconheceram e se familiarizaram com o conceito de comunidades remanescentes de quilombos após as reuniões que aconteceram na comunidade de Roda D'água, também comunidade quilombola do território quilombola do Sapê do Norte. Para as mulheres da comunidade, a palavra quilombo não representava um movimento de resistência, muito menos uma categorização que lhes conferiria direitos renegados em outrora. Ao contrário, à época das primeiras reuniões o receio delas era de que receberiam um tratamento discriminatório, como seus antepassados receberam enquanto escravizados.

Percebemos a aproximação do que as mulheres relataram em relação às suas identidades quilombolas com o que Hall (2003) considera como questão histórica da identidade cultural.

As questões da identidade cultural na diáspora não podem ser “pensadas” dessa forma. Elas têm provado ser tão inquietantes e desconcertantes para o povo caribenho justamente porque, entre nós, a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo — dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode

¹⁷ De acordo com o atlas do folclore capixaba, o Reis de Boi é um auto em homenagem aos Santos Reis. É realizado no ciclo de Natal, prolongando-se até o dia de São Brás, comemorado no dia 03 de fevereiro. É dividido em duas partes: uma de louvação aos Santos Reis e outra de teatralização. Considerada a expressão folclórica mais popular da região Norte do Espírito Santo, sendo o “Boi” a principal atração. O “vaqueiro” conduz “bichos” apavorantes - componentes do grupo que usam máscaras de lobos, fantasmas, lobisomens, cavalos-marinhos, e outras que fazem parte da memória coletiva (CAPAI, 2009, p. 165).

ser "sagrada", pois foi "violada" — não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental, nossa "associação civil" foi inaugurada por um ato de vontade imperial (HALL, 2003, p. 30).

Ao analisarmos as condições em que a comunidade do Córrego do Alexandre vive, percebemos o alcance do período escravocrata nos dias atuais. Somente em 2011 a comunidade foi registrada como pertencente ao distrito do Cricaré, município de Conceição da Barra, a energia elétrica só chegou à comunidade há vinte anos, a comunidade ainda não possui rede de esgoto, a ponte que dá acesso a comunidade está condenada e sem previsão de manutenção, a estrada que liga a comunidade à Sede do município não possui calçamento, deixando a comunidade por diversas vezes no ano isolada do restante do município no período chuvoso. A falta de assistência do poder público à comunidade foi citada em algumas entrevistas semiestruturadas, sendo que as mulheres quilombolas reclamaram que só conseguem ter acesso ao que é de direito delas após muita insistência e idas constantes a prefeitura.

Pra conseguir alguma coisa na prefeitura temos que estar sempre com o pires na mão, implorando pelas coisas que é direito nosso, quando foi pra conseguir o ônibus escolar, foi muita reunião lá na Barra, agora a nossa luta é pra acabar com o lamaçal, mas parece que tudo o que é pra nós é mais custoso (JANAINA, ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA, 2022).

A prontidão para a luta, a resistência de sapezeiro, é, a nosso ver, uma das características da ancestralidade quilombola na comunidade. A transmissão de conhecimentos nos remete à importância do ancestral africano para a manutenção das práticas sociais e rituais afrodescendentes na comunidade. Corroborando com o que Almeida (2018) concebe como ancestralidade:

[...] a noção de ancestralidade se coaduna à ideia de uma transmissão cultural realizada como reflexo e de forma linear, sem traduções, invenções e deslocamentos (ALMEIDA, 2018, p. 88).

Para Schiffler (2014), a ancestralidade é o pilar da comunidade quilombola, é o que une os vivos e os mortos, criando um elo entre o mundo material e o espiritual. É pela transmissão de conhecimentos que as gerações atuais têm contato com os saberes ancestrais.

A ancestralidade, pilar de representação cultural e base da performance, une em uma cadeia significativa o plano dos vivos e dos mortos. Sua importância, a despeito das diferenças culturais e religiosas, deve-se à possibilidade de conexão com um deus supremo, na forma de uma força natural que perpetra todos os seres. Trata-se de um valor cultural caro às sociedades de matrizes africanas (SCHIFFLER, 2014 p. 97).

A transmissão de conhecimentos se dá de forma oral, conectando o respeito à ancestralidade como legado dos povos africanos, como povos originais que acumulam saberes tradicionais e experimentam o compartilhar e o aprender a partir da experiência dos mais velhos. Na comunidade do Córrego Alexandre, muito do que fazem atualmente, o fazem como seus ancestrais. O repertório coletivo guarda consigo a força vital empenhada naquele chão por todos aqueles que o pisaram antes, marcando as gerações futuras com a ancestralidade quilombola. Nas entrevistas com as jovens 1 e 2, com respectivamente 14 e 15 anos, percebemos como o território as marcam e define seus planos para o futuro.

[...] eu penso em ter uma casa na rua, mas também penso em ter minha vida aqui na comunidade, cuidando do que é nosso, mantendo a terra na nossa família, cuidando desse chão, das árvores que nossa bisavó plantou pra nós, dá pra ter um trabalho lá fora e cuidar do que nós tem, do que minha avó e minha mãe planta, respeitando a época de cada coisa (DANDARA, ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA, 2022).

Era um sonho nosso poder ter nossa casa aqui, ainda não tá prontinha, mas é bom ficar perto da família, mesmo sendo um pouco difícil ir pra Barra, aqui nós não paga aluguel e vive no que é nosso de verdade, era o sonho da minha avó, ter nós perto dela (INAÊ, ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA, 2022).

As vidas delas já estão marcadas pelo Sapê do Norte, lidam com a terra, produzindo juntamente com suas mães, e, apesar das dificuldades de deslocamento entre a comunidade e a rua – é importante ressaltar que rua é a forma como identificam o que é externo à comunidade –, não pensam em sair do Sapê do Norte e mesmo as famílias que saíram por algum motivo, mantiveram o Sapê do Norte em si.

O êxodo no território quilombola do Sapê do Norte é real e sentido, faltam atrativos para que os mais jovens consigam estudar e trabalhar sem a necessidade de abandonarem o território quilombola. Mas ainda que a saída seja necessária, a força da ancestralidade e da memória dos seus mantêm a transmissão de conhecimentos e a construção de suas identidades.

Eu fui morar em São Mateus, fora da comunidade com 20 anos, hoje tô com 32, morava com meu irmão e minha cunhada, que já voltaram pra

comunidade e construíram a casa deles aqui. Achava que minha mãe não ia deixar eu ir, já tinha acabado o 2º grau, mas lá na Barra não tinha emprego e minha cunhada conseguiu pra mim e depois que saí da comunidade consegui fazer faculdade e conhecer um pouco mais as coisas de fora. Hoje tenho meu filho e sempre que posso volto pra cá. Ensino meu filho como aprendi, toma bença, todas as nossas crianças sempre toma bença, aprende o jongo, minha sobrinha, aprendeu a dança jongo desde pequena e eu quero que meu menino seja tambozeiro ou do ticumbi igual meus irmãos (JANAINA, ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA, 2022).

Uma das formas de resistência das mulheres escravizadas durante o Brasil Colônia e que exigia destas uma coragem desesperadora, era o aborto. Interromper uma gestação para não verem seus filhos escravizados. Atualmente, suportar a ausência de seus filhos é uma forma de resistência para que estes possam ter uma vida com maior acesso a serviços, vivendo fora da comunidade quilombola.

Só de último caso pra voltar pra morar, aqui é muito difícil as coisas. Mas praticamente fico mais aqui do que lá, ajudo minha mãe no PNAE¹⁸. Ajudo nos plantio é que agora ela é aposentada e ela está mexendo mais com a agricultura. Deixou um pouco a pesca de lado, não tá podendo mais pescar. Mas voltar pra morar não dá (JANAINA, ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA, 2022).

Apesar da distância física do território, a quilombola ausente faz questão de exaltar sua identidade quilombola.

Antes a gente sempre foi unido, as comunidade mesmo em antes de saber que era quilombola, sempre se ajudaram, o que a gente tinha que sabia que ia sobrar, levava pra outra comunidade. Desde sempre e hoje mesmo comigo morando na rua não sei voltar sem trazer alguma coisa pra casa, aqui é minha casa é de onde eu vim e de onde eu sou de verdade (JANAINA, ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA, 2022).

De acordo com Hall (2003), a manutenção da identidade preenche o espaço entre o mundo pessoal e o mundo público, ser quilombola é o que os identificam como indivíduos que são compostos pelo coletivo, ainda que estejam fora das comunidades quilombolas. Nas palavras de Hall (2006, p. 11) “A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” - entre o mundo pessoal e o mundo público”.

É fundamental para a manutenção da identidade quilombola a socialização das memórias dos que compartilham essa identidade quilombola, mantendo a história daquela comunidade viva na memória dos mais jovens. Nos amparamos na perspectiva de Halbwachs, que creditava a socialização das memórias para a

¹⁸ Programa Nacional de Alimentação Escolar.

manutenção dos laços identitários de um grupo, sendo necessário estas rememorações para a perpetuação do sentimento que une indivíduos que compõem um grupo, sendo assim, ao não encontrarem subsistência dentro do grupo, a memória acaba por se perder em meio aos fragmentos individuais que juntos formam a memória coletiva.

Quando dizemos que um depoimento não nos lembrará nada se não permanecer em nosso espírito algum traço do acontecimento passado que se trata de evocar, não queremos dizer todavia que a lembrança ou que uma de suas partes devesse subsistir tal e qual em nós, mas somente que, desde o momento em que nós e as testemunhas fazíamos parte de um mesmo grupo e pensávamos em comum sob alguns aspectos, permanecemos em contato com esse grupo, e continuamos capazes de nos identificar com ele e de confundir nosso passado com o seu. Poderíamos dizer, também: é preciso que desde esse momento não tenhamos perdido o hábito nem o poder de pensar e de nos lembrar como membro do grupo do qual essa testemunha e nós mesmos fazíamos parte, isto é, colocando-se no seu ponto de vista, e usando todas as noções que são comuns a seus membros (HALBWACHS, 1990, p. 29).

Portanto, ao não encontrarem subsistência dentro do grupo, a memória acaba por se apagar em meio aos fragmentos individuais que juntos formam a memória coletiva.

Atualmente, Iana é a moradora mais antiga do Córrego do Alexandre e vive na comunidade desde quando seus pais, Ascendino e Laudemira, foram para a outra margem do rio Cricaré em busca de terras que pudessem plantar, de modo a diversificar a subsistência da família, pois os mesmos eram pescadores artesanais. Dos oito filhos, como citado anteriormente, apenas Iana e seu irmão mais velho eram nascidos quando a família chegou ao Córrego do Alexandre. Ela tinha 03 anos de idade à época, hoje aos 73 anos de idade, mulher ativa e cheia de energia, não tem filhos e nunca quis se casar, segundo ela mesma.

Dona Iana exerce o matriarcado com maestria, quando iniciamos as entrevistas se apresentou um tanto arredia ao revelar a história de sua comunidade, o que já era de se esperar, pois apesar de nos conhecermos pessoalmente, éramos estranhos no tocante de não fazermos parte do coletivo, as histórias que nos contou durante os encontros, sempre incentivada por sua irmã Ayana, que traziam à memória a odisséia que foi fincar raízes naquelas terras, eram de conhecimento das mais jovens e das crianças.

Estas, as mais jovens e as crianças estão sempre por perto, ouvindo as histórias das mais antigas enquanto ajudam da forma que podem as mais velhas, seja na limpeza

do terreno, chamado por elas de terreiro, nos preparos de iscas para a pesca, no cuidado com os animais e/ou no preparo da terra para o plantio. As histórias dos ancestrais quilombolas que remetem ao tempo de Benedito meia-légua, Rita Cunha e tantos outros, são relatos orais que perpassam o Sapê do Norte e recontadas hoje como na época de seus pais, os primeiros moradores do Córrego do Alexandre contavam para seus filhos, como ouviram de seus pais. A memória dos tempos antigos está entrelaçada com a identidade quilombola.

5.2 SABERES TRADICIONAIS VINCULADOS ÀS MULHERES QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CÓRREGO DO ALEXANDRE

Os saberes tradicionais vinculados às mulheres quilombolas também são saberes ligados ao território. As mulheres garantem o sustento de suas famílias a partir do manejo dos recursos naturais presentes na terra de seus ancestrais, e no caso da nossa pesquisa, ao permanecerem nas comunidades quilombolas confirmam o protagonismo feminino negro no território quilombola do Sapê do Norte.

As comunidades quilombolas viveram durante séculos afastadas do convívio urbano, nos antigos quilombos, e preservam a tradição oral, transmitindo intergeracionalmente, através das experiências vivenciadas no cotidiano, esses saberes tradicionais, que foram apreendidos de forma oral com os mais velhos e mesmo que tenham sido ressignificados, ao serem repassados às gerações mais jovens, ainda assim compõem a memória e a identidade quilombola herdadas de seus ancestrais que foram escravizados no Brasil.

Ao investigar os saberes tradicionais vinculados às mulheres quilombolas na comunidade quilombola do Córrego do Alexandre buscamos além de conhecer esses saberes, entender como estas mulheres desenvolveram as experiências em comum, repassando as práticas aprendidas com suas e seus ancestrais, ressignificando as práticas culturais tão representativas no contexto histórico da comunidade. A partir dos encontros e dos círculos de mulheres quilombolas identificamos como estas reinventaram a tradição, tendo como base a educação vivenciada intergeracionalmente.

Deste modo, a coleta de dados dos discursos, os testemunhos de épocas vividas que foram revividas por elas durante as entrevistas e círculos de mulheres, nos auxiliaram na possibilidade de conhecermos quais são os saberes tradicionais relacionados a elas e como se deu/dá a transmissão destes, aos mais jovens da comunidade.

A transmissão dos saberes tradicionais nas comunidades quilombolas são práticas que precisam ser entendidas também como produção de conhecimento, ainda que sejam produções orais devem ser entendidas como patrimônio cultural quilombola, nos permitindo conhecer o conjunto de valores sociais, éticos e religiosos vinculados a esses povos tradicionais.

Os quilombolas, de acordo com o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, citado anteriormente, são um grupo social culturalmente diferenciado e que se reconhece como tal e, além disso, ocupam e usam o território e os recursos naturais deste como condição para sua reprodução cultural, econômica, social e etc. Devido a essas características, esses grupos sociais tradicionais fazem parte de uma estrutura organizacional distinta e, a grosso modo, possuem uma relação mais próxima com o outro e com o meio ambiente em que vivem. Diferenciando-se em suas manifestações culturais e religiosas, suas atividades produtivas, seus festejos, e no manejo das plantas para uso medicinal entre outras particularidades que os vinculam às raízes africanas.

É a partir da observação e das narrativas dos idosos que a transmissão dos saberes tradicionais é compartilhada no interior da comunidade quilombola, demonstrando a força da ancestralidade que resiste ao longo dos séculos. De acordo com Crepalde *et al* (2019), esses povos tradicionais são silenciados e têm sua existência negada devido à expropriação de suas identidades e à colonização de seus saberes, que são desconsiderados e perpassados por relações fortemente hierarquizadas marcadas pelo preconceito e pela discriminação.

Os diversos coletivos sociais, étnicos, raciais, de gênero, do campo, de povos e comunidades tradicionais, dentre outros que historicamente tiveram e ainda têm seu modo de viver expropriado e suas identidades silenciadas, são dinâmicos e ricos em diversidade, características que têm provocado incômodos, indagações que questionam a colonização de seus saberes e, do mesmo modo, interrogam a escola, a universidade e os próprios conteúdos curriculares das ciências que devem ser ensinados e praticados, nos conduzindo a um incessante (re)pensar pedagógico. [...] Diversas são as perspectivas [...] que propõem o tratamento dos chamados conhecimentos

cotidianos, contextuais, primeiros (primevos), populares, tradicionais, dentre outras denominações que restituem a importância desses saberes para a ciência escolar e a vida cotidiana (CREPALDE *et al*, 2019, p. 277).

O racismo estrutural mascara a desvalorização do saber-fazer afro-brasileiro, mas a história e a cultura africana e afro-brasileira devem estar visíveis a fim de reparar séculos de colonização e do apagamento do que é diverso da cultura ocidental hegemônica branca.

Conhecer esse saber-fazer quilombola, grupo tradicional subalternizado pela sociedade, é importante, mas para além da importância nos mostra que apesar das estratégias de desvalorização construídas historicamente e corroborada cotidianamente pelo racismo estrutural, mulheres e homens quilombolas reafirmam-se como sujeitos históricos produzindo história e mantendo a memória de seus antepassados, reafirmando para si e para os outros a identidade quilombola.

Apesar da tentativa de invisibilidade, a identidade quilombola é reavivada durante as manifestações culturais, durante os festejos, nas manifestações religiosas, no domínio do manejo das ervas para uso medicinal, dentre tantas outras formas em que a identidade se faz perceptível, de forma a conservar suas características. Segundo o que Hall (2006) conceitua como o eu-real,

[...] a identidade é formada na "interação" entre o eu e a sociedade. O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem (HALL, 2006, p.11).

Dialoga com o interior e o exterior, durante os festejos por exemplo, a identidade quilombola se revela para o mundo exterior e o faz de forma ativa e tenaz.

Alguns saberes ancestrais são desenvolvidos por todas as mulheres da comunidade quilombola do Córrego do Alexandre, outros são desenvolvidos pelas mulheres mais velhas, contando com a participação das mais jovens, ainda que estas apenas observem.

Os saberes tradicionais pesquisados abarcam vários campos e áreas de conhecimento. Os principais saberes relatados durante o círculo de mulheres e entrevistas semiestruturadas estavam abarcados nas manifestações culturais e religiosas, como o grupo de jongo e grupo ticumbi, como festeiros e integrantes do

grupo ticumbi, nas atividades produtivas, na pesca artesanal, como desfiadeiras de siri e na agricultura familiar. Atualmente o manejo das ervas medicinais não é tão utilizado e difundido, assim como a tradição das rezadeiras, apesar de serem considerados saberes ancestrais pelas mulheres da comunidade, elas não conseguiram mantê-los e nem ressignificá-los como tradição na comunidade.

5.2.1 Jongo

O jongo é registrado como patrimônio cultural imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), desde 2005. De origem africana e relacionado à cultura do café e da cana-de-açúcar, está presente na região Sudeste do Brasil. Os grupos possuem, de acordo com o Iphan, elementos comuns, tais como: dança de roda ao som de tambores, cantoria com elementos mágico-poéticos, além disso, foi observada uma variedade de representações musicais, coreográficas e simbólicas.

O Jongo, segundo Capai (2009), também é conhecido como Caxambu, Batuque, Tambor ou Catambá e são considerados variações da dança de roda de origem angolana encontrada em várias partes do Espírito Santo. Originalmente possuía fortes elementos do candomblé, com rituais de magia, sofrendo alterações após o sincretismo religioso com a incorporação de santas e santos católicos, mas ainda assim a herança da cultura negra é inegável, considerado ainda hoje como uma das mais ricas heranças da cultura negra presentes na cultura capixaba.

Normalmente os grupos, tanto de Jongo como de Caxambu, se compõem de cerca de 30 integrantes, homens, mulheres e crianças. A vestimenta é simples: calça comprida e camisa para os homens e saia rodada e blusa para as mulheres, enquanto os enfeites e adereços seguem o gosto de cada mestre. Essas danças têm, como uma de suas características, a movimentação no sentido anti-horário, ao som de canto e música instrumental. Os passos na roda são dados deslizando-se para frente, de forma alternada, o pé esquerdo e o direito. [...] O canto caracteriza-se pela alternância contínua de um solista. Os instrumentos mais frequentes são os tambores, a puíta ou cuíca, e a angóia (chocalho com sementes ou pedrinhas), além de casaca e caixas. [...] o mestre jongueiro tira o ponto com o pedido de licença. Os pontos, classificados em licença, louvação, visaria, demanda, “encante” e despedida, são tirados em verso (sob a forma de dísticos) ou em prosa e formulados em linguagem simbólica e enigmática (CAPAI, 2009, p. 106).

O Sapê do Norte é um território quilombola tradicional que mantém saberes e modos de fazer, celebrações e formas de expressão que salvaguardam a ancestralidade, identidade e memória, identificamos o jongo como um dos saberes tradicionais populares resguardados na comunidade do Córrego do Alexandre.

Durante as entrevistas o grupo de jongo da comunidade veio à tona sempre com muito respeito e orgulho pela conquista, creditamos ao fato de que atualmente a comunidade possui um grupo formado predominantemente por mulheres, crianças e homens da comunidade, pois anteriormente à formação do Jongo de Nossa Senhora Aparecida, as mulheres participavam de grupos de jongo de outras comunidades quilombolas do Sapê do Norte, como nos relatou uma das mulheres durante as entrevistas semiestruturadas.

Vou te contar como que nós começamos. O jongo foi assim: as meninas tudo aqui, umas era com Maria Amélia lá em Santana e as outras ia mais Terezinha, lá pra Bibiu. É que nós chama Osmara de Bibiu, lá de Porto Grande. E aí nós tudo era de jongo. Gabrielly era pequenininha e Douglas foi trabalhar lá para Alagoas, e ela chorava muito sentindo falta do pai, Toninho, pegou um balde e começou a tocar toada de jongo e nós, eu e Laudemira ia se lembrando das toada de minha mãe e minhas tias, e para distrair Gabrielly, a gente ia fazendo nosso jongo, e cada vez mais ela gostando, ela as primas, as crianças tudo daqui, gostando. E nós começamos a pegar gosto e decidimos retomar como era nos tempos de minha mãe. Nós já fazia a novena de Nossa Senhora Aparecida e agora temos o jongo pra ela, Douglas é nosso mestre. Fizemos nossos tambores de cano mesmo, não pode mais fazer de madeira que nem era o de antigamente. Meus meninos toca o tambor e eu fico com o bastão, depois de mim vai ser Gabrielly, ela já sabe como que faz tudo (Ayana, ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA, 2022).

O grupo de Jongo de Nossa Senhora Aparecida da comunidade do Córrego do Alexandre participa dos festejos da comunidade, no mês de outubro de cada ano, na festa dedicada à Nossa Senhora Aparecida, e dos festejos de outras comunidades quilombolas do Sapê do Norte, como o ciclo de festejos de São Benedito e São Sebastião, no mês de janeiro, na Sede, em Itaúnas e nas Barreiras, no município de Conceição da Barra.

As festas de jongo, de acordo com Guimarães e Oliveira (2017), são heranças de práticas culturais afro-brasileiras e transmissoras desse saber para as futuras gerações afro-brasileiras.

As festas de jongs e caxambus, ao mesmo tempo em que são herdeiras de práticas culturais afro-brasileiras do passado, em que os participantes cantam, dançam e contam os processos de construção de uma cosmologia

dos africanos e de seus descendentes no Brasil, elas se transformaram no final do século XX e nestes 16 anos do século XXI, em momentos catalisadores que transmitem simbologias e saberes para o presente e para o futuro. [...] as festas de jongos e caxambus movimentam territórios e territorialidades negras, pois colocam os corpos e suas percepções e visões de mundo em movimento, proporcionando encontros de familiares e amigos dos jongueiros e caxambuzeiros. Em mais de um século de existência, essas festas têm sido transformadas por seus protagonistas afro-brasileiros em meios de transportes de saberes e memórias do passado para o presente e do momento atual para as gerações afro-brasileiras do futuro (GUIMARÃES e OLIVEIRA, 2017, p. 334).

5.2.2 Ticumbi

Ticumbi é como ficou popularmente conhecido o Baile de Congo de São Benedito. Os brincantes ou integrantes do grupo são chamados de Congos. Essa manifestação da cultura tradicional popular é expressada apenas na região norte do Espírito Santo, especificamente no município de Conceição da Barra. Festa de origem africana, com rica coreografia e cânticos ao som da viola e pandeiros, é promovida pelos negros devotos de São Benedito.

O grupo do Ticumbi de São Benedito é composto por 18 homens, destes, 07 homens são oriundos da comunidade quilombola do Córrego do Alexandre. Devocionais a São Benedito, todos os integrantes são negros e encenam, de acordo com Capai (2009), o conflito entre dois povos, os congos e os bambas, que disputam qual dos dois realizará a festa de São Benedito, estes

[...] vestem longas batas brancas e rendadas, com transpasse de fitas coloridas, calças brancas com ou sem friso lateral vermelho e, à cabeça, coberta por um lenço branco, um capacete enfeitado de flores e fitas de várias cores. Os reis usam coroas de papelão ornamentadas com papel dourado e flores, peitoral com espelhinhos e flores, capa comprida e longa espada. Os secretários também dispõem de capas e espadas. Os instrumentos musicais são viola, chocalho e pandeiro. Com realização anual, a dramatização do auto, em forma de dança guerreira de raízes africanas, é simples: dois reis negros, o rei de Congo e o rei de Banto, querem fazer cada qual e separadamente a festa de São Benedito e a disputam através de embaixadas, com desafios atrevidos declamados pelos secretários. Por não ser possível qualquer acordo ou conciliação, trava-se a guerra, ou melhor, as guerras, agitada luta bailada entre as duas hostes rivais, que dançam então a “Primeira Guerra de Reis” ou “Guerra sem Travá” e, depois, a “Guerra Travada”. Desta última participam os dois reis que, no meio da roda dos “congos”, batem as espadas cadenciadamente junto com seus secretários, também empenhados no combate. O rei Congo vence a guerra e submete o rei Banto e seus “vassalos” ao batismo, terminando o auto com a festa em honra ao rei Congo, quando então se canta e dança o Ticumbi, que dá nome à representação. [...] O folguedo envolve diretamente 72 pessoas, que são os legítimos portadores dessa tradição (CAPAI, 2009, p. 184).

Além de herdarem do Sr. Ascendino a devoção a São Benedito e a participação no grupo, dois de seus filhos e uma de suas filhas também são festeiros do Ticumbi de São Benedito e recebem o cortejo que acontece no dia 30 de dezembro e na alvorada do dia 1º de janeiro. Os brincantes percorrem o rio Cricaré para buscar São Benedito na comunidade das Barreiras e o transportam para a igreja de São Benedito, em Conceição da Barra, finalizando com a encenação do auto em frente à igreja, com os brincantes trajados com a indumentária da representação.

Em nossos encontros, o Ticumbi surgiu como um saber tradicional das mulheres da comunidade, apesar de ser uma apresentação com participação exclusiva de homens, estas são companheiras, irmãs, mães e filhas dos componentes e se consideram responsáveis pela produção destes.

Se não fossemos nós, muitos dos homens não dariam continuidade no Ticumbi, se não tivesse as mulheres para vestir eles. Como se dizer, eles só mete o pé no calçado e sai pra se apresentar, quem cuida do resto somos nós, chapéu, roupa, sapato, do mesmo jeito é no cortejo de São Benedito (NALA, CÍRCULO DE MULHERES, 2022).

5.2.3 Pesca Artesanal

Conceição da Barra é considerada um dos mais antigos redutos pesqueiros do Espírito Santo, sendo que a cidade é a sede da primeira colônia de pescadores do estado, segundo o Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER).

Para o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), a pesca artesanal é a realizada por comunidades tradicionais, com mão de obra familiar e que utiliza pequenas e médias embarcações, como jangadas e canoas, em algumas situações, nem embarcações são necessárias – caso da captura de espécies aquáticas próxima à costa.

A pesca artesanal é considerada saber tradicional por dialogar com tradições e modos de vida que são transmitidos de modo intergeracional. O saber de como a natureza funciona, deixando-se guiar pelas fases da lua e o ciclo das marés, são conhecimentos aprendidos com seus ancestrais.

Meu nome é [...] e sou aposentada como pescadora e agricultora, tenho 70 anos de pesca nesse Cricaré, tinha né? A lama acabou com tudo, tudo não! Fica o que aprendi mais meu pai e minha mãe. Acompanhar a lua e vigiar as marés ajudava a voltar sempre com o bote farto (IANA, CÍRCULO DE MULHERES, 2022).

A comunidade sempre viveu da pesca artesanal. As mulheres quilombolas do Córrego do Alexandre, desde as mais novas, consideram as fases da lua e das marés como cruciais para obterem êxito na pesca, possuem total familiaridade com o rio e o mar, infelizmente como percebemos no relato acima, após o rompimento da barragem do Fundão, na cidade de Mariana, no estado de Minas Gerais, todas as comunidades ribeirinhas do Sapê do Norte foram afetadas pelos crimes ambientais, ocorridos em 2015 e em 2019.

Ainda hoje aguardam pela reparação e indenização sobre as perdas que tiveram, com os impactos causados pela tragédia. As atividades de pesca no rio foram suspensas e desde então, mesmo com a liberação da pesca no município, os peixes e os clientes não voltaram e a maioria dos pescadores ainda não recebeu indenizações.

A pesca artesanal foi um dos saberes tradicionais que encontramos transmitidos à geração atual de quilombolas, e apesar do risco de se perder através do tempo pois é visível a quebra da transmissão desses saberes às futuras gerações da comunidade, acreditamos ser importante o registro ainda que a frequência e a quantidade de pescado tenham diminuído.

Em antes da lama de Mariana chegar aqui, nós pescava de tudo quanto era peixe, hoje a gente não consegue pescar de quantidade, mas antes era de tudo, era a cangoá, robalo, carapeba, tainha, vermelho, caçarí, baiacu, tudo peixe de rio e mar, a gente pegava no mar e no rio dependia da vazante (IANA, CÍRCULO DE MULHERES, 2022).

A comunidade se identifica como uma comunidade ribeirinha que viveu/vive da pesca, tanto para o consumo próprio quanto para a venda na feira do Cais da Barra, Sede do município, às sextas-feiras, e para a troca por produtos com outras comunidades quilombolas, como a farinha de mandioca, por exemplo, ainda que impossibilitados de pescarem artesanalmente, devido ao crime ambiental provocado pelos rejeitos de minérios que alcançaram o mar de Conceição da Barra e consequentemente o rio Cricaré.

5.2.4 Manejo de Ervas Medicinais

De acordo com o Ministério da Saúde, no caderno impresso da Política e Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, o Brasil é o país de maior biodiversidade do planeta e que, associada a rica diversidade étnica e cultural, detém um valioso conhecimento tradicional associado ao uso de plantas medicinais, tendo o potencial necessário para desenvolvimento de pesquisas com resultados em tecnologias e terapêuticas apropriadas.

Infelizmente esse potencial cultural de manejo das ervas medicinais vem caindo em desuso e por diversas vezes condenado ao descrédito por puro preconceito. De acordo com uma das lideranças femininas da comunidade do Córrego do Alexandre, a própria deixou de fazer um tipo de xarope, que era muito famoso na região, justamente por perceber-se alvo de falas que não condiziam com o propósito da feitura dos chás, xaropes, unguentos, banhos e outras formas em que as ervas eram utilizadas nos processos de cura.

Eu faço xarope caseiro, mas só pra quem é de casa. Meu irmão mesmo só cura de gripe com esse xarope que era o mesmo que mamãe fazia. Ele já chega falando que tá com tosse e trazendo as folhas que precisa ele sabe fazer, mas só acredita no jeito que eu faço. E pros amigos dele também, que eles vem de São Mateus pra levar, eu não me importo em fazer, antigamente eu fazia muito, mas começaram a fazer deboche, dizia e lá é vem a macumbeira, daí eu parei, até de benzer de olhado igual eu fazia, não faço mais pra quem é de fora, porque começaram a dizer que eu fazia macumba, me chateou e eu não faço mais (AYANA, CÍRCULO DE MULHERES, 2022).

As mulheres quilombolas do Córrego do Alexandre, nos asseguraram que só utilizam as plantas para chás entre elas, divagando sobre a necessidade de utilizarem suas receitas para curarem crianças, adultos e idosos da comunidade, pois a escassez de atendimento médico na região é muito grande. Apesar de escasso o atendimento, ainda assim, as mulheres da comunidade relataram que os médicos da unidade de saúde reprovam a utilização desse tipo de fitoterapia.

Pra nós é tudo muito difícil em questão de saúde, a gente tem que se cuidar mesmo, igual esses dias, fui levar meu menino pra consultar e chegou lá o médico não foi. E aí o meu socorro com ele foram nossas folhas, a gente faz chá, xarope, banho, tudo pra ficar bom, eu recorro as folhas que mãe me ensinou e ela aprendeu com minha avó e eu já ensino a meus meninos, porque se depender de médico da Barra aqui, morre todo mundo e nós nem pode falar que usemos xarope nosso eles diz que é credence popular, ai, ai, se não fosse os mato (ZAILA, CÍRCULO DE MULHERES, 2022).

Esses conhecimentos sobre ervas medicinais são constitutivos das mulheres quilombolas, destacam-se como aqueles aprendidos com suas ancestrais e que são transmitidos intergeracionalmente nas suas atividades cotidianas, dentro ou fora da comunidade, particularmente por meio de suas relações sociais. Acreditamos, no entanto, que não há uma valorização desses saberes, ainda assim esses poderiam reforçar estratégias de resistência e contribuir para assegurar a preservação de modos de vida quilombola.

No córrego do Alexandre, as mulheres representam um grupo que se constitui como guardiãs dos saberes sobre as ervas medicinais, no entanto, como as comunidades quilombolas se encontram à margem da sociedade, tendo pouco reconhecimento de seus conhecimentos tradicionais, estas precisam ao mesmo tempo expressar e defender suas práticas como formas de resistência e de manutenção de sua cultura e do seu modo de vida.

5.2.5 Desfiadeiras de Siri

O dia 1º de agosto é o dia em que é comemorado em Vitória, capital do Espírito Santo, o Dia das Desfiadeiras de Siri, desde 1997, quando foi instituído pela Lei Municipal 4.473. Concentradas na Ilha das Caieiras, bairro da grande São Pedro, região cercada pelos manguezais da baía de Vitória, essas mulheres se dedicam à atividade de desfiar o siri, que é um dos ingredientes principais da tradicional torta capixaba. Apesar de ser ingrediente da torta capixaba, prato tradicional no Espírito Santo, consumido na sexta-feira da paixão, durante a semana santa, o saber de desfiadeira de siri não é encontrado em todas as regiões do Espírito Santo.

Há trinta anos, após conhecerem o trabalho das desfiadeiras de Siri da Ilha das Caieiras, esse saber tradicional chegou ao Sapê do Norte, graças a troca de conhecimento entre as mulheres das comunidades quilombolas, sendo que até aquele momento as mulheres do Córrego do Alexandre só pescavam o crustáceo.

Começou assim, nós tinha uma colega lá das Barreiras, Gracinha o nome dela, era mulher de João Bento, ela foi embora pra Vitória e viveu uns tempo lá. Quando ela voltou, chegou e disse que lá o siri só tinha saída se fosse desfiado e ela pescava e desfiava o siri. E nós pensava: Ave Maria 1 kg de siri desfiado? Deus me livre! A gente achou que era difícil demais, que nós

pescava peixe, siri e caranguejo e vendia tudo inteiro pro pessoal na feira, mas eu tava com [...] com 1 mês de vida e não podia ir pescar né, não podia quebrar o resguardo, daí comecei a desfiar o siri, elas ia pesca e já voltava com lenha para gente cozinhar os siris e passava era tempo, hoje todo mundo aqui sabe desfiar, inté [...], meu marido, ele só sabe desfiar com a mão, nós usa colher, garfo, mão de tudo que é jeito. Lá em Vitória é só mulher que desfia e só homem que pesca, aqui não, aqui todo mundo ia pra lida e trabalhava o tanto que nós precisava. De primeiro era uma festa, quando chegava novembro, o rio enchia e nós colocava, dez, onze canoa e bote nesse rio, já hoje se acabou tudo, por causa de Mariana (AYANA, ENTREVISTAS SEMI ESTRUTURADAS, 2022).

Infelizmente, a desfiadura de siri, assim como a pesca artesanal, é um saber que foi interrompido pelo crime ambiental de Mariana. E assim como outras comunidades quilombolas que viviam do que o rio Cricaré oferecia, todos que vivem no Córrego do Alexandre ainda aguardam a reparação do prejuízo que é calculável, pois o prejuízo cultural de não poder dar continuidade às tradições e modos de viver, este prejuízo, é incalculável, não tem preço.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante alguns meses pudemos conviver com as mulheres quilombolas da comunidade do Córrego do Alexandre, com os seus modos de ser, seus valores e sua cultura quilombola. Pude adentrar no território delas, percebê-las. Quem são essas mulheres? Mergulhamos nas memórias, nas experiências que foram compartilhadas no espaço de revivificar memórias que construímos coletivamente no chão da comunidade. A partir do vínculo, conquistamos a confiança e o respeito, conhecemos suas verdades e seus saberes tradicionais alguns ancestrais e outros saberes que foram ressignificados, de modo a possuir sentido nos dias atuais.

De antemão posso atestar que esta pesquisadora, que agora escreve estas considerações finais, chegou até aqui bem diferente de como iniciou suas escritas nas considerações iniciais. Apesar de acreditar que todos nós estamos em constante evolução e transformação, tivemos uma pandemia nesta lacuna entre as considerações iniciais e finais, perdemos pessoas que amávamos, vivenciamos a angústia da finitude, o caos de um governo que se mostrava contrário a todas as orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS).

Para além da pandemia que nos trouxe uma experiência pré-apocalíptica, que por si só já nos modifica, nesse período entre o início e o fim da pesquisa, renasci como mãe. Após a imersão na comunidade quilombola do Córrego do Alexandre em que recebi garrafadas, orações e simpatias, obtive a graça de maternar. Em um estudo sobre ancestralidade em que o início descrevendo minha relação com a minha avó materna e sobre matriarcas em famílias negras, vi nascer em mim a mãe que sou hoje. O instinto sempre esteve aqui, mas poder vivenciar na prática é algo poderoso e extremamente caro para mim.

Em agosto de 2022, no mesmo dia em que soube que a transferência embrionária que fizemos no útero de substituição, cedido por minha prima, bisneta da Dona Joana, tinha dado certo, recebi a ligação da vara da infância de Vitória de que nosso outro filho também tinha chegado por lá. Foram gestações distintas que resultaram no sentimento mais profundo que já pulsou em mim. Renasci mãe, no dia 15 de agosto de 2022 e ousou dizer que depois desse dia, nunca mais fui a mesma.

Para desenvolver esta pesquisa, além das considerações iniciais, onde pude trazer minha trajetória e um pouco do que me constituiu até aquele momento; e da introdução onde apresentamos as hipóteses, algumas questões teórico norteadoras e de nosso referencial teórico, trouxemos também os capítulos que nos auxiliaram no entendimento acerca do tema.

No segundo capítulo, em que tratamos do conceito ampliado de quilombos, os desmistificamos como local onde escravizadas e escravizados viviam em constante fuga, para um local onde exerciam a resistência ao opressor sistema escravista, buscamos retratar como se deu o início da escravidão e exploração da mão de obra escravizada no continente africano, enfatizando os números absurdos de africanos e africanas sequestrados e trazidos para o Brasil por meio do tráfico negreiro, contextualizando historicamente os quilombos no Brasil e no Espírito Santo, concluindo com o aquilombamento nas comunidades quilombolas até a ressemantização destas.

No capítulo três, Leis e direitos dos escravizados e das comunidades remanescentes de quilombos, buscamos traçar uma linha do tempo utilizando as leis que tratavam do tema para demonstrar a morosidade da legislação para que o sistema escravista perdurasse, mesmo com a Constituição Federal de 1988 percebemos o quão pouco foi feito efetivamente para cessar e reparar a exploração de mão de obra escravizada, 35 anos após a Constituição Federal, boa parte das comunidades remanescentes de quilombos ainda esbarra na burocracia para fazer valer o direito de regularização de suas terras.

O território quilombola do Sapê do Norte foi apresentado no quarto capítulo com os dados do território e foco no distrito do Cricaré, local onde a comunidade do Córrego do Alexandre está inserida.

A discussão dos dados coletados nas entrevistas semiestruturadas e círculo de mulheres consta no capítulo cinco, com a apresentação das narrativas femininas e dos saberes tradicionais vinculados às mulheres quilombolas da comunidade em que o estudo foi desenvolvido. Os saberes tradicionais referem-se a manifestações culturais e religiosas, festejos e atividades produtivas e no manejo de plantas medicinais no interior da comunidade do Córrego do Alexandre.

A proposta da pesquisa era um mergulho na ancestralidade, na identidade e na memória das práticas e dos saberes tradicionais, que preservam e mantêm o Sapê do Norte, a partir da investigação dos saberes tradicionais das mulheres quilombolas da comunidade do Córrego do Alexandre, por meio de encontros caracterizados por entrevistas semiestruturadas e círculos de mulheres. Com base nesses encontros, foi possível a reprodução ampliada do modo como essas mulheres vivem e como se dá a relação entre suas experiências atuais e memórias das experiências vivenciadas por suas ancestrais.

No decorrer da pesquisa tínhamos alguns anseios. Primeiramente, compreender se a comunidade quilombola e, particularmente, se as mulheres quilombolas da comunidade tinham a consciência de que possuíam saberes e de que esses saberes eram tradicionais, transmitidos entre os componentes de um povo tradicional e transcendendo gerações, reconstituindo suas práticas e modos de ser. O segundo era descobrir se esses saberes tradicionais tinham sido repassados intergeracionalmente e que a perpetuação destes saberes era uma forma de resistência e de preservação da cultura quilombola. Por último, era descobrir se esses saberes foram modificados e/ou ressignificados pelas gerações atuais.

No que diz respeito à existência dos saberes tradicionais das mulheres quilombolas da comunidade do Córrego do Alexandre e se esses saberes foram compartilhados intergeracionalmente a resposta foi positiva, visto que percebemos que os saberes indicados nos itens 5.2.1 (Jongo), 5.2.2 (Ticumbi), 5.2.3 (Pesca Artesanal) e 5.2.4 (Manejo de Ervas Medicinais) são saberes tradicionais, repassados por seus ancestrais e ainda vivos na comunidade. Os saberes que não estão sendo desenvolvidos por questões externas à comunidade quilombola, eram, até pouquíssimo tempo atrás, desenvolvidos de forma corriqueira dentro da comunidade. O terceiro anseio também foi dirimido, pois a ressignificação do saber descrito no 5.2.5 (Desfiadeiras de Siri) se deu de forma a atender às necessidades do mercado.

Inicialmente acreditávamos que a transmissão desses saberes tradicionais para os mais jovens seria um entrave à manutenção destes para as futuras gerações, mas percebemos que o entrave maior tem sido por questões externas, como vimos anteriormente no capítulo cinco, nos subitens em que especificamos os saberes tradicionais quilombolas desenvolvidos na comunidade do Córrego do Alexandre.

Esse trabalho é impregnado de valores e crenças, mas também é baseado nas circunstâncias históricas. Como pesquisadora, percebi a necessidade de preservação da ancestralidade negra e da vivificação da memória e da identidade do povo negro. Chegamos à conclusão que esses saberes tradicionais quilombolas são extremamente importantes para a manutenção da memória dos ancestrais para as gerações que ainda virão. Como previsto, a tentativa de apagamento de parte importante desses saberes é diária, explícita e avalizado pelo poder público que assiste as agruras vividas por estas mulheres sem que nada de palpável seja feito para pôr fim a isto, seja no preconceito religioso, seja no crime ambiental do rompimento de Mariana e Brumadinho no estado de Minas Gerais.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, W. **Movimentos Sociais Abolucionistas**. In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. Dicionário da escravidão e liberdade (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 328-333.

AGUIAR, M. **Zacimba Gaba**. São Mateus: Memorial, 2007.

ALMEIDA, M. **Território de Afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro**. 2018. Tese (Doutorado em História) – UNICAMP, Campinas, 2018.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – ABA. **Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais**. Rio de Janeiro, 1994. Boletim Informativo NUER – Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas. Fundação Cultural Palmares. v. 1, Florianópolis: UFSC, 1997, p. 81-85.

BRASIL. **Lei de 7 de novembro de 1831**. Declara livres todos os escravos vindos de fora do Império, e impõe penas aos importadores dos mesmos escravos. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1831, Página 182 Vol. 1 pt I. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-37659-7-novembro-1831-564776-publicacaooriginal-88704-pl.html> Acesso em: 02 de fev. 2022.

BRASIL. **Lei n.º 4, de 10 de junho de 1835**. Determina as penas com que devem ser punidos os escravos, que matarem, ferirem ou cometerem outra qualquer offensa physica contra seus senhores, etc.; e estabelece regras para o processo. 1835. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM4.htm. Acesso em: 05 fev. 2022.

BRASIL. **Decreto n.º 731, de 5 de junho de 1854**. Declara desde quando deve ter lugar a competencia dos Auditores de marinha para processar e julgar os réos mencionados no Art. 3.º da lei n.º 581 de 4 de setembro de 1850, e os casos em que devem ser impostas pelos mesmos Auditores as penas de tentativa de importação de escravos. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-731-5-junho1854-558301-publicacaooriginal-79449-pl.html>. Acesso em: 07 fev. 2022.

BRASIL. **Decreto n.º 1.695, de 15 de setembro de 1869**. Prohibe as vendas de escravos debaixo de pregão e em exposição publica. <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1695-15-setembro-1869-552474-publicacaooriginal-69771-pl.html>. Acesso em: 10 fev. 2022.

BRASIL. **Lei n.º 2040, de 28 de setembro de 1871**. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos. 1871. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.html. Acesso em: 12 fev. 2021.

BRASIL. **Lei n.º 3.353, de 13 de maio de 1888**. Declara extinta a escravidão no Brasil. 1888. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3353.htm. Acesso em: 15 de fev. 2021.

BRASIL. **Artigo 68 da Constituição Federal – 1988.** Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, Distrito Federal, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003** que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.html. Acesso em 16 de março de 2021.

BRASIL. **Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007** que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.html. Acesso em 03 de set. de 2020.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Jongo no Sudeste.** Brasília: MINC/IPHAN, 2007.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo.** 5. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

CAPAI, H. **Atlas do Folclore Capixaba.** Usina de Imagem. Fotografias da Usina de Imagem. Vitória: SEBRAE, 2009. Color. 24 cm. Disponível em: <https://observatoriodoturismo.es.gov.br/Media/observatorio/Publicacoes/Livros/Atlas%20do%20Folclore%20Capixaba.pdf>. Acesso em: 23 de março de 2022.

COELHO, I. L. N. **O Axé na Sala de Aula:** Abordando as Religiões Afro-Brasileiras no Ensino de História. 2016. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, Rio de Janeiro.

CONCEIÇÃO DA BARRA. **Lei n.º 2.586 de 05 de agosto de 2011.** Cria o Distrito do Cricaré e dá outras providências. Conceição da Barra, 2011.

CREPALDE, R. S., KLEPKA, V., HALLEY, T. O. P., & SOUSA, M. (2019). **A Integração de Saberes e as Marcas dos Conhecimentos Tradicionais:** Reconhecer para Afirmar Trocas Interculturais no Ensino de Ciências. Revista Brasileira De Pesquisa Em Educação Em Ciências, 19, 275 - 297.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe.** Candiani, Heci Regina. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEALDINA, S. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: DEALDINA, S. **Mulheres quilombolas:** territórios de existências negras femininas (org.). São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, p. 25 - 44.

EHRENREICH, P. 1855-1919. **Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX / Paul Ehrenreich;** tradução de Sara Baldus; organização e notas por Julio Bentivoglio. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

ESPÍRITO SANTO. **Lei Ordinária n.º 5.623 de 09 de março de 1998**. Reconhece a propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos Quilombos, em atendimento ao artigo 68 do Ato das disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal. Vitória, 1998. Disponível em: <https://www3.al.es.gov.br/legislacao/norma.aspx?id=10651>. Acesso em: 20 de fev. 2021.

FACCO, S. V. **Trabalho, educação e saberes**: experiências de mulheres quilombolas em Porto Alegre/RS. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – UFRS, Porto Alegre, 2020.

FERREIRA, S. R. B. **Donos do lugar**: A territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES. 2009. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

FERREIRA, S. R. B. Quilombolas no Sapê do Norte: a territorialidade revivida pela memória. In: Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFES, 2011, Vitória - ES. **Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFES**, 2011. v. 1. p. 1 -17.

FORDE, G. H. A. **Vozes Negras na História Da Educação**: Racismo, Educação e Movimento Negro No Espírito Santo (1978-2002). 2016. Tese (Doutorado em Educação) – PPGE/UFES, Vitória, 2016.

FRAGA, W. Pós-abolição; o dia seguinte. In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. **Dicionário da escravidão e liberdade** (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 351 - 357.

GOMES, L. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Globo livros, Rio de Janeiro, v. 1, ed. 1. 2019.

GOMES, L. **Escravidão**: da corrida do ouro em Minas Gerais até a chegada de Dom João ao Brasil. Globo livros, Rio de Janeiro, v. 2, ed.1, 2021.

GOMES, N. L. **Educação, identidade negra e formação de professores/as**: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. Educação e Pesquisa, São Paulo, v.29, n.1, p. 167-182, jan. /jun. 2003.

GONZALEZ, L. **Mulher negra, essa quilombola**. Folha de São Paulo. Folhetim. 22 de nov. de 1981.

GRINBERG, K. Castigos Físicos e Legislação. In.: SCHWARCZ, Lilia Moritz e GOMES, Flávio (orgs). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 144-148.

GUIMARÃES, A. A.; OLIVEIRA, O. M. (org.). **Jongos e Caxambus**: Culturas afro-brasileiras no Espírito Santo. 1. ed. Vitória: PROEX/UFES, 2017. 378p.

HALL, S. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Liv Sovik (org). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. ed. 11, Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 1990.

HOOKS, BELL. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. 1 Ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Portal de Mapas do IBGE**. Espírito Santo. Disponível em: <https://portaldemapas.ibge.gov.br/portal.php#mapa10823/>. Acesso em: 20 set. 2021.

IJSN – INSTITUTO JONES DOS SANTOS NEVES. **Mapas**. 2012. Disponível em: <http://www.ijsn.es.gov.br/mapas/>. Acesso em: 20 set. 2021.

KNOBLAUCH, G. **Quilombolas lutam para ter direitos garantidos**: Comunidades localizadas no Espírito Santo reivindicam título de terra, apoio técnico e proposta pedagógica adequada à realidade quilombola. Assembleia Legislativa, Espírito Santo, 19 nov. 2021.

LEITE, I.B. **Terras e territórios de Negros no Brasil**. Cadernos de textos e debates do NUER. no. 1, Florianópolis: NUER/UFSC, 1990.

MACIEL, C. **Negros no Espírito Santo/ Cleber Maciel**. Org: Osvaldo Martins de Oliveira. 2. Ed. – Vitória (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MAMIGONIAN, B. G. e GRINBERG, K. **Lei de 1831**. In.: SCHWARCZ, Lília Moritz e GOMES, Flávio (orgs). Dicionário da escravidão e liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 285-291.

MATTOS, H., GRINBERG, K. **Código penal escravista e Estado**. In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. Dicionário da escravidão e liberdade (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 163-168.

MENDONÇA, J. M. N. **Legislação Emancipacionista, 1871 e 1885**. In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. Dicionário da escravidão e liberdade (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 277-284.

MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS (MPMG). **Cartilha - Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Org: Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS), 2012.

MONTEIRO, L. N. **História Oral e as festas do Rosário**: memória, ancestralidade e identidade negra em Minas Gerais. Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura, Campinas, SP, v. 22, n. 1, p. 31–40, 2014.

MOREIRA, R. B., PERETI, E. **A Árvore do Esquecimento e as tentativas de destruição da memória afrodiaspórica**. UNIABEU, v.13, n. 33, 2020.

MOREIRA, V. **A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo**. Afro-Ásia, [S. l.], n. 41, 2010.

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. **O Negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2016.

MUNANGA, K. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, (28), 56-63. São Paulo. 1996.

MUNANGA, K. (Org.). **Superando o Racismo na Escola**. Brasília: MEC – SECAD, 2005.

NASCIMENTO, B. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. In: Afrodiáspora, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, O. S. **Educação escolar quilombola: Memória, vivência e saberes das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, escola São Jorge**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Espírito Santo. Espírito Santo, 2011.

NUNES, G. H. L. **Educação Quilombola**. In: BRASIL. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais. Brasília: SECAD, 2006. p. 139-163.

ONU – Organização das Nações Unidas. **Declaração das Nações Unidas sobre Povos Indígenas e Tribais**. Junho, 1989.

OLIVEIRA, O. M. D. **Comunidades quilombolas no Estado do Espírito Santo: Conflitos sociais, consciência étnica e patrimônio cultural**. Ruris, Campinas v. 5, n. 2, p. 141-171, 2011.

OLIVEIRA, O. M. D. **Memórias e culturas afro-brasileiras na educação escolar: análise a partir da trajetória de uma professora quilombola**. Revista de Educação Pública, [S. l.], v. 27, n. 65/2, p. 573-590, 2018.

PINTO, H. M. **O Direito à Terra das Comunidades Quilombolas: a nova regulamentação**. 2004. Acesso em: 22/06/2022. Disponível em <<https://sbdp.org.br>

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.5, nº 10, 1992, p. 200-212.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: QUIJANO, A. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

REIS, J. J. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. Revista USP, (28), 14-39. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p14-39>.

ROCHA, L. C. **As tragédias de Mariana e Brumadinho. É prejuízo? Para quem?** Caderno de Geografia, PUCMINAS, 184-195. DOI 10.5752/p.2318-2962.2021v31nesp1p184.

RUSSO, M. C. O. **A Escravidão em São Mateus: Economia e Demografia (1848 – 1888)**. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo. 2011.

SCHIFFLER, M. F. **Literatura Oral e Performance: A Identidade e a Ancestralidade no Ticumbi de Conceição da Barra, ES**. 2014. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. **A Atualização do Conceito de Quilombo: Identidade e Território nas Definições Teóricas**. Ambiente & Sociedade. Ano V. n. 10. 2002.

SILVA, M. A. B. D. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola. **Revista Brasileira de História**. v. 35, n. 70, p. 87-107, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1806-93472015v35n70014>. Acesso em: 25 de fev. de 2021.

SILVA, S. J. J. 2006. **Quilombolas no Espírito Santo: identidade e territorialidade**. Dimensões, 18, Vitória, 2006.

SOUZA, J. **A Elite do Atraso: da Escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TRANSATLANTIC Slave Trade. **Visão geral do comércio de escravos para fora da África**. Novo Porto, 2010. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em: 12 nov. 2020.

APÊNDICE A – ORGANIZAÇÃO DA PESQUISA

1º encontro: Reunião com as lideranças femininas da comunidade do Córrego do Alexandre para apresentarmos os objetivos da pesquisa e escuta com registro das expectativas das envolvidas na pesquisa. A reunião com essa comunidade visa deixar clara a temática da pesquisa.

2º encontro: Reunião com as lideranças femininas da comunidade do Porto Grande para apresentar os objetivos da pesquisa e escuta com registro das expectativas das envolvidas na pesquisa. A reunião com essa comunidade visa deixar clara a temática da pesquisa.

3º encontro: Realização de oficina da memória, a partir do círculo de mulheres na comunidade do Córrego do Alexandre, cujo objetivo é descrever, a partir da escuta, as memórias e registrar quais são seus saberes e fazeres expressos nas atividades e em seus processos de produção.

4º encontro: Por razão de luto na comunidade, a liderança da comunidade do Porto Grande nos procurou para relatar a dificuldade em permanecer na pesquisa, devido aos motivos explicitados anteriormente.

5º, 6º e 7º encontros: Utilizamos os encontros para as entrevistas semiestruturadas, dividindo-os por faixa etária: 5º encontro (idosas), 6º encontro (adultas) e 7º encontro (jovens).

8º encontro: Devolutiva dos resultados parciais da pesquisa na comunidade do Córrego do Alexandre.

**APÊNDICE B – FOTOS DO CÍRCULO DE MULHERES E ENTREVISTAS
SEMIESTRUTURADAS**





APÊNDICE C – ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA E QUESTIONÁRIO

Data:

Nome:

Idade:

Sexo/Gênero:

Local de Nascimento:

Perguntas norteadoras da entrevista e questionário:

Fale sobre sua história de vida?

O que você sabe sobre a comunidade que você vive? Sua fundação? Primeiros moradores? Há alguma lenda que os mais antigos contavam?

O que você sabe sobre o Sapê do Norte?

Há quanto tempo você mora na comunidade?

De que vive a comunidade? De onde vem o sustento das famílias que moram na comunidade?

Existem projetos que são desenvolvidos na comunidade?

Seus pais ainda são vivos?

O que é território quilombola?

Os seus antepassados (pais, avós) já participaram de algum movimento ligado a quilombos? Em caso afirmativo, quais são eles?

Quais as atividades culturais que desenvolvem na comunidade?

Você possui fotos, documentos, livros, poesias que registram essas atividades culturais?

Como você repassa para os seus filhos o que aprendeu com seus pais e avós?

Quais as festas tradicionais que os seus antepassados participavam?

Quais dessas festas tradicionais são preservadas até hoje?

Você acha que a forma como você desenvolve um manejo é igual à da época dos seus pais e avós?

O que você pensa, com relação à preservação da cultura da sua comunidade?

O que a comunidade tem feito para preservar as suas tradições, costumes e valores?

Você interage com as outras comunidades do entorno? Em caso afirmativo, cite quais são elas?

Vocês são assistidos pelo governo? Federal, Estadual ou Municipal?

Qual a sua religião?

Quais os tipos de atividades são desenvolvidas na comunidade?

Existe algum tipo de trabalho como o artesanato ou outras atividades desenvolvidas na comunidade? Quais são?

**ANEXO A - TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA MENOR PARTICIPANTE PARA
UTILIZAÇÃO DE ÁUDIO E/OU IMAGEM PARA FINS DE PESQUISA**

Eu, _____, responsável legal pelo menor _____ autorizo a utilização de sua imagem e som de voz, na qualidade de participante na pesquisa intitulada “SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS: ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES”, sob responsabilidade da pesquisadora BEATRIZ RODRIGUES PLOTTEGHER, aluna do Programa de Pós-Graduação em Ensino na Educação Básica (PPGEEB) (Mestrado) da Universidade Federal do Espírito Santo, Centro Universitário Norte do Espírito Santo – Campus São Mateus.

As imagens e som de voz utilizadas serão divulgados apenas em eventos ou publicações científicas e não haverá identificação dos participantes voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a participação do menor. Há garantia de que as informações e o uso de imagens desta pesquisa serão confidenciais, ou seja, seu nome e imagens serão resguardadas. Tenho ciência de que não haverá divulgação da imagem nem som de voz por qualquer meio de comunicação, sejam eles televisão, rádio ou internet, exceto nas atividades vinculadas ao ensino e à pesquisa explicitados anteriormente. Tenho ciência também de que a guarda e demais procedimentos de segurança com relação às imagens e sons de voz são de responsabilidade do(a) pesquisador(a) responsável. Deste modo, declaro que autorizo, livre e espontaneamente, o uso para fins de pesquisa, nos termos acima descritos, da imagem e som de voz do menor do qual sou responsável legal.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o(a) pesquisador(a) responsável pela pesquisa e a outra com o(a) responsável pelo participante.

Conceição da Barra/ES, _____ de _____ de 2020.

Assinatura do(a) responsável legal
do(a) participante da pesquisa

Assinatura da pesquisadora
responsável

**ANEXO B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PARTICIPANTE PARA
UTILIZAÇÃO DE ÁUDIO E/OU IMAGEM PARA FINS DE PESQUISA**

Eu, _____, autorizo a utilização de minha imagem e som de voz, na qualidade de participante na pesquisa intitulada “SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS: ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES”, sob responsabilidade da pesquisadora BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER, aluna do Programa de Pós-Graduação em Ensino na Educação Básica (PPGEEB) (Mestrado) da Universidade Federal do Espírito Santo, Centro Universitário Norte do Espírito Santo – Campus São Mateus.

As imagens e som de voz utilizadas serão divulgados apenas em eventos ou publicações científicas e não haverá identificação dos participantes voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo. Há garantia de que as informações e o uso de imagens desta pesquisa serão confidenciais, ou seja, seu nome e imagens serão resguardadas. Tenho ciência de que não haverá divulgação da imagem nem som de voz por qualquer meio de comunicação, sejam eles televisão, rádio ou internet, exceto nas atividades vinculadas ao ensino e à pesquisa explicitadas anteriormente. Tenho ciência também de que a guarda e demais procedimentos de segurança com relação às imagens e sons de voz são de responsabilidade do(a) pesquisador(a) responsável. Deste modo, declaro que autorizo, livre e espontaneamente, o uso para fins de pesquisa, nos termos acima descritos, da minha imagem e som de voz.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o(a) pesquisador(a) responsável pela pesquisa e a outra será entregue a mim.

Conceição da Barra/ES, _____ de _____ de 2020.

Assinatura do (a) participante da
pesquisa

Assinatura da pesquisadora
responsável

ANEXO C – TERMO DE ASSENTIMENTO PARA MENOR PARTICIPANTE

O(a) menor _____ pelo qual o(a) senhor(a) é responsável foi convidado a participar da pesquisa intitulada “SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS: ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES”. Neste estudo pretendemos mapear os saberes tradicionais e as formas de transmissão das mulheres quilombolas, portadoras da ancestralidade, da identidade e da memória no Território Quilombola Tradicional do Sapê do Norte no município de Conceição da Barra, no estado do Espírito Santo, no Distrito do Cricaré, especificamente na comunidade do Córrego do Alexandre. A realização deste estudo justifica-se importante visto que relembrar e reconstruir o passado, mapeando os saberes tradicionais e as formas de transmissão das Mulheres Quilombolas na Comunidade do Córrego do Alexandre em Conceição da Barra/ES é de grande importância, pois é uma forma de preservar a cultura e o modo de vida tradicional preservando a ancestralidade, a identidade e a memória do Território Quilombola do Sapê do Norte, e por isso nossa pesquisa torna-se relevante.

Para isso, pretendemos organizar expedições para pesquisa de campo (observação participante e realização de entrevistas), para coleta de dados primários como detalharemos a seguir.

A abordagem teórico-metodológica é a nosso ver a ideal, pois articula conceitos, teorias e procedimentos metodológicos.

A pesquisa será desenvolvida na comunidade do Córrego do Alexandre, comunidade remanescente de quilombos, que fazem parte do Território Quilombola do Sapê do Norte. O público alvo são as mulheres quilombolas, a fim de mapear os saberes e fazeres tradicionais na comunidade e a transmissão destes aos mais jovens.

Para início da pesquisa será encaminhado ao Comitê de Ética em Pesquisa do CEUNES, para a apreciação e aprovação da pesquisa a ser realizada. Após o aceite e autorização do Comitê, será necessária autorização dos participantes da pesquisa para divulgação dos dados coletados, por meio de um termo de consentimento livre e esclarecido para os envolvidos na pesquisa, para os adultos e para os responsáveis

legais dos menores que forem ouvidos. Apresentando o termo de assentimento, buscando assegurar sigilo de todos os participantes da pesquisa. A metodologia adotada nesta investigação configura-se em qualitativa, pois não tem por objetivo a mensuração, destaca-se ainda em pesquisa bibliográfica, com estudo de autores que dialogam com o tema da pesquisa, buscando-se embasamento para as discussões levantadas. Perpassa por participativa, levando em consideração a participação da pesquisadora em consonância com comunidades envolvidas, buscando a participação nas preparações dos festejos e nos festejos propriamente ditos. Realizar-se-á com as mulheres e meninas quilombolas rodas de conversas e entrevistas.

Para participar deste estudo, você deverá autorizar e assinar um termo de consentimento para o menor participante. Você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Você será esclarecido(a) em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se, podendo retirar o consentimento ou interromper a participação do(a) menor sob sua responsabilidade a qualquer momento. A participação é voluntária e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendido(a) pela pesquisadora que irá tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo. O(A) menor sob sua responsabilidade não será identificado(a) em nenhuma publicação. Este estudo apresenta risco mínimo (ou risco maior que o mínimo, se for o caso), isto é, o mesmo risco existente em atividades rotineiras como conversar, tomar banho, ler, etc. Apesar disso, o(a) menor sob sua responsabilidade tem assegurado o direito a ressarcimento ou indenização no caso de quaisquer danos eventualmente produzidos pela pesquisa.

Os resultados estarão à sua disposição quando finalizados. Seu nome ou o material que indique a participação do(a) menor sob sua responsabilidade não será liberado sem a sua permissão. Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados com a pesquisadora responsável por um período de 5 anos, e após esse tempo serão destruídos. Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada pela pesquisadora responsável, e a outra será fornecida a você.

Eu, _____, portador(a) do documento de Identidade _____, responsável pelo(a) menor

participante _____ fui informado(a) dos objetivos da presente pesquisa de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e como responsável poderei modificar a decisão de participar se assim o desejar. Tendo o consentimento de responsável pelo menor participante já assinado, declaro que concordo em participar desse estudo. Recebi uma cópia deste termo de assentimento e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa ou para relatar algum problema, o(a) Sr.(a) pode contatar a pesquisadora BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER, no telefone (27) 99728-7361, e-mail: biaplotegher@gmail.com

O(a) Sr.(a) também pode contatar o Comitê de Ética em Pesquisa – Campus do CEUNES pelo telefone (27) 3312-1519, e-mail: cepceunes@gmail.com/comitedeetica.ceunes@institucional.ufes.br

Endereço: Rodovia BR 101 Norte, Km 60, Bairro Litorâneo, São Mateus, ES, CEP: 29.932-540.

Conceição da Barra/ES, ____ de _____ de 2020.

ASSINATURA DO(A) RESPONSÁVEL PELO MENOR PARTICIPANTE DA
PESQUISA

ASSINATURA DA PESQUISADORA RESPONSÁVEL

ANEXO D – TERMO DE ASSENTIMENTO

Você foi convidado(a) como voluntário(a) a participar da pesquisa “SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS: ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES”. Neste estudo pretendemos mapear os saberes tradicionais e as formas de transmissão das mulheres quilombolas, portadoras da ancestralidade, da identidade e da memória no Território Quilombola Tradicional do Sapê do Norte no município de Conceição da Barra, no estado do Espírito Santo, no Distrito do Cricaré, especificamente na Comunidade do Córrego do Alexandre. A realização deste estudo justifica-se importante visto que relembrar e reconstruir o passado, mapeando os saberes tradicionais e as formas de transmissão, das Mulheres Quilombolas na Comunidade do Córrego do Alexandre em Conceição da Barra/ES é de grande importância, pois é uma forma de preservar a cultura e o modo de vida tradicional, preservando a ancestralidade, a identidade e a memória do Território Quilombola do Sapê do Norte, e por isso nossa pesquisa torna-se relevante.

Para isso, pretendemos organizar expedições para pesquisa de campo (observação participante e realização de entrevistas), para coleta de dados primários como detalharemos a seguir.

A abordagem teórico-metodológica é a nosso ver a ideal, pois articula conceitos, teorias e procedimentos metodológicos.

A pesquisa será desenvolvida na comunidade do Córrego do Alexandre, comunidade remanescente de quilombos, que fazem parte do Território Quilombola do Sapê do Norte. O público alvo são as mulheres quilombolas, a fim de mapear os saberes e fazeres tradicionais na comunidade e a transmissão destes aos mais jovens.

Para início da pesquisa será encaminhado ao Comitê de Ética em Pesquisa do CEUNES, para a apreciação e aprovação da pesquisa a ser realizada. Após o aceite e autorização do Comitê, será necessária autorização dos participantes da pesquisa para divulgação dos dados coletados, por meio de um termo de consentimento livre e esclarecido para os envolvidos na pesquisa, para os adultos e para os responsáveis legais dos menores que forem ouvidos. Apresentando o termo de assentimento,

buscando assegurar sigilo de todos os A metodologia adotada nesta investigação configura-se em qualitativa, pois não tem por objetivo a mensuração, destaca-se ainda em pesquisa bibliográfica, com estudo de autores que dialogam com o tema da pesquisa, buscando-se embasamento para as discussões levantadas. Perpassa por participativa, levando em consideração a participação da pesquisadora em consonância com comunidades envolvidas, buscando a participação nas preparações dos festejos e nos festejos propriamente ditos. Realizar-se-á com as mulheres e meninas quilombolas rodas de conversas e entrevistas.

Para participar deste estudo, você deverá autorizar e assinar um termo de consentimento. Você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Você será esclarecido(a) em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou recusar-se, podendo retirar o consentimento ou interromper a sua participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendido(a) pela pesquisadora que irá tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo. Você não será identificado(a) em nenhuma publicação. Este estudo apresenta risco mínimo (ou risco maior que o mínimo, se for o caso), isto é, o mesmo risco existente em atividades rotineiras como conversar, tomar banho, ler, etc. Apesar disso, você tem assegurado o direito a ressarcimento ou indenização no caso de quaisquer danos eventualmente produzidos pela pesquisa.

Os resultados estarão à sua disposição quando finalizados. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão. Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados com a pesquisadora responsável por um período de 5 anos e após esse tempo serão destruídos. Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada pela pesquisadora responsável, e a outra será fornecida a você.

Eu, _____, portador(a) do documento de Identidade _____, fui informado(a) dos objetivos da presente pesquisa de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar a decisão de participar se assim o desejar. Com o consentimento já assinado, declaro

que concordo em participar desse estudo. Recebi uma cópia deste termo de assentimento e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa ou para relatar algum problema, o(a) Sr.(a) pode contatar a pesquisadora BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER, no telefone (27) 99728-7361, e-mail: biaplotegher@gmail.com

O(a) Sr.(a) também pode contatar o Comitê de Ética em Pesquisa – Campus do CEUNES pelo telefone (27) 3312-1519, e-mail: cepceunes@gmail.com/comitedeetica.ceunes@institucional.ufes.br

Endereço: Rodovia BR 101 Norte, Km 60, Bairro Litorâneo, São Mateus, ES, CEP: 29.932-540.

Conceição da Barra/ES, ____ de _____ de 2020.

ASSINATURA DO(A) PARTICIPANTE DA PESQUISA

ASSINATURA DA PESQUISADORA RESPONSÁVEL

ANEXO E – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DESTINADO AOS PAIS OU RESPONSÁVEIS LEGAIS

O(a) menor _____ pelo qual o(a) senhor(a) é responsável foi convidado a participar da pesquisa intitulada “SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS: ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NAS COMUNIDADES DO CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES”, sob a responsabilidade de **BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER**, aluna do Programa de Pós-Graduação em Ensino na Educação Básica (PPGEEB) (Mestrado) da Universidade Federal do Espírito Santo, Centro Universitário Norte do Espírito Santo – Campus São Mateus.

Justificativa:

A realização deste estudo justifica-se importante visto que relembrar e reconstruir o passado, mapeando os saberes tradicionais e as formas de transmissão, das Mulheres Quilombolas na Comunidade do Córrego do Alexandre em Conceição da Barra/ES é de grande importância pois é uma forma de preservar a cultura e o modo de vida tradicional, preservando a ancestralidade, a identidade e a memória do Território Quilombola do Sapê do Norte, e por isso nossa pesquisa torna-se relevante.

Objetivos da Pesquisa:

Nosso objetivo principal com esta pesquisa é mapear os saberes tradicionais e as formas de transmissão das mulheres quilombolas, portadoras da ancestralidade, da identidade e da memória no Território Quilombola Tradicional do Sapê do Norte no município de Conceição da Barra, no estado do Espírito Santo, no Distrito do Cricaré, especificamente na comunidade do Córrego do Alexandre.

Procedimentos para obtenção dos dados:

Para isso, pretendemos organizar expedições para pesquisa de campo (observação participante, aplicação de questionários e realização de entrevistas), para coleta de dados primários como detalharemos a seguir.

A abordagem teórico-metodológica é a nosso ver a ideal, pois articula conceitos, teorias e procedimentos metodológicos.

A pesquisa será desenvolvida na comunidade do Córrego do Alexandre, comunidade remanescente de quilombos, que fazem parte do Território Quilombola do Sapê do Norte. O público alvo são as mulheres quilombolas, a fim de mapear os saberes e fazeres tradicionais na comunidade e a transmissão destes aos mais jovens.

Para início da pesquisa será encaminhado ao Comitê de Ética em Pesquisa do CEUNES, para a apreciação e aprovação da pesquisa a ser realizada. Após o aceite e autorização do Comitê, será necessária autorização dos participantes da pesquisa para divulgação dos dados coletados, por meio de um termo de consentimento livre e esclarecido para os envolvidos na pesquisa, para os adultos e para os responsáveis legais dos menores que forem ouvidos. Apresentando o termo de assentimento, buscando assegurar sigilo de todos. A metodologia adotada nesta investigação configura-se em qualitativa, pois não tem por objetivo a mensuração, destaca-se ainda em pesquisa bibliográfica, com estudo de autores que dialogam com o tema da pesquisa, buscando-se embasamento para as discussões levantadas. Perpassa por participativa, levando em consideração a participação da pesquisadora em consonância com a comunidade envolvida, buscando a participação nas preparações dos festejos e nos festejos propriamente ditos. Realizar-se-á com as mulheres e meninas quilombolas rodas de conversas e entrevistas.

Riscos e Desconfortos:

Toda pesquisa com seres humanos envolve riscos em tipos e graus variados. Em casos de ocorrência com relação aos riscos e desconfortos será dada assistência imediata, que se configura na assistência emergencial e sem ônus de qualquer espécie ao participante da pesquisa, em situações em que este dela necessite e assistência integral, que é aquela prestada para atender complicações e danos decorrentes, direta ou indiretamente, da pesquisa. Também será garantida a indenização diante de eventuais danos, por meio da cobertura material para reparação ao dano, causado pela pesquisa ao participante da pesquisa.

Benefícios:

Os benefícios dessa pesquisa estão relacionados à contribuição do mapeamento dos saberes tradicionais e das formas de transmissão, das Mulheres Quilombolas na Comunidade do Córrego do Alexandre em Conceição da Barra/ES, de grande importância para a preservação da cultura e do modo de vida tradicional, preservando a ancestralidade, a identidade e a memória do Território Quilombola do Sapê do Norte.

Garantia do Sigilo e Privacidade:

É importante ressaltar que os dados dos participantes da pesquisa serão mantidos em sigilo, durante todas as fases da pesquisa, inclusive após publicação. Nesse sentido, os nomes dos participantes da pesquisa na escrita dos resultados e análise dos dados serão fictícios. Os dados da pesquisa serão armazenados num prazo de 05 anos com *back-up* em meu computador pessoal, em dois HD externos e em repositório virtual no *google drive*. Os resultados da pesquisa serão utilizados nas reflexões relacionadas à contribuição dos saberes tradicionais e das formas de transmissão, das Mulheres Quilombolas na Comunidade do Córrego do Alexandre em Conceição da Barra/ES, de grande importância para a preservação da cultura e do modo de vida tradicional do Território Quilombola do Sapê do Norte.

Garantia de recusa em Participar da Pesquisa e/ou Retirada de Consentimento:

O(A) Sr.(a) não é obrigado(a) a participar da pesquisa, podendo deixar de participar dela a qualquer momento de sua execução, sem que haja penalidades ou prejuízos decorrentes de sua recusa. Caso decida retirar seu consentimento, o(a) Sr.(a) não mais será contatado(a) pela pesquisadora.

Esclarecimento de dúvidas:

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa ou para relatar algum problema, o(a) Sr.(a) pode contatar a pesquisadora BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER, no telefone (27) 99728-7361, e-mail: biaplotegher@gmail.com

O(a) Sr.(a) também pode contatar o Comitê de Ética em Pesquisa – Campus do CEUNES pelo telefone (27) 3312-1519, e-mail: cepceunes@gmail.com/

comitedeetica.ceunes@institucional.ufes.br

Endereço: Rodovia BR 101 Norte, Km 60, Bairro Litorâneo, São Mateus, ES, CEP: 29.932-540.

Nesse sentido, gostaria de contar com a sua colaboração, por meio de seu Consentimento Livre e Esclarecido.

Declaro que fui informado(a) e esclarecido(a) sobre o presente documento, entendendo todos os termos acima expostos, e que voluntariamente aceito a participação do(a) menor pelo(a) qual sou responsável e compreendo que posso retirar meu consentimento e interrompê-lo a qualquer momento, sem penalidade. Também declaro ter recebido uma via deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de igual teor, assinada pela pesquisadora responsável e rubricada em todas as páginas.

Conceição da Barra/ES, ____ de _____ de 2020.

ASSINATURA DO PAI/OU MÃE/OU RESPONSÁVEL LEGAL

Na qualidade de pesquisadora responsável pela pesquisa “SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS: ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES”, eu BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER, declaro ter cumprido as exigências do termo IV.3, da Resolução CNS 466/12, a qual estabelece diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

Conceição da Barra/ES, ____ de _____ de 2020.

PESQUISADORA RESPONSÁVEL

ANEXO F – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DESTINADO AOS PARTICIPANTES

O(a) Sr.(a) foi convidado(a) a participar da pesquisa intitulada “SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS: ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES”, sob a responsabilidade de **BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER**, aluna do Programa de Pós-Graduação em Ensino na Educação Básica (PPGEEB) (Mestrado) da Universidade Federal do Espírito Santo, Centro Universitário Norte do Espírito Santo – Campus São Mateus.

Justificativa:

A realização deste estudo justifica-se importante visto que relembrar e reconstruir o passado, mapeando os saberes tradicionais e as formas de transmissão, das Mulheres Quilombolas na Comunidade do Córrego do Alexandre em Conceição da Barra/ES é de grande importância pois é uma forma de preservar a cultura e o modo de vida tradicional, preservando a ancestralidade, a identidade e a memória do Território Quilombola do Sapê do Norte, e por isso nossa pesquisa torna-se relevante.

Objetivos da Pesquisa:

Nosso objetivo principal com esta pesquisa é mapear os saberes tradicionais e as formas de transmissão das mulheres quilombolas, portadoras da ancestralidade, da identidade e da memória no Território Quilombola Tradicional do Sapê do Norte no município de Conceição da Barra, no estado do Espírito Santo, no Distrito do Cricaré, especificamente na comunidade do Córrego do Alexandre.

Procedimentos para obtenção dos dados:

Para isso, pretendemos organizar expedições para pesquisa de campo (observação participante, aplicação de questionários e realização de entrevistas), para coleta de dados primários como detalharemos a seguir.

A abordagem teórico-metodológica é a nosso ver a ideal, pois articula conceitos, teorias e procedimentos metodológicos.

A pesquisa será desenvolvida na comunidade do Córrego do Alexandre, comunidade remanescente de quilombos, que fazem parte do Território Quilombola do Sapê do Norte. O público alvo são as mulheres quilombolas, a fim de mapear os saberes e fazeres tradicionais na comunidade e a transmissão dos mesmos aos mais jovens.

Para início da pesquisa será encaminhado ao Comitê de Ética em Pesquisa do CEUNES, para a apreciação e aprovação da pesquisa a ser realizada. Após o aceite e autorização do Comitê, será necessária autorização dos participantes da pesquisa para divulgação dos dados coletados, por meio de um termo de consentimento livre e esclarecido para os envolvidos na pesquisa, para os adultos e para os responsáveis legais dos menores que forem ouvidos. Apresentando o termo de assentimento, buscando assegurar sigilo de todos os A metodologia adotada nesta investigação configura-se em qualitativa, pois não tem por objetivo a mensuração, destaca-se ainda em pesquisa bibliográfica, com estudo de autores que dialogam com o tema da pesquisa, buscando-se embasamento para as discussões levantadas. Perpassa por participativa, levando em consideração a participação da pesquisadora em consonância com comunidades envolvidas, buscando a participação nas preparações dos festejos e nos festejos propriamente ditos. Realizar-se-á com as mulheres e meninas quilombolas rodas de conversas e entrevistas.

Riscos e Desconfortos:

Toda pesquisa com seres humanos envolve riscos em tipos e graus variados. Em casos de ocorrência com relação aos riscos e desconfortos será dada assistência imediata que se configura na assistência emergencial e sem ônus de qualquer espécie ao participante da pesquisa, em situações em que este dela necessite e assistência integral, que é aquela prestada para atender complicações e danos decorrentes, direta ou indiretamente, da pesquisa. Também será garantida a indenização diante de eventuais danos, por meio da cobertura material para reparação ao dano, causado pela pesquisa ao participante da pesquisa.

Benefícios:

Os benefícios dessa pesquisa estão relacionados à contribuição do mapeamento dos saberes tradicionais e das formas de transmissão, das Mulheres Quilombolas na Comunidade do Córrego do Alexandre em Conceição da Barra/ES, de grande importância para a preservação da cultura e do modo de vida tradicional, preservando a ancestralidade, a identidade e a memória do Território Quilombola do Sapê do Norte.

Garantia do Sigilo e Privacidade:

É importante ressaltar que os dados dos participantes da pesquisa serão mantidos em sigilo, durante todas as fases da pesquisa, inclusive após publicação. Nesse sentido, os nomes dos participantes da pesquisa na escrita dos resultados e análise dos dados serão fictícios. Os dados da pesquisa serão armazenados num prazo de 05 anos com *back-up* em meu computador pessoal, em dois HD externos e em repositório virtual no *google drive*. Os resultados da pesquisa serão utilizados nas reflexões relacionadas à contribuição dos saberes tradicionais e das formas de transmissão, das Mulheres Quilombolas na Comunidade do Córrego do Alexandre em Conceição da Barra/ES, de grande importância para a preservação da cultura e do modo de vida tradicional do Território Quilombola do Sapê do Norte.

Garantia de recusa em Participar da Pesquisa e/ou Retirada de Consentimento:

O(A) Sr.(a) não é obrigado(a) a participar da pesquisa, podendo deixar de participar dela a qualquer momento de sua execução, sem que haja penalidades ou prejuízos decorrentes de sua recusa. Caso decida retirar seu consentimento, o(a) Sr.(a) não mais será contatado(a) pela pesquisadora.

Esclarecimento de dúvidas:

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa ou para relatar algum problema, o(a) Sr.(a) pode contatar a pesquisadora BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER, no telefone (27) 99728-7361, e-mail: biaplotegher@gmail.com

O(a) Sr.(a) também pode contatar o Comitê de Ética em Pesquisa – Campus do CEUNES pelo telefone (27) 3312-1519, e-mail: cepceunes@gmail.com/
comitedeetica.ceunes@institucional.ufes.br

Endereço: Rodovia BR 101 Norte, Km 60, Bairro Litorâneo, São Mateus, ES, CEP: 29.932-540.

Nesse sentido, gostaria de contar com a sua colaboração, por meio de seu Consentimento Livre e Esclarecido.

Declaro que fui informado(a) e esclarecido(a) sobre o presente documento, entendendo todos os termos acima expostos, e que voluntariamente aceito participar e compreendo que posso retirar meu consentimento e interrompê-lo a qualquer momento, sem penalidade. Também declaro ter recebido uma via deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de igual teor, assinada pela pesquisadora responsável e rubricada em todas as páginas.

Conceição da Barra/ES, ____ de _____ de 2020.

ASSINATURA DO(A) PARTICIPANTE DA PESQUISA

Na qualidade de pesquisadora responsável pela pesquisa “SABERES TRADICIONAIS DAS MULHERES QUILOMBOLAS: ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA NA COMUNIDADE DO CÓRREGO DO ALEXANDRE – CONCEIÇÃO DA BARRA/ES”, eu BEATRIZ RODRIGUES PLOTEGHER, declaro ter cumprido as exigências do termo IV.3, da Resolução CNS 466/12, a qual estabelece diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

Conceição da Barra/ES, ____ de _____ de 2020.

PESQUISADORA RESPONSÁVEL