

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ROBERTO IZOTON

**IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NA
COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE – GUARAPARI – ESPÍRITO SANTO**

**VITÓRIA
2016**

ROBERTO IZOTON

**IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NA COMUNIDADE DE
ALTO IGUAPE – GUARAPARI – ESPÍRITO SANTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira

VITÓRIA

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Izoton, Roberto, 1986-
I99i Identidade e territorialidade quilombola na comunidade de
Alto Iguape–Guarapari–Espírito Santo / Roberto Izoton. – 2016.
215 f. : il.

Orientador: Osvaldo Martins de Oliveira.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Quilombolas. 2. Identidade. 3. Territorialidade humana. I. Oliveira, Osvaldo Martins de, 1962-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316

ROBERTO IZOTON

**IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NA COMUNIDADE DE
ALTO IGUAPE – GUARAPARI – ESPÍRITO SANTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 28 de setembro de 2016

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Sandro José da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof^a. Dr^a. Simone Raquel Batista Ferreira
Universidade Federal do Espírito Santo

Dedico este trabalho à memória de Seu João Cláudio Santana (15/12/1924 – 15/04/2015) e de Dona Alicia Santana de Almeida (22/07/1922 – 20/07/2016), que agora brincam o Congo ao lado de São Benedito.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, que mesmo nos momentos em que eu não mais acreditava que seria possível concluir esta dissertação, não me deixou esmorecer. Agradeço também a minha família, principalmente à minha esposa Josy Pereira Silva Izoton, que também contribuiu como auxiliar de pesquisa no desenvolvimento deste trabalho. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo, que me proporcionou importantes estudos e debates ao longo desses dois anos de mestrado, aos professores e professoras que fizeram parte da minha trajetória durante o curso, com o oferecimento de valorosas disciplinas, e principalmente ao meu orientador, Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, que, tendo muita paciência com o meu ritmo de trabalho, atuou como um guru ao me iniciar no campo da pesquisa antropológica. Agradeço também ao Prof. Dr. Sandro José da Silva e à Prof^a. Dr^a. Simone Raquel Batista Ferreira, que compõem a Comissão Examinadora este trabalho e que contribuíram grandemente no exame de qualificação para a melhoria do texto que ora apresento. Não poderia deixar de agradecer também a Diego Leandro Monteiro, do Observatório dos Conflitos no Campo da UFES, que tanto me ajudou na elaboração dos mapas aqui presentes. Estendo meus agradecimentos também à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), que financiou parte da pesquisa que fundamentou a presente dissertação. Por fim, mas não sem menos importância, gostaria de agradecer a todos os membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape com os quais tive contato durante a pesquisa, pois sem a colaboração deles este trabalho não seria realizado.

IGUAPE: DA REPÚBLICA NEGRA À HISTÓRIA DA MONTANHA SUSTENTÁVEL
(GRCES Imperatriz do Samba Carnaval 2014)

COMPOSITORES: CARLOS MAGNO AIRAM E THIAGO BRITO

BATE NO TAMBOR, SAMBA MORENA
CHEGA PRA CÁ, ENTRA NA RODA (VEM SAMBAR)
A IMPERATRIZ VEM FESTEJAR,
A LIBERDADE QUE ACABA DE RAIAR.

Em nome do rei
Caravelas aportaram no Brasil
Desembarcando a escravidão,
Que por muito tempo resistiu
A injustiça desse meu país
Aqui..., uma “vitória” Vasco Coutinho conquistou.
Incentivando Com toda a sua fé
A plantação da cana e do café
Buscando desenvolvimento e transformação
O negro forte na lavoura trabalhou

SOU IMPERATRIZ
MINHA COROA VAI GIRAR ATÉ O CÉU
AO SOM DO RITIMO QUE CONTAGIA
VEM NESSA FESTA VOU GUIAR SUA ALEGRIA

Assim, um paraíso surge no olhar.
Que o austríaco veio registrar
Santuário de belezas naturais
A força de uma comunidade guerreira
Que venceu a realeza
Em verso e prosa a exaltar
Do Iguape voar bem alto,
Pra mostrar ao mundo o seu legado!

RESUMO

O presente trabalho trata da identidade e da territorialidade na Comunidade Quilombola de Alto Iguape, localizada na região outrora conhecida como Goiabas, no município de Guarapari (ES), que recebeu a Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo no ano de 2012. Considero que Alto Iguape é uma comunidade quilombola translocal, pois seus membros não residem somente nas Goiabas, mas também em outras localidades da área urbana de Guarapari e em outros municípios da Grande Vitória. Mesmo assim, os sujeitos que moram fora das Goiabas possuem forte vinculação com seus parentes do interior e sentem-se parte da mesma comunidade. Após dois anos de pesquisa etnográfica realizada nas Goiabas e em Jabaraí, bairro da área urbana do município onde reside o maior número de quilombolas fora das Goiabas, constatei que o processo de constituição da sua identidade quilombola ocorreu paralelamente ao seu processo de reconhecimento e certificação pela Fundação Cultural Palmares, visto que anteriormente os seus membros não se identificavam como quilombolas. Participaram de ambos os processos, em maior ou menor grau, além dos próprios quilombolas, diversos atores externos, na maioria agências do Poder Público municipal, estadual e federal, bem como integrantes da Comunidade Quilombola de Monte Alegre, do município capixaba de Cachoeiro de Itapemirim. A identidade quilombola passou a ser reivindicada inicialmente no núcleo de Jabaraí, devido ao maior contato desse núcleo com as referidas agências, e só depois foi apropriada de diferentes maneiras pelos membros do núcleo das Goiabas: alguns negam tal identificação; outros a encaram como algo adjudicado; e outros, ainda, a apropriam autonomamente. Na constituição dessa identidade, os de Alto Iguape mobilizam os mesmos elementos que utilizam para a construção da sua territorialidade, que são as suas relações de parentesco, as suas atividades econômicas e relações de trabalho, as suas relações com o meio ambiente e as suas práticas culturais e religiosas. Por isso, é possível afirmar que ambos os processos são relacionais, já que são baseados nesses quatro níveis de relações sociais.

Palavras chave: Comunidades quilombolas. Identidade. Territorialidade.

ABSTRACT

This work concerns the identity and the territoriality of the Quilombo community of Alto Iguape, located in the region formerly known as Goiabas, in the municipality of Guarapari (ES), which received the Certification of Self-Definition as a Remaining Quilombo in 2012. I consider Alto Iguape to be a translocal Quilombola community, as its members do not reside solely in Goiabas, but also in other localities in the urban area of Guarapari as well as in other municipalities of Greater Vitória. Even so, the subjects who live away from Goiabas maintain strong ties with their relatives in the countryside and feel themselves to be part of the same community. After two years of ethnographic research undertaken in Goiabas and Jabaraí, an urban neighborhood where the greatest number of Quilombolas outside Goiabas resides, I found that the process of constituting their Quilombola identity occurred parallel with their process for recognition and certification from the Palmares Cultural Foundation, given that prior to this its members did not identify themselves as Quilombolas. Besides the Quilombolas themselves, various other external actors also participated in both of these processes to greater or lesser degree, for the most part agencies of the municipal, state, and federal governments, as well as members of the Quilombola community of Monte Alegre, in the Capixaba municipality of Cachoeiro de Itapemirim. The Quilombola identity came to be claimed initially in the center of Jabaraí, due to this center's greater contact with the referenced agencies, and only later was it appropriated in differing forms by the members of the center of Goiabas: some deny such an identification; others consider it something granted them; still others appropriate it autonomously. In the constitution of this term, those of Alto Iguape make use of the same elements they utilize in the construction of their territoriality, these being their kinship relations, their economic activities and work relations, their relations with the environment, and their spiritual and religious practices. For this reason it is possible to affirm that both these processes are relational, as they are based on the same four levels of social relations.

Keywords: Quilombola communities, Identity, Territoriality

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Toco de Graúna que, de acordo com os quilombolas de Alto Iguape, foi cortado no período escravista.....	37
Fotografia 2 – Seu João Cláudio Santana na entrada de sua casa nas Goiabas.....	68
Fotografia 3 – Placa da Rua José Mendes, em Jabaraí.....	89
Fotografia 4 – Motor e rodete do quitungo (casa de fabricação de farinha) de Pedro Pereira Barcelos.....	98
Fotografia 5 – Mutirão realizado no dia 18 de abril de 2015 para a limpeza do córrego que corta a Goiaba de Baixo.....	106
Fotografia 6 – Imagens de santos católicos existentes na casa de Seu João Cláudio Santana, com destaque para a de São Benedito.....	120
Fotografia 7 – Mestre Sebastião Francisco ao lado de Emílio Borges de Almeida.....	126
Fotografia 8 – Festa da Consciência Negra promovida pela ARQUI em 2014.....	127
Fotografia 9 – Emílio Borges de Almeida e Durval Borges de Almeida tocando ganzás e Martha Santana de Almeida tocando caixa na Festa Beneficente.....	129
Fotografia 10 – Maria Jocinéia Santana, Margarida de Almeida, Celina de Almeida Rangel, Alicia Santana dos Santos, Anália Barcelos Santana e Regina Lúcia Santana dançando Congo na Festa Beneficente.....	130
Fotografia 11 – Placa com os sobrenomes dos fundadores da Comunidade do Sagrado Coração de Jesus em Alto Rio Calçado.....	132
Fotografia 121 – Igreja da Comunidade Católica do Sagrado Coração de Jesus, em Alto Rio Calçado.....	133
Fotografia 13 – Retirada do Mastro da Festa de São Benedito de Alto Rio Calçado de 2015.....	134

Fotografia 14 – Fincada do Mastro da Festa de São Benedito de Alto Rio Calçado de 2015.....	135
Fotografia 15 – Fincada do Mastro da Festa de São Benedito de Alto Rio Calçado de 2016.....	136
Fotografia 16 – Maria das Dores Santana com um feixe de lenha nos ombros.....	167

LISTA DE MAPAS E CROQUIS

Mapa 1 – Localização dos terrenos das famílias do núcleo das Goiabas da Comunidade de Alto Iguape.....	31
Mapa 2 – Fluxos dos membros da Comunidade de Alto Iguape dentro das Goiabas.....	70
Mapa 3 – Fluxos dos membros da Comunidade de Alto Iguape para outras localidades do município de Guarapari.....	82
Mapa 4 – Fluxos dos membros da Comunidade de Alto Iguape para outros municípios da Grande Vitória.....	83
Croqui 1 – Representação do território da Comunidade de Alto Iguape elaborada pelos seus membros.....	35
Croqui 2 – Representação do território da Comunidade de Alto Iguape elaborada pelos seus membros.....	36

LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico 1 – Distribuição etária dos escravizados na Fazenda do Campo em 1792.....	50
Gráfico 2 – Distribuição etária dos cativos da Fazenda Engenho Velho em 1792.....	51
Tabela 1 – Distribuição por idade, raça e sexo dos escravizados de Guarapari em 1814.....	52

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AERF – Associação Escolinha Rural de Futebol Guarapari
AHU – Arquivo Histórico Ultramarino
APE-ES – Arquivo Público do Estado do Espírito Santo
ARQUI – Associação Remanescentes do Quilombo Alto Iguape
CEASA – Centrais de Abastecimento do Espírito Santo S.A.
Cx. – Caixa
DRP – Diagnóstico Rural Participativo
ES – Espírito Santo
FG/SA – Fundo da Governadoria/Série Accioly
GPS – *Global Positioning System* (Sistema de Posicionamento Global)
GRCES – Grêmio Recreativo e Cultural e Escola de Samba
INCAPER – Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LATERRA – Laboratório de Estudos Territoriais
LCGCEO – Laboratório de Cartografia Geográfica e Geotecnologias
MG – Minas Gerais
OIT – Organização Internacional do Trabalho
OCCA – Observatório dos Conflitos no Campo
SECTUR – Secretaria Municipal de Esporte, Cultura e Turismo
SEMA – Secretaria Municipal de Meio Ambiente
SEMAPER – Secretaria Municipal de Agricultura, Pesca e Expansão Rural
SEMSA – Secretaria Municipal da Saúde
SEPPIR – Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial
SETAC – Secretaria Municipal de Trabalho, Assistência e Cidadania
SINDIUPES – Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Espírito Santo
TV – Televisão
UFES – Universidade Federal do Espírito Santo
URV – Unidade Real de Valor

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
1. JUSTIFICATIVA E OBJETIVOS.....	17
2. METODOLOGIA E PRÁTICA DA PESQUISA.....	18
3. ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	28
1. MEMÓRIA E HISTÓRIA DA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE	31
1.1 ALTO IGUAPE: LOCALIZAÇÃO NO TEMPO E NO ESPAÇO.....	31
1.2. NARRATIVAS DE ORIGEM DA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE.....	38
1.2.1. MEMÓRIA SOCIAL DA ORIGEM DA COMUNIDADE: A TRAJETÓRIA DE GUSTAVO PINTO RIBEIRO E MARIA VICENTE DA CONCEIÇÃO.....	39
1.2.2. REFERÊNCIAS HISTORIOGRÁFICAS SOBRE OS NEGROS EM GUARAPARI: A REPÚBLICA NEGRA.....	46
1.3. POSSÍVEIS ORÍGENS ÉTNICAS DOS MEMBROS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ALTO IGUAPE.....	61
2. TERRITÓRIO DE PARENTESCO NA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE	64
2.1. RELAÇÕES DE PARENTESCO EM ALTO IGUAPE.....	65
2.2. A SAÍDA DAS GOIABAS E A CONSTITUIÇÃO DE NOVAS TERRITORIALIDADES.....	81
2.3. TERRITORIALIDADE ATUAL NAS GOIABAS E CONFLITOS INTERNOS EM ALTO IGUAPE.....	93
3. TRABALHO, RELAÇÕES COM A NATUREZA E RELIGIOSIDADE: OUTROS ELEMENTOS DA TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA EM ALTO IGUAPE	97
3.1. A ROÇA, A RUA E O MAR: ATIVIDADES ECONÔMICAS, RELAÇÕES DE TRABALHO E TRANSFORMAÇÕES PAISAGÍSTICAS.....	97
3.2. RELAÇÕES COM A NATUREZA: AS MATAS, OS CÓRREGOS E O MANGUEZAL.....	114
3.3. PRÁTICAS CULTURAIS E RELIGIOSAS EM ALTO IGUAPE.....	118
4. PROCESSO DE (AUTO)RECONHECIMENTO E DE CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE	139

4.1. QUILOMBOS: PROCESSOS SOCIAIS E RESSEMANTIZAÇÃO.....	139
4.2. REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE OS CONCEITOS DE IDENTIDADE ÉTNICA, GRUPOS ÉTNICOS E ETNOGÊNESE.....	144
4.3. A ETNOGÊNESE NA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE.....	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
REFERÊNCIAS.....	170
ANEXOS.....	178

INTRODUÇÃO

1. JUSTIFICATIVA E OBJETIVOS

A presente dissertação tem como objeto a constituição da identidade e da territorialidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape. Como se deu o processo por meio do qual os membros da comunidade passaram a se identificar como quilombolas? Quais atores e agências internos e externos à comunidade participaram desse processo? Quais elementos os sujeitos da pesquisa mobilizam na sua identificação como quilombolas? Em que espaço esses processos ocorrem? Como os quilombolas se apropriam desses espaços? De que modo é possível articular a identidade e a territorialidade na Comunidade Quilombola de Alto Iguape? Essas foram as perguntas que procurei responder nos dois anos de pesquisa de campo que realizei na comunidade outrora conhecida como Goiabas, situada na região montanhosa do município de Guarapari, no estado do Espírito Santo.

A pesquisa desenvolvida é importante porque, primeiramente, existe uma escassez de trabalhos científicos tanto acerca da Comunidade Quilombola de Alto Iguape, quanto à revolta escrava que a teria originado. Com isso, busco contribuir para a construção de conhecimento sobre os sujeitos que a compõem, sobre seus modos de vida e sobre o processo histórico anterior a eles. Além disso, por tratar da questão quilombola, abordo também o direito dos negros brasileiros, considerando que o direito que garante a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação das terras das comunidades quilombolas, é visto como uma forma de reparação por séculos de exploração e de desfavorecimento dos africanos escravizados e seus descendentes no Brasil. Por fim, a novidade do processo que me propus a investigar torna a pesquisa interessante, pois a Comunidade Quilombola de Alto Iguape possui três anos de reconhecimento, o que permite que o processo local e translocal de reivindicação do reconhecimento da identidade quilombola seja estudado em seu início.

Este trabalho tem como objetivo estudar como se dá o processo de constituição da identidade e da territorialidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape. Para tanto, é necessário discutir a identidade quilombola dentro da perspectiva da identidade étnica; descrever as memórias que os membros da comunidade possuem

acerca do trabalho que seus antepassados realizavam nas fazendas de Guarapari, da chegada destes nas Goiabas, bem como de seus modos de vida; descrever a história de vida dos membros da comunidade, principalmente dos mais velhos; explorar e mapear os lugares da memória de Auto Iguape; e investigar em que contexto a identidade e a territorialidade quilombola foram construídas, bem como quais atores e agências participaram desse processo.

2. METODOLOGIA E PRÁTICA DA PESQUISA

Na pesquisa apresentada neste trabalho, procuro adotar os métodos da etnografia e da história de vida. Na pesquisa etnográfica, segundo Bronislaw Malinowski (1986), as fontes do antropólogo “não se enraízam tanto em documentos de tipo estável, materiais, mas no comportamento e nas memórias de seres vivos” (MALINOWSKI, 1986, p. 21). Por isso, ele propõe um método específico para se chegar a esses dados. É esse método que pincelarei a seguir.

Malinowski escreve que é necessário manter um estreito contato com os nativos. Como, no período em que ele escreveu, a antropologia era voltada ao estudo das sociedades não-ocidentais, o autor recomenda inclusive que o etnógrafo se abstenha do convívio com outros brancos. Desse modo, é possível “fazer parte, de alguma maneira, da vida na aldeia” e observar com detalhes a sua dinâmica (MALINOWSKI, 1986, p. 25).

O pesquisador de campo precisa estar sempre orientado pela teoria, o que não significa ser limitado por ela.

Se alguém empreende uma expedição, decidido a provar determinadas hipóteses, e é incapaz de mudar a qualquer momento seus pontos de vista e de descartá-los de boa vontade sob o peso das evidências, é permitido dizer que seu trabalho não terá nenhum valor. Quanto mais problemas forem se colocando, quanto mais se acostume a moldar suas teorias aos fatos e a ver os dados como capazes de configurar uma teoria, melhor equipado estará para seu trabalho (MALINOWSKI, 1986, p. 26).

Então, o referencial teórico e os pressupostos do pesquisador devem sempre ser confrontados com os dados produzidos durante o trabalho de campo e revistos, caso os dados forcem a isso.

Segundo Malinowski (1986, p. 28-29), ao estreitar o contato com os nativos e tendo sempre em mente seu referencial teórico, o etnógrafo deve primeiramente traçar o “esqueleto da vida tribal”, ou seja, a sua estrutura social, formada por regras e normas, que seriam fixas e permanentes. Esse objetivo é alcançado pelo pesquisador ao travar conversações com os nativos, por meio das quais as regras, as normas e a organização de seu grupo social são aferidas. Sempre que possível, tais conversações devem ter como objetos fatos concretos ocorridos no campo. Os dados assim obtidos devem ser organizados na forma de tabelas, quadros sinóticos, mapas ou diagramas genealógicos, dentre outros.

Mesmo considerando importante o estudo da estrutura, ou do esqueleto das sociedades tribais, Malinowski (1986, p. 34-36) reconhece que esse enfoque deixa de fora “as realidades da vida humana, o fluxo rotineiro da vida diária, as ocasionais ondas de agitação diante de uma festa, uma cerimônia ou qualquer acontecimento inesperado” pois esses fenômenos escapam à precisão e à rigidez das regras e das normas. Portanto, o segundo objetivo do etnógrafo deve ser captar “os imponderáveis da vida real”. Para isso, as conversações deixam de ser suficientes e o pesquisador deve recorrer à observação minuciosa dos comportamentos e das reações emocionais dos nativos.

A observação dos comportamentos e das emoções dos indivíduos de qualquer sociedade perante cerimônias, ritos ou festas é importante porque permite ao etnógrafo perceber a disposição dos indivíduos perante os eventos ou constatar, nas palavras do autor, “se o rito ainda vibra com pleno vigor no interior daqueles que o realizam, ou se o conservam como coisa quase morta por simples respeito à tradição” (MALINOWSKI, 1986, p. 37). Malinowski recomenda que tal observação seja anotada imediatamente em um diário de campo, para que não lhe escape o seu caráter peculiar e efêmero. Além disso, ele afirma também que é importante tomar parte nas atividades desenvolvidas pelos nativos, o que garante a sua melhor compreensão pelo antropólogo e dá o caráter participante à observação.

Depois de traçar a estrutura da sociedade dos nativos e de captar os imponderáveis de sua vida, bem como seus comportamentos e emoções frente aos acontecimentos que se apresentam a eles, Malinowski (1986, p. 39-41) afirma que o pesquisador de campo deve ter como seu terceiro objetivo examinar a sua mentalidade, ou seja, “as

concepções, as opiniões e a forma de se expressar” dos sujeitos. É interessante destacar que, de acordo com o autor, as “ideias, sentimentos e objetivos [dos indivíduos] são moldados e condicionados pela cultura em que se encontram e constituem, portanto, uma peculiaridade étnica de tal sociedade”. Então, o que o etnógrafo deve observar aqui são os modos de pensar e de sentir dos indivíduos enquanto membros de uma coletividade, sendo que tais modos de pensar e sentir seriam condicionados pela coletividade. Para alcançar esse objetivo, o antropólogo deve construir um *corpus inscriptionum* contendo “uma coleção de informações, narrações características, dados de folclore e fórmulas mágicas” transmitidas pelos nativos.

Malinowski afirma que, ao seguir o método que propõe, o pesquisador terá condições de “captar o ponto de vista do nativo, sua posição perante a vida, compreender **sua** visão de **seu** mundo” (MALINOWSKI, 1986, p. 41; grifos do autor). Ou, então, será capaz de “captar o espírito dos nativos, **o autêntico quadro da vida tribal**” (MALINOWSKI, 1986, p. 23; grifos meus). Ao escrever sobre sua própria experiência etnográfica nas ilhas Trobriand, ele conta que

De meus mergulhos na vida nativa [...] sempre tenho saído com a clara convicção de que seus comportamentos, sua maneira de ser em todos os tipos de operações tribais, se tornavam **mais transparentes e mais fáceis de entender** do que antes (MALINOWSKI, 1986, p. 38-39; grifos meus).

Como se a vida nativa fosse um livro escrito em um idioma desconhecido, no qual basta algum treinamento para que seja lido por completo.

Clifford Geertz (2008) faz algumas considerações muito interessantes sobre o trabalho etnográfico e oferece um contraponto às proposições de Malinowski. A partir de Max Weber, ele propõe um conceito semiótico de cultura, definindo-a como uma teia de significados, e defende que a antropologia é “uma ciência interpretativa, à procura do significado”. Diante disso, o autor expressa que a etnografia é uma descrição densa, ou seja, uma descrição que deve captar a “hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais” os atos humanos “são produzidos, percebidos e interpretados, e sem as quais eles de fato não existiriam” (GEERTZ, 2008, p. 4-5). Em outras palavras, as ações humanas têm como pano de fundo a teia de significados da cultura. Como a cultura e os significados são públicos, eles são compartilhados pelos sujeitos de um determinado grupo social, que assim

compreendem as ações sociais. O pesquisador, então, deve se esforçar para apreender e descrever esse universo simbólico, o que não é uma tarefa fácil.

O que o etnógrafo enfrenta, de fato [...] é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e explícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (GEERTZ, 2008, p. 7).

Então, para Geertz (2008, p.10), o antropólogo mais interpreta do que observa. O trabalho de campo é um meio utilizado pelo pesquisador na tentativa de situar-se entre os nativos, o que não significa se tornar um deles, mas sim “conversar com eles”. Desse modo, o antropólogo tem acesso relativo ao universo simbólico dentro do qual os sujeitos produzem, percebem e interpretam suas ações.

Como não é possível ter pleno acesso ao universo simbólico dos nativos, principalmente quando sua cultura difere muito da do pesquisador, “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão”, sendo que “somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: é a **sua** cultura” (GEERTZ, 2008, p. 11; grifos do autor). Duas conclusões podem ser feitas a partir daí. Em primeiro lugar, o “nativo” – e é muito interessante o uso das aspas feito por Geertz – **não contará ao antropólogo como é** a sua cultura, mas **dará a sua interpretação** sobre ela. Em segundo lugar, o texto etnográfico não é um retrato fiel da sociedade na qual o pesquisador trabalha, mas uma construção ou, como prefere o autor, uma **ficção**. Por isso, “ver as coisas do ponto de vista de ator”, em Geertz (2008, p. 10), é diferente de “captar o ponto de vista do nativo”, em Malinowski (1986, p. 41).

Para Geertz (2008, p. 13), o etnógrafo não deve buscar a validade de suas descrições pela coerência, pois, apesar de os sistemas sociais possuírem certa coerência, ela não é plena na realidade social de nenhuma coletividade humana. Além disso, ele deve estar atento aos fluxos de comportamento, ou às ações sociais, pois eles são repletos de significados, constituindo um discurso social. É a fixação dos discursos sociais “numa forma inspecionável” um dos objetivos da interpretação antropológica. Tal descrição, além de ser interpretativa, de se debruçar sobre os fluxos dos discursos sociais e de fixar esses discursos, é também microscópica, pois procura estudar em um nível micro os grandes temas pesquisados por outros cientistas sociais em um nível macro.

É importante ressaltar que essa tarefa não consiste em considerar a parte como uma representante fiel do todo, nem de fazer das pequenas coletividades laboratórios, mas de promover “o alargamento do discurso do humano” (GEERTZ, 2008, p. 10). Pois o que interessa à antropologia são as especificidades de cada cultura, e é exatamente a consideração dessas especificidades que contribui para tal alargamento.

Por fim, vale dizer que, segundo o autor, o “*locus* do estudo não é o objeto do estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...) eles estudam **nas** aldeias” (GEERTZ, 2008, p. 16; grifos do autor). Disso é possível inferir que os objetos da antropologia não são os “nativos” ou as suas “aldeias”, mas sim as suas ações, as suas relações e os significados que eles atribuem a tais ações e relações.

Depreendo das proposições dos dois autores que o pesquisador de campo precisa estar em contato direto com os sujeitos de sua pesquisa, no local em que eles vivem, observando e, na medida do possível, fazendo aquilo que eles fazem. A observação participante tem que ser orientada pelo referencial teórico do pesquisador, mas a teoria serve mais como um guia do que como um grilhão e, no decorrer do trabalho, pode ser revista. Além disso, a observação deve ser complementada com entrevistas mais ou menos estruturadas, para que o etnógrafo tenha acesso relativo ao universo simbólico dos sujeitos. Tudo o que o etnógrafo ver, ouvir e fizer deve ser anotado para posterior análise, que também será feita a partir da teoria antropológica. Por fim, o método etnográfico não dá ao pesquisador livre acesso ao mundo do “nativo”, para que ele faça descrições límpidas da cultura da coletividade em que estuda, mas oferece a ele a interpretação dos sujeitos sobre a sua própria cultura, interpretação essa que é reinterpretada pelo pesquisador a partir de seus próprios referenciais.

Como, de acordo com Geertz (2008, p. 7), o texto etnográfico é “nossa construção das construções de outras pessoas”, entendo que, durante uma entrevista, os sujeitos da pesquisa não informam passivamente sobre seu universo simbólico, mas o constroem e o reconstroem em interlocução com o pesquisador, por isso, prefiro utilizar o termo interlocutores em vez de informantes, para me referir àqueles sujeitos.

A história de vida é um método por meio do qual os cientistas sociais se utilizam dos relatos orais dos sujeitos entre os quais pesquisam para reconstruir as trajetórias de seus informantes. As histórias de vida coligidas com o uso desse método geralmente são relacionadas pelos pesquisadores aos grupos nos quais os narradores estão inseridos, pois suas vivências individuais expressam em grande medida vários aspectos de sua vida coletiva.

Os primeiros usos de relatos orais nas Ciências Sociais datam da década de 1920, quando os sociólogos W. I. Thomas e F. Znaniecki, da Escola de Chicago, estudaram as trajetórias de vida de camponeses da Polônia que permaneceram em seu país ou que migraram para os Estados Unidos. John Dollard e Franz Boas também trabalharam com o método da História de Vida. Boas buscou registrar relatos de anciões indígenas norte-americanos com o objetivo de preservar seus modos de vida e sua memória. Dollard, por sua vez, esforçou-se para estabelecer regras para o uso do método (GUÉRIOS, 2011; QUEIROZ, 1988).

Já naquele período o recurso à história de vida gerou polêmica. Dollard acreditava que, ao focalizar em um indivíduo dentro de uma coletividade, e não a coletividade em si, as entrevistas para a obtenção dos relatos orais seria falseada pela subjetividade dos narradores. Thomas e Znaniecki argumentavam acerca da necessidade de complementar as pesquisas que utilizassem histórias de vida com outros métodos e técnicas de coleta e análise de dados, pois pensavam que elas não forneceria “base empírica suficiente para se levantar inferências”. Boas, por sua vez, não estava preocupado com essas questões e seguiu com a coleta e a organização dos relatos dos indígenas dos Estados Unidos e do Canadá (QUEIROZ, 1988, p. 25-26).

O método da história de vida foi praticamente abandonado a partir de 1940, devido ao desenvolvimento de métodos quantitativos, com o uso da estatística, e ao surgimento de teorias estrutural-funcionalistas, que passaram a privilegiar abordagens mais sincrônicas (GUÉRIOS, 2011; QUEIROZ, 1988). Porém, ela voltou à cena das Ciências Sociais na década de 1970, na França, com os estudos de Daniel Bertaux. Este autor defendeu o uso das histórias de vida da forma como elas são contadas pelos narradores, sem que se recorra a outras fontes de dados (GUÉRIOS, 2011).

Foi contra as proposições de Bertaux que Pierre Bourdieu escreveu o artigo intitulado **A ilusão biográfica**. Para ele, “a história de vida é uma dessas noções do senso comum que entraram como contrabando no universo científico” (BOURDIEU, 1996, p. 183). Ou seja, ideia que os praticantes da história oral têm da história de vida seria a mesma sustentada pelo senso comum, a saber: a de uma trajetória linear com início, meio e fim, como uma jornada heroica. Essa é a ideia que

está implícita numa filosofia da história no sentido de relato histórico, *Historie*, em suma, numa teoria do relato, relato de historiador ou romancista, indiscerníveis sob esse aspecto, notadamente biografia ou autobiografia (BOURDIEU, 1996, p. 183).

Segundo Bourdieu, os seguintes pressupostos podem ser extraídos dessa filosofia da história: 1) a intencionalidade da vida enquanto um projeto e 2) a existência de uma ordem cronológica, e até mesmo lógica, seguida pelos sujeitos em suas trajetórias.

Sem dúvida, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de um desenvolvimento necessário (BOURDIEU, 1996, p. 184).

O sociólogo francês alerta que o biógrafo se torna cúmplice do biografado no projeto de ordenamento de sua vida, devido à natureza do trabalho que desenvolve. Ele ainda aponta que mudanças na literatura trouxeram às Ciências Sociais um novo modo de olhar as histórias de vida. Isso se deu porque diversos escritores quebraram a estrutura dos romances, revelando a existência de descontinuidades, aleatoriedades, justaposições, imprevistos e até mesmo incoerências no mundo real.

Então, de acordo com Bourdieu, para desfazer a ilusão biográfica o pesquisador deve registrar os elementos supracitados nas histórias de vida dos sujeitos cujas relações estuda, bem como explicitar os contextos em que eles ocorrem, pois

não podemos compreender uma trajetória [...] sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado [...] ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis (BOURDIEU, 1996, p. 190).

De acordo com Paulo Renato Guérios (2011), ao propor que as descontinuidades, aleatoriedades, justaposições, imprevistos e incoerências das histórias de vida sejam considerados nos estudos das trajetórias dos sujeitos, Bourdieu defendia uma maior objetivação dos dados coletados.

Michael Pollak (1992, p. 208), ao ser questionado sobre a subjetividade das fontes utilizadas nos estudos das histórias de vida, ou seja, a memória dos narradores, respondeu primeiramente que a documentação escrita, usada pela historiografia mais tradicional, é tão socialmente construída quanto a memória, sendo portando tão subjetiva quanto ela. Em segundo lugar, ele argumenta que, mesmo que seja possível controlar todas as informações coletadas por meio do método da história de vida com a consulta a outras fontes documentais, tal controle “chega a esgotar a capacidade de trabalho dos pesquisadores”.

Diante disso, concordo com Bourdieu quando ele afirma que é importante que o pesquisador tenha em mente que as histórias de vida dos sujeitos não são trajetórias lineares, progressivas e coerentes, mas possuem idas, vindas, rupturas e descontinuidades que devem ser observadas pelo pesquisador. Porém, essa observação não deve ser feita no sentido de objetivar ou mesmo de confirmar as informações dadas pelos narradores, como se estas mascarassem uma realidade que se deve desvendar, mas no sentido de perceber o motivo pelo qual eles constroem o relato de suas vidas da maneira que o fazem. Por que um sujeito destaca alguns acontecimentos de sua biografia enquanto obscurece outros? Quais são os seus interesses ao fazer isso? O que está em jogo para ele? Essas são questões que o pesquisador que lança mão da história de vida pode responder.

Então, coletei durante a pesquisa a história de vida de alguns integrantes mais velhos da Comunidade de Alto Iguape. Mas por que utilizar o método da história de vida no estudo da memória e da identidade quilombola? Como pontuei anteriormente, a fonte dos estudos das trajetórias de vida é a memória dos narradores. A memória, por sua vez, tem sido um material privilegiado por pesquisadores que se dedicam às comunidades quilombolas, e é possível elencar três motivos para isso: 1) o respeito à memória dos membros dessas comunidades tem sido um dos princípios do direito quilombola, pois esses sujeitos foram por muito tempo excluídos do mundo letrado, fundamento da ordem jurídica dita universal; 2) a

memória é um elemento importantíssimo para a constituição das identidades, incluindo-se aí a própria identidade quilombola; e 3) tanto a memória quanto as histórias de vida, apesar de possuírem uma dimensão individual, refletem as coletividades das quais os sujeitos fazem parte.

Após essa reflexão metodológica, cabe tratar aqui da prática da pesquisa empreendida. Depois de uma primeira visita às Goiabas em junho de 2014, fiz incursões mais intensas nesse núcleo desde outubro do mesmo ano até março de 2016. Nessas visitas, realizei entrevistas semiestruturadas e não estruturadas com o objetivo de obter informações sobre os processos de constituição da identidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape e de seu reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares. Busquei também coligar as histórias de vida dos membros da comunidade para descrever o movimento de saída das Goiabas e a formação do núcleo de Jabaraí, suas relações familiares, suas atividades econômicas e relações de trabalho, suas práticas religiosas e culturais e suas relações com a natureza, por entender que essas relações são importantes para a constituição da identidade e da territorialidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape. Além disso, tentei coligar as memórias que os membros mais velhos da comunidade guardam dos seus antepassados que foram escravizados.

Apenas três entrevistas que realizei não foram feitas nas Goiabas ou em Jabaraí. A primeira delas, com Régis Loureiro, teve lugar no anexo da Câmara dos Vereadores de Guarapari, no gabinete do Vereador Gedson Queiroz Merízio. A segunda, com Adriano Albertino da Vitória, ocorreu na sede do Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Espírito Santo (SINDIUPES), em Vitória. A terceira, com José Antônio Pereira do Nascimento, chefe do Escritório Local de Desenvolvimento Rural do Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER), foi feita na sede do órgão no centro de Guarapari. Tentei entrevistar também Maria Helena Netto, Secretária Municipal de Trabalho, Assistência e Cidadania (SETAC), porém ela não tinha agenda para me atender e delegou a tarefa a duas funcionárias da pasta. Essas funcionárias, porém, não trabalhavam no órgão durante o processo de reconhecimento e de certificação da Comunidade de Alto Iguape pela Fundação Cultural Palmares e não souberam me informar sobre o assunto, mas, ainda assim, me forneceram atas de reuniões realizadas entre as secretarias da Prefeitura de Guarapari, a Associação Escolinha Rural de Futebol

Guarapari (AERF) e representantes da comunidade antes da emissão da Certidão de Autodefinição.

Além de fazer as entrevistas, participei de duas reuniões da ARQUI. Uma reunião ordinária, que contou apenas com a participação dos membros da comunidade, e um encontro realizado com representantes da Econsult Estudos e Projetos Ambientais, contratada pela Eco 101, empresa administradora da BR 101. Essa reunião tinha como objetivo discutir com os quilombolas as compensações que a empresa pode trazer à comunidade pelos impactos causados pelas obras de duplicação da via que administra, visto que todos os acessos às Goiabas saem da BR 101.

Outra estratégia de pesquisa que empreendi foi a participação em mutirões promovidos pela comunidade, bem como em festas que seus membros organizaram e de que participaram, como a Festa da Consciência Negra realizada pela ARQUI em novembro de 2014, as Festas de São Benedito Realizadas pela Comunidade do Sagrado Coração de Jesus em Alto Rio Calçado em 2015 e 2016, e a Festa Beneficente, promovida também pela comunidade no Sítio Mandina, próximo às Goiabas. Nos mutirões, pude observar o trabalho coletivo empreendido pelos quilombolas de ambos os núcleos nos quais me detenho neste trabalho. Nas festas, pude presenciar a prática do Congo, que é uma importante manifestação cultural e religiosa da comunidade, bem como um de seus sinais diacríticos.

Para a produção dos mapas e dos croquis que ilustram este trabalho, com o auxílio de Priscila Pereira Fardin, mestra em Engenharia e Desenvolvimento Sustentável pela UFES, que também fez sua pesquisa na Comunidade de Alto Iguape, organizei uma oficina de mapeamento participativo no dia 30 de janeiro de 2016. A oficina, que contou com a participação de 25 membros das famílias Santana, Borges de Almeida, Rangel e Barcelos, teve como objetivo possibilitar que os quilombolas elaborassem a própria representação do seu espaço, apresentando “a forma como vivem e trabalham os espaços simbólicos, afetivos” (ACSELRAD apud FARIA et al., 2015, p. 864). Os presentes na oficina foram organizados em dois grupos, gerando duas representações diferentes do território da comunidade, que são os Croquis 1 e 2 que constam adiante.

De posse das informações contidas nos croquis e baseado nas várias narrativas acerca dos deslocamentos dos quilombolas no território das Goiabas, percorri vários pontos da comunidade para georreferenciar a sua localização com uso de GPS e assim produzir os mapas que ilustram o capítulo 2 desta dissertação. Nessas caminhadas, que complementaram o mapeamento participativo iniciado na oficina mencionada anteriormente, foram meus guias José Aníbal Santana e Manoel Adilson Rangel, que iam me contando histórias acerca dos habitantes antigos daquela localidade, das produções econômicas que tiveram lugar ali e do uso de várias plantas medicinais pelos quilombolas. Priscila também me acompanhou em uma delas. As localidades de fora das Goiabas foram marcadas com o auxílio de serviços de geoprocessamento disponíveis na internet. Os mapas foram produzidos com a assistência de Diego Leandro Monteiro, graduando em Geografia na UFES e bolsista do Observatório dos Conflitos no Campo (OCCA), ligado ao Laboratório de Estudos Territoriais da mesma Universidade (LATERRA).

Apesar de os membros do núcleo das Goiabas terem sido mais acessíveis ao longo da pesquisa, eles não possibilitaram que eu ficasse em suas casas, para que eu permanecesse em campo por um tempo maior, como ensinam os etnógrafos citados nesta introdução. Portanto, me limitei a fazer as visitas tanto nas Goiabas quanto em Jabaraí, e a participar dos eventos descritos acima, para obter os dados empíricos analisados no presente trabalho. Além da pesquisa mais empírica, recorri também a uma investigação bibliográfica e documental, em busca de mais informações sobre a República Negra de Guarapari, que apareceu várias vezes nas falas de meus interlocutores.

3. ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Esta dissertação está dividida em quatro capítulos. No primeiro deles trato das duas narrativas de origem da Comunidade de Alto Iguape. A primeira fala da trajetória de Gustavo Pinto Ribeiro e Maria Vicente da Conceição, desde a sua fuga da fazenda do Coronel Pimentel, em Três Corações, Minas Gerais, até a sua vinda para Guarapari, no Espírito Santo, quando se estabeleceram nas Goiabas e tiveram ali os seus filhos. Gustavo e Maria são ancestrais das famílias Santana e Borges de

Almeida, que compõem a comunidade quilombola. A segunda narrativa trata da República Negra, que ocorreu no início do século XIX nas fazendas outrora pertencentes ao Arcediogo Antônio Siqueira de Quental, quando Padre Domingos, em acordo com os herdeiros do arcediogo, assumiu a administração das propriedades e foi morto pelos escravizados. De acordo com relatos de Manoel Adilson Rangel, as famílias Rangel, Barcelos e Mendes da Vitória podem ser descendentes dos revoltosos da República Negra.

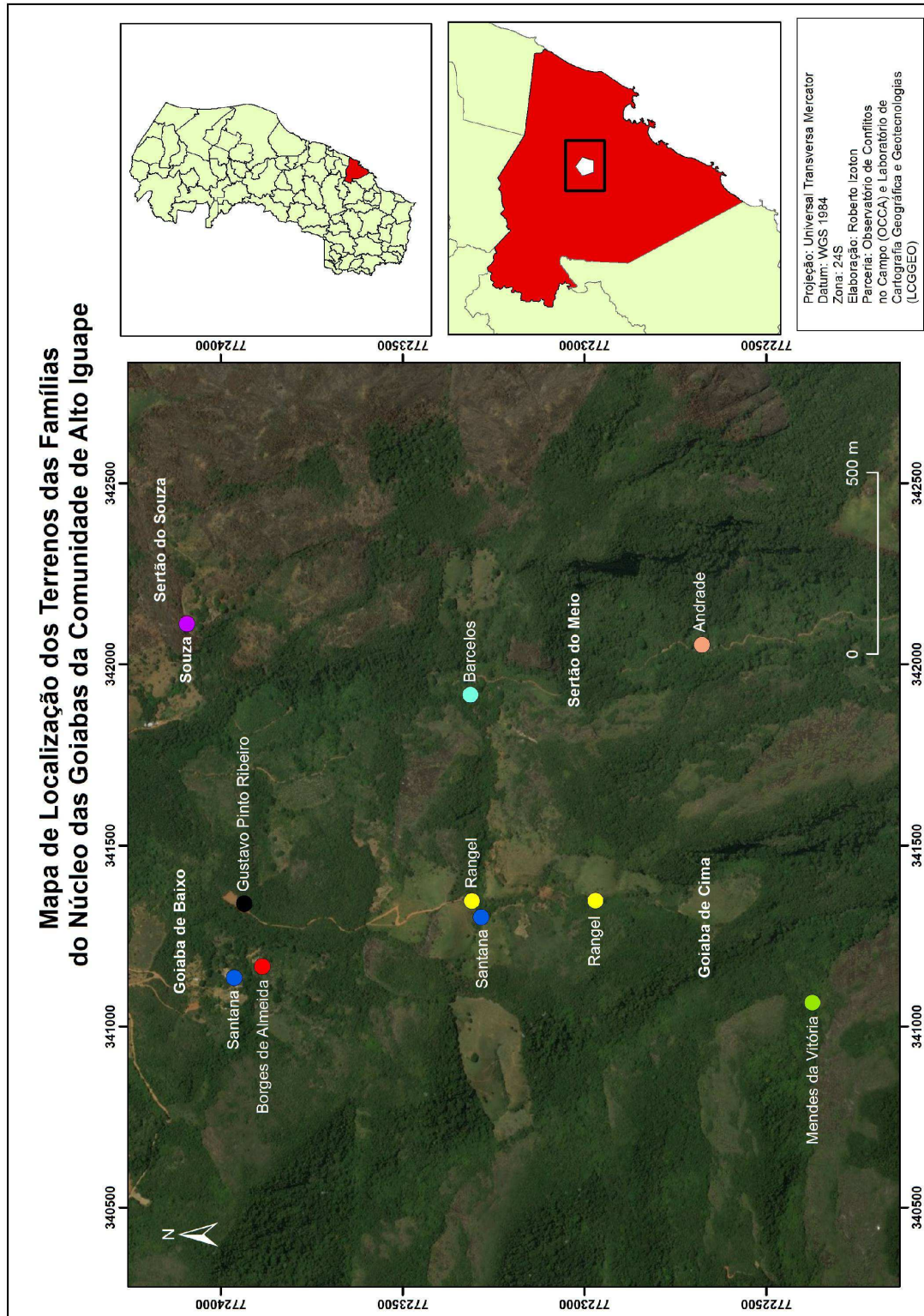
No segundo capítulo, dou início à discussão sobre a territorialidade na Comunidade Quilombola de Alto Iguape, ao demonstrar que as relações de parentesco mantidas pelos membros da comunidade, principalmente as suas alianças matrimoniais, são elementos por meio dos quais os sujeitos da pesquisa se apropriam do seu espaço, significando-o. O terceiro capítulo é uma continuação da discussão sobre a territorialidade, no qual apresento e analiso os outros elementos mobilizados pelos quilombolas na sua constituição, que são as suas atividades econômicas e relações de trabalho, as suas relações com a natureza e as suas práticas culturais e religiosas. Entendendo o território como o espaço apropriado e significado pelos grupos sociais, afirmo que é por meio dos níveis de relações que trabalho nesses dois capítulos que os membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape constituem a sua territorialidade.

No quarto e último capítulo, abordo especificamente o processo de constituição da identidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape, bem como o seu processo de reconhecimento e certificação pela Fundação Cultural Palmares. Demonstro que ambos os processos ocorreram concomitantemente, visto que a identidade quilombola tornou-se mais evidente para a comunidade a partir das mobilizações políticas pelo reconhecimento enquanto tal, além de falar dos atores e das agências externos à comunidade que participaram dos dois processos, incentivando-os e fomentando-os. Por fim, demonstro que a identidade quilombola não é afirmada da mesma maneira por todos os sujeitos da pesquisa, e analiso as representações que esses sujeitos têm do que é um quilombo e uma comunidade quilombola, para demonstrar que eles mobilizam os mesmos elementos nos quais se baseiam para a construção de sua territorialidade na constituição de sua identidade.

Encerro com minhas considerações finais, apresentando as principais conclusões a que cheguei ao longo da pesquisa. Por fim, disponibilizo nos anexos materiais importantes para a complementação da leitura desta dissertação.

1. MEMÓRIA E HISTÓRIA DA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE

1.1 ALTO IGUAPE: LOCALIZAÇÃO NO TEMPO E NO ESPAÇO



Mapa 1 – Localização dos terrenos das famílias do núcleo das Goiabas da Comunidade de Alto Iguape e arredores.

O mapa acima mostra as localizações do município de Guarapari no estado do Espírito Santo e do território quilombola de Alto Iguape situado no interior do município. Ele indica também as localizações do terreno em que Gustavo Pinto Ribeiro e Maria Vicente da Conceição, ancestrais comuns de parte dos quilombolas se estabeleceram, bem como dos terrenos das principais famílias que compõem núcleo das Goiabas da comunidade, além do terreno das famílias Souza e Andrade, vizinhas daquelas famílias e com as quais estabeleceram alianças, como demonstrarei no decorrer deste trabalho.

A Comunidade de Alto Iguape recebeu a Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo no ano de 2012. De acordo com uma nota publicada no site da SETAC, a certificação é fruto de dois anos de reuniões entre os membros da comunidade, a SETAC e a AERF. De acordo com a nota mencionada, essas reuniões tinham como objetivo

realizar o resgate da história dessas pessoas bem como fortalecer a identidade cultural e o modo de vivência do grupo tais como, a música, as danças e os métodos para a subsistência praticados na comunidade (SETAC, 2012).

Segundo uma pesquisa realizada pelo historiador José Amaral Fernandes Filho (2009) e citada na sinopse do samba enredo apresentado pelo GRCES Imperatriz do Samba no Carnaval de 2014¹, a Comunidade de Alto Iguape, assim como outras comunidades negras do interior do município, teria sido formada por descendentes dos ex-escravizados oriundos de duas fazendas que existiam em Guarapari e pertenciam ao Arcediogo Antônio Siqueira de Quental: a Fazenda Engenho Velho e a Fazenda do Campo (ROCHA JR.; GONÇALVES; ROCHA, 2013). Essa narrativa exógena será analisada nas próximas seções deste capítulo, ao lado da narrativa endógena da vinda de Gustavo Pinto Ribeiro de Três Corações, em Minas Gerais, para Guarapari, no Espírito Santo, o que deu origem a duas das famílias que compõem a comunidade.

¹ Agremiação formada por moradores de Guarapari que participa de desfiles de escolas de samba realizados no próprio município. O samba enredo em questão está transcrito na epígrafe deste trabalho.

É possível dizer que a comunidade quilombola cujo processo de constituição da identidade estudei é uma comunidade translocal, pois, desde o final da década de 1940, algumas das famílias que a compõem fizeram um movimento de saída da localidade das Goiabas em direção à região litorânea do município, com o intuito de morar mais próximo dos núcleos urbanos, em busca de melhores condições de trabalho. Mesmo assim, essas famílias, que se estabeleceram nos bairros chamados Samambaia, Banqueta, Jabaraí, Setiba, Muquiçaba, São Gabriel, Kubitschek e Camurugi, dentre outros, mantêm forte vinculação com seus parentes das Goiabas e seus membros se sentem pertencentes à comunidade.

Neste trabalho, estou me detendo no núcleo das Goiabas – situado no interior de Guarapari – e no de Jabaraí – localizado na área urbana do município e que abriga o maior número de membros da comunidade fora das Goiabas. Diante disso, utilizarei o termo Alto Iguape para me referir tanto à localidade das Goiabas quanto para tratar do complexo Goiabas-Jabaraí, que compõe a comunidade translocal de Alto Iguape.

Farei a seguir uma descrição dos dois núcleos que compõem a comunidade quilombola de Alto Iguape. Ela é importante para demonstrar que os lugares das moradias são organizados segundo as relações familiares, visto que os filhos e os netos constroem suas casas próximos às casas de seus pais e avós, como ocorre também na Comunidade Quilombola de Retiro, estudada por Oliveira (2005). Além disso, a descrição também possibilita uma melhor visualização das paisagens dos dois núcleos.

O núcleo das Goiabas é dividido em quatro áreas. A primeira é chamada pelos quilombolas de Goiaba de Baixo, onde habitam os membros da família Santana, além de Manoel Adilson Rangel e sua esposa, Celina de Almeida Rangel. Esta área do território quilombola pertencia anteriormente a Deoverdino Borges de Almeida, filho de Gustavo Pinto Ribeiro. A segunda área é conhecida como Goiaba de Cima e é onde hoje habitam José Aníbal Santana com sua esposa, Elielza Rangel Santana, e Paulino Rangel com sua esposa, Maria José Santana Rangel. O terreno da Goiaba de Cima pertencia a Cláudio José de Santana, também filho de Gustavo. A terceira e a quarta áreas me foram apresentadas por Manoel Adilson Rangel como Sertão do Meio e Sertão dos Souza. O Sertão do Meio é o reduto da família Barcelos, onde

moram hoje Pedro Pereira Barcelos e sua esposa, Isabel Ramos Barcelos. O Sertão dos Souza é habitado atualmente por Arlindo José Pereira.

Os croquis a seguir representam a atual territorialidade do núcleo das Goiabas. Eles foram desenhados pelos membros dos dois núcleos da Comunidade de Alto Iguape em que me detenho neste trabalho, na oficina de mapeamento participativo que realizei nas Goiabas também durante minha pesquisa de campo. As duas representações revelam como os membros da comunidade adotam o sistema da família extensa, morando uns próximos dos outros, nos terrenos onde residiam seus pais e seus avós.



Croqui 2 – Representação do território da Comunidade Quilombola de Alto Iguape elaborada pelos seus membros (sem escala), 30/01/2016.

O primeiro croqui faz uma representação apenas das residências da comunidade quilombola. O segundo inclui a localização das residências dos proprietários rurais do entorno com quem os membros da comunidade mantêm relações de amizade e de trabalho. Além disso, ambos representam também as localizações dos quitungos que existiam ou ainda existem nas Goiabas, das nascentes que abastecem a comunidade, do córrego que corta a Goiaba de Baixo, das matas, das árvores frutíferas e dos pastos que compõem a paisagem desse núcleo, além das “divisas” que delimitam o seu território.

O Croqui 2 traz um detalhe interessante, que é a localização de um toco de graúna muito citado pelos sujeitos da pesquisa, um grande tronco de árvore caído com partes enterradas pela terra do barranco sobre o qual está deitado e com pedaços de sua madeira já desgastados pelo tempo. De acordo com os quilombolas, o toco de graúna foi cortado por escravizados e está ali desde a época da escravidão. Ao que parece, esse toco de madeira foi tomado como uma referência para a memória da comunidade sobre seus antepassados. O toco, nos termos de Pollak (1992), talvez tenha se tornado um lugar de memória.



Fotografia 1 – Toco de Graúna que, de acordo com os quilombolas de Alto Iguape, foi cortado no período escravista. Foto do autor (27/02/2016).

O núcleo de Jabaraí da Comunidade de Alto Iguape divide-se em duas áreas. A primeira, de ocupação mais antiga, se localiza no bairro homônimo, principalmente na Avenida Santa Cruz, principal via do bairro. Nela se concentra a maior parte dos membros de um ramo da família Santana que habita o núcleo, bem como a família Mendes da Vitória. A segunda área é de ocupação mais recente e ainda não possui toda a infraestrutura urbana, como calçamento em todas as ruas. Ela se situa no bairro Portal, próximo ao Portal Clube de Guarapari. Nesta área residem os membros da família Borges de Almeida que desceram das Goiabas, em torno da casa de Seu Emílio. Tanto na área de ocupação mais antiga, quanto na área de ocupação mais recente, os membros do núcleo de Jabaraí adotam o sistema da família extensa, como também ocorre nas Goiabas.

Costumo agrupar os sujeitos da pesquisa não só em núcleos – como Goiabas e Jabaraí – ou em famílias – como Santana, Rangel ou Borges de Almeida –, mas também em gerações. Desse modo, há na comunidade três gerações: 1) a geração dos anciões, da qual fazem parte os netos de Gustavo Pinto Ribeiro, como João Cláudio Santana, Emílio Borges de Almeida e sua esposa Alicia Santana de Almeida; José Mendes da Vitória, que foi casado com Maria Santana Mendes, também neta de Gustavo e irmã de Seu João; e Carmosina Andrade Rangel, esposa de Angelino Pinto Rangel. 2) a geração intermediária, formada pelos filhos dos anciões. 3) a geração mais nova, que compreende os filhos e os netos dos membros da geração intermediária. Os únicos representantes da geração dos anciões que estão vivos atualmente são Seu Emílio, Seu Valeriano Borges de Almeida e Dona Carmosina, pois Seu João e Dona Alicia faleceram no decorrer da pesquisa².

1.2. NARRATIVAS DE ORIGEM DA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE

Existem duas narrativas que dão conta da origem da Comunidade Quilombola de Alto Iguape. A primeira delas, sustentada principalmente pelos membros da família Borges de Almeida, atesta que os membros dessa família e os membros da família Santana descendem de Gustavo Pinto Ribeiro, ex-escravizado que veio de Três

² Além desses, Antônio Santana e Acendina Santana, filhos de Cláudio, ainda estão vivos e residem em Itacibá, no município de Cariacica. Porém, de acordo com lideranças da Comunidade de Alto Iguape, esses anciões não têm tanta vinculação com o grupo e não se identificam como quilombolas.

Corações, em Minas Gerais, com sua esposa Maria Vicente da Conceição e se estabeleceu nas Goiabas. A segunda, apropriada notadamente por Régis Loureiro, coordenador de projetos da Associação dos Remanescentes do Quilombo Alto Iguape (ARQUI), liga a comunidade ao movimento que ficou conhecido como República Negra, que ocorreu em Guarapari na primeira metade do século XIX. Neste sentido, é possível falar em duas versões para a construção da memória e da identidade da comunidade: uma que é narrada oralmente pelos membros mais velhos da localidade e pela rede de parentesco translocal; e outra que é reconstruída a partir da literatura escrita, contando com a participação de agentes externos e por membros dessa comunidade translocal que tiveram acesso à uma educação escolar de nível médio e universitário.

A primeira narrativa se ampara na memória social de alguns membros da comunidade, principalmente de Seu Emílio, neto de Gustavo, que é o mais velho dentre eles. A segunda se baseia nos trabalhos desenvolvidos pelo historiador José Amaral Fernandes Filho (2009; 2012), que por sua vez se ancoram nos relatos do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied contidos no livro *Viagem ao Brasil* (1940). Nas seções seguintes deste capítulo tratarei inicialmente da primeira narrativa, utilizando-me das entrevistas realizadas com Seu Emílio e com dois de seus filhos, João de Almeida, que é presidente da ARQUI, e Durval Borges de Almeida, que é vice-presidente da Associação. Em seguida, abordarei a segunda narrativa, mormente a partir de obras da historiografia capixaba que tratam da República Negra e de documentos referentes às fazendas em que tal movimento ocorreu.

1.2.1. MEMÓRIA SOCIAL DA ORIGEM DA COMUNIDADE: A TRAJETÓRIA DE GUSTAVO PINTO RIBEIRO E MARIA VICENTE DA CONCEIÇÃO

Em minha pesquisa, o primeiro membro da comunidade que explicitou a história de Gustavo Pinto Ribeiro e de Maria Vicente da Conceição foi João de Almeida, na primeira vez em que estive com ele no núcleo das Goiabas. Naquela ocasião, ele afirmou ter ouvido de seu pai os relatos acerca de seu bisavô.

Até meu pai, né? Que contou a história desse Gustavo Pinto Ribeiro, que tinha uma mulher com nome de Maria. Ela, quando ela estava amamentando o filho dos seus... dos seus senhores, né, que falam? É...

Ela, parece que ela cochilou e o cara veio e queimou o peito dela com, com ferro de marcar boi, esse negócio. Mas essa história legal você consegue detectá-la com meu pai (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Na primeira vez em que fui ao núcleo de Jabaraí para conversar com Seu Emílio, este senhor não mencionou o Gustavo, mas relatou que ouvia de seu pai, Deoverdino Borges de Almeida, histórias sobre a escravidão em Guarapari. Pedi que Seu Emílio que me contasse uma dessas histórias, então ele fez o seguinte relato:

O meu pai contava pra nós, né? Porque nós não sabia. O finado papai contava pra nós que tem uns lugares aí que existia muito escravo. Existia escravo. Existia quem tinha aquilo ali, quem tinha fazenda pra... que só queria comer e beber, mas só, só... Vamos dizer, que tivesse na mão, né? Ele falava que tinha gente que... Lá... Um tal dum... Esqueci o nome dela, mas disse que fazia aquela tacha de mel, uma coisa e outra, uma tacha de mel, uma coisa e outra, e começava a trabalhar. E essa escrava trabalhando, uma coisa e outra, daqui a pouco começava a cochilar de cansada, começava a cochilar de cansada, e tinha gente que empurrava aquelas mulheres, empurrava as mulheres, caía dentro das tacha de mel. As mulheres que amamentavam, uma coisa e outra, outros queimavam com ponta de cigarro, outra hora com brasa de fogo, aquilo ali. E foram fazendo isso, foram fazendo isso, foram fazendo isso e... A escravidão ia chegando. Que teve gente mesmo que contou aí... que não era possível aguentar aquilo ali, não. Era obrigado a fugir. Fugir, e ganhava os mato, mas ganhava qualquer lugar aí, que eles ganhava os mato. E eles, pra pegar aqueles escravo, eles botava cachorro em cima, igual eles faz pra catar droga, né? [...] Ah! Mas eles falava isso aí, me dava dó, me dava dó mesmo. Deus me livre! Eu. Me dava dó não, me dava raiva! Dava raiva! (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Foi na segunda conversa que tive com o ancião do núcleo de Jabaraí que ele falou que Gustavo Pinto Ribeiro era seu avô paterno. Então, o questionei se as histórias sobre a escravidão que ele ouvia de seu pai eram do tempo do Gustavo, e Seu Emílio respondeu que

eu acho que isso daí era no tempo do Gustavo, né? Porque faz muitos anos! E se... Eu tô com 94 anos, no tempo do Gustavo... Se eu não conheci ele, se ele tivesse vivo, que idade ele não tinha, né? Se ele tivesse vivo não... É, se ele tivesse vivo. Meu pai, por que meu pai? Meu pai que sabia contar a história dos escravo, meu Deus do Céu! Era muito triste! Muito triste, mesmo! O tal dos escravo, o tempo dos escravo! (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Diante de tal narrativa, perguntei se Gustavo Pinto Ribeiro e Maria Vicente da Conceição eram escravizados, ao que Seu Emílio respondeu que “nenhum deles foram escravo, é. Eles só eram do tempo dos escravo”. Questionei então se o ancião se lembrava de outras histórias sobre a escravidão em Guarapari que eram contadas por seu pai, e ele contou uma versão reduzida da narrativa transcrita acima, que trata dos castigos físicos dados principalmente às mulheres

escravizadas. Depois disso ele, afirmou que não sabia mais histórias e justificou dizendo: “eu tô muito desalembado, agora...”.

Outra informação dada por Seu Emílio nessa entrevista é que Gustavo e sua esposa vieram de Três Corações, em Minas Gerais, para Guarapari, no Espírito Santo, o que foi confirmado por vários outros membros da Comunidade de Alto Iguape, como o próprio João de Almeida, na narrativa que segue:

É. Gustavo Pinto Ribeiro, ele era mineiro, mas no caso, eles viveram... eles vieram muito recente, né? Naquela época, né? Depois que foram se infiltrando ali, mas na época que o bicho tava pegando mesmo, a escravidão, eles já existiam. Eles vieram de lá, mas vieram naquela situação, né? (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Dessa narrativa entendi que Gustavo e Maria tinham vindo para o Espírito Santo como escravizados. Então, falei para João de Almeida que Seu Emílio afirmara que os avós deste não eram escravizados. Então, o presidente da ARQUI contou que seu bisavô

chegou a trabalhar pra pessoas que tinham escravos. Ele... Ele... Na verdade ele era um escravo! Porque eles... eles não eram, assim, não apanhava mais... Mas... já chegou no final, praticamente no... Terminando a escravidão, aonde a força do... Da escravidão já tava, assim, mais... Maleável, né? Os escravos já tavam mais, assim... reagindo já à situação. Foi por isso que, assim, no caso, meu pai conta que ele... Teve luta corporal. Não sei se foi ele, mas acredito que tenha sido ele, mas faz parte, mais ou menos que eu ouvi. Que eles chegaram... Fugiram, entendeu? Pra não ser morto, porque os capanga iria caçar eles, com certeza. Aí sumiram morro acima, aonde se entocaram lá. Dali eles foram... Se desenvolvendo, desenvolvendo a família, né? Ele já era... Ele já tinha... Ele já era casado (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Apesar de João de Almeida afirmar que seu pai é o principal guardião da memória sobre Gustavo, meu interlocutor que contou tal história com mais detalhes foi o seu irmão, Durval Borges de Almeida. Durval legitimou essa memória afirmando que era o neto de Deoverdino que mais teve proximidade com ele e que, por isso, pôde ouvir mais histórias que ele contava sobre o pai. A memória de Durval sobre os “mais antigos”, de acordo com a categoria local, é muito respeitada por João de Almeida, tanto que este pediu para que aquele contasse a narrativa de origem da comunidade em uma reunião realizada nas Goiabas entre os quilombolas e a Econsult no dia 19

de dezembro de 2015³. Foi nas duas entrevistas que fiz com Durval no início deste ano que pude registrar melhor tal narrativa.

Durval contou que Gustavo Pinto Ribeiro “era da África, mas morava em Três Corações, Minas Gerais”, onde era escravizado na fazenda de um latifundiário conhecido como Coronel Pimentel. Nessa fazenda, de acordo com meu interlocutor, produzia-se açúcar “pra exportação” e rapadura “pra servir de alimentação pra própria fazenda e também exportar alguma, né? Pra outras fazenda”, além de garapa, mel de cana, café e farinha de mandioca. Ao ser questionado se Gustavo tinha uma profissão específica, Durval afirmou que não e justificou dizendo que

naquela época a pessoa não tinha profissão. A profissão realmente era panhar café mesmo. Era só panhar café. Era a única profissão que... Que naquele tempo os escravo tinha. Trabalhar pro seu senhor, servir, entender de lavoura, num é? Saber plantar, a, a data certa de plantar e a data certa de colher. A profissão deles era essa (Durval Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

É possível ver nessa fala que, apesar de asseverar que Gustavo não possuía uma profissão especializada, Durval aponta que a atividade agrícola demanda sim um tipo de saber ou de técnica que vai da maneira e do tempo de plantar até o tempo de colher. Cléber Maciel, em seu livro **Negros no Espírito Santo**, argumenta que, apesar de serem considerados braçais, os serviços desempenhados pelos negros escravizados nos períodos colonial e imperial “requeriam inteligência, iniciativa e conhecimentos técnicos” (MACIEL, 1994, p. 38).

Foi enquanto trabalhava nessa fazenda que Gustavo se revoltou com o tratamento dispensado pelo Coronel Pimentel aos seus escravizados, principalmente às mulheres. Um elemento novo trazido pela narrativa de Durval, em comparação com a do seu pai e a do seu irmão, é que nessa fazenda se realizava a reprodução dos cativos para o comércio.

E aquelas mulheres, muitas vez, elas tava grávida, né? Que eles tinha os, os, os, vamos dizer, os zangão deles pras mulher engravidar e eles tirar os filho dela pra vender (Entrevista do autor com Durval Borges de Almeida, Guarapari, 2016).

³ Empresa de consultoria e estudos ambientais contratada pela Eco 101, concessionária que administra a rodovia BR 101, para a realização dos estudos referentes aos impactos ambientais e sociais da duplicação da referida estrada. De acordo com os funcionários da Econsult presentes ali, a reunião da qual eu pude participar teve como objetivo identificar como a Eco 101 poderia compensar a comunidade quilombola pelos impactos que serão provocados a ela pela obra mencionada.

Enfim, foi revoltado com os castigos físicos que Coronel Pimentel aplicava em seus escravizados, dentre eles mulheres grávidas, que envolvia a queima de lábios e seios com ferro quente, conforme Seu Emílio e João de Almeida já disseram, que Gustavo exigiu a libertação de uma dessas mulheres, chamada Cecília, ao presenciar tal agressão contra ela, de sua esposa e dele próprio. Como o fazendeiro de pronto se recusou a atender à exigência, Gustavo entrou em luta corporal com ele.

O meu bisavô, ele era, ele era feroz pra caramba! Ele era muito bravo e, e muito corajoso. Então, eles chegaram a sair na espada, os dois, e, e o patrão dele enfiou a espada nele, mas ele tinha aquele cinturão de cobre na cintura, o, a espada pegou em cima do cinturão e escorregou de lado. Foi aonde ele pegou a espada dele e colocou no pescoço do patrão dele e falou assim: ou ele libertava ele e as escrava, ou ele morria. Então, ele falou: “Deixa que eu vou pensar e vou libertar vocês.” Exatamente, quando chegou na noite, foi quando fugiu (Durval Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

Conforme se verifica na narrativa acima, há nela a construção do ancestral Gustavo como um herói destemido fundador da comunidade, que enfrenta a malvadeza do senhor de escravos exigindo a libertação de si, de sua esposa e de mais uma escravizada. Ao que parece, essa construção do heroísmo do passado está relacionada aos processos de consciência política quilombola do presente, visto que as organizações de movimentos negros no Brasil, desde a década de 1930, vem construindo um heroísmo para seus líderes do passado, como bem pode ser verificado na reconstrução da memória de Zumbi dos Palmares como herói negro nacional (OLIVEIRA, 2006).

A fuga, nesse caso, não foi um deslocamento em direção a um isolamento geográfico, mas sim uma estratégia para assegurar e garantir a liberdade a um dos núcleos germinadores da Comunidade Quilombola de Alto Iguape, constituído inicialmente por um homem e duas mulheres. A permanência desses sujeitos na fazenda à espera da decisão do Coronel Pimentel daria tempo a ele de viabilizar as formas de mantê-los cativos, ou até mesmo de matar Gustavo, que o enfrentou.

De acordo com Durval, Gustavo fugiu levando consigo sua esposa e Cecília, e os três “ganharam as matas”, onde abriram várias clareiras em que permaneciam por um curto período de tempo, mudando sempre de “refúgio” como estratégia para não serem encontrados. O interlocutor desta pesquisa contou-me que seu bisavô, no

período imediatamente posterior à sua fuga, evitava andar pelas estradas e só saía à noite para “arrumar alguma coisa, sal, essas coisa pra poder fazer comida”, até que descobriu que a Lei Áurea tinha sido proclamada. A partir de então, Gustavo e Maria vieram para o Espírito Santo, enquanto Cecília permaneceu em Minas Gerais, onde casou.

Após percorrer o caminho entre Três Corações e Guarapari a pé, Gustavo e Maria procuraram abrigo nas Goiabas com medo de voltarem a ser recapturados, apesar da proclamação da Lei Áurea em 1888.

Então, ele veio pro Espírito Santo e, mesmo assim, não confiando, porque, sabe? Naquela época, eles, eles faziam um trato e voltava, quebrava. Quebrava e voltava. Então, ele pegou e refugiou-se também, subiu pras montanhas, subiu pras montanhas mais altas pra que ele não fosse encontrado, pra que ele pudesse ali criar a família dele, adquirir as coisa dele, adquirir as terra dele, né? (Durval Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

Durval relatou que Gustavo adquiriu a posse das terras das Goiabas por meio da usucapião, já que elas pertenciam anteriormente ao Estado. Antes de falecer, Gustavo passou as terras para seus dois filhos que continuaram a morar nas Goiabas, que no caso eram Cláudio José de Santana e Deoverdino Borges de Almeida. O terreno que pertencia a Deoverdino foi herdado por Seu Emílio, que é filho dele. A propriedade desse terreno, de sete alqueires e meio ou 36 hectares, está registrada no Certificado de Cadastro de Imóvel Rural do INCRA e é sobre ele que se constitui o território da Goiaba de Baixo. O terreno da Goiaba de Cima, que pertencia a Cláudio, foi trocado por este com Luiz Pinto Rangel, antigo morador de uma localidade vizinha às Goiabas chamada Morro do Saco, cujos descendentes não dispõem do título de propriedade, pelo que pude entender⁴. Próximo ao território das Goiabas, no terreno que hoje pertence ao descendente de imigrantes italianos chamado José Maria Maioli, morava uma ex-escravizada de Guarapari chamada Clothildes Maria da Conceição. Então, de acordo com meu interlocutor, o território quilombola era maior do que é hoje no “tempo dos antigos”. Durval deixou entender que os membros da comunidade mantinham relações com Clothildes, tanto que ele a chamava de tia.

⁴ Essa história será relatada no próximo capítulo, em que tratarei do Parentesco e da Territorialidade na Comunidade de Alto Iguape.

A trajetória de Gustavo e Maria de Minas Gerais até o Espírito Santo pode ser interpretada a partir do trabalho do historiador Flávio dos Santos Gomes. O autor, em seu livro **Quilombos e Mocambos: Uma História do Campesinato Negro no Brasil**, estabelece uma distinção entre dois movimentos de fuga de escravizados no Brasil colonial e imperial. No primeiro deles, indivíduos escapavam sozinhos ou em pequenos grupos e buscavam “fazer alianças para obter proteção junto a pequenos lavradores ou escravos nas plantações e nas fazendas que visitavam à noite”. Já a segunda modalidade de fuga era aquela realizada por grupos maiores, depois das quais os sujeitos formavam comunidades, “procurando se estabelecer com base econômica e estrutura social própria”. É a essas comunidades que, no Brasil, chamamos de quilombo. (GOMES, 2015, p. 63-67⁵).

Entendo que a história de Gustavo e Maria se iniciou como o primeiro tipo de fuga de que trata Gomes, apesar deles virem a constituir uma comunidade com base econômica e estrutural própria assim que se estabeleceram nas Goiabas, conforme demonstrarei no próximo capítulo. Nenhum dos entrevistados relatou sobre articulações que seus antepassados vieram a estabelecer com outros sujeitos, visando à manutenção de sua liberdade até que eles tivessem conhecimento da Lei Áurea, ou à garantia de subsistência até que eles chegassem em Guarapari, mas não é difícil de imaginar que elas tenham existido em ambas as situações.

De acordo com Gomes (2015, p. 166-171), uma das características importantes tanto desses “pequenos grupos de foragidos” quanto dos grupos maiores que adotavam as fugas das fazendas como arma para a obtenção de sua liberdade era a mobilidade. Porém, ele destaca que para aqueles grupos pequenos a migração era maior, podendo ser até permanente. Como vimos mais acima, longo foi o caminho percorrido por Gustavo e Maria até se fixarem nas Goiabas. É interessante observar que, para o autor, o conhecimento do ambiente, de sua fauna e de sua flora eram importantes para a manutenção dos quilombos, independentes deles se formarem por pequenos ou grandes grupos.

Por fim, Gomes, ao tratar da tipologia de comunidades negras rurais elaborada por Ana Rios a partir das experiências vividas pelos quilombolas da região sudeste do

⁵ A versão do livro consultada para este trabalho trata-se de uma edição Kindle, portanto, em formato eletrônico. Nesse caso, o “p.” não se refere à página, mas à posição do texto no e-book, que é a mesma em todas as plataformas eletrônicas em que ele pode ser lido.

Brasil após a Abolição, descreve o que a autora designou como campesinato itinerante, categoria formada por

famílias de libertos organizadas num parentesco ampliado que vivenciaram processos de imigração contínua em busca de terra e trabalho em várias áreas em Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. O deslocamento permanente foi um traço marcante para várias famílias de libertos nas primeiras décadas do século XX. Através de arranjos de moradias, trabalho, e parceria, as primeiras gerações de libertos tentavam reconstruir territórios para si e para suas famílias (GOMES, 2015, p. 2193-2197).

Diante de tudo o que foi exposto a partir das narrativas acerca de Gustavo Pinto Ribeiro e de Maria Vicente da Conceição, é possível dizer que o casal fez parte do chamado campesinato itinerante até conseguir reconstruir um território para si e para os seus nas Goiabas.

1.2.2. REFERÊNCIAS HISTORIOGRÁFICAS SOBRE OS NEGROS EM GUARAPARI: A REPÚBLICA NEGRA

Sobre a narrativa que liga a Comunidade Quilombola de Alto Iguape à República Negra, afirmei no início desse capítulo que ela se baseia nos trabalhos de Fernandes Filho (2009; 2012), que por sua vez parte dos relatos do príncipe Maximiliano (1940). Porém, o historiador do município não trata especificamente da Comunidade de Alto Iguape, mas dos negros de Guarapari como um todo, como é possível ver nos textos publicados em seu blog (que estão nas referências dessa dissertação).

O naturalista austríaco, que passou pelo Espírito Santo em 1815, escreve que na então vila de Guarapari existiam duas grandes fazendas, a Fazenda do Campo, que contava com 400 negros escravizados, e a Fazenda Engenho Velho, que possuía 200 cativos. Ele também relata que, quando o último proprietário das fazendas morreu, “sobreveio uma desordem geral: os escravos se revoltaram e cessaram o trabalho” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 136). Diante disso, um padre da região fez um acordo com os herdeiros do falecido, que moravam em Portugal, e passou a administrar as fazendas em nome deles, em troca de uma parte das propriedades. Porém, quando o novo administrador passou uma noite na Fazenda do Campo,

os cabeças dos escravos mataram-no na cama, armaram-se e formaram, nessas florestas, uma república negra, que não foi fácil submeter. Tomaram

posse da “fazenda”, viviam livres sem trabalhar muito, e caçavam nas florestas. Ao mesmo tempo, os escravos da “fazenda” Engelho Velho se libertaram, e uma companhia de soldados nada pôde contra eles (WIED-NEUWIED, 1940, p. 136).

Príncipe Maximiliano chama tal movimento de República Negra para diferenciá-lo dos quilombos que se estabeleciam em outras localidades do Brasil no período colonial, pois, segundo ele,

os rebeldes negros das duas “fazendas” acima referidas recebem os forasteiros de maneira amigável, e, nesse particular, são muito diferentes dos escravos fugidos de Minas Gerais e outros lugares, que são chamados, devido às suas aldeias nas florestas, “quilombos”, “gaiambolos”. Atacam os viajantes, saqueiam e muitas vezes matam (WIED-NEUWIED, 1940, p. 136-137).

Contra a diferenciação formulada pelo viajante austríaco, basta dizer que, de acordo com Clóvis Moura (1989, p. 24), os quilombos de todo o Brasil costumavam se articular com outros “segmentos oprimidos” da sociedade escravista e realizavam “um escambo permanente com pequenos proprietários locais, mascates, regatões” para obter armas, pólvora e o que mais precisassem. Ele aponta, inclusive, que o quilombo de Palmares, o mais aguerrido núcleo de resistência negra à escravidão no Brasil colonial, apesar de ter desenvolvido uma economia policultora baseada na caça, na pesca, na coleta, na agricultura e no artesanato, trocava seu excedente com pequenos produtores da sociedade abrangente por mercadorias que não produziam internamente.

Gomes (2015, p. 1938) chama a articulação entre negros cativos, quilombolas e outros segmentos da sociedade abrangente, que vai além das trocas comerciais, de campo negro, que ele define como “uma complexa rede social, palco de lutas e solidariedades entre as comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e até nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores e fazendeiros”. Foi a consolidação desse campo negro que possibilitou a continuidade das comunidades quilombolas ao redor do país e fez com que os ex-escravizados que conquistavam a sua liberdade não voltassem facilmente à condição de cativos.

Apesar do equívoco do príncipe Maximiliano na diferenciação entre a República Negra e os demais quilombos que se formaram no Brasil durante os períodos colonial e imperial, é importante observar que, segundo Osvaldo Martins de Oliveira (2011, p. 145), “os primeiros dados sobre quilombos no Espírito Santo” foram registrados por ele e se referem exatamente ao quilombo que foi constituído pelos

negros daquelas fazendas de Guarapari após o que, nas palavras de Fernandes Filho (2012), foi “uma das mais importantes revoltas escravas do Brasil no final do século XVIII”.

O relato do príncipe Maximiliano sobre a República Negra deixa algumas lacunas com relação ao movimento. Por exemplo, ela não fala quem era o dono das fazendas, quem era o administrador assassinado pelos negros, nem quando a revolta na Fazenda do Campo e na Fazenda Engenho Velho começaram. Por isso, procurei na historiografia capixaba alguma menção à República Negra, o que encontrei nas obras **Ensaio sobre a História e Estatística da Província do Espírito Santo**, de José Marcelino Pereira de Vasconcellos (1958), **Viagem à Província do Espírito Santo**, de Johann Jakob von Tschudi (2004), **Viagem de Pedro II ao Espírito Santo**, de Levy Rocha (2008), **A Escravidão e a Abolição no Espírito Santo**, de Maria Stella de Novaes (2010), e o já citado **Negros no Espírito Santo**, de Cléber Maciel (1994).

Os textos supracitados, além de tratarem por alto da República Negra, apresentam inconsistências entre si. Vasconcellos (1958, p. 200) aponta que o proprietário das fazendas era o Arcediago Antônio Siqueira de Quental, mas afirma que quando ele morreu, “o fisco, ou os herdeiros respectivos [das duas fazendas], deram saída aos braços, que sustentavam tais estabelecimentos”. Von Tschudi também não dá o nome do primeiro proprietário das terras, mas afirma que o administrador assassinado era o Antônio Siqueira de Quental, informação trazida também por Rocha. Maciel escreve poucas linhas sobre a revolta escrava ocorrida em Guarapari e referencia Novaes, que por sua vez se limita a repetir a narrativa do príncipe Maximiliano.

Para suprir as lacunas existentes nas obras da historiografia capixaba que citam a República Negra de Guarapari, e por indicação de Fernandes Filho, que tive a oportunidade de conhecer durante a pesquisa, consultei os documentos disponíveis no Arquivo Ultramarino de Lisboa referentes à abertura do processo de solicitação da herança de Antônio Siqueira de Quental, aberto em 1777 por Dona Josefa Leonor de Siqueira Quental, sua suposta filha⁶. Tais documentos mostram que as referidas

⁶ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 04 doc. 80, cx. 05 doc. 35, 39.

fazendas realmente pertenceram ao arcediago, que faleceu em 1769⁷. Ele havia deixado um testamento em que expressava o desejo de que se estabelecesse em suas propriedades a ordem do Sagrado Coração de Jesus, o que era proibido por uma lei outorgada pela Coroa Lusitana no mesmo ano de sua morte⁸. Diante disso, o testamento foi anulado, os bens do arcediago foram incorporados pela Real Fazenda e passaram a ser gerenciados por administradores delegados pelas autoridades coloniais⁹.

Os documentos divergem quanto ao número de escravizados que existiam nas duas fazendas. Um inventário realizado em 1792, após Dona Josefa requerer a herança nas cortes lusitanas, fala de 263 escravizados na Fazenda do Campo e de 151 na Fazenda Engenho Velho, totalizando 414 cativos¹⁰. Em uma carta endereçada ao Príncipe Regente, Dom João VI, no ano de 1799, o Ouvidor e Provedor da Comarca do Espírito Santo, Francisco Borges Garção Stockler, menciona o testamento e escreve que havia 265 escravizados na Fazenda do Campo e 253 na Fazenda Engenho Velho, perfazendo 518 cativos¹¹. Não importa qual dos números esteja correto. É possível, aliás, que ambos estejam, devido ao espaço de tempo que existe entre o primeiro inventário e a carta de Stockler.

Apesar de complementarem as informações sobre as fazendas de Antônio Siqueira de Quental que obtive nas obras da historiografia capixaba consultadas para este trabalho, os documentos não fazem nenhuma referência à revolta negra que ali ocorreu, até mesmo porque o último documento dessa série disponível no Arquivo Ultramarino de Lisboa data de 1806, nove anos antes da viagem de príncipe Maximiliano, data em que estava ocorrendo a República Negra. Foi na leitura do levantamento realizado pela historiadora Francieli Aparecida Marinato para o **Relatório Técnico de Identificação da Comunidade Remanescente de Quilombos de Monte Alegre** (2006) que consegui suprir as lacunas deixadas pelo material consultado até o momento. Antes de tratar desse levantamento, gostaria de trazer mais algumas características das duas propriedades, de seus escravizados e da escravidão em Guarapari de um modo geral.

⁷ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 06 doc. 07, 43.

⁸ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 04 doc. 80, cx. 05 doc. 35, 39.

⁹ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 06 doc. 07, 43.

¹⁰ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 04 doc. 80; cx. 05 doc. 35, 39.

¹¹ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 06 doc. 07, 43.

De acordo com a reportagem de Karlla Hoffmann sobre a República Negra, publicada no jornal A Gazeta dia 13 de maio de 2004, que teve Fernandes Filho como sua principal fonte, a Fazenda do Campo abarcava as atuais localidades de Iguape, Fazenda do Campo, Samambaia, Neves, Jabaraí e Perocão. Já a Fazenda Engenho Velho esteve “localizada onde são os bairros de Muquiçaba, passando por Machina, até as margens da BR 101, próximo ao trevo de Guarapari e subindo as montanhas até Buenos Aires” (HOFFMANN, 2004, p. 17). Elas dedicavam-se à produção de açúcar e, como mostram os vários documentos disponíveis no Arquivo Ultramarino de Lisboa, haviam máquinas de engenho movidas à água na Fazenda Engenho Velho – daí o nome da fazenda e o topônimo Machina para o bairro estabelecido onde era um trecho dela –, além de diversos instrumentos para o fabrico de açúcar nas duas propriedades.

Bruno Santos Conde (2011), em sua dissertação de mestrado, faz uma distribuição etária dos cativos das fazendas de Antônio Siqueira de Quental, tendo como base o inventário que citei anteriormente. Seguem abaixo os gráficos com tal distribuição contidos em seu trabalho.

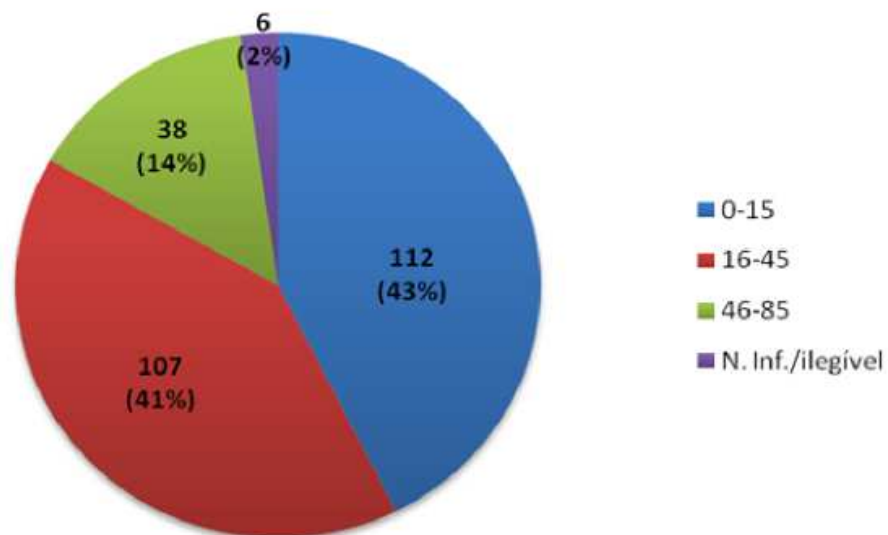


Gráfico 1 – Distribuição etária dos escravizados na Fazenda do Campo em 1792.
Fonte: Conde (2011, p. 141)

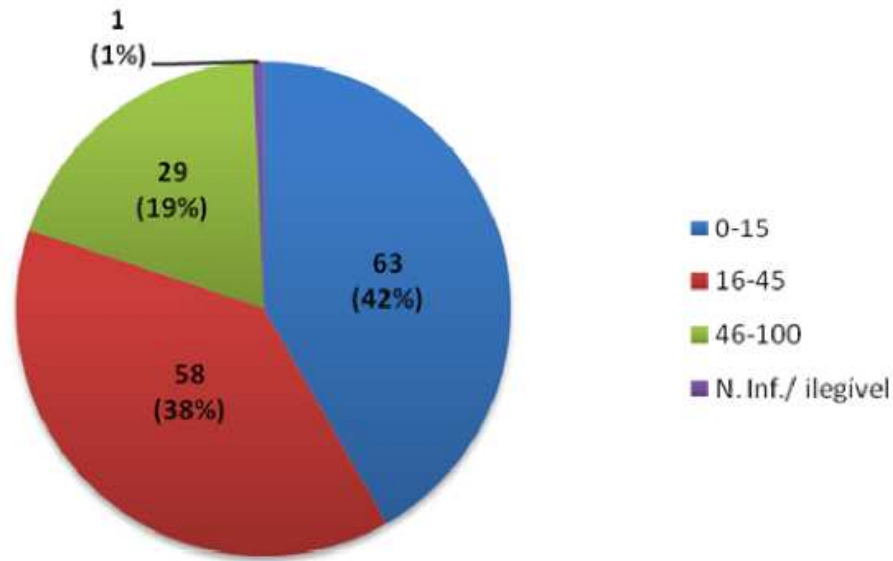


Gráfico 2 – Distribuição Etária dos Cativos da Fazenda Engenho Velho em 1792.
 Fonte: Conde (2011, p. 141)

Além da distribuição etária contida nos gráficos acima, Conde faz uma observação interessante ao analisar o inventário de 1792. Segundo ele, o próprio documento dá conta de que havia famílias de escravizados em ambas as fazendas, o que permite interpretar que os cativos se reproduziam internamente e que as fazendas não eram dependentes do tráfico negreiro internacional. Há aqui, então, um paralelo entre as fazendas de Antônio Siqueira de Quental e a fazenda do Coronel Pimentel: nos dois contextos havia a reprodução interna de escravizados. Ainda assim, Durval relatou que seu bisavô era africano e o inventário do arcediogo aponta a existência de pelo menos um escravizado africano em suas propriedades¹². A proposição da reprodução endógena dos negros da Fazenda do Campo e da Fazenda Engenho Velho pode explicar a diferença dos números dos escravizados registrados nos documentos que analisei anteriormente.

Apesar de serem as maiores de Guarapari, tendo as duas juntas “duas léguas de terreno”¹³, a Fazenda do Campo e a Fazenda Engenho Velho não eram as únicas daquela região, como se vê no texto de João Eurípedes Franklin Leal transcrito no livro **História do Estado do Espírito Santo**, de José Teixeira de Oliveira (2008). Leal escreve que o então Governador do Espírito Santo, Francisco Alberto Rubim,

¹² Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 04 doc. 80, cx. 05 doc. 35, 39.

¹³ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 06 doc. 07, 43.

enviou em 1816 um relatório ao Conde da Barca, ministro de Dom João VI, descrevendo a província. Sobre Guarapari, Rubim fala

dos cinco engenhos de açúcar denominados Miriquioca, Rapado, Adão Velho, Fazenda do Campo (2) e de quatorze engenhocas denominadas de Una, Coutinho, Morais, Tapepecu, Camarini, Rio do Engenho, Casa de Ostras, Piaúra, Aldeia Velha (2) e Lameirão (4) (LEAL, 2008, p. 527).

Muito provavelmente também as fazendas outrora pertencentes ao Arcediogo Antônio Siqueira de Quental não eram as únicas que se utilizavam da mão de obra escravizada. Um censo realizado em Guarapari no ano de 1814 mostra que naquela vila existiam 920 cativos. É interessante que esse documento traz uma tabela com a distribuição por raça, idade e sexo dos escravizados de Guarapari.

Tabela 1 - Distribuição por Idade, Raça e Sexo dos Escravizados de Guarapari em 1814

Idades	Pardos	Pardas	Negros	Negras
De 1 a 10 anos	9	12	123	148
20 anos	15	9	63	75
30 anos	7	12	73	72
40 anos	6	4	58	68
50 anos	5	2	43	19
60 anos	2	1	20	19
70 anos	1	-	6	14
80 anos	-	-	7	-
90 anos	-	-	-	17
100 anos	-	-	5	5
Total parcial	45	40	398	437
Total geral				920

Fonte: APE-ES. FG/SA, livro 06, fl. 376, 01/07/1814.

A tabela acima, feita a partir da que consta no documento original que consultei no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, demonstra que em 1814 o número de cativos de Guarapari que tinham até 30 anos de idade era mais do que o dobro do número dos escravizados com mais de 40 anos de idade, além de indicar que havia um grande número de crianças negras. Esses dados corroboram o argumento de que existiu a reprodução interna de negros nas fazendas da região.

Voltando à República Negra, Marinato (2006, p. 148) escreve que os primeiros documentos que tratam do movimento datam de 1814 e informam que, após a morte do proprietário da Fazenda do Campo, seus escravizados “se revoltaram e deixaram de trabalhar”. Diante disso, “um padre, chamado Domingos, tentou apaziguá-los, mas foi assassinado pelos líderes sublevados”. Aqui outra lacuna da narrativa de príncipe Maximiliano é preenchida. Padre Domingos é aquele que fez um acordo com os herdeiros de Antônio Siqueira de Quental para administrar as suas fazendas, em troca de uma parte delas. Essa afirmação é corroborada por uma passagem do livro de Basílio Carvalho Daemon (2010), que faz menção aos ânimos da vila de Guarapari no ano de 1813, antes da morte do Padre Domingos. De acordo com o autor, o Padre Domingos da Silva e Sá estava envolvido em uma disputa com o vigário da matriz daquela vila, que se chamava José Nunes da Silva Pires. Em virtude dessa disputa, cujas causas não são reveladas por Daemon, a população de Guarapari encontrava-se dividida: enquanto uns apoiavam o Padre Domingos, outros colocavam-se do lado do vigário da matriz. Para conter os conflitos, três companhias de milícias foram enviadas de Vitória à Guarapari. O autor relata que, enquanto os conflitos ocorriam,

os escravos das fazendas administradas pelo padre Domingos, estando parte revoltados e outros refugiados no mato, ameaçavam a população [...]. Esses fatos trouxeram aquela vila em contínua revolta, dando-se de parte a parte fatos desagradáveis. Dos escravos refugiados, alguns foram presos remetidos para esta então vila [da Vitória], e aqui castigados, tendo outros sido mortos e os cabeças vendidos, procedendo-se por isso a devassa, queixas e conciliações (DAEMON, 2010, p. 227).

Em outras palavras, os escravizados das fazendas outrora pertencentes ao arcediago se aproveitaram do conflito em que o novo administrador estava envolvido e iniciaram a revolta que veio a se espalhar pelo distrito da vila de Guarapari, enquanto outros “se refugiavam no mato”.

Uma observação precisa ser feita antes de prosseguir. A revolta dos escravizados da Fazenda do Campo e da Fazenda Engenho Velho não se deveu à pretensa bondade de seu antigo senhor, em comparação com o Padre Domingos. Como indiquei anteriormente, desde a morte de Antônio Siqueira de Quental, em 1769, as fazendas ficaram sob a gestão de administradores nomeados pelas autoridades coloniais. Em sua carta enviada a Dom João VI, Stockler se queixou de que os administradores não investiam no desenvolvimento das propriedades, que jaziam em decadência. Segundo ele, nesse período, vários escravizados “se tem forrado, dando por si o seu valor”. Por fim, o Ouvidor e Provedor da Comarca do Espírito Santo sugeriu ao Príncipe Regente que arrendasse ou vendesse os bens do falecido arcediogo, para que assim a coroa receba impostos sobre a sua produção, em vez de dispender de recursos para a sua administração¹⁴. Enfim, de meados do século XVIII até o início do XIX, os cativos das fazendas em questão viviam em um relativo estado de liberdade, devido à indolência dos administradores governamentais, sendo que alguns conquistaram a liberdade de fato, comprando sua alforria. Esse contexto provavelmente mudou quando Padre Domingos assumiu as propriedades em nome de seus herdeiros. Foi isso, a meu ver, que gerou a revolta dos escravizados dali.

Daemon (2010) relata que a revolta negra foi controlada pelas autoridades policiais e Marinato (2006) demonstra o quanto isso foi difícil. A autora escreve que, após se iniciar na Fazenda do Campo, o levante se espalhou para a Fazenda do Engenho Velho e para outras propriedades da região. Nesse contexto, uma parte dos cativos tomava as fazendas para si, como narra o príncipe Maximiliano, enquanto outra parte abrigou-se nos sertões de Guarapari e formou comunidades independentes, que as autoridades policiais da época denominavam como “negros do mato”. Isso fez com que as forças policiais ficassem durante meses na região, permanecendo “de prontidão nas fazendas do Campo e Engenho Velho, além de realizarem frequentes incursões nas propriedades vizinhas e florestas ao redor, tentando combater os quilombos e controlar a população cativa rebelada” (MARINATO, 2006, p. 148).

¹⁴ Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 06 doc. 07, 43.

Marinato transcreve em seu texto diversas cartas enviadas pelo capitão Gaspar Manoel Figueira às autoridades coloniais da vila da Vitória. Essas cartas revelam que as forças policiais destacadas para conter as revoltas em Guarapari estavam sobrecarregadas, pois tinham que controlar a sublevação no interior das fazendas, impedir novas fugas e ainda dar batida nos quilombos que se constituíam nas florestas. As correspondências também mostram que havia carência de homens, armas, munições e comida para as tropas. A carência alimentar, aliás, era sentida por toda a população da vila, pois a plantação de mandioca e a fabricação de farinha diminuiu, visto que ambas eram atividades realizadas pelos negros escravizados que agora estavam rebelados. Por fim, o responsável pela ofensiva aos negros rebelados, em uma das epístolas, deixa transparecer o medo de ter o mesmo destino que o do Padre Domingos, caso continuasse a ser desassistido pelas autoridades coloniais em seu empreendimento.

É interessante que, segundo a autora, “cativos assenzalados, índios, pequenos lavradores e outros homens livres” contribuía tanto com as tropas policiais quanto com os negros revoltosos. Esta última forma de contribuição se dava, por exemplo, por meio do estabelecimento de relações comerciais com os quilombos que se formavam, bem como pelo seu acobertamento (MARINATO, 2006, p. 151). Documentos levantados por ela também dão conta de que, em 1817, a situação não estava totalmente controlada em Guarapari, pois ainda haviam focos de revoltas nas senzalas das fazendas e os quilombos não haviam sido todos destruídos. Soma-se a isso a atuação persistente dos negros dos quilombos nas senzalas e nas ruas da vila, incentivando os que permaneciam cativos a novas fugas.

O estudo de Gomes (2015, p. 1192-1196) também ajuda a interpretar o movimento da República Negra. O autor propõe uma tipologia de quilombo que chama de quilombos de protestos reivindicatórios. Eles “eram constituídos por escravos fugidos de uma mesma fazenda, sendo, na maioria das vezes, de um mesmo fazendeiro”. O objetivo dos quilombos de protesto reivindicatório era a criação ou a manutenção de espaços de autonomia para os cativos. No caso dos negros que eram escravizados nas propriedades do arcediogo, o espaço autônomo foi construído entre a morte de Antônio Siqueira de Quental, em 1769, até o Padre Domingos passar a administrar as propriedades em nome dos herdeiros de seu antigo dono, provavelmente em 1814, como vemos no levantamento histórico

elaborado por Marinato (2006) e na citação de Daemon (2010) mais acima. Tivemos, nesse ínterim, 45 anos em que as fazendas do Campo e Engenho Velho foram geridas por administradores nomeados pelas autoridades coloniais, administradores esses que deixavam a desejar no desempenho de sua função, conforme demonstrei anteriormente, tanto que nesse período, os negros que estavam ali passaram a trabalhar para o suprimento de suas necessidades, e não para a produção de mercadorias para a comercialização, e muitos deles compraram suas alforrias. Padre Domingos assumiu com a alegação de que colocaria as propriedades em ordem, o que representou uma ameaça ao espaço de autonomia que os cativos conquistaram.

De acordo com o autor, uma das características que os quilombos de protestos reivindicatórios compartilhavam com as comunidades mais perenes, originadas de grandes fugas e que constituíam estruturas sociais e econômicas próprias, bem como com aqueles pequenos grupos itinerantes, adeptos principalmente da caça, da pesca, da coleta, dos saques e de outras atividades econômicas, é a composição de um campo negro para a sua sobrevivência. O campo negro dos revoltosos de Guarapari era formado por escravizados que ainda permaneciam nas senzalas, por indígenas, por pequenos lavradores e pequenos comerciantes, dentre outros homens livres, como Marinato (2006) demonstra.

Gomes explica que um mesmo quilombo, dependendo de seu contexto e de seu repertório de ação adotado, poderia congrega características dos três tipos de quilombos citados no parágrafo anterior. Além disso, quilombos de um desses tipos poderiam mudar a sua configuração e passar a se enquadrar em um dos outros dois tipos. Se considerarmos que parte da Comunidade Quilombola de Alto Iguape é formada por descendentes dos cativos que participaram da República Negra, vemos que o que começou como um quilombo de protesto reivindicatório tornou-se uma comunidade mais perene.

O sujeito da minha pesquisa que se apropriou com mais veemência da narrativa da República Negra como origem da Comunidade de Alto Iguape foi Régis Loureiro, que inclusive citou o livro escrito pelo príncipe Maximiliano.

[...] meu bisavô falava muito em escravo nessas fazenda que tinha ali próximo a... A... Fazenda do Campo... É, Fazenda do Campo e Fazenda Machina. [...] E eu via meu avô contar essa história e o pai dele chegou a

trabalhar nessa fazenda como escravo, e eu fiquei com aquilo na cabeça, inculcado com aquela coisa. [...] Aí fui me aperfeiçoando, cara, aí comecei a buscar... A história. O levantamento da história. Toda. Aí tem um livro, que seria até interessante você pesquisar esse livro, de um austríaco, né? Esse austríaco, esse cara fez a descoberta, né? [...] Aí eu fui ver uma página falando que antes do Padre Anchieta existiu... Esse Maximiliano... Não foi estudado só o Padre Anchieta. Guarapari era um, uma república negra há mais de 50 anos (Reginaldo Lucas Loureiro, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Ao partir do relato de que seu bisavô Antônio Moraes Gomes foi escravizado na Fazenda do Campo, o que teria sido transmitido a ele por seu avô, Régis se insere no contexto da comunidade quilombola, afirmando-se como um de seus membros. Além disso, ele assevera que Gustavo Pinto Ribeiro foi escravizado na Fazenda do Campo, contrariando os relatos apresentados pelo neto e pelos bisnetos do próprio Gustavo.

O pai do Seu Emílio, que era o Gustavo [...] Ele vivia escravizado, né? Nessa Fazenda Campos, Fazenda Campos... Aí houve um belo dia que tava amamentando, a esposa dele tava amamentando o... O filho do... Pior que amamentava o branco que subordinava também. Houve uma, uma des... a, o neném tava chorando, porque a mãe não tinha mais leite, aí queimou o seio dela com ferro quente... Aí eles se revoltaram e, e de noite, na hora que eles iam dormir lá, o cara deu um chucho neles lá. E foi aonde aconteceu sumir na mata de noite, se embrenharam na mata e se esconderam lá na mata. Subiram, subiram, subiram até chegar naquele, naquele panelão lá, mas lá em cima, que é o dorso do negócio (Reginaldo Lucas Loureiro, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

É interessante que, no depoimento acima, Régis mescla a fuga de Gustavo com o assassinato do administrador da Fazenda do Campo e da Fazenda Engenho Velho, evento que inaugurou o movimento da República Negra, segundo o relato do príncipe Maximiliano do qual se apropria.

Além de Régis Loureiro, quem fez menção à possibilidade de parte das famílias que compõem a Comunidade de Alto Iguape descender dos revoltosos da República Negra foi Manoel Adilson Rangel, marido de Celina de Almeida Rangel, que por sua vez também é filha de Seu Emílio. Enquanto caminhávamos, no dia 12 de março de 2016, por uma região chamada pelos quilombolas de Topo da Goiaba, Adilson, como é mais conhecido, relatou que seu avô materno, João Pereira de Andrade Filho, morava no Morro do Saco, mas tinha um quitungo nas Goiabas, e que seu avô paterno, Luiz Pinto Rangel, também morou no Morro do Saco antes de se mudar para ali. Diante disso, questionei se as pessoas que passaram a morar nas Goiabas subiram até lá pela Estrada do Tigrão, que sai da BR 101 e chega ao território da comunidade, passando pelo Morro do Saco. Ele respondeu, então, que, pelo que

conhece, os escravizados que fugiam da Fazenda do Campo subiam a montanha por essa estrada para se refugiar ali. Considerando que eu já ouvira de Seu Emílio, de Durval e de João de Almeida que o ancestral comum das famílias Borges de Almeida e Santana veio de Três Corações décadas após ao movimento da República Negra, perguntei a Adilson se ele acredita que as Famílias Rangel, Barcelos e Mendes da Vitória, que também compõem a comunidade, descendem dos ex-escravizados da Fazenda do Campo, ao que ele respondeu que sim.

Essa conversa informal que tive com Adilson, com o gravador desligado, enquanto percorria o território da Comunidade Quilombola de Alto Iguape com o objetivo de mapeá-lo, me fez compreender que, apesar de não dar conta sozinha da origem da comunidade, a narrativa da República Negra ajuda a explicar a origem das três famílias que não descendem de Gustavo Pinto Ribeiro. Ainda assim, vale ressaltar que, quando se apropria da narrativa da República Negra, Régis Loureiro desconsidera a da vinda de Gustavo de Três Corações para Guarapari, inserindo-o no contexto da narrativa local. É importante observar também que Régis não é reconhecido como parente – ou como parente próximo – pelos membros de Alto Iguape. Então, a meu ver, a apropriação da narrativa da República Negra, em conjunto com o recurso à história de que seu próprio bisavô também era escravizado, servem para legitimar sua atuação na comunidade quilombola e na sua associação.

Afirmo no início do presente capítulo que a narrativa da origem da Comunidade de Alto Iguape a partir de Gustavo Pinto Ribeiro está embasada na memória social de parte dos seus membros. Demonstrei acima também que, apesar de se amparar nos trabalhos de Fernandes Filho (2009; 2012) e nos relatos do príncipe Maximiliano (1940), a narrativa da República negra é apropriada como memória por Régis Loureiro, devido a histórias que ouvia de seu avô acerca do pai deste.

O sociólogo e historiador Michael Pollak (1992, p. 201-202) defende que a memória é constituída por três elementos. Tratam-se de: 1) “acontecimentos vividos pessoalmente” ou pelo grupo ao qual o sujeito “se sente pertencer”; 2) pessoas ou personagens que os sujeitos conhecem pessoalmente ou não, apesar de agirem como se conhecessem; e 3) lugares que se constituem como “lugares da memória”, por estarem ligados a importantes lembranças das pessoas. Esses acontecimentos, pessoas/personagens e lugares da memória podem não pertencer ao espaço-tempo

dos sujeitos, mas ainda assim constituem suas memórias caso tenham relevância para o grupo ao qual pertencem. Além disso, os elementos constitutivos da memória podem ser reais ou fictícios, ou seja, projeções dos sujeitos.

Aplicando a perspectiva do autor à memória social dos membros da Comunidade de Alto Iguape, tanto a trajetória de Gustavo, de sua fuga da fazenda de Coronel Pimentel até a sua chegada nas Goiabas, quanto o movimento da República Negra ocorrido em Guarapari são acontecimentos que a compõem. Como nenhum dos sujeitos da pesquisa que fundamenta esta dissertação viveram esses acontecimentos, eles constituem-se no que Pollak (1992, p. 201) chama de “acontecimentos vividos por tabela”, que se referem aos acontecimentos relatados e transmitidos pelas gerações anteriores e que as gerações atuais continuam narrando como se os tivessem presenciado.

Seu Emílio, que ao lado de Dona Alicia, é o membro mais velho da comunidade, afirmou não ter conhecido Gustavo, da mesma forma que Régis Loureiro disse não ter tido contato com seu bisavô, que fora escravizado na Fazenda do Campo. Mesmo não sendo conhecidos pessoalmente pelos quilombolas, esses personagens – principalmente o primeiro deles – são importantes para a sua memória social, tanto que um breve relato sobre a trajetória de Gustavo foi enviado à Fundação Cultural Palmares no processo que solicitou a emissão da Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo da comunidade.

Sobre os lugares da memória, vários são os que existem nas Goiabas. São exemplos deles os chãos de casas, locais onde se erigiam residências dos moradores antigos da comunidade, como a do próprio Gustavo; quitungos desativados ou ruínas desses, que remetem ao tempo em que os quilombolas produziam grandes quantidades de farinha de mandioca¹⁵; e estradas, como aquela que os ex-escravizados da Fazenda do Campo utilizavam durante a conquista da sua liberdade.

De acordo com o Pollak (1992, p. 203), a memória pode ser herdada e suas flutuações ocorrem em “função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa”. Desse modo, as “preocupações do momento” interferem na

¹⁵ Falarei sobre as atividades econômicas e as relações de trabalho na Comunidade de Alto Iguape no terceiro capítulo deste trabalho.

estruturação tanto da memória individual quanto da memória coletiva. Isso explica porque Seu Emílio afirmou estar “desalembado” quando perguntei se ele lembrava de histórias que seu pai lhe contava acerca de Gustavo enquanto seus dois filhos, que compõem a liderança da comunidade quilombola, trazem tais relatos mais vivos na memória. O fato de João de Almeida e de Durval Borges de Almeida serem, respectivamente, presidente e vice-presidente da ARQUI, coloca como preocupação do momento para os dois a interlocução com o Poder Público, notadamente com a Prefeitura Municipal de Guarapari, visando a oferta de políticas públicas para a comunidade quilombola. Em tal articulação, a identidade quilombola fundamentada também pela memória da trajetória de Gustavo que herdaram de seu pai é mobilizada por eles.

O uso que Régis Loureiro faz da memória da escravidão em Guarapari que foi transmitida a ele por seu avô, bem como a manipulação dessa memória para fazer com que caiba nela a história de Gustavo Pinto Ribeiro também se explica pela interferência da ‘ordem do dia’ na estruturação das memórias individuais e coletivas. Além disso, vejo nesse processo o que Pierre Bourdieu (1989) chama de classificação. De acordo com o autor, “as classificações práticas estão sempre subordinadas a **funções práticas** e orientadas para a produção de efeitos sociais”, no caso, para a produção da própria realidade objetiva (BOURDIEU, 1989, p. 112; grifos do autor). Aliás, para ele, a realidade é “em primeiro lugar, **representação**, [e] depende tão profundamente do conhecimento e do reconhecimento” (BOURDIEU, 1989, p. 108; grifos do autor).

Bourdieu (1989, p. 113) considera “as lutas a respeito da identidade étnica” como

um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver, de fazer crer, de dar a conhecer, e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos (BOURDIEU, 1989, p. 113).

Desse modo, acredito que, ao manipular a história de Gustavo, enquadrando-o na narrativa da República Negra e das subsequentes fugas de escravizados que ocorreram em Guarapari, da qual fez parte seu bisavô, Régis tenta colocar a sua representação da realidade com o objetivo de atuar politicamente na Comunidade Quilombola de Alto Iguape e na própria ARQUI.

Nos parágrafos anteriores, tratei da memória social a partir dos estudos de Pollak. Agora cabe dizer qual relação existe entre a memória e a identidade, já que o objeto deste trabalho é a constituição da identidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape. O mesmo autor dá subsídios para isso. Ele enumera os três elementos essenciais para a constituição da identidade individual ou coletiva. São eles: 1) a unidade física, definida pelas fronteiras; 2) a continuidade dentro do tempo, seja ele físico ou “moral e psicológico”; e 3) o sentimento de coerência. Nesse contexto, a memória “é um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204). Ora, se a memória é um fator de suma importância para a constituição das identidades, a memória tanto da trajetória de Gustavo quanto da escravidão e das revoltas negras em Guarapari são importantes para a constituição da identidade quilombola pelos membros da Comunidade de Alto Iguape, pois na constituição de tal identidade essas memórias são mobilizadas o tempo todo.

1.3. POSSÍVEIS ORÍGENS ÉTNICAS DOS MEMBROS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ALTO IGUAPE

Para encerrar este capítulo, vale tecer alguns parágrafos sobre a possível origem étnica dos membros da Comunidade de Alto Iguape, outrora conhecida como Goiabas. O relato de Durval sobre seu bisavô Gustavo informa que este último veio diretamente da África para ser escravizado em Três Corações, Minas Gerais. Maciel (1994, p. 13) mostra que, do século XVII até a proibição do tráfico negreiro em 1850, a maior parte dos negros trazidos para o Brasil era embarcada nos portos do Golfo de Benim e da Costa da Mina e, por isso eram chamados de negros mina. Apesar dessa nomenclatura, o autor afirma que os principais grupos embarcados naqueles portos eram bantos e sudaneses, principalmente desses últimos, que eram “destinados, em grande parte, para os trabalhos na mineração, na lavoura, nas manufaturas e nos serviços domésticos”. Gilberto Freyre (2006, p. 389), por sua vez, afirma que a maioria dos negros levada para Minas Gerais no período escravista era mina, pelo conhecimento da metalurgia que esses sujeitos possuíam e pela beleza

de suas mulheres, que realizavam atividades domésticas e eram as “preferidas [...] para ‘amigas’, ‘mancebas’ e ‘caseiras’ dos brancos”¹⁶.

De acordo com um histórico publicado no site da Prefeitura Municipal de Três Corações (2014), o território do município foi inicialmente povoado em virtude da mineração que se realizou naquela localidade, atividade essa que, como vimos acima, foi desempenhada principalmente por negros mina. Diante disso, é possível indicar que tanto Gustavo quanto os outros escravizados da fazenda de Coronel Pimentel tenham pertencido àquele grupo etnicorracial.

Mais acima apontei que Durval relatou que morava próximo às Goiabas a ex-escravizada chamada Clothildes Maria da Conceição. Além dela, meu interlocutor afirmou também ter conhecido Silvano e seu irmão Cristino, José Campista e Francisco Carlos, moradores de Iguape que também tinham sido escravizados em Guarapari. Régis Loureiro também relatou sobre a presença de ex-escravizados nas proximidades da comunidade quilombola, dentre eles seu bisavô. Maciel escreve que a maioria dos negros trazidos para o sul do Espírito Santo eram minas e angolas, apesar de apontar também a possibilidade da presença de sudaneses em Guarapari, devido à realização da revolta escrava no distrito da então vila. O autor justifica a sua tese da existência de minas no sul do estado devido ao xingamento “seu negro mina” utilizado até fins do século XIX. Em conversas que tive com membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape sobre os usos que eles fazem de plantas medicinais, eles me disseram que utilizam para o reumatismo uma erva que chamam de negremina ou negra-mina (*Siparuna guianensis*). O uso dessa nomenclatura para uma planta medicinal também indica a presença de minas em Guarapari e na região onde está estabelecida a Comunidade de Alto Iguape, pois, como o próprio Maciel afirma, “existia [no sul do Espírito Santo] a crença geral de que os Minas eram perigosos, temíveis feiticeiros e insuperáveis nas preparações de remédios de garrafadas e benzeções” (MACIEL, 1994, p. 20).

Por fim, vale dizer que parte da Comunidade Quilombola de Alto Iguape, notadamente os membros da família Santana, descendentes Seu João e Benedita Vitória de Santana, e da família Borges de Almeida, descendentes de Seu Emílio e

¹⁶ Apesar de fazer referência à Freyre neste trabalho, é importante criticá-lo. Tanto na obra citada quanto em outros textos, o autor faz uma ode à exploração sexual de mulheres negras e indígenas, encobrindo a violência ocorrida na relação entre elas e os homens brancos ao representar tal relação como amigável ou amorosa.

Dona Alicia, afirma que também tem ascendência indígena. De acordo com relatos de Durval, Aurélia Maria da Conceição, mãe de Seu João e Dona Alicia, era “índia pura” e foi “pega a laço” nas matas existentes na região da Fazenda do Campo antes de se casar com Cláudio José de Santana.

Sobre a presença de indígenas nas fazendas outrora pertencentes ao Arcediogo Antônio Siqueira de Quental, Vânia Maria Lousada Moreira (2010, p. 61) expressa que parte dos cativos dessas fazendas seria formada por índios aprisionados em cumprimento à Carta Régia de 13 de maio de 1808, do Príncipe Regente Dom João, “que não só decretara guerra ofensiva contra os botocudos do rio Doce, mas também reintroduzira o cativo dos índios por dez anos, ou enquanto durassem a ‘atrocidade e a antropofagia’ entre eles”. Desse modo, a guerra contra botocudo travada no período colonial pode ter proporcionado o contato e até mesmo as alianças matrimoniais entre indígenas e negros na Fazenda do Campo e na Fazenda Engenho Velho. Além disso, Aurélia Maria da Conceição, provavelmente descendente dos indígenas aprisionados em tais propriedades, veio a se casar com Cláudio José de Santana, filho de Gustavo Pinto Ribeiro, ex-escravizado em Minas Gerais que se estabeleceu nas Goiabas.

2. TERRITÓRIO DE PARENTESCO NA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE

Neste capítulo e no próximo, tratarei da territorialidade na Comunidade de Alto Iguapec. O geógrafo Rogério Haesbaert (2010), ao abordar as várias perspectivas sobre o território, destaca que o tal conceito possui ao mesmo tempo uma dimensão material e uma dimensão simbólica. Ele demonstra que, de acordo com uma vertente econômica dos estudos territoriais, a primeira dimensão está relacionada à apropriação do espaço enquanto fonte de “recursos necessários à reprodução material de um grupo” (HAESBAERT, 2010, p. 56). Já segundo uma perspectiva idealista, a dimensão simbólica do território tem a ver com o uso dos “referentes territoriais” para a “criação e recriação de mitos e símbolos, podendo mesmo ser responsáveis pela própria definição do grupo enquanto tal” (HAESBAERT, 2010, p. 69). O autor assevera, então, que o conceito de territorialidade se refere principalmente à “dimensão simbólica do território” (HAESBAERT, 2010, p. 74). Combinando ambas as perspectivas, é possível dizer que o território é o espaço apropriado material e simbolicamente pelos grupos sociais para a reprodução de sua existência.

Vemos que o que se sobressai no conceito de território é a sua apropriação pelos seres humanos ou o seu uso, se pensarmos na ideia de território usado (SANTOS, 2005). Essa apropriação se dá por meio de relações sociais, por isso é possível dizer que o território é relacional. Haesbaert apresenta a concepção de Claude Raffestin, um dos principais autores da perspectiva relacional do território, para quem este é “o espaço socialmente apropriado, produzido, dotado de significado” (HAESBAERT, 2010, p. 84) e para quem a territorialidade é “o conjunto de relações estabelecidas pelo homem enquanto pertencente à uma sociedade, com a exterioridade e a alteridade através do auxílio de mediadores e instrumentos” (RAFFESTIN apud HAESBAERT, 2010, p. 87).

É pelo que foi dito até aqui que Leite (2010) afirma que a terra – ou mais corretamente, o território – é importante para as comunidades quilombolas, pois ela é a base tanto da reprodução material desses grupos, quanto de sua produção simbólica. Oliveira, ao analisar os trabalhos antropológicos que utilizam os conceitos de ‘comunidades negras rurais’, ‘terras de preto’, ‘território’ e territorialidade ‘negra’ aborda a perspectiva de Soares, segundo o qual o compartilhamento de uma faixa

territorial, de uma história e de “vínculos genealógicos decodificados pelo registro étnico” faz com que aqueles que compartilhem tais elementos constituam-se efetivamente como um grupo social (OLIVEIRA, 2005, p. 11). Mais à frente, ele afirma, a partir de Gusmão, que “o território negro é um campo de relações sociais e políticas, no qual se elabora uma forma específica de identidade étnica: a do negro no meio rural¹⁷” (OLIVEIRA, 2005, p. 15).












A relação entre território e identidade pode ser observada nos trabalhos de Pollak (1992, p. 204), que enumera os três elementos essenciais para a constituição da identidade individual ou coletiva, a saber: 1) a unidade física, definida pelas fronteiras; 2) a continuidade dentro do tempo, seja ele físico ou “moral e psicológico”; e 3) o sentimento de coerência. Pode-se dizer, então, que as fronteiras delimitam tanto os territórios quanto os grupos étnicos que deles se apropriam. Vale ressaltar que, de acordo com Fredrik Barth (1998), as fronteiras que delimitam os grupos étnicos não são fixas e permitem um constante fluxo de pessoas por meio delas sem que elas deixem de existir – e por que não dizer o mesmo das fronteiras que delimitam os territórios?

Neste trabalho, destaco quatro níveis de relações sociais que são utilizadas pelos membros da Comunidade de Alto Iguape tanto para a constituição de sua territorialidade, quanto para a constituição de sua identidade quilombola: as suas relações de parentesco, as suas atividades econômicas e relações de trabalho, as suas relações com a natureza, e as suas práticas religiosas e culturais. No presente capítulo, discutirei o território de parentesco nos dois núcleos principais da Comunidade de Alto Iguape, demonstrando como os quilombolas de Alto Iguape constituem a sua territorialidade ou demarcam o seu território por meio das suas relações de parentesco. No próximo capítulo, tratarei dos outros níveis de relações.

2.1. RELAÇÕES DE PARENTESCO EM ALTO IGUAPE

¹⁷ De acordo com Oliveira (2005), comunidades negras rurais era o termo utilizado entre o final da década de 1970 e o início da década de 1990 em referência ao que hoje conhecemos como comunidades quilombolas.

Para ilustrar as relações de parentesco estabelecidas pelos membros da Comunidade de Alto Iguape, recorrerei a diagramas genealógicos que permitirão uma melhor compreensão de tais relações. As informações nas quais me baseei para a construção dos diagramas foram dadas pelos próprios membros da comunidade. Neste capítulo aparecerão apenas os diagramas que representam as alianças matrimoniais estabelecidas entre os quilombolas. As genealogias das famílias que compõem a comunidade figurarão no Anexo 1 desta dissertação. Segue abaixo uma legenda com os símbolos utilizados nos diagramas genealógicos que aparecem tanto aqui quanto nos anexos, para a sua melhor interpretação.

	Pessoa do sexo masculino viva.
	Pessoa do sexo masculino falecida.
	Pessoa do sexo feminino viva.
	Pessoa do sexo feminino falecida.
	Casamento ou relação conjugal não oficializada.
	Casal separado ou divorciado.
	Relação de filiação natural.
	Relação de filiação adotiva.
	Irmãos.
	Ego do sexo masculino. Principal dos interlocutores que narrou as informações utilizadas para a composição do diagrama genealógico.
	Ego do sexo feminino. Principal das interlocutoras que narrou as informações utilizadas para a composição do diagrama genealógico.

A Comunidade Quilombola de Alto Iguape é formada principalmente pelas famílias Santana, Borges de Almeida, Rangel, Barcelos e Mendes da Vitória. Os membros dessas grandes famílias casaram-se entre si, constituindo assim diversas famílias nucleares. Outras famílias também vieram a se agregar a essas cinco por meio de casamentos, como os Andrade, os Marcelino, os Santos, os Cristóvão e os Albertino. Das cinco grandes famílias mencionadas, os Santana e os Borges de Almeida descendem respectivamente de Cláudio José de Santana (Anexo 1, Diagrama 8) e de Deoverdino Borges de Almeida (Anexo 1, Diagrama 42), que são filhos de Gustavo Pinto Ribeiro e de Maria Vicente da Conceição (Anexo 1, Diagrama 7). A memória dos Rangel se remete mais remotamente ao seu antepassado Luiz Pinto Rangel (Anexo 1, Diagrama 67), irmão de Aurélia Maria da Conceição, que por sua vez era esposa de Cláudio. Já a memória dos membros das famílias Barcelos e Mendes da Vitória alcança, respectivamente, Manoel André Barcelos (Anexo 1, Diagrama 72) e Antônio Mendes da Vitória. É importante destacar que não obtive informações suficientes para elaborar um diagrama genealógico exclusivo da família Mendes da Vitória, por isso os seus membros aparecem nos diagramas da família Santana, com quem estabeleceram alianças matrimoniais.

Afirmo acima que Cláudio José de Santana e Deoverdino Borges de Almeida são irmãos, filhos de Gustavo Pinto Ribeiro e Maria Vicente da Conceição. Seu Emílio, filho de Deoverdino explica que a diferença entre sobrenomes de seu pai e de seu tio paterno se deve ao hábito da adoção dos sobrenomes dos padrinhos das crianças na ocasião do batismo. Ele também conta que seu pai era casado com Valentina Maria do Sacramento e teve com ela quatro filhos. Concomitantemente, Deoverdino mantinha relações extraconjugais com Ana Maria do Sacramento, que foi morar com o casal quando tinha 12 anos. Deoverdino e Ana Maria tiveram seis filhos, dentre os quais figura Seu Emílio. Depois que suas duas mulheres faleceram, Deoverdino passou a morar com Lidurgéria Maria da Conceição, com quem adotou uma menina chamada Benedita Vitória, cuja mãe falecera em virtude do parto.

O senhor João Cláudio Santana era filho de Cláudio José de Santana com Aurélia Maria da Conceição, que era irmã de Luiz Pinto Rangel. Ele casou-se com Benedita Vitória, com quem teve 14 filhos (Anexo 1, Diagrama 9). Benedita Santana, Rosa Aparecida Santana dos Santos e Maria das Dores Santana, Valdemar Santana, José

Aníbal Santana e Gerônimo Santana, filhos de Seu João, se encontram entre meus principais interlocutores do núcleo das Goiabas.



Fotografia 2 – Seu João Cláudio Santana na entrada de sua casa nas Goiabas. Foto do autor (01/06/2014).

Seu Emílio casou-se com Dona Alicia Santana, irmã de Seu João, e com ela teve 16 filhos, dentre os quais figuram João de Almeida e Durval Borges de Almeida, respectivamente presidente e vice-presidente da ARQUI, dois de meus principais interlocutores desta família. Além desses, Seu Emílio teve outras duas filhas¹⁸ com uma das irmãs de sua esposa, Etelvina Santana (Anexo 1, Diagramas 43 e 44). De acordo com João de Almeida, Dona Alicia, ainda assim, “cuidou das duas crianças como se fosse filho dela”. Uma dessas filhas, que se chama Maria Borges, mora com seu marido e seus filhos em Rondônia. A outra, cujo nome é Iraci Almeida Andrade, vive na localidade de Samambaia, também em Guarapari.

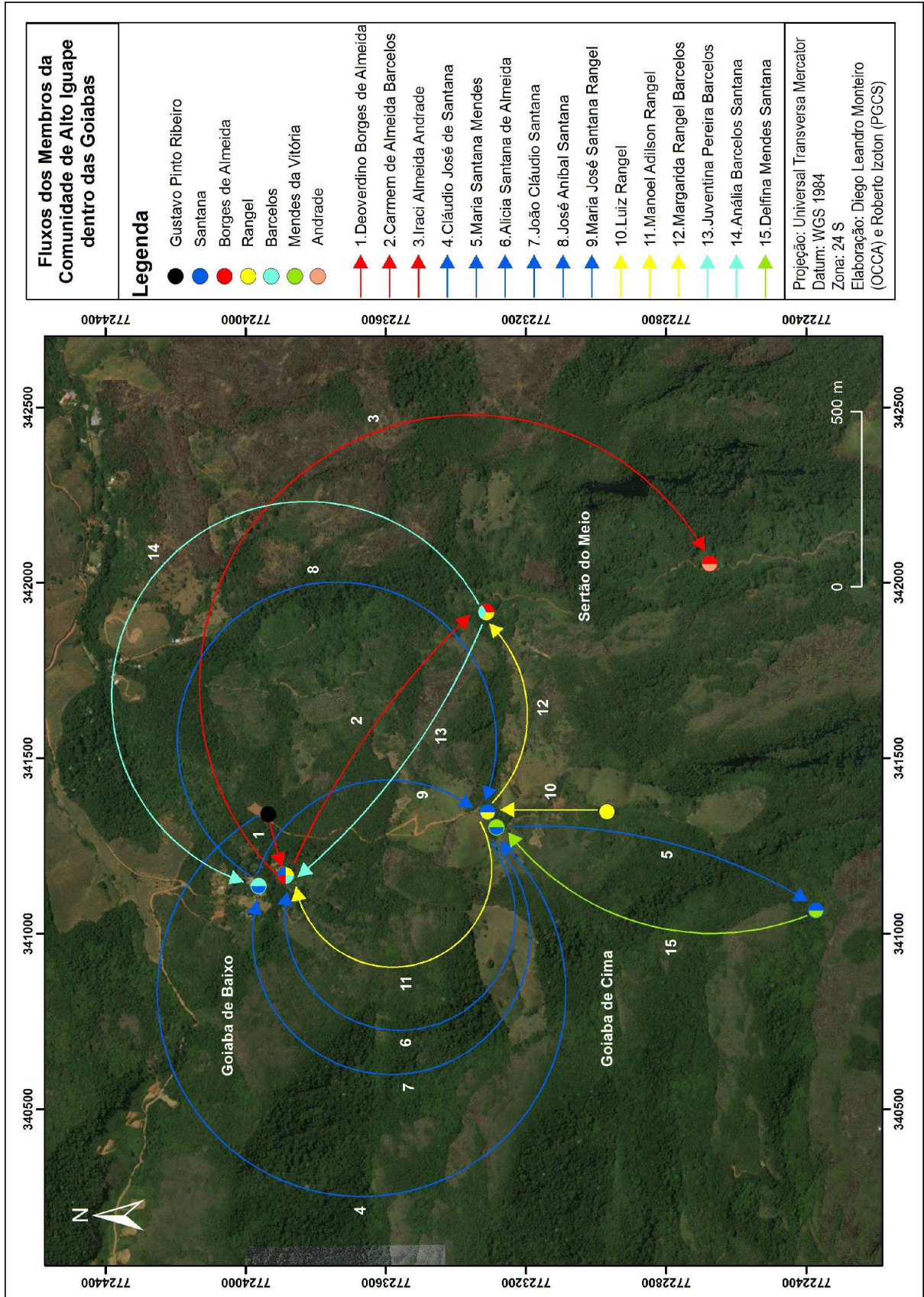
Da família Rangel, meus principais interlocutores foram Manoel Adilson Rangel, Paulino Rangel, e Elielza Rangel Santana, filhos de Angelino Pinto Rangel e netos

¹⁸ Apesar de nomearem esses 18 filhos, Seu Emílio, João de Almeida e Durval contam em tom anedótico que o ancião de Jabaraí teve 24 filhos e sua esposa, 22. A diferença entre os filhos contados e os filhos nomeados pode estar relacionada com os filhos que Dona Alicia perdeu durante a gravidez ou nos primeiros anos de vida, cujos nomes não são mais lembrados.

de Luiz Pinto Rangel. Eles são casados, respectivamente, com Celina de Almeida Rangel, Maria José Santana Rangel e José Aníbal Santana. Celina é filha de Seu Emílio, Maria José e José Aníbal são filhos de Seu João. Da família Barcelos, tive mais contato com Anália Barcelos Santana, filha de Justino Pereira Barcelos e neta de Manoel André. Anália é casada com Valdemar Santana, também filho de Seu João. Por fim, da família Mendes da Vitória, meu principal interlocutor foi Adriano Albertino da Vitória, que compõe o núcleo de Jabaraí da Comunidade de Alto Iguape.

A família Santana, que descende de Cláudio José de Santana a partir de Seu João, e a família Rangel, que descende de Luiz Pinto Rangel por meio de seu filho Angelino Pinto Rangel, são as principais famílias do núcleo das Goiabas. A família Borges de Almeida, que descende de Deoverdino Borges de Almeida a partir de Seu Emílio, é uma das principais do núcleo de Jabaraí. Além dela, compõem este núcleo outro ramo da família Santana e a família Mendes da Vitória. O primeiro é formado pelos descendentes de Inácio Santana e Delfina Mendes Santana; a segunda é constituída pelos descendentes de José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes. Vale destacar que Inácio Santana e Maria Santana Mendes são filhos de Cláudio. Já José Mendes da Vitória e Delfina Mendes Santana são filhos de Antônio Mendes da Vitória. Meus principais interlocutores dessas duas últimas famílias do núcleo de Jabaraí foram Jossemar Santana dos Santos, filho de Dilma Santana dos Santos e neto de Inácio, e Adriano Albertino da Vitória, filho de Gildete Albertino e neto de José Mendes da Vitória.

Disse que as relações de parentesco são importantes relações sociais por meio das quais os membros da Comunidade de Alto Iguape constituem a sua territorialidade. Dessas relações, é possível destacar as alianças matrimoniais estabelecidas entre os membros das cinco principais famílias que compõem a comunidade e entre estas famílias e as outras que se agregaram a elas por meio do casamento. Os casamentos propiciaram fluxos de pessoas entre os terrenos das famílias das Goiabas. Ao lado das alianças matrimoniais, também proporcionaram fluxos no território das Goiabas a transmissão da herança da terra de Gustavo Pinto Ribeiro a Cláudio José de Santana e a Deoverdino Borges de Almeida, bem como a concessão do terreno inicialmente pertencente a Cláudio a Luiz Pinto Rangel, por meio da troca. O mapa a seguir ilustra tais fluxos.



Mapa 2 – Fluxos dos membros da Comunidade de Alto Iguape dentro das Goiabas.

Como vimos no primeiro capítulo, Gustavo Pinto Ribeiro adquiriu as terras das Goiabas que hoje constitui o núcleo rural da Comunidade de Alto Iguape por meio da posse e da usucapião. Antes de falecer, ele transferiu a posse dessas terras aos seus dois filhos que continuavam ali. Cláudio José de Santana ficou com o terreno que está identificado nos mapas 1 (p. 31) e 2 (p. 70) como Santana, na região localmente conhecida como Goiaba de Cima. Deoverdino Borges de Almeida ficou com as terras marcadas com o seu sobrenome, na região localmente conhecida como Goiaba de Baixo. As famílias Rangel e Andrade habitavam o Morro do Saco (Mapa 3, p. 82) e depois se estabeleceram nas Goiabas, nos terrenos identificados como Rangel e Andrade. Já a família Barcelos sempre ocupou o terreno marcado pelo seu sobrenome nos mapas referidos.

Vários membros da comunidade relataram que Cláudio José de Santana passou o terreno que pertencia a si para Luiz Pinto Rangel, seja em troca de criação de galinhas, seja em troca de pedaços de pano, e migrou para a região onde se constitui o núcleo de Jabaraí (Mapa 3, p. 82) e depois para Itacibá, no município de Cariacica (Mapa 4, p. 83). A troca foi explicada de duas maneiras. Manoel Adilson Rangel, neto de Luiz, afirmou que, naquela época, quando alguém queria sair de suas terras, para não a deixar “de graça pro outro”, trocava-a por algo que esse outro produzisse. Já Durval, neto de Cláudio, contou que seu avô era muito pobre e não tinha condições de comprar roupas para suas filhas mulheres, por isso veio a trocar seu terreno por pedaços de pano que foram usados na confecção das vestimentas, visto que Luiz era comerciante de tecidos e roupas.

Como o Mapa 3 (p.82) demonstra, o casamento entre Seu Emílio e Dona Alicia e entre Seu João e Benedita Vitória de Santana geraram o deslocamento dos dois filhos de Cláudio José de Santana da Goiaba de Cima para a Goiaba de Baixo, onde se estabeleceram no terreno herdado por Deoverdino Borges de Almeida¹⁹. Os casamentos entre José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes (Anexo 1, Diagrama 32) e entre Inácio Santana e Delfina Mendes Santana (Anexo 1, Diagrama 21) ocasionaram a circulação das mulheres entre as famílias e os seus terrenos. Os casamentos entre Valeriano Borges de Almeida e Juventina Pereira Barcelos (Anexo

¹⁹ Ambas as marcações correspondem verdadeiramente a um só terreno, que hoje é habitado majoritariamente pelos membros da família Santana. Elas foram separadas em Borges de Almeida e Santana 2 nos mapas para facilitar a representação cartográfica dos fluxos.

1, Diagrama 54), entre Justino Pereira Barcelos e Margarida Rangel Barcelos (Anexo 1, Diagrama 73), entre Almir Pereira Barcelos e Carmem de Almeida Barcelos (Anexo 1, Diagrama 74), entre José Ribeiro Andrade e Iraci Almeida Andrade (Anexo 1, Diagrama 53) e entre Valdemar Santana e Anália Barcelos Santana (Anexo 1, Diagrama 11) suscitaram o deslocamento das mulheres dos terrenos das famílias de seus pais para os das famílias de seus maridos. O casamento entre Manoel Adilson Rangel e Celina de Almeida Rangel (Anexo 1, Diagrama 69) acarretou a mudança de Adilson, como é mais conhecido, para o terreno em que a sua esposa morava com o pai. Por fim, os casamentos entre José Aníbal Santana e Elielza Rangel Santana (Anexo 1, Diagrama 15) e entre Paulino Rangel e Maria José Santana Rangel (Anexo 1, Diagrama 71) fizeram com que os filhos de Seu João voltassem ao terreno em que o ancião das Goiabas habitara antes de casar-se.

Por meio desses fluxos, os quilombolas de Alto Iguape reconstituíram as suas territorialidades específicas, baseadas em seus vínculos de parentesco, se apropriando de novos espaços no interior das Goiabas. A sua descrição empreendida no parágrafo anterior permite concluir que as famílias da Comunidade Quilombola de Alto Iguape adotam geralmente a regra da residência patrilocal, por meio da qual o novo casal se estabelece próximo aos pais do marido. Muitas vezes, a patrilocalidade é acompanhada pela virilocalidade, por meio da qual a nova família conjugal “reside onde o marido já residia antes do casamento ou decide residir depois do mesmo”. Porém, há exceções a essa regra, que podem ser observadas nos casamentos entre Seu João e Benedita Vitória de Santana, entre José Aníbal Santana e Elielza Rangel Santana²⁰ e entre Manoel Adilson Rangel e Celina de Almeida Rangel, em que os homens se deslocaram para onde as suas esposas residiam anteriormente, próximas aos pais destas, configurando a residência uxorilocal e matrilocal (AGHASSIAN; GRANDIN; MARIE, p. 1978, p. 48). Oliveira (2005) também apontou a circulação de homens em decorrência do casamento e de maior disponibilidade de áreas para moradia próximas às casas dos pais das mulheres no território quilombola do Retiro.

²⁰ No caso específico desse matrimônio, o casal passou a morar inicialmente próximo à casa de Seu João, na Goiaba de Baixo. Após a mudança de Angelino Rangel e Carmosina Andrade Rangel para Kubitschek é que José Aníbal e Elielza se deslocaram para a Goiaba de Cima, onde moram na casa que pertencia aos pais de Elielza.

Dos casamentos entre os membros das famílias que compõem os dois núcleos principais da Comunidade de Alto Iguape, dois arranjos chamam a atenção: 1) casamentos entre primos, não importa de que grau; e 2) casamentos nos quais dois irmãos de uma família se casam com dois irmãos de outra família, sendo esses irmãos biológicos ou adotivos, promovendo assim o que chamarei de troca de irmãos. No núcleo das Goiabas, casamentos entre Seu Emílio e Dona Alicia e entre Seu João e Benedita Vitória de Santana são exemplos tanto de casamentos entre primos quanto de troca de irmãos. É possível ver isso no diagrama abaixo.

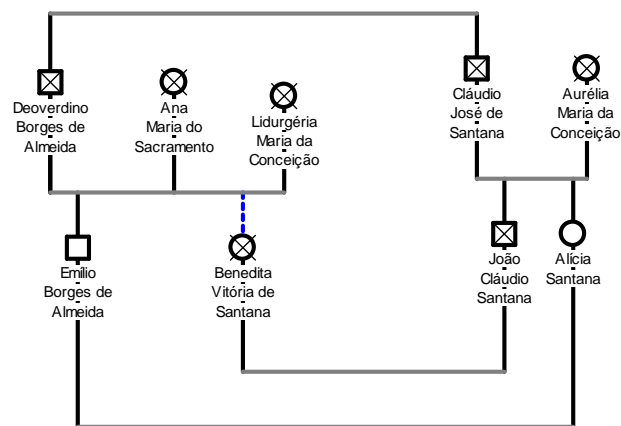


Diagrama 1 – Casamentos entre Emílio Borges de Almeida e Alicia Santana de Almeida e entre João Cláudio Santana e Benedita Vitória de Santana.

Outro exemplo de troca de irmãos ocorreu na geração dos anciões das Goiabas, entre os irmãos Inácio Santana e Maria Santana Mendes e os irmãos José Mendes da Vitória e Delfina Mendes Santana.

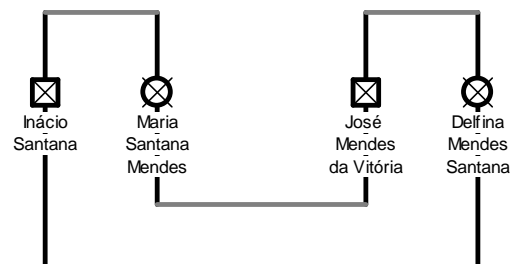


Diagrama 2 - Casamentos entre Inácio Santana e Delfina Mendes Santana e entre José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes.

Ainda no núcleo das Goiabas, também são casamentos que se enquadram tanto no arranjo do casamento entre primos, quanto no da troca de irmãos foram os realizados entre José Aníbal Santana e Elielza Rangel Santana, e entre Paulino Rangel e Maria José Santana Rangel.

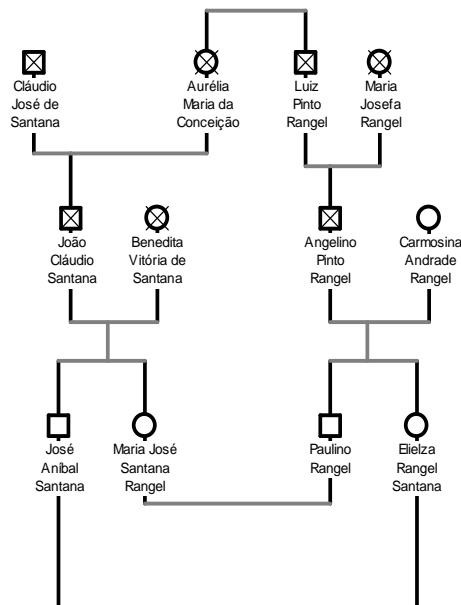


Diagrama 3 – Casamentos entre José Aníbal Santana e Elielza Rangel Santana e entre Paulino Rangel e Maria José Santana Rangel.

Esse duplo casamento é icônico na comunidade por dois motivos. Primeiramente porque em nenhuma das vezes em que listava seus antepassados Seu João esquecia do irmão de sua mãe, a quem chamava apenas de Luiz Rangel. Isso ocorria mesmo nos momentos em que a memória do ancião das Goiabas não estava muito boa, devido ao Mal de Alzheimer que passou a acometê-lo em meados de 2015, e ele falava os nomes dos tios no lugar dos nomes dos filhos ou vice-versa. Então, Seu João era primo de primeiro grau de Angelino Pinto Rangel, filho de Luiz, e os filhos dos dois anciões são primos de segundo grau. O segundo motivo que faz com que Casamentos entre José Aníbal e Elielza e entre Paulino e Maria José sejam icônicos é que eles são usados como exemplos do hábito que os membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape têm de casarem com primos, como a própria Elielza relatou: “Nóis casamo com primo, né? E ainda continuamo casando com primo. Primo terceiro, primo segundo”.

Devido a essa relação de parentesco entre os Santana e os Rangel, o casamento entre Manoel Adilson Rangel e Celina de Almeida Rangel também é um casamento entre primos distantes, pois Dona Alicia é filha de Cláudio José de Santana e sobrinha de Luiz Pinto Rangel. Porém, tal casamento não representa a tendência da troca de irmãos.

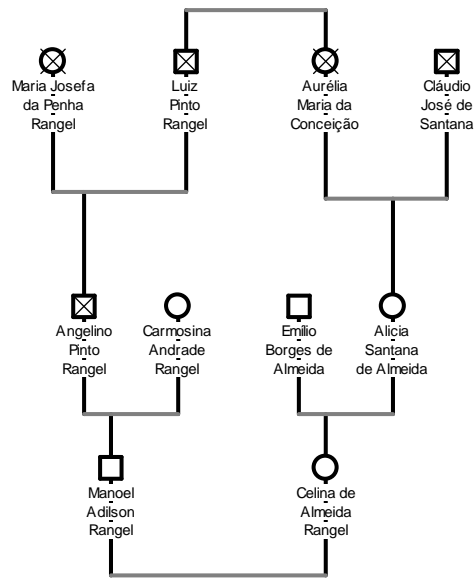


Diagrama 4 – Casamento entre Manoel Adilson Rangel e Celina de Almeida Rangel.

Os membros das principais famílias do núcleo rural da Comunidade de Alto Iguape não só se casaram entre si, mas também estabeleceram alianças matrimoniais com moradores do entorno das Goiabas, inclusive com descendentes de imigrantes italianos. Esse foi o caso de Claudionor Borges de Almeida, que se casou com Jandira Maioli (Anexo 1, Diagrama 46); de Rosa Aparecida Santana dos Santos, que se casou com Zenildo Bernardes dos Santos (Anexo 1, Diagrama 19); e de duas filhas de Adilson e Celina, Luzinete Almeida Rangel e Ana Paula Almeida Rangel, que se casaram respectivamente com Jaime Machado e Paulo Machado. Estes últimos casamentos se configuram como trocas de irmãos, conforme vemos no diagrama abaixo.

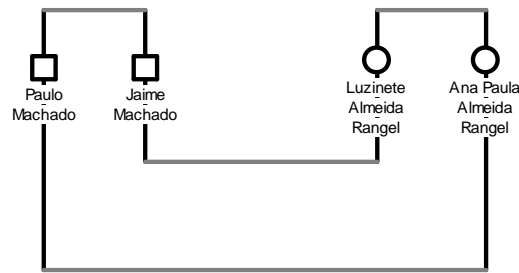


Diagrama 5 – Casamentos entre Jaime Machado e Luzinete Almeida Rangel e entre Paulo Machado e Ana Paula Almeida Rangel.

Membros da família Mendes da Vitória, do núcleo de Jabaraí, também realizaram trocas de irmãos com outras famílias da região litorânea de Guarapari. Destas trocas, destacarei apenas a representada pelos casamentos entre Maria da Penha Mendes da Vitória Santos e Orestes Santos e entre Valdete Mendes da Vitória Monteiro e João Monteiro. De acordo com Adriano Albertino da Vitória, os Monteiro são uma família de pescadores da aldeia de Perocão²¹.

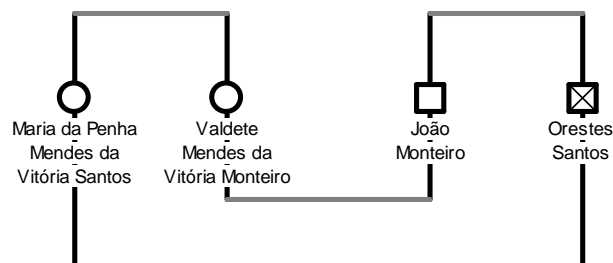


Diagrama 6 – Casamento entre Maria da Penha e Orestes Monteiro e entre Valdete e João Monteiro.

Os próprios quilombolas apresentaram explicações para esses arranjos de casamentos. Eles disseram eram muito tímidos, retraídos e tinham medo do contato com pessoas de fora. Durval, contou que, inclusive, quando alguém da família Rangel ia conversar com seus pais, ele e seus irmãos costumavam se esconder no mato. Além da retração, da timidez e do medo, os membros da comunidade apontaram também a vergonha que alguns deles sentiam por serem descendentes de escravizados fugidos, pois herdaram a memória da perseguição aos quilombolas,

²¹ Perocão é uma antiga e importante vila de pescadores do litoral norte de Guarapari, que fica localizada próximo à Jabaraí.

e isso tudo fez com que eles só se relacionassem entre si. Adriano Albertino da Vitoria relatou que sua tia Maria da Penha, filha de José Mendes da Vitória, explica anedoticamente tais arranjos de casamento restritos, dizendo que seus pais não a deixavam sair muito de casa, mesmo que ela já tenha nascido em Jabaraí. Com isso, os parceiros escolhidos pertenciam a um círculo mais familiar de sociabilidade.

Para além das explicações dadas pelos quilombolas, é possível fazer uma interpretação teórica para ambos os arranjos de casamento. Claude Lévi-Strauss (1982) demonstra que, principalmente nas sociedades indígenas e tradicionais, os casamentos são formas de estabelecimento de alianças e reciprocidade entre os grupos sociais por meio da circulação de mulheres entre si²². Essas alianças se dão a partir da proibição do casamento com os próprios parentes e da prescrição do matrimônio com os parentes de outrem, por isso a proibição do incesto e a exogamia são apresentadas pelo autor como duas faces de uma mesma moeda. Segundo ele, o parentesco não é definido exclusivamente pela consanguinidade, mas também pela classificação por meio da qual indivíduos são considerados ou não parentes, apesar de serem consanguíneos. É interessante que Michel Aghassian, Nicole Grandin e Alain Marie (1978, p. 15) apontam que se o parentesco e a consanguinidade coincidissem totalmente, todos os membros de uma mesma sociedade, principalmente quando menos populosa, poderiam ser considerados parentes em algum grau, e o parentesco não seria “um princípio de organização” ou “um princípio lógico de classificação”.

De acordo com Lévi-Strauss, nos sistemas de parentesco exogâmicos, o irmão do pai e o irmão da mãe – tio e tia paralelos – são classificados como parentes, enquanto a irmã do pai e o irmão da mãe – tios e tias cruzados – recebem designações especiais. Além disso, os filhos dos primeiros – primos e primas paralelos – são classificados como irmãos e irmãs, enquanto os filhos dos segundos – primos e primas cruzados – também recebem designações especiais. Por isso, nesses sistemas há a proibição do casamento entre primos paralelos e a prescrição do casamento entre primos cruzados. A diferenciação entre primos paralelos e

²² O autor utiliza a expressão “troca de mulheres”, mas entendo que o acúmulo trazido pelos estudos das relações de gênero não nos autoriza mais a pensar a mulher como um objeto trocado pelos homens dos grupos sociais, tal como Lévi-Strauss escreveu na década de 1950. Por isso, opto por utilizar o termo circulação de mulheres ou de pessoas, visto que os dados empíricos obtidos na pesquisa demonstram que os homens também circulam no território em decorrência dos casamentos.

primos cruzados demonstram que “as proibições matrimoniais não têm nenhum fundamento biológico”, visto que ambas as categorias de parentes possuem o mesmo nível de consanguinidade (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 161).

Então, qual é o fundamento de tal distinção? Se consideramos o casamento como gerador de reciprocidade entre os grupos sociais, entendemos que o casamento entre primos cruzados, e não entre primos paralelos, se explica pela situação de crédito e débito na relação de circulação de mulheres entre os dois grupos envolvidos. Na relação entre o grupo A e o grupo B, quando dois homens do grupo A casam-se com duas mulheres do grupo B, o grupo A possui um duplo débito com o grupo B, que com ele possui um duplo crédito. Agora, quando um irmão e uma irmã do grupo A casam-se com um irmão e uma irmã do grupo B, o crédito e o débito são proporcionais. Por isso, na geração posterior, a relação tem que ocorrer entre primos cuja geração anterior ‘está quite’ – primos cruzados – e não que possua duplos crédito e débito – primos paralelos.

O casamento entre primos cruzados exprime portanto somente, em última análise, o fato de que em matéria de casamento é preciso sempre dar e receber, mas que só se pode receber de quem tem a obrigação de dar, e que é preciso dar a quem possui o direito de receber [sic]. Porque o dom mútuo entre devedores conduz ao privilégio, assim como o dom mútuo entre credores conduz à extinção (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 171).

O autor de **As Estruturas Elementares do Parentesco** apresenta em sua obra dois sistemas de trocas que subjazem aos casamentos que analisa. O primeiro deles é o da troca restrita, na qual o grupo é dividido em pares de unidades de troca recíprocas. Nos sistemas de troca restrita, atuam exclusivamente dois parceiros ou grupos de parceiros. O segundo sistema é o de troca generalizada, que envolve mais de dois parceiros ou grupos de parceiros. Nele o ciclo é mais longo que no sistema de troca restrita e uma mulher só entra no grupo do qual a primeira saiu no final do ciclo, vinda do último grupo que o compõe.

Os casamentos que se enquadram no arranjo da troca de irmãos se aproximam do sistema da troca restrita apresentado por Lévi-Strauss. Isso ocorre tal como as proposições do autor quando os dois irmãos que circulam entre os grupos são de sexos diferentes e pode-se dizer que houve a circulação de mulheres, como nos casamentos entre Seu Emílio e Dona Alicia e entre Seu João e Benedita Vitória de Santana, entre Inácio Santana e Delfina Mendes Santana e entre José Mendes da

Vitória e Maria Santana Mendes, e entre José Aníbal Santana e Elielza Rangel Santana e entre Paulino Rangel e Maria José Santana Rangel. Além disso, acredito que haja um tipo de troca restrita também quando os dois irmãos que circulam são do mesmo sexo e as famílias trocam indivíduos, independentemente de serem homens ou mulheres, como nos casamentos entre Paulo Machado e Ana Paula de Almeida Rangel e entre Jaime Machado e Luzinete de Almeida Rangel, e entre João Monteiro e Valdete Mendes da Vitória Monteiro e entre Orestes Santos e Maria da Penha Mendes da Vitória Monteiro.

Nas alianças matrimoniais listadas no parágrafo anterior, a circulação de pessoas entre as famílias da comunidade ocorreu na mesma geração. Houve algo similar à troca restrita também nos casamentos entre Valeriano Borges de Almeida e Juventina Pereira Barcelos e entre Almir Pereira Barcelos e Carmem de Almeida Barcelos. Na geração dos anciões das Goiabas, a família Barcelos cedeu uma mulher para a família Borges de Almeida, na pessoa da Juventina. Essa mulher foi restituída na geração intermediária, na pessoa da Carmem.

Vemos, então, que nem todos casamentos estabelecidos entre os membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape correspondem integralmente aos sistemas ou às estruturas analisados por Lévi-Strauss, tanto que houve algo próximo à troca restrita quando os irmãos trocados eram do mesmo sexo, e também porque os quilombolas não vetam o casamento entre primos paralelos, já que Seu Emílio e Dona Alicia, como filhos de dois irmãos homens, têm entre si tal relação de parentesco e são casados. Isso significa que os casos etnográficos analisados nos permitem ir além do modelo teórico proposto pelo autor e afirmar que os homens também circulam nos territórios em virtude dos casamentos. Apesar disso, o casamento entre primos e a troca de irmãos, além de outros arranjos de matrimônio adotados pelos quilombolas, continuam tendo como objetivo o estabelecimento ou o reforço das alianças entre as famílias da comunidade. Um exemplo disso é o casamento entre Seu João e Bendita Vitória de Santana, que ocasionou a mudança dele para a Goiaba de baixo. Foi Seu Emílio quem narrou o porquê dessa mudança. O ancião de Jabaraí contou que

João Santana mora ali, mas onde João Santana mora não é dele, não. João Santana morava num terreno que ele teve numa... Numa laje de pedra. Naquele morro, num tem? Naquele morro que sobre lá pra cima assim? Lá

de perto do meu terreno, ele morava pelo lado de lá ainda! Ele e a gente do Rangel. E banana, também! Morava pero lá, carregava banana daquele morro lá pra botar ali aonde eu moro, ali. Aonde o Adilson mora, pra baixo um pouquinho. Botava tudo ali. Aí, mas carregava banana, ali. Tinha vez que carregava dois mil, três mil quilo de banana de lá, o dia todo, botá ali, rapaz! Nós carregava... Eu, nós, porque eu juntava com meu povo, nós ia mais cedo. [...] E quando acaba, o compadre João ficou ali até hoje. Foi papai que botou. E quando aquela mocinha que você tava falando, Benedita, casou com compadre João, aí papai falou assim: "Não João, você pode ficar aí na casinha daí mesmo. Você pode ficar trabalhando por aí!" E ficou trabalhando por ali (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Vemos então que já havia uma relação de companheirismo no trabalho entre os membros da família Santana e da família Borges de Almeida, que se deve à relação de parentesco já existente entre eles, visto que o pai biológico de Seu João e o pai adotivo de Benedita Vitória de Santana eram irmãos. Essas relações foram reforçadas pelo casamento de Seu João com Benedita Vitória, o que fez com que Seu João passasse a morar no terreno que outrora pertencia a Deoverdino.

Se a hipótese de que as famílias Rangel, Barcelos, Mendes da Vitória e Andrade são descendentes dos ex-escravizados da Fazenda do Campo que empreenderam o movimento da República Negra que levantei no primeiro capítulo deste trabalho estiver correta, os casamentos entre os seus membros e os das famílias Santana e Borges de Almeida, descendentes de Gustavo Pinto Ribeiro, representam alianças entre famílias que enfrentaram a mesma situação de opressão enquanto escravizadas. Essas alianças também atuaram no sentido da consolidação da comunidade no território que pertencia aos ancestrais das famílias envolvidas. A aliança entre famílias de ex-escravizados também é equivalente à explicação dos próprios quilombolas para os arranjos de casamento analisados. A retração, a timidez e o isolamento estratégico em relação àqueles que não pertencem ao círculo familiar de sociabilidade pode ser visto como um comportamento transmitido entre as gerações dos descendentes daqueles que lutaram contra a escravidão e tinham o referido isolamento como uma estratégia para não perder novamente a sua liberdade.

Demonstrei que a Comunidade Quilombola de Alto Iguape adota majoritariamente as regras de residência patrilocal e virilocal, mas que nela também funciona a uxorilocalidade e a matrilocidade. A filiação seguida pelos quilombolas é a cognática, ou indiferenciada, na qual as duas linhagens são confundíveis e

intercambiáveis na transmissão do parentesco e da herança (LÉVI-STRAUSS, 1982. AGHASSIAN; GRANDIN; MARIE, 1978). Desse modo, as categorias de autodefinição, que na história recente da comunidade passaram a ser associadas ao termo quilombo não são transmitidas apenas pelos homens da comunidade, mas também pelas mulheres.

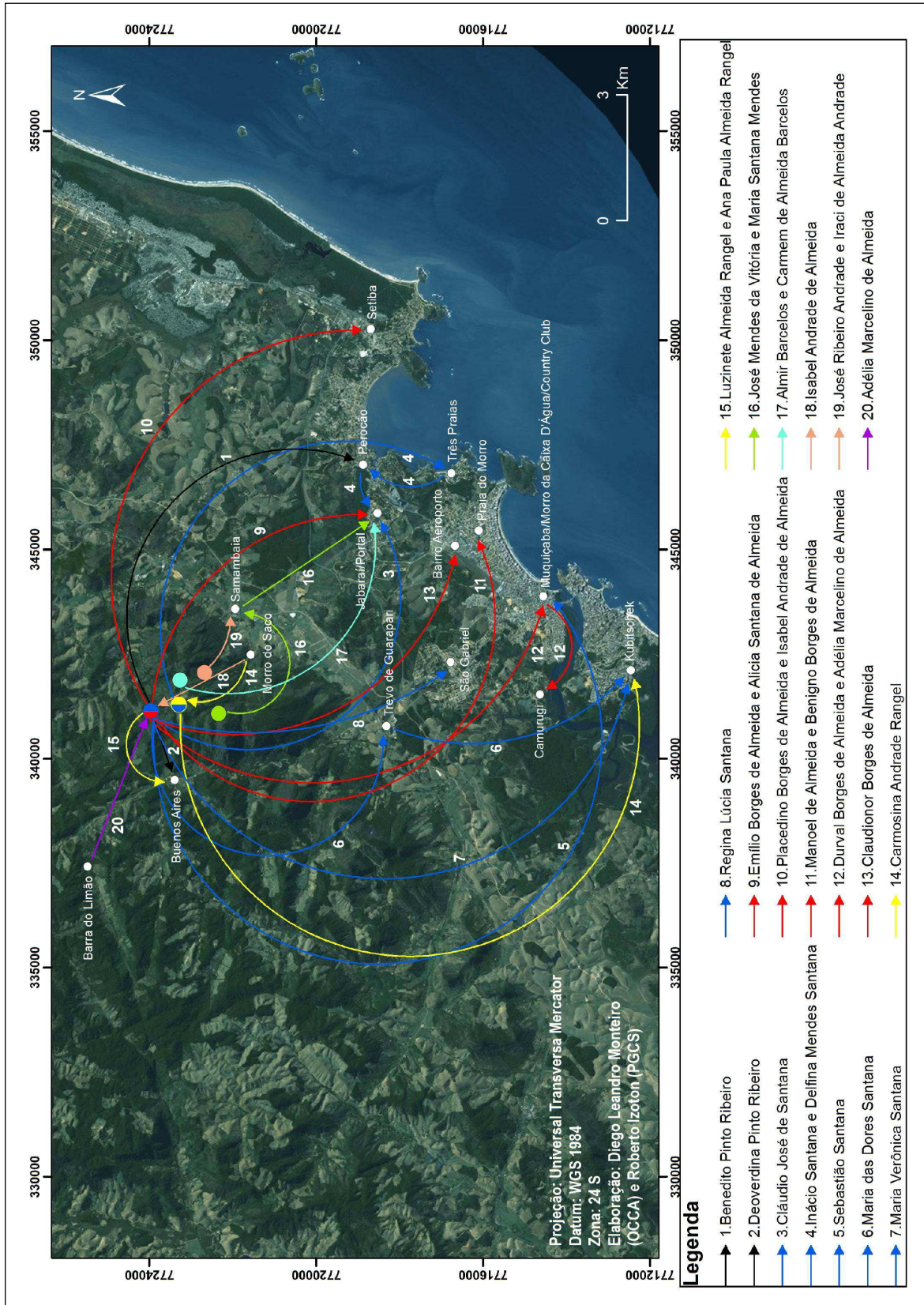
Eles também adotam o sistema da família extensa que, de acordo com Aghassian, Grandin e Marie

resulta da extensão, no tempo e por intermédio dos laços de casamento, das relações entre pais e filhos. [...] Numa sociedade e filiação indiferenciada (cognática), ela corresponde, idealmente, ao grupo formado por um casal e as famílias conjugais de todos os seus descendentes (AGHASSIAN; GRANDIN; MARIE, 1978).

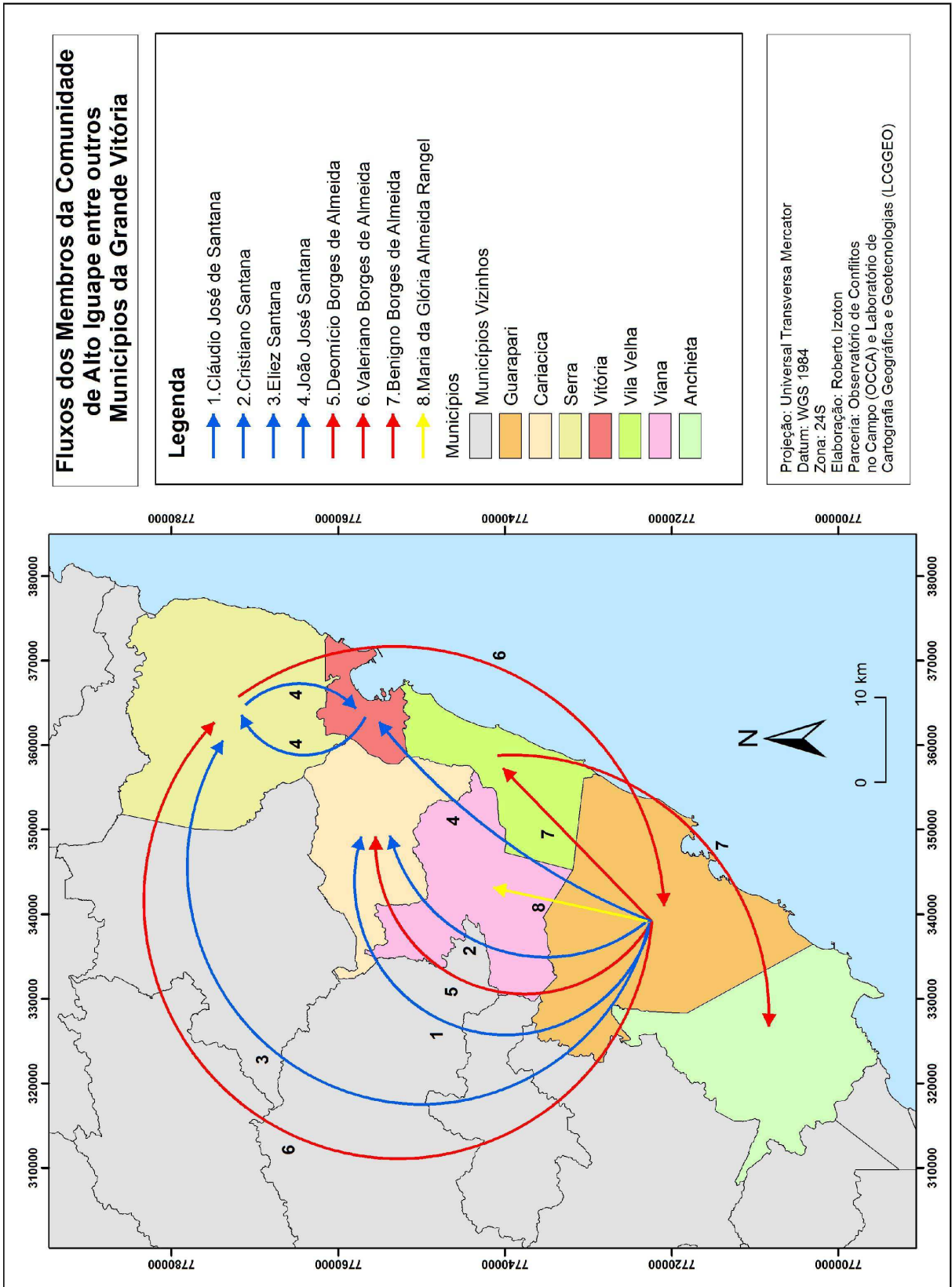
Assim, os membros das famílias que descrevi acima costumam morar próximos uns aos outros, nos terrenos que pertenciam aos seus antepassados.

2.2. A SAÍDA DAS GOIABAS E A CONSTITUIÇÃO DE NOVAS TERRITORIALIDADES

Apontei anteriormente que a comunidade translocal de Alto Iguape é composta de vários núcleos, dos quais se destacam o núcleo das Goiabas e o de Jabaraí. Indiquei também que o primeiro núcleo, localizado na região montanhosa de Guarapari é formado majoritariamente pelas famílias Santana e Rangel, e que o segundo núcleo, situado na planície litorânea do município, é composto principalmente pela família Borges de Almeida, por um ramo da família Santana e pela família Mendes da Vitória. A saída das Goiabas começou na geração dos filhos de Gustavo Pinto Ribeiro e se estendeu até a geração mais nova dos membros da comunidade. Os mapas a seguir ilustram essas saídas.



Mapa 3 – Fluxos dos membros da Comunidade de Alto Iguape para outras localidades do município de Guarapari.



Mapa 4 – Fluxos dos membros da Comunidade de Alto Iguape para outros municípios da Grande Vitória.

O Mapa 3 (p. 82) representa tanto a entrada de sujeitos externos que se casaram com membros da Comunidade de Alto Iguape quanto a saída dos quilombolas para outras localidades de Guarapari, principalmente para as áreas litorâneas do município. O Mapa 4 (p. 83), por sua vez, representa os fluxos dos sujeitos da pesquisa do município de Guarapari para outros municípios da Região Metropolitana da Grande Vitória, notadamente para Cariacica e para a Serra.

O primeiro ciclo de fluxos para fora das Goiabas se deu na geração dos filhos de Gustavo. Dos 10 filhos que ele teve, apenas dois ficaram no território que ele ocupou na região montanhosa de Guarapari, Cláudio José de Santana e Deoverdino Borges de Almeida. Dos que saíram, Durval relatou que Deolindo Pinto Ribeiro voltou para o estado de Minas Gerais, onde foi assassinado, e Benedito Pinto Ribeiro mudou-se para Perocão, para onde também foram suas irmãs Ledurvina, Arvelina e Adelina Pinto Ribeiro. Deoverdina Pinto Ribeiro casou-se com Mariano Nascimento, que morava em Buenos Aires, e mudou-se para lá. Por fim, Cláudio José de Santana, que trocara seu terreno com Luiz Pinto Rangel, mudou-se para Jabaraí, onde passou a desenvolver as atividades de pescador. Sobre os outros filhos de Gustavo não obtive informações. Aparentemente tais migrações ocorreram após 1920, porque os nomes dos filhos homens do ancestral comum das famílias Santana e Borges de Almeida constam como proprietários de terras nas Goiabas no documento **Recenseamento do Brasil – Relação dos proprietários dos estabelecimentos rurais recenseados no estado do Espírito Santo (1923)**²³.

A segunda onda de migrações aconteceu no que chamo de geração dos anciões da Comunidade de Alto Iguape. Segundo dados obtidos nas entrevistas com Durval, essa onda de migrações se deveu ao aumento das famílias que habitavam as Goiabas, o que fez com que as áreas agricultáveis se tornassem insuficientes para todos. Por isso, muitos moradores de lá procuraram estabelecer-se em outras localidades, em busca de melhores condições de trabalho e de renda. Foi assim que seus tios Deomício Borges de Almeida e Valeriano Borges de Almeida deslocaram-se respectivamente para Itacibá, no município de Cariacica, e para Nova Almeida, no município da Serra (Mapa 4, p. 83). Deomício faleceu em Cariacica, mas Seu Valeriano voltou para o bairro de Muquiçaba, em Guarapari, onde vive até hoje. Foi

²³ Este documento está disponível no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo – Biblioteca Digital: <http://www.ape.es.gov.br/index2.htm>.

após a ida de Deomício para Itacibá que Cláudio também se mudou para lá com seus filhos Antônio, Acendina e Etelvina Santana, que ainda eram solteiros. Durval relatou também que Cristiano Santana, filho de Cláudio, também se mudou para Cariacica, no Bairro de Itanguá, e naquele município trabalhou na Estação Ferroviária Pedro Nolasco.

Da geração dos anciões, também desceram para Jabaraí os casais formados por José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes, de um lado, e Inácio Santana e Delfina Mendes Santana, de outro lado. Antes de fixarem-se em Jabaraí, José e Maria moraram em Banqueta²⁴ e em Samambaia. Já Inácio e Delfina residiram na Praia do Morro e em Perocão antes de radicarem-se em Jabaraí. As residências dos dois casais na planície litorânea de Guarapari situavam-se onde hoje é a Avenida Santa Cruz, principal via do bairro Jabaraí.

Na geração intermediária, o êxodo rural dos membros da comunidade intensificou-se. Dos filhos de Seu João, Sebastião Santana, Maria das Dores Santana, Maria Verônica Santana e Regina Lúcia Santana radicaram-se na área urbana de Guarapari, enquanto Eliez Santana migrou para o município da Serra e João José Santana mudou-se para Vitória, transferiu-se para a Serra e voltou para Vitória em decorrência de seu emprego na construção civil. Dos filhos de Seu Emílio, Manoel de Almeida e Benigno Borges de Almeida migraram para a Praia do Morro, sendo que este último passou para Vila Velha, onde morou período antes de fixar-se em Anchieta, Claudionor Borges de Almeida alojou-se no bairro Aeroporto, Durval Borges de Almeida e sua esposa Adélia Marcelino de Almeida, que viera da Barra do Limão em decorrência do casamento, mudaram-se para as proximidades de Muquiçaba e depois estabeleceram-se em Camurugi, Placedino Borges de Almeida e sua esposa Isabel Andrade de Almeida, que habitara o Morro do Saco quando solteira, instalaram-se em Setiba, e Iraci de Almeida Andrade, que morava com seu marido José Ribeiro Andrade no terreno da família deste, mudou-se com ele para Samambaia. Por fim, o próprio Seu Emílio estabeleceu-se no bairro Portal²⁵, próximo a Jabaraí, no final do terreno que pertencia a José Mendes da Vitória e Maria

²⁴ Não consegui visitar Banqueta, para marcar a sua localização no GPS, e não a encontrei em nenhum serviço de geoprocessamento disponível na internet. Por isso tal ponto não foi incluído no Mapa 3 (p. 82). De acordo com Adriano Albertino da Vitória, Banqueta trata-se “do interior do interior” de Guarapari.

²⁵ Devido à proximidade com Jabaraí, os sujeitos da pesquisa que moram em Portal costumam dizer que residem naquele bairro, por isso denomino tal núcleo da comunidade apenas como Jabaraí.

Santana Mendes com Dona Alicia e seus outros filhos, exceto Celina de Almeida Rangel, que continuou nas Goiabas com seu marido Manoel Adilson Rangel. Por fim, Iraci de Almeida Andrade e José Ribeiro Andrade mudaram-se para as Goiabas

A maior parte dos membros da família Rangel instalou-se em Kubitschek, seguindo o fluxo marcado no Mapa 4 com o nome de Carmosina Andrade Rangel, viúva de Angelino Pinto Rangel, que era filho de Luiz Pinto Rangel. Luzinete Almeida Rangel e Ana Paula Almeida Rangel mudaram-se para Buenos Aires, depois de casarem respectivamente com Jaime Machado e Paulo Machado. Por fim, Maria da Glória Almeida Rangel mudou-se para Viana, onde mora com seu marido.

João de Almeida foi o primeiro a contar sobre o movimento de saída das Goiabas. Tal movimento foi realizado por ele e pelos membros de sua família porque eles buscavam melhores condições de vida na área urbana.

Eu saí daqui até... A maioria saiu daqui por, por questão de, de, de melhorias, né? E aí, hoje, a gente já consegue olhar pra trás e ver que a gente saiu em busca de algo que ainda não era possível. [...] Porque tudo o que você tinha aqui não tinha valor, na época. Por exemplo, é... A gente via a cidade como, na época [...] quem queria alguma coisa ia pra cidade. Então, quando você tava na cidade, todo mundo falava que era tudo mais fácil, porque: "Ah! Porque você vai trabalhar, vai receber por semana, você vai..." Aqui você fazia alguma coisa, você levava um mês! Acabava aquele mês, você ralava, ralava, ralava, ralava! E, assim, não era valorizado, né? (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Seu Emílio e Dona Alicia saíram a contragosto das Goiabas, mas João de Almeida justifica a mudança dos dois, alegando que na área urbana eles estariam mais próximos de consultórios médicos, principalmente porque sua mãe fazia tratamento contra um câncer.

Eu saí de lá, mas, falar uma pura verdade, eu saí de lá, mas não saí por muita vontade, não. [...] Eu vim pra aqui, mas eu tenho saudade da, dos meus que tão lá (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Na verdade, ele veio mais numa condição de descansar um pouco, né? As perna, porque é muito cansativo ter que subir pra lá, depois ter que descer, precisava. Tinha que voltar, às vezes, a situação de médico, de se deslocar, dependendo da hora, complicado pra chegar até aqui, outra complicação pra chegar até lá, dia de chuva, essas coisas assim. Aí, o que que veio a pensar? Se tiver uma casinha aqui, facilita, né? Porque vai envelhecer, mas já não vai ter aquela dificuldade de descer de lá com as pernas bambas já, né? Pra chegar até aqui. A correria vai ser menos (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Quando a família Borges de Almeida migrou para a área de ocupação mais recente de Jabaraí, próximo ao Portal Clube, a família Mendes da Vitória e o ramo da família Santana que descende de Inácio já estavam estabelecidos na área de ocupação mais antiga da localidade, onde hoje é a Avenida Santa Cruz. Os membros da família Borges de Almeida que compõem o núcleo de Jabaraí contaram que compraram o terreno em que residem de Maria Santana Mendes. Eles não souberam precisar a data da mudança, mas Seu Emílio afirmou que a compra foi feita no período em que vigorava a Unidade Real de Valor (URV)²⁶, o que permite dizer que foi em 1994. Apesar de terem comprado o terreno nessa data, Seu Emílio e Dona Alicia resistiram em deixar as Goiabas, e só vieram depois de seus filhos terem se estabilizado ali.

Percebi, durante a pesquisa, que há uma disputa de narrativas pelo protagonismo da ocupação do núcleo de Jabaraí entre os membros da família Mendes da Vitória e os da família Santana que residem ali. Adriano Albertino da Vitória, neto de José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes, afirmou que seus avós foram os primeiros a estabelecerem-se na localidade.

Hoje o tio Emílio mora em Jabaraí, que é uma parte do terreno que era da minha avó, porque aquele terreno foi comprado pelo meu avô, lá na década de 40, final da década de 40, década de 50. E aí é um terreno o quê? De uns 25 mil metros quadrados. Então, hoje aí o bairro cresceu, o que era o terreno hoje agora é bairro, né? E aí tanto a parte de lá, onde mora o tio Emílio, que é a parte mais nova do terreno, digamos, que tá de ocupação mais recente, mas também a, a rua lá em baixo, que é a avenida Santa Cruz, que mora o meu pai, que é a parte que foi ocupada primeiro (Adriano Albertino da Vitória, entrevista concedida ao autor. Vitória, 2015).

Segundo Adriano, depois de estabelecidos em Jabaraí, seus avós constituíram-se em um ponto de apoio para os outros moradores das Goiabas que desejavam descer para litoral, doando ou vendendo para eles parte de seu terreno. Foi assim que o casal teria doado para Inácio Santana e Delfina Mendes Santana o terreno que é habitado hoje por seus descendentes.

Então, o pessoal que descia pra próximo da cidade sempre morava durante um tempo no terreno do meu avô e, no caso do tio Inácio, ganhou um trecho, um pedaço de terra do meu avô. Então, onde hoje vive aquele núcleo ali do tio Inácio, os filhos do tio Inácio, os netos, era do meu avô que

²⁶ A URV era um índice de valor adotado no Brasil entre 1º de março e 1º de julho de 1994, durante o governo do presidente Fernando Henrique Cardoso. Ele tinha como objetivo combater a inflação vigente no período com a estabilização dos preços, para que assim fosse implementado o Plano Real.

doou pra eles, que é do ladinho da creche (Adriano Albertino da Vitoria, entrevista concedida ao autor. Vitoria, 2015).

Por sua vez, Jossemar Santana dos Santos, mais conhecido como Polaco, e seu irmão Josenil Santana dos Santos, ambos netos de Inácio Santana e Delfina Mendes Santana, asseveraram que foram os seus avós foram os primeiros a habitar o núcleo de Jabaraí. Eles disseram que o terreno que pertencia a Inácio e Delfina era maior que o trecho em que sua família reside hoje, porém o seu avô teria trocado uma parte dele com um índio e teria vendido uma outra parte a José e Maria.

Eles primeiro vieram, eu acredito que moraram nas Três Praias, depois Perocão e de Perocão vieram pra cá, né? Pelo que a minha mãe falava. Então, é, aí aqui, a... Praticamente eles fundaram o bairro, né? [...] O meu avô, ele trocou esse pedaço de terra, de morro aqui assim, todinho [...] ele foi, trocou na canoa! Ou seja, e quem fazia canoa? Índio, né? Naquela época (Jossemar Santana dos Santos, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

É, porque foi ele que, na época, ele veio primeiro pra cá, depois ele foi... Ele... Esse terreno era todo dele, depois ele vendeu pra José Mendes aquela parte ali, entendeu? (Josenil Santana dos Santos, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Os relatos acima demonstram o jogo da classificação analisado por Bourdieu (1989). Nele, os descendentes de ambos os casais de egressos das Goiabas tentam impor a sua representação da realidade na qual os seus próprios avós foram pioneiros na ocupação do núcleo de Jabaraí. É possível que o protagonismo de cada família contido em seus relatos seja capitalizado politicamente, visto que Polaco disputou algumas vezes as eleições para o movimento comunitário de Jabaraí e que ele e Adriano concorrem nas eleições para a Câmara de Vereadores de Guarapari desde o ano de 2012. Independente da divergência em tais relatos, há o consenso em que o terreno que pertencia a José Mendes da Vitória e de Maria Santana Mendes foi loteado e vendido não só para os membros da comunidade que desciam das Goiabas, como a família de Seu Emílio, mas também para outros sujeitos que passaram a morar no bairro, vistos que os quilombolas hoje não são os únicos que moram em Jabaraí. Além disso, há uma rua em Jabaraí com o nome de José Mendes, como vemos na foto abaixo.



Fotografia 3 – Placa da Rua José Mendes, em Jabaraí. Foto do autor (01/08/2015).

Observei durante a pesquisa que muitos dos membros da comunidade que saíram das Goiabas não perderam o vínculo com a sua terra natal. Adriano expôs que, mesmo tendo saído da região montanhosa de Guarapari, José Mendes da Vitória manteve por um tempo um terreno na região, que comprara de Angelino Pinto Rangel.

[...] e aí eles subiam e faziam roça lá em cima também pra, eu acho, foi mais um pretexto pra eles terem sempre que estar lá perto dos parentes, entendeu? Então, eles faziam roças, aí faziam farinha junto com eles da comunidade quilombola, quando tinha o terreno lá em cima (Adriano Albertino da Vitória, entrevista concedida ao autor. Vitória, 2015).

Este terreno foi vendido, mas nem assim o vínculo dos Mendes da Vitória com seus parentes das Goiabas foi cortado. Tanto que Adriano contou que as visitas entre os membros dos dois núcleos da comunidade eram frequentes. Inclusive, segundo ele, quando os moradores das Goiabas desciam para pescar nas praias de Guarapari, eram hospedados por José Mendes da Vitória e por Maria Santana Mendes. Desse

modo, o núcleo das Goiabas é considerado o epicentro de toda a comunidade translocal de Alto Iguape.

E essas pessoas todas, mesmo não morando lá na comunidade, quilombola, são todas ligadas. A gente tem contato, uma ajuda, um sabe da vida do outro, e nós sabemos que o ponto de, né? A intersecção da cultura é a nossa comunidade quilombola (Adriano Albertino da Vitoria, entrevista concedida ao autor. Vitória, 2015).

Polaco e Josenil também relataram que, até quando eram adolescentes, a sua família nuclear tinha bastante contato com os parentes das Goiabas e os visitava com frequência. Segundo eles, nessa época seu tio Benedito Mendes Santana era pescador e costumava levar o peixe que pescava para cima e sempre trazia de lá milho e feijão que seus parentes plantavam.

O vínculo da família Borges de Almeida com as Goiabas se dá, principalmente, pelo fato de Celina, filha de Seu Emílio, e Maria Jocinéia de Almeida Santana, neta do Ancião de Jabaraí, ainda morarem nesse núcleo da comunidade, o que faz com que seus parentes de Jabaraí as visitem frequentemente. Durval declarou a importância que a sua terra natal tem para si, pois foi lá que ele tomou conhecimento da história dos antigos, que veio a ser significativo para a constituição da identidade quilombola.

Porque, eu vou falar pra você, que... Mesmo a gente tando aqui, mas o coração da gente tá lá na roça. Porque foi lá... Foi lá que a gente conheceu as, as histórias dos antigos, dos mais antigos, como por exemplo, a história do meu avô, já contava a passagem dele, como meu bisavô, né? E também o conhecimento que eu cheguei a ter com os mais antigos, por exemplo, com os meus tios, que hoje não vivem mais, já foram, já morreram. Mas o, o Cristiano, Inácio, o, o, Cristiano, Inácio, Deomício, né? Antônio (Durval Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

Sobre a intenção de voltar para as Goiabas, observei que esse desejo é nutrido por Seu Emílio e, principalmente, por João de Almeida.

Até hoje, pra quem viveu aqui, é, as coisas que estão voltando pra cá hoje se tornaram possível porque a gente começou a aprender lá. [...] Só que eu digo assim: a gente era feliz e não sabia, entendeu? Então, tudo o que você precisava, você tinha tudo aqui. Hoje você tá lá e você depende disso aqui. Se não produzir aqui, a cidade, realmente, ela não evolui (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

João de Almeida vê o reconhecimento da Comunidade Quilombola de Alto Iguape como a oportunidade de as Goiabas receberem as “melhorias” que foi buscar na cidade, e assim pretende voltar ao lugar onde nasceu. Esse desejo do retorno é motivado, segundo o presidente da ARQUI, pelos problemas que ele encontrou na

vida urbana, como poluição do ar, falta de água, violência, barulho, sedentarismo, estresse, dentre outros. O filho de Seu Emílio conta que, apesar das dificuldades pelas quais sua família passava nas Goiabas, lá tais problemas eram inexistentes.

[...] se você for olhar hoje, pra quem mora na rua, a falta de água já é uma complicação. Quem tem uma fonte de água lá tá com o ouro na mão! Então a gente tá, **tem o sonho de reparar o refúgio de novo pra voltar pra, pro habitat natural de onde veio, né? Pras origens.** Então, a situação de voltar, de vim de lá pra cá. Eu mesmo, eu vim em busca de uma vida melhor! Tudo bem, alguma coisa melhorou, só que alguma coisa já... Fica... Pendente, porque você viver naturalmente é bem melhor, né? Você vive num, num local onde que você respira coisa que você não devia, não é legal, entendeu? Aí, quando você chega lá, você respira aquele mato ali, você vê que é totalmente diferente, oxigênio novo, né? Você sai renovado, né? A gente pretende viver dessa forma, uma comida melhor, a estrutura, né? No momento a gente tenta viver do jeito que dá, vivendo aqui, mas pensando lá, entendeu? Aqui foi apenas uma maneira de buscar condições financeiras, mas já que futuramente vai nos dar condição de viver financeiramente legal lá, a gente tem o sonho de voltar pra lá (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

A partir da fala anterior de João de Almeida, vemos que a metáfora das Goiabas como um refúgio é reapropriada hoje. Se os sujeitos da pesquisa tratam a localidade como um “refúgio” para os ex-escravizados da Fazenda do Campo, hoje ela é um refúgio para aqueles que de lá saíram, que visam “fugir” do ritmo da vida urbana e retornar ao que consideram ser as suas origens. Para possibilitar o retorno, mesmo na cidade, João de Almeida e Durval investem em sua terra natal, participando de conselhos de Políticas Públicas, como o Conselho Municipal de Agricultura, para levar às Goiabas as “melhorias” que vieram buscar na cidade.

Além de congregar o maior número dos membros da Comunidade de Alto Iguape fora das Goiabas, de seus componentes manterem relações com os seus parentes da região montanhosa de Guarapari e desses componentes investirem em sua terra natal para um possível retorno, Jabaraí pode ser considerado um núcleo da comunidade translocal de Alto Iguape por reproduzir na área urbana o sistema da família extensa que é adotado por seus familiares da área rural. Adriano contou como o sistema da família extensa é reproduzido pelos membros da família Mendes da Vitória.

Meus pais moram no que era do meu avô. Ele... Tem uma fila de casas que são herdeiros da comunidade quilombola, são descendentes, que é, é meu pai e os irmãos dele. São casas todas contíguas, assim, uma do lado da outra. [...] São casas na avenida Santa Cruz, todas uma do lado da outra, que é a parte do terreno do meu avô que foi, é... Desenvolveu primeiro (Adriano Albertino da Vitória, entrevista concedida ao autor. Vitória, 2015).

Observei o mesmo sistema da família extensa na área de Jabaraí ocupada pela família Borges de Almeida. Este ancião mora em uma casa de dois andares com terraço, nos fundos de uma rua de terra. No andar de baixo ele mora com Dona Alicia e suas filhas solteiras; no andar de cima mora João de Almeida com sua esposa e seus filhos. Todas as outras casas da rua são habitadas por filhos, netos e sobrinhos de Seu Emílio.

Baseando-me nos dados apresentados acima sobre a migração para o meio urbano e a constituição do núcleo social quilombola em Jabaraí, bem como a articulação política dos que saíram para o seu reconhecimento como quilombo, entendo que é possível considerar a Comunidade de Alto Iguape como uma comunidade quilombola translocal. É Marshall Sahlins (1997) que, ao comentar a perspectiva do antropólogo Epeli Hau'ofa, de George Marcus e de Frederic Sutter, trata das comunidades multilocais ou das sociedades translocais. Os povos que habitam as ilhas do pacífico são exemplos dessas sociedades, pois, apesar de alguns de seus membros estarem dispersos não só nessas várias ilhas, mas também em outros países do mundo – como Estados Unidos continental e Havaí, Austrália, Nova Zelândia, Zâmbia, Filipinas, França, Itália, Alemanha e Noruega, dentre outros –, mantêm estreitas ligações com sua terra natal. Hau'ofa trata da constante “circulação de pessoas, direitos e cuidados entre as ilhas natais e os lares alhures”, que ao ampliar o mundo dos ilhéus e proporcionar fluxos nas duas direções, contraria a visão ocidental de que essas ilhas são pequenas e sobrevivem da remessa de dinheiro feita pelos emigrantes. Marcus escreve que, no início dos anos 1980, “cerca de 30 mil tonganeses estariam morando permanentemente no exterior, para uma população doméstica de 100 mil”. Sutter, por seu turno, conta que uma grande parcela da população da Samoa Ocidental e da Samoa americana havia migrado para além-mar (SAHLINS, 1997, p. 108-109).

É interessante que nem os tonganeses nem os samoanos emigrados perderam de vista as suas terras natais, mantendo-se ligados a elas em si – no caso dos tonganeses, que mantêm direitos de propriedade nas terras de origem –, e à sua população – no caso dos samoanos, que reproduzem internacionalmente os sistemas hierárquicos de parentesco locais. Independentemente de estarem ligados à sua terra natal ou aos seus conterrâneos, os tonganeses e os samoanos emigrados sentem-se membros da comunidade tonganesa e samoana, formando

“uma população translocal capaz de habitar ambos os mundos, mantendo-os como partes interdependentes de uma totalidade sociocultural” (SAHLINS, 1997, p. 113).

Sahlins afirma que as sociedades translocais não se limitam a Tonga e Samoa, mas se desenvolvem “por todo o Terceiro Mundo, entre povos supostamente encarcerados pelo imperialismo e sem nenhuma esperança de ‘desenvolvimento’” (SAHLINS, 1997, p. 112), então faz algumas generalizações sobre esse tipo de sistema. Para os objetivos desse trabalho, resumo essas generalizações nos seguintes pontos: 1) há uma assimetria entre os lares alhures e a terra natal, na qual o pêndulo se volta mais para esta do que para aqueles; 2) comumente os migrantes “percebem o valor da vida na aldeia, e querem voltar para lá, ‘levando consigo as vantagens da cidade’”; 3) a discriminação, a proletarização e a pauperização vividas por alguns dos migrantes contribui para o desenvolvimento de “uma visão nostálgica de seus lugares ancestrais”; 4) “o investimento e o interesse na terra natal é diretamente proporcional ao *status*, à estabilidade e à remuneração recebidos no emprego urbano”; e 5) a terra natal normalmente é vista como um refúgio para o período posterior à aposentadoria (SAHLINS, 1997, p. 117-120).

Então, aplicando o referencial teórico de Sahlins à Comunidade de Alto Iguape, entendo que ela é uma comunidade translocal porque seus membros que estão fora do território quilombola das Goiabas mantém vínculos com a sua terra natal e com seus parentes do interior; porque eles sentem compor com os seus parentes das Goiabas uma mesma comunidade e muitas vezes se apresentam como oriundos dessa comunidade, não como moradores de Jabaraí; porque eles veem nostalgicamente o seu lugar ancestral, sendo que alguns desejam retornar para eles; e porque, na cidade, investem tempo, dinheiro e militância para levar ao território quilombola do interior as “melhorias” que foram buscar na área urbana, possibilitando assim o seu retorno no futuro, principalmente após a aposentadoria.

2.3. TERRITORIALIDADE ATUAL NAS GOIABAS E CONFLITOS INTERNOS EM ALTO IGUAPE

Após as três ondas de migrações que abordei na seção anterior, boa parte dos membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape estabeleceu-se na área urbana

do município. Hoje, a maioria dos residentes das Goiabas é formada pelos membros da família Santana, que habitam o terreno que pertence à família Borges de Almeida, por ser uma herança de Deoverdino. Desta família, apenas Celina de Almeida Rangel e Maria Jocinéia Almeida Santana moram nas Goiabas; a primeira ao lado da casa em que seu pai morou antes de descer para Jabaraí e a segunda com seu marido, filho de Seu João, próximo à casa em que morou este senhor.

Da família Rangel, apenas Paulino, Eielza e Adilson continuam na roça. Os demais firmaram-se em Kubitschek, onde moram próximos de Carmosina Andrade Rangel. Já da família Barcelos, permanecem nas Goiabas Pedro Pereira Barcelos e sua esposa Isabel Ramos Barcelos, bem como Anália Barcelos Santana, que é casada com Valdemar Santana. Pelos relatos dos membros desta família, os demais também estão estabelecidos em Kubitschek, com a exceção de Almir Pereira Barcelos e sua esposa Carmem Pereira Barcelos, que moram em Jabaraí, próximos de Seu Emílio. Por fim, das famílias Andrade e Mendes da Vitória não há mais nenhum representante nas Goiabas.

Com a saída dos membros da família Borges de Almeida das Goiabas, o terreno outrora pertencente a Deoverdino foi ocupado majoritariamente pelos membros da família Santana. Abaixo do córrego representado nos croquis (p. 35-36), estão situadas a casa em que Seu João morou até falecer e que hoje é habitada por sua filha mais velha, Benedita Santana, bem como as residências de suas filhas e de seus netos. Celina mora com Adilson acima do córrego, ao lado da casa que pertencia a Seu Emílio.

A ocupação do terreno dos Borges de Almeida pelos Santana gera conflitos entre as duas famílias. Alguns membros da primeira família, nas entrevistas que concederam a mim, muitas vezes se posicionaram como proprietários do terreno, que está registrado no nome de Seu Emílio. Eles queixaram-se que, apesar de morar e trabalhar ali, os Santana não dão a meia ou a terça do que produzem para seu pai e nem contribuem com o pagamento do imposto rural. Membros da família Santana, por sua vez, queixaram-se que os Borges de Almeida limitam a construção de novas casas ou a abertura de poços na Goiaba de Baixo. Porém, eles afirmam que existe um documento que comprova que Benedita Vitória de Santana também era uma das

herdeiras do terreno, o que os daria o direito de usufruir dele. Esse documento teria sido deixado pelo próprio Deoverdino, que criara Benedita Vitória.

A despeito do conflito em torno do usufruto do terreno da Goiaba de Baixo que existe entre os membros da geração intermediária das famílias Santana e Borges de Almeida, Seu Emílio finaliza o relato já citado acerca da mudança de Seu João para aquele terreno demonstrando que tem em mente a ideia da propriedade coletiva do território da comunidade quilombola.

Eu num vou tirar ninguém dali, né, rapaz? Tem hora que eu fico pensando: “Gente, tirar dali e botar aonde?” Deixa lá! Lá nem eu grito, nem ninguém grita. Todo mundo grita, então, todo mundo é dono (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

O grito se refere à autoridade sobre o território. Se todos gritam, todos têm autoridade, todos os parentes são os “donos do lugar” (FERREIRA, 2009); logo, o território é uma apropriação comunal da coletividade de parentes e herdeiros dos antigos moradores ancestrais. Ainda assim, Seu Emílio é visto como o “chefe do quilombo” pelos membros da comunidade, não só por ter o título de propriedade das terras da Goiaba de Baixo, mas também por ser o “remanescente mais velho”, como eles dizem.

Além da questão do usufruto da terra, Adriano explica que os conflitos envolvendo os membros das famílias Santana e Borges de Almeida devem-se às divergências no estilo de vida entre o núcleo familiar de Seu João e o de Seu Emílio.

[O conflito] não é Jabaraí com Goiabas, é... Dois grandes núcleos da família, o núcleo de tio Emílio e de tio João. Por quê? É... Por questões lá do passado, né? Que eu até te falei que o tio Emílio, ele andou saçaricando, né? Com a cunhada, e o tio João, e, e, a, os filhos do tio João têm uma lógica de vida diferenciada da lógica que o tio Emílio, né? Deu pra vida do lado da família dele (Entrevista do autor com Adriano Albertino da Vitória, Vitória, 2015).

Então, o fato de Seu Emílio ter tido dois filhos com Etelvina Santana enquanto era casado com Dona Alicia foi apresentado como um dos motivos do conflito entre os dois núcleos familiares. Diante disso, o casamento entre Seu Emílio e Dona Alicia, que inicialmente reforçou a aliança entre as famílias Santana e Borges de Almeida, veio a se constituir em um elemento de enfraquecimento das relações existentes entre as duas famílias nas gerações mais novas, devido a tal lógica de vida familiar diferenciada.

Um terceiro motivo para o conflito que observei na Comunidade de Alto Iguape é a organização política dos membros da comunidade. Por morarem na área urbana e terem os seus afazeres cotidianos, João de Almeida e Durval nem sempre se fazem presentes nas Goiabas quando são solicitados, além de não convocarem reuniões periódicas da ARQUI, que, segundo os quilombolas das montanhas, deveriam ser mensais. Isso faz com que os moradores do núcleo rural da comunidade nem sempre tomem conhecimento das ações que eles realizam enquanto presidente e vice-presidente da associação quilombola. Por não disporem dessas informações, os membros do núcleo das Goiabas questionam muito a gestão de João de Almeida e Durval.

Então, um conflito que tem origem territorial, familiar e espacial alcançou as relações políticas internas à comunidade quilombola. Diante disso, João de Almeida e Durval sofrem constante oposição dos habitantes das Goiabas, que afirmam que “nada aconteceu” ou que “nada mudou” após o reconhecimento da comunidade como quilombola pela Fundação Cultural Palmares. Alguns deles, inclusive, expressaram que preferiam o período em que Régis Loureiro estava à frente da comunidade, logo após a certificação, alegando que ele providenciava transporte para que os quilombolas vendessem seus produtos nas feiras de Guarapari, programava mais ações sociais da Prefeitura do Município nas Goiabas e levava bandas de congo para tocar na comunidade, além de realizar reuniões com mais periodicidade. Por outro lado, João de Almeida e Durval demonstram muita desconfiança com àqueles e afirmam que eles são muito ingênuos e influenciáveis, e que eles acreditam em qualquer promessa que desconhecidos lhes façam.

3. TRABALHO, RELAÇÕES COM A NATUREZA E RELIGIOSIDADE: OUTROS ELEMENTOS DA TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA EM ALTO IGUAPE

Além das relações de parentesco, também são níveis de relações sociais por meio das quais os membros da Comunidade de Alto Iguape constituem a sua territorialidade e a sua identidade as atividades econômicas e relações de trabalho, as relações com a natureza e as práticas culturais e religiosas empreendidas pelos sujeitos da pesquisa. Tais relações são estabelecidas entre os quilombolas, entre eles e os proprietários rurais do entorno da comunidade, e entre eles e o meio natural em que os dois núcleos da comunidade sobre os quais me detenho neste trabalho se assentaram.

3.1. A ROÇA, A RUA E O MAR: ATIVIDADES ECONÔMICAS, RELAÇÕES DE TRABALHO E TRANSFORMAÇÕES PAISAGÍSTICAS

Três tipos de atividades econômicas vêm sendo desenvolvidos ao longo do tempo na comunidade translocal de Alto Iguape: o trabalho na roça, que compreende as atividades agrícolas e criatórias; o trabalho “na rua”, ou seja, na cidade, principalmente em seus setores de comércio e serviços; e o trabalho no mar, que se refere à pesca e à cata de mariscos. Essas atividades econômicas se distribuem entre os membros da comunidade, de acordo com suas gerações.

Os anciões dedicavam-se principalmente ao trabalho na lavoura. Todos os membros da geração intermediária exerciam atividades agrícolas, sendo que hoje se dividem entre o trabalho na roça e o trabalho na rua, ou seja, aquele realizado na cidade de Guarapari ou em outros municípios da Grande Vitória. As mulheres exercem trabalhos como cuidadoras de idosos, faxineiras, empregadas domésticas em casas de famílias, dentre outros, enquanto os homens são porteiros, pedreiros e ajudantes de pedreiro na construção civil. Além disso, um dos quilombolas possui uma banca na feira de Guarapari, onde vende produtos que cultiva em sua roça, como feijão guandu, banana e aipim. Outros moradores das Goiabas possuíam bancas na feira, mas, devido à dificuldade de levar seus produtos para a cidade, desistiram da atividade.

Os mais velhos, geralmente acima dos 60 anos, são aposentados e permanecem em Alto Iguape ou em Jabaraí realizando trabalhos domésticos e/ou nas pequenas lavouras próximas às suas casas. Já os membros da geração mais nova atuam nos setores de comércio e serviços na cidade de Guarapari ou nas localidades mais próximas, como trabalhos em restaurantes e em padarias, trabalhos de comunicação visual e na educação, como é o caso de Adriano Albertino da Vitória, que é formado em História e é professor da rede estadual de ensino, da qual está licenciado para ocupar um cargo de direção do SINDIUPES. Por fim, alguns membros da geração mais nova que fazem parte do núcleo de Jabaraí afirmaram que também trabalharam na roça, no terreno cultivado ali antes do loteamento do bairro.

A atividade agrícola nas Goiabas girava em torno do cultivo de feijão, de milho e de mandioca para a produção de farinha, bem como do plantio de cana, de café e de banana. É importante ressaltar que os integrantes da comunidade consideram que o fabrico de farinha e de beiju são saberes-fazeres tradicionais de Alto Iguape, tanto que Dorinha, como é mais conhecida Maria das Dores, contou que aprendeu as atividades com sua mãe, que também foi ensinada pela mãe dela.



Fotografia 4 – Motor e rodete do quitungo (casa de fabricação de farinha) de Pedro Pereira Barcelos. É nessa máquina que a mandioca é processada para a produção da massa da raiz, que é posteriormente prensada e torrada, transformando-se na farinha. Foto do autor (19/02/2016).

Gerônimo Santana, filho de Seu João, contou que além de seu pai plantar mandioca na roça que mantinha nas Goiabas, cultivava a raiz a terça na propriedade do senhor José Maria Maioli, cujas terras são vizinhas à comunidade. Segundo ele, a lavoura de mandioca era tão produtiva que seu pai precisava da ajuda de outros membros da comunidade para a colheita e costumava organizar um mutirão para isso. Como José Maria não tinha quitungo em suas terras, era a família de Seu João que fazia farinha para ele no quitungo que havia próximo à sua casa. Todos os filhos do ancião das Goiabas recordaram que, no período da colheita da mandioca, costumavam ficar durante meses, da manhã até à noite “atarefando”, ou seja, produzindo farinha no quitungo. Seu Emílio, João de Almeida e Durval também narraram que produziam muita farinha em sua propriedade. Atualmente, de todos os quitungos representados nos croquis disponíveis no primeiro capítulo deste trabalho (p. 35-36), apenas o de Pedro Pereira Barcelos está funcionando. Nele, além do próprio Pedro, José Aníbal costuma atarefar quando colhe das mandiocas ou dos aipins²⁷ que planta.

Adilson narrou que os primeiros habitantes das Goiabas inicialmente cultivaram feijão, milho e mandioca, além de produzir farinha, tudo para subsistência. Segundo ele, esses cultivos, que foram responsáveis pela abertura dos sertões nas Goiabas, nunca deixaram de ser praticados, mas a sua intensidade variou ao longo do tempo, havendo períodos em que eles eram mais intensos e outros menos intensos, como o atual. Quando essa produção gerava excedente, ele era comercializado para que com o dinheiro adquirido fossem comprados os víveres que não produziam ali, como o sal, o açúcar, o óleo e o querosene.

De acordo com Adilson, o primeiro cultivo destinado ao comércio foi o de café Arábica, que se adapta melhor à grande altitude e ao clima mais frio e ventoso das Goiabas. Na década de 1960, depois da política de erradicação dos cafezais²⁸, o

²⁷ De acordo com os quilombolas, mandioca brava ou mandiba é a raiz utilizada exclusivamente para a produção da farinha. O aipim, por sua vez, é a variedade que pode ser comida de outras maneiras, além de também ser utilizada para a fabricação da farinha. Segundo José Aníbal, o grânulo da farinha feita com a mandioca brava é mais esférico que o feito com o aipim.

²⁸ A erradicação dos cafezais foi uma política implementada a partir de 1962 pelo Ministério da Indústria e Comércio, encabeçado na época por Ulisses Guimarães. Ela visava à extinção de um bilhão de pés de café considerados antieconômicos e a paralela ampliação da Companhia

genro de Seu Emílio contou que tal produção foi substituída pela banana, que até a década de 1990 era comprada por atravessadores e revendida principalmente no estado do Rio de Janeiro. Nesse período, a maior parte das terras agricultáveis da comunidade eram utilizadas para o plantio da banana. A atual estrada que liga a Goiaba de Baixo à Goiaba de Cima foi construída nesse período, por iniciativa de Angelino Rangel, para facilitar o acesso dos atravessadores, visto que, até então, só havia trilhas ali. A partir da década de 1990, a banana produzida nas Goiabas passou a sofrer concorrência da fruta cultivada em Minas Gerais, que levou à diminuição da sua procura e do seu preço no mercado. Com isso, boa parte do Bananal foi abandonada e a mata voltou a ocupar as áreas de cultivo. Foi nesse período de queda do preço e da produção da banana que Adilson contou que passou a trabalhar para os proprietários do entorno, colhendo café, que voltava a ser cultivado na região.

Durval também disse que sua família passou a apanhar café nas propriedades rurais que circundam a comunidade, notadamente para os descendentes de imigrantes italianos, porque “foi passando o tempo, passando, a pobreza foi em cima, foi caindo, foi caindo, a família foi crescendo”. Ele não explicitou em qual período isso ocorreu, mas provavelmente foi antes da erradicação dos cafezais, pois em sua memória está registrada a perda do valor do café que antecedeu tal política. Durval lembrou que, com a queda do preço do grão, o dinheiro recebido por esse trabalho era todo utilizado para cobrir as dívidas que sua família adquiria comprando fiado no comércio. Por isso, seus tios Deomício e Valeriano deixaram a comunidade e aqueles que ficaram retomaram o cultivo de subsistência nas Goiabas, que com o tempo passou novamente a gerar excedente para a comercialização. Porém, os membros da comunidade de sua geração também se casaram e tiveram seus filhos, o que gerou uma grande pressão sobre as áreas agricultáveis, provocando a queda da fertilidade do solo e da produtividade, o que ocasionou a terceira onda de migrações para a cidade.

A maior parte da produção agrícola das Goiabas, na época dos anciões, era transportada por eles e seus filhos nas costas, até a planície litorânea de Guarapari.

Siderúrgica Nacional (SOUZA, 2014). No Espírito Santo, a política atingiu aproximadamente 300 milhões de pés de café, cerca de 53,8% dos cafezais de todo o estado, deixando 60.394 pessoas desempregadas e provocando o êxodo rural de 200 mil pessoas (ABDO Fº, 2011).

Apenas algumas famílias possuíram por um tempo animais de carga que eram utilizados no transporte. Na cidade, os produtos eram vendidos e, com o dinheiro obtido, os membros da comunidade compravam peixe, além dos outros víveres que não produziam, e voltavam com eles a pé morro a cima. Seu João também lembrou que costumava trabalhar com seus irmãos Inácio e Cristiano em Araguaia, distrito do município de Marechal Floriano, ficando lá por alguns dias. Segundo relatos do ancião das Goiabas, o percurso de Guarapari até Araguaia era feito a pé.

As mulheres da comunidade também costumavam a trabalhar na roça junto com seus pais. Seu Emílio contou que, desde os oito anos de idade, suas filhas o acompanhavam na labuta. As filhas de Seu João relataram que elas também trabalhavam com seu pai tanto na roça que ele plantava nas Goiabas, quanto nas terras de outros proprietários do entorno. A filha mais velha do ancião das Goiabas lembrou que ela e suas irmãs faziam uma escala segundo a qual, a cada semana, uma delas ficava em casa cuidando dos afazeres domésticos e preparando o almoço para os demais membros da família que trabalhavam na lavoura. Ela afirmou que preferia ir para a roça, pois lá o serviço era pesado mas tinha hora para acabar, o que não acontecia quando ela ou suas irmãs ficavam em casa.

Com as sucessivas ondas de migrações para a cidade, grande parte das terras outrora cultivadas foram abandonadas e a mata voltou a se estender sobre elas. Por isso, as áreas agricultáveis hoje são menores. Além da referida lavoura de subsistência, há ainda a produção de banana, que é periodicamente recolhida por atravessadores que as revendem na CEASA. A fruta é plantada nos terrenos dos Barcelos e dos Rangel, no Sertão do Meio²⁹ e na Goiaba de Cima; e nos terrenos de Adilson e dos filhos de Seu João, na Goiaba de Baixo. O café também voltou a ser cultivado nas Goiabas e no Sertão do Meio, mas na sua variedade Conilon, que apesar de não se adaptar muito bem ao clima e à altitude da comunidade, segundo os moradores, pode ser vendido maduro. Para além das produções mencionadas, Paulino cria gado à meia com outros proprietários da região que não têm pasto. Já Adilson planta caju e maracujá, mas somente nos fins de semana, porque de

²⁹ Adilson chamou de Sertão do Meio a região onde está situado o terreno dos Barcelos, por ficar entre o Sertão das Goiabas, o Sertão dos Souza, onde mora Arlindo José Pereira, e o Sertão do Morro do Saco. Para mais detalhes, conferir o Croqui 2 no capítulo anterior (p. 36).

segunda à sexta-feira trabalha a dia produzindo hortaliças na horta da família Machado, em Buenos Aires, nas terras da família de seus genros Jaime e Paulo.

Trabalho à meia, ou meação, é uma relação de trabalho agrícola por meio da qual, no final do processo, o trabalhador entrega 50% da produção ao proprietário do terreno ou do gado. A meação é realizada tanto na terra dos empregadores – por exemplo, quando este é proprietário do terreno em que se cultiva o café – quanto na terra dos empregados – por exemplo, quando a eles pertence o pasto em que o gado é criado. No final do processo, o trabalhador vende a sua parte da produção. Trabalho a dia, ou diária, é uma relação de trabalho agrícola por meio da qual os lavradores diariamente recebem dinheiro pelos serviços prestados a outros proprietários nas terras destes. Outra relação de trabalho rural assalariada é a empreitada. Nessa relação, os trabalhadores combinam com os proprietários o valor a ser cobrado pelo serviço em questão e recebem após entregá-lo pronto. Durval afirmou que a empreitada é mais vantajosa do que o trabalho a dia, porque há a possibilidade de o lavrador cobrar por um serviço o valor que cobraria em um dado número de dias e finalizá-lo em um tempo menor. Segundo ele, também, apesar de nem sempre haver um contrato formal e escrito na empreitada, o combinado geralmente é seguido à risca por ambas as partes envolvidas.

Ribeiro (1977), quando trata do patrimônio fundiário brasileiro, divide os camponeses em dois escalões básicos, que são os parceiros e os assalariados. O escalão dos parceiros é formado pelos meeiros e pelos terceiros – que fornecem a terça parte da produção aos proprietários no final do processo. É interessante que, segundo o autor, a parceria é contemporânea dos engenhos de açúcar do período colonial e absorveu muitos negros forros, no interior do regime escravista, e ex-escravizados, depois da Abolição. Assim, os fazendeiros fixavam os negros em suas terras, mas não os tornavam trabalhadores assalariados. Já o escalão dos assalariados é formado por um contingente de trabalhadores, em grande parte temporários, e por seus familiares, que não são remunerados por suas atividades.

A partir da categorização dos trabalhadores rurais trazida por Ribeiro, entendo que enquanto a meação está para uma relação de trabalho não assalariada, devido à natureza da sua remuneração, a diária é uma relação de trabalho assalariada, mesmo que temporária, por ser remunerada em dinheiro. Mesmo assim, de acordo

com relatos dos membros da Comunidade de Alto Iguape, a meação traz mais estabilidade aos trabalhadores, por ser regida por um contrato assinado com os proprietários. O trabalho a dia, por sua vez, não é registrado na Carteira de Trabalho e Previdência Social, e nem é regulado por um contrato formal, pois os lavradores estabelecem tal relação com os proprietários apenas para “ganhar o dia”, conforme expressou Seu Emílio.

João de Almeida contou que, antes de descer para Jabaraí, também exerceu atividades agrícolas no terreno de sua família e nas propriedades do entorno das Goiabas, sendo algumas delas pertencentes a descendentes de imigrantes italianos. É interessante que ele relatou que chegou a trabalhar um dia no que restou da Fazenda do Campo. O filho de Seu Emílio conta que, nessa época, percebia que as relações que os fazendeiros tinham com ele e com outros trabalhadores era análoga à relação entre senhores e escravizados.

Era aquela, aquela coisa de, realmente, de escravidão mesmo, não era uma coisa de, de, de um ser humano chegar e... E te valorizar como um trabalhador. Não, eles queriam te usar como escravo. Ainda tinha em mente deles que a gente ainda era escravo, [...] aquele povo que pagava a dia pra gente. Eu trabalhei, eu trabalhei com um cidadão, eu trabalhei com um cidadão, aqui mesmo na Fazenda do Campo, isso aí depois que já havia liberado, né? Que segundo dizem, não existia mais escravo, mas de uma forma ou de outra existia, camuflado. Eu trabalhava descalço, dentro de, de... De uma área enorme, assim, que só tinha juá – é aqueles espinho, chama de juá. Entendeu? Então, o que que eu fazia? Eu roçava, e limpava o lugar pra botar o pé. Quando eu acabava de cortar aquilo dali e olhava pra trás, eu não tinha mais por onde passar. E era espinho puro! Então, tudo o que eu cortava era espinho, quando olhava não tinha. Então, o cara, ele ficava vigiando a gente. Ele botava uma sete légua, cruzava os braço e ficava assim, ó. O tempo todo te olhando na cara pra você não parar de cortar, entendeu? (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Na perspectiva de Paul Thompson (1993, p. 9-11), a cultura deve ser transmitida entre as gerações porque enquanto ela é o “núcleo da identidade social humana” e por isso precisa se perpetuar, a natureza traz a finitude à vida humana. Nesse contexto, a família é o principal canal de transmissão cultural entre as gerações, pois ela não transmite apenas a memória familiar, mas também a linguagem, o nome, o território, a moradia, a posição social, a religião e o *habitus*, e por ser em seu interior que ocorrem os “processos informais de transmissão cultural”. De acordo com João de Almeida, uma herança transmitida entre as gerações da Comunidade de Alto Iguape que se remete ao período do cativo é o modo mais embrutecido e mais

extenuante de trabalhar, bem como a realização de atividades agrícolas que exigem mais esforço físico.

Então, o povo que trabalhava era um povo revoltado, um povo que não tinha, assim, paciência de trabalhar. Era um povo que trabalhava se matando, entendeu? Essa coisa de... De pegar peso demais! Essa coisa de... de rasgar qualquer coisa na unha lá. Entrava no mato e saía cortando, e saía derrubando. Aquilo dali já não era nem tanto, é... Pela mentalidade deles, mas era daquilo que eles sofreram lá e foram passando pros outros que tinha que ser assim (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Narrativa parecida foi apresentada por Seu Emílio. Ele contou que, na sua juventude, trabalhava tanto no terreno de sua família, com cultivo de subsistência, e em outras localidades do interior do município, como Rio Calçado, e Barro Branco, para a produção de café à meia. Segundo o ancião de Jabaraí, a sua família era conhecida pela realização de serviços difíceis.

Nóis num tinha serviço ruim pra nós, não! Nosso nome era o povo do arranque! Nosso nome mesmo, era o povo do arranque. Todo o serviço encravado eles, eles tava chamando nós (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Tal discurso foi reafirmado por Durval, que também falou que quando o serviço era muito difícil, sua família também contava com o apoio de outros membros da comunidade.

Serviço que, muitas das vezes, a pessoa ia lá pra pegar o serviço, olhava o serviço e desanimava. Porque era muito ruim de fazer! E eles num fazia, a gente ia lá e pegava. E a gente pegava e num falhava nem um dia! Muitas vezes, pegava um serviço grande, a gente botava outras pessoas também. De fora, né? Como, por exemplo, meu cunhado hoje, o Zé dos Santos, Almir. A gente chamava, a gente chamava o Adilson, o João Miguel, que já morreu. A gente juntava essa turma todinha, fazia uma espécie de mutirão. Aí, quando a gente terminava a empreitada, tinha que dividir. Tinha que dividir. (Durval Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

O trabalho no que restou da Fazenda do Campo está na memória de vários dos sujeitos da pesquisa. Além de João de Almeida, cujo relato transcrevi acima, Adilson e Seu Emílio também afirmaram ter trabalhado lá, bem como Adriano e até mesmo Régis Loureiro contaram que seus avós prestaram serviços em tal fazenda. A memória do ancião de Jabaraí dá conta de que, na época em que trabalhou lá a Fazenda do Campo pertencia a um polonês chamado Odar Barros Figueira, e que abrangia as localidades de Samambaia, Banqueta, Vargem Nova, e partes de

Jabaraí e Perocão. Foi depois da morte de Odar que seus filhos dividiram a fazenda, o que deu origem depois a essas localidades.

A diária, a meação e a empreitada, quando estabelecidas entre os quilombolas de Alto Iguape e os proprietários do entorno, são relações de trabalho hierárquicas, em que há um patrão e um empregado. Os membros da comunidade as mantêm principalmente com os descendentes de imigrantes de italianos, para a obtenção de dinheiro com o qual compram aquilo que não produzem em suas roças. João de Almeida observa, porém, que estas relações nunca se davam no sentido contrário, e que os membros da comunidade nunca as estabeleciam entre si, e nem com outros negros do entorno. Neste último caso, era estabelecida outra relação de trabalho, o mutirão ou o ajuntamento, que é coletiva e horizontal.

Lá você só trabalhava pra branco. Só trabalhava pra branco. Você não via trabalhar pra negro, negro trabalhava pra branco. Quando se juntavam, se juntavam os negros, faziam mutirão, um fazendo pro outro. Juntava lá, depois que juntava lá, vinha pra cá, entendeu? Mas quando saía de, de negro pra branco, era pra trabalhar pro branco. O branco não trabalhava pro preto (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

De acordo com os relatos dos quilombolas, os mutirões aconteciam tanto nos terrenos das famílias que compõem a comunidade, quanto nas terras dos proprietários para os quais eles trabalhavam. Isso se dava quando a produção era grande ou quando o serviço era muito difícil de ser realizado. Nos dois casos, eram os próprios membros da comunidade, que mantinham entre si vínculos de amizade e alianças matrimoniais, que se ajudavam nos mutirões. Quando os mutirões ocorriam nas lavouras dos próprios quilombolas, ou mesmo nas terras dos outros, caso o cultivo fosse feito a meia, os participantes só recebiam o almoço do dia. Já quando o trabalho era feito na modalidade da empreitada, o dinheiro ganho ao final era dividido entre todos.

Durante minha pesquisa de campo, presenciei um mutirão realizado nas Goiabas no dia 18 abril de 2015. Nessa ocasião, membros dos dois núcleos da comunidade se reuniram para limpar um dos córregos que cortam a região e que fornece água principalmente para a casa de Adilson e Celina. Devido à seca que se abateu sobre o Espírito Santo no verão daquele ano, as fontes de água da comunidade tiveram seu volume drasticamente reduzido, e todos os córregos que alimentam praticamente secaram. O objetivo desse mutirão foi retirar o barro e o húmus que se

acumulou sobre a superfície do referido curso d'água, para facilitar a queda da fina lâmina do líquido que resistia à seca.



Fotografia 5 – Mutirão realizado no dia 18 de abril de 2015 para a limpeza do córrego que corta a Goiaba de Baixo. Homens tentam remover uma pedra que obstruía a passagem de água pelo córrego. Foto do autor (18/04/2015).

Foi muito interessante observar a divisão sexual do trabalho realizada nesse mutirão. Enquanto as mulheres ficaram reunidas na casa de Adilson e Celina, e com ela prepararam o almoço, os homens, junto com Adilson, se dirigiram ao córrego para trabalhar na sua limpeza. A exceção foi Maria Jocinéia de Almeida Santana, mais conhecida como Néia, que ajudou na realocação do entulho retirado do córrego. Tal atividade também possibilitou a percepção de uma manifestação do conflito entre as famílias Borges de Almeida e Santana, pois o único membro desta última a participar do mutirão foi Gerônimo, que é casado com Néia, que é filha de Placedino Borges de Almeida e neta de Seu Emílio. Isso se deveu provavelmente ao fato de que a principal beneficiada pela limpeza do córrego seria a família Borges de Almeida, pois as casas dos Santana das Goiabas recebem água de outras fontes,

mesmo que estas também estivessem com níveis baixíssimos de água e os obrigassem a utilizar as poças que restavam do córrego em questão para lavar vasilhas.

Após esse dia, outros mutirões foram realizados para a manutenção do córrego, nos quais foram feitas ao longo do regato duas represas, visando ao aumento do nível da água. Observei também um desses mutirões, que contou com a participação mais ativa de outros membros da família Santana. Posteriormente a isso, membros da família Santana instalaram na primeira represa uma bomba elétrica para levar água dali até a sua casa, o que levantou questionamentos de membros da família Borges de Almeida e Rangel, que disseram que os Santana têm se recusado a participar das ações coletivas da comunidade, mas estão usufruindo dos seus resultados.

É pelo modo de trabalho extenuante e pela realização de serviços que outros produtores rurais não conseguiam fazer, que a lida no campo é sempre lembrada pelos anciões e pelos membros da geração intermediária da Comunidade de Alto Iguape como uma fonte de dificuldade e de sofrimento, como se vê a partir do seguinte relato de Seu Emílio.

Não sei se você já pegou 90 kg nas costa, já. 90 quilos nas costa, eu disse, baixar em baixo, levantar com ela nas costa, a saquinho só, de 16 quarta, né? Que é a saquinho desse tamanhinho assim. Eu baixava lá e levantava com ela nas costa. Chuva! Que fosse chuva, que fosse sol. E a dificuldade era de mais! Não foi eu só, que até minhas filha também já passaram por isso e já me ajudaram muito no início da vida. Eles, todos eles me ajudaram. Mas a vida era difícil, era difícil, era difícil pra tudo! Pra ganhar dinheiro, pra gastar dinheiro, pra comer, pra beber, uma coisa e outra era tudo uma dificuldade medonha, não é? (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Outro problema que afligia os moradores das Goiabas diz respeito à distância da área urbana de Guarapari e a dificuldade de acesso à comunidade. Dorinha e Rosa relataram que, na época de sua juventude, não existiam estradas que ligavam a localidade onde moram a outros centros populacionais do município. Esses trajetos eram feitos a pé por meio de trilhas feitas no mato.

Num tinha estrada de Buenos Aire, num tinha estrada de Iguape. Carregava [quem estava doente] num pano! Né Rosinha? Carregava, botava, fazia uma rede, botava a pessoa ali dentro da rede e saía carregando numa vara. Um segura um lado, um de outro. Era, era horrível, menino! Pra... Se era pra Buenos Aire, tinha que levar a pessoa até lá no trevo, pra tomar ônibus lá. Porque não tinha nem estrada, era um picadãozinho, um atalhozinho que

tinha e a gente passava ali. Deus me livre! (Maria das Dores Santana, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Ao lembrar desse período, quilombolas da geração intermediária contaram que muitas vezes comiam soteco de banana, mas que seus pais nunca deixaram faltar comida para a família. É interessante que, quando uma moradora das Goiabas mencionou o soteco, sua irmã inicialmente a repreendeu, pois ele era um alimento consumido apenas em momentos de penúria. Apesar disso, recentemente, em função dos processos de mobilização política da comunidade para o seu reconhecimento como remanescente de quilombo, suas lideranças retomaram o soteco e passaram a considera-lo um prato típico da comunidade, ao lado da feijoada, pois foi servido na Festa Beneficente realizada pela comunidade no dia 10 de outubro de 2015. Essa festa foi feita no Sítio Mandina, que pertence ao viúvo de Hormandina Rangel, neta de Luiz Pinto Rangel, e é localizado no entorno das Goiabas. Ela teve como objetivo a obtenção de recursos para a construção do barracão sede da Associação Quilombola da Comunidade de Alto Iguape.

Hoje, mesmo com a existência de estradas que ligam as Goiabas aos centros populacionais mais próximos, os membros desse núcleo da comunidade, principalmente da geração intermediária, ainda mantêm o hábito de caminhar longas distâncias a pé, seja para frequentar a igreja católica em Buenos Aires, seja para pegar em Iguape o ônibus que vai até o centro de Guarapari, por exemplo.

Vários membros da Comunidade de Alto Iguape relataram que outras atividades econômicas desenvolvidas por eles era a cata de mariscos e a pesca no litoral de Guarapari. Essas atividades eram complementares para os moradores das Goiabas, que dedicavam a maior parte do seu tempo ao trabalho agrícola, e eram realizadas por eles para subsistência, não para o comércio. A mariscada e a pesca também eram, para os moradores das Goiabas, atividades coletivas que envolviam membros das várias famílias daquela localidade que desciam juntos para desempenhá-las.

O ponto preferido para a mariscada era a Praia do Morro. Os quilombolas contam que iam até lá a pé e, às vezes, voltavam de ônibus para a BR 101 ou para Buenos Aires, de onde caminhavam para a comunidade. Geralmente eles desciam ainda pela madrugada, nas luas cheias entre os meses de novembro e março, quando ocorriam as “marés grandes”. Assim que chegavam na praia, procuravam lenha para

cozinhar o sururu ali mesmo, e já iam para as pedras catar os mariscos, que eram cozidos, descascados e secados ao sol. Quando anoitecia, os moradores das Goiabas também pescavam caramuru e badejo para fazer moqueca e comer enquanto continuavam na praia. Caso sobrasse peixe, ele era salgado e levado para o núcleo rural da comunidade. Assim que finalizavam as atividades naquele dia, os membros da comunidade cobriam as pedras com lençóis, improvisavam barracas com palha e dormiam na praia³⁰. No outro dia, acordavam pela manhã e voltavam a mariscar, retornando para casa após o almoço, quando não permaneciam na praia até o dia seguinte.

É interessante que está viva na memória dos quilombolas a paisagem da região litorânea do norte de Guarapari anterior à urbanização, período em que iam mariscar com mais frequência. Adilson conta que

Dali, quase, quando nós ia era quase tudo mato ainda, num tinha cidade, não. A cidade num existia. Na Praia do Morro num existia cidade, não. Era tudo mato. Hoje que tá, hoje que tá cidade alta. Naquele tempo, era embaixo dos buriri, aquelas matinha baixa por ali. Nós saía pra debaixo do areal caminhando por ali. Chegava na praia e esperava. Quando chegava cedo, parava lá, esperava clarear o dia pra nós subir o morro pro outro lado do morro, pro mar (Manoel Adilson Rangel, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

Não ouvi nenhum relato sobre a prática da mariscada e da pesca nos dias de hoje pelos membros do núcleo das Goiabas da Comunidade Quilombola de Alto Iguape, o que me leva a crer que tais atividades não são mais desenvolvidas.

Segundo as narrativas dos quilombolas de Jabaraí, foram todas as dificuldades relacionadas às atividades agrícolas praticadas pelos membros da Comunidade de Alto Iguape, em contextos de aumento populacional e da pressão sobre o solo; às relações de trabalho assimétricas estabelecidas com os fazendeiros do entorno, que os obrigavam a realizar serviços extenuantes; à distância do centro de Guarapari e de outros centros populacionais do município; e aos obstáculos aos acessos à comunidade que os motivaram a deixar as Goiabas e se estabelecer em Jabaraí. Ainda assim, os primeiros membros da comunidade que se estabilizaram naquela localidade desenvolveram ali atividades agrícolas.

³⁰ Nesse ponto, os relatos de Seu Emílio, Durval, Adilson, Celina e Regina Lúcia Santana, filha de Seu João, que me ajudaram a reconstruir tal narrativa, divergem do de Adriano, segundo o qual os membros da comunidade estabelecidos em Jabaraí participavam da mariscada e davam abrigo a seus parentes das Goiabas.

De acordo com Adriano, entre o final da década de 1940 e o início da década de 1950, Perocão era considerada uma área urbana, mas a área do terreno que hoje é Jabaraí tinha forte característica rural.

É, então, quando era roça ali, que a gente chama, aquele bairro todo tinha uma vida bastante rural, né? A cidade tava crescendo, mas não tinha ainda dominado aquela área toda, não era urbanizado. Então, é, nós fazíamos farinha ali. [...] Tinha uma casa de farinha de um cara que era amigo de meu avô, que era o Seu Benedito Rosa, vizinho nosso. Então, nós, a produção de mandioca ali naquele terreno, onde Seu Emílio mora, a gente plantava aquela área ali todinha, alta, e na parte baixa era mais feijão e milho. Então, naquela parte alta todinha se plantava mandioca e a, a, a... produção de mandioca ali a gente fazia farinha no quitungo do seu Benedito Rosa. Falava quitungo também. Bem, né? Que é próprio nosso. A casa de farinha a gente chama de quitungo (Adriano Albertino da Vitória, entrevista concedida ao autor. Vitória, 2015).

Polaco também lembrou da lavoura que era mantida no terreno de José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes em Jabaraí, na localidade onde hoje mora a família Borges de Almeida, assim como da produção da farinha de mandioca no quitungo de Benedito Rosa. Segundo ele, seu avô paterno, que se chamava Antônio dos Santos, também havia saído da área rural de Guarapari, de uma localidade conhecida como Boa Esperança, próxima a Buenos Aires. Era Antônio dos Santos que fazia artesanalmente o “tapiti” que era utilizado para a coar a massa da mandioca na produção de farinha no quitungo de Jabaraí, além das peneiras utilizadas em diversos trabalhos agrícolas.

Para alguns dos egressos das Goiabas que se estabeleceram em Jabaraí, a pesca passou a ser a ocupação principal. Durval contou que Cláudio José de Santana e seu filho Inácio Santana foram pescadores no período em que viveram no litoral, bem com que ele mesmo trabalhou como pescador, quando já estava morando na cidade e não encontrava emprego na construção civil. Polaco lembrou que seu avô Inácio, apesar de não saber nadar, sobreviveu a nove naufrágios e faleceu em decorrência de um derrame enquanto estava em casa. Adriano, por sua vez, asseverou que os filhos de José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes foram introduzidos à pesca em decorrência de relações estabelecidas com membros de famílias de pescadores de Perocão, como os Monteiro, os Cristóvão e os Albertino, relações essas que inclusive fomentaram alianças matrimoniais entre as famílias oriundas das Goiabas e as famílias tradicionais de Perocão.

Inicialmente, os membros que desceram das Goiabas conciliaram as atividades agrícolas com a pesca, até que a maior rentabilidade da segunda ocupação fez com que alguns deles se dedicassem exclusivamente a ela, como foi o caso de Antônio Mendes da Vitória, filho de José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes, que morreu em um naufrágio em alto mar enquanto pescava. A atividade pesqueira é dividida em duas modalidades principais: a pesca da beira e a pesca de abrolhos. Segundo Adriano,

pescador da beira é aquele que vai e volta no mesmo dia, ou passa dois, três dias [no mar], mas volta. Pesca peroá aqui perto. E o pescador de abrolhos, ele trabalha em embarcações maiores e vai mais longe. Ele, geralmente ele dá viagens que vai pra Salvador, pro Rio, desembarca lá, descarrega, carrega de novo, pesca mais e volta pra Vitória (Adriano Albertino da Vitoria, entrevista concedida ao autor. Vitória, 2015).

A adoção da pesca como atividade econômica principal por aqueles que se estabeleceram em Jabaraí proporcionou um intercâmbio entre eles e os seus parentes que permaneceram na área rural. Como citei no capítulo anterior, Josenil Santana dos Santos lembrou que seu tio Benedito Mendes Santana levava peixe para as Goiabas em troca dos produtos agrícolas produzidos lá, como milho e feijão. Durval também narrou que quando era criança e sua família passava por necessidades financeiras, ele mesmo fazia farinha e beiju e os trocava por peixe com Inácio. Isso demonstra a manutenção do vínculo entre os membros dos dois principais núcleos que compõem a Comunidade Quilombola de Alto Iguape e reafirma a tese de que ela é uma comunidade quilombola translocal.

A cata de mariscos também era realizada pelos membros do núcleo de Jabaraí, mas com fins comerciais, diferente do empregado pelos membros do núcleo das Goiabas. Polaco contou que sua família nuclear costumava catar sururu nas Três Praias, cozinhar ali mesmo e vendê-lo. Outra fonte de renda vinha da venda de ostras, amêijoas e siris que eram catados no manguezal situado entre Jabaraí e Perocão, além da pesca com rede de arrasto colocada na praia de Santa Mônica.

Pelo que pude observar durante a minha pesquisa, as atividades no mar também deixaram de ser praticadas pelos membros da comunidade que residem em Jabaraí. Apenas a geração dos filhos de José Mendes da Vitória e Maria Santana Mendes e de Inácio Santana e Delfina Mendes Santana seguiram a profissão de pescadores, seja “na beira”, seja em mar aberto. Os netos deles possuem hoje ocupações

urbanas, nos setores da construção civil, do comércio e de serviços. Os filhos e netos de Seu Emílio e Dona Alicia, com a exceção de Durval, não se tornaram pescadores e também passaram a desempenhar as atividades “da rua” ao migrar para a cidade. O mesmo pode ser dito dos integrantes das famílias Santana, Rangel e Barcelos que saíram das Goiabas.

Pela exposição feita até o momento, as atividades econômicas na roça e no mar desenvolvidas pelos membros da Comunidade de Alto Iguape articulam família e trabalho. Na roça, os filhos começavam a trabalhar desde crianças com os pais em suas lavouras, eram famílias das Goiabas que promoviam mutirões e que desciam para mariscar na Praia do Morro, e a pesca como atividade econômica principal foi introduzida aos membros da comunidade que se fixaram nas Goiabas a partir do contato com famílias do litoral e passadas de pais para filhos. Além disso, nessas duas modalidades de trabalho, a terra e o mar surgem não apenas como mercadorias ou meios de produção, mas como espaços de relações ou como valores de uso em que se manifestam o “uso enquanto valor”, utilizando a expressão de Klaas Woortmann (1990, p. 12). Trazendo Haesbaert (2010) novamente para o debate, principalmente a terra, mas também o mar, são espaços apropriados não só como recursos materiais, mas também como espaços de que os grupos se apropriam simbolicamente, constituindo neles a sua identidade.

Woortmann aborda a terra, a família e o trabalho como o tripé da campesinidade, entendida enquanto moral. Em sua perspectiva, a terra é vista por aqueles imbuídos dessa moral “como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor”. Para eles, a família também é encarada como um valor e é representada como algo mais do que um “*pool* de força de trabalho” (WOORTMANN, 1990, p. 12). Diante disso, alguns elementos do tipo da campesinidade, que o autor elabora enquanto um modelo teórico, encontram paralelos no caso etnográfico da Comunidade quilombola de Alto Iguape.

Segundo o autor, o trabalho familiar é tido como central para os camponeses e muitas vezes é visto como oposto ao trabalho assalariado, ou alugado. Isso não quer dizer que ele não ocorra no interior das unidades camponesas, onde tem lugar nos picos de produção. Ainda assim, Woortmann demonstra que para os sujeitos imbuídos da campesinidade, o assalariamento de parentes é uma prática reprovada.

Como já foi visto, na Comunidade de Alto Iguape o trabalho familiar é central. O único relato de um parente que foi assalariado por outro foi o caso de Angelino Pinto Rangel, que trabalhou a dia para seu pai no terreno que este tinha no Morro do Saco. Com o dinheiro recebido, Angelino comprou do pai o terreno que ele tinha nas Goiabas, que era o que havia sido trocado com Cláudio José de Santana. Aqui, o assalariamento foi, na verdade, um intermediário do trabalho familiar, já que o dinheiro pago por ele voltou para o suposto empregador, que transferiu a seu filho assalariado a herança do terreno onde ele constituiu a sua própria família, herança essa que foi transmitida, no final das contas, pelo trabalho.

De acordo com Woortmann (1990, p. 30-31), Sítio, em seu sentido amplo, é “uma comunidade de parentesco, um espaço onde se reproduzem socialmente várias famílias de parentes, descendentes de um ancestral fundador comum”. O Sítio, como comunidade de parentesco, é “o espaço da troca de mulheres, através da qual se realiza a aliança entre os homens; o espaço da troca de tempo de trabalho entre os pais e o espaço do circuito de dotes, isto é, o espaço da reciprocidade”. No capítulo anterior, trabalhei sobre as alianças matrimoniais realizadas no interior das Goiabas e em Jabaraí, e neste capítulo demonstrei que tais alianças também fomentam a troca de tempo de trabalho por meio dos mutirões realizados nas lavouras das famílias que habitam as Goiabas.

A importância dos laços de parentesco para os camponeses é exemplificada pelo autor com a transmissão do sobrenome do padrinho ao afilhado, o que demonstra que “se o padrinho é o pai substituto, o afilhado é o filho-substituto” (WOORTMANN, 1990, p. 32). Vimos também a transmissão dos sobrenomes dos padrinhos aos afilhados nos casos de Cláudio José de Santana e de Deoverdino Borges de Almeida, que em vez de herdarem de seu pai o sobrenome Pinto Ribeiro, herdaram os de seus respectivos padrinhos. Woortmann também interpreta o *ajuri*, um tipo de mutirão realizado nas comunidades caboclas da Amazônia, como uma forma de troca de tempo de trabalho. Ali, “o pagamento pelo trabalho do *ajuri* é sempre feito **com comida e nunca com dinheiro**” (WOORTMANN, 1990, p. 35; grifos do autor). Já para as comunidades quilombolas do Sapê do Norte, como se verifica em Oliveira e Rodrigues (2016), os ajuntamentos são mutirões comunitários para a realização de trabalhos coletivos nas lavouras ou na construção de moradias. Então, há um

paralelo entre o *ajuri* amazônico e o mutirão ou ajuntamento praticado pelos membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape que descrevi acima.

Outro elemento importante da campesinidade é a autonomia sobre a terra e sobre os processos de trabalho. É o pai que governa o trabalho familiar e que transmite aos filhos o conhecimento para trabalhar a terra, vindo também a transmitir a terra quando o filho se casa, para que ali constitua a sua própria família. Antes disso, o pai “doa ao filho que está se tornando um adulto um tempo para que ele possa, pelo trabalho, acumular recursos necessários ao casamento” (WOORTMANN, 1990, p. 43). Todos os homens da Comunidade Quilombola de Alto Iguape narraram que, quando solteiros, trabalhavam junto com seus pais e, antes de casar, foram liberados por eles para trabalhar fora e assim conseguir dinheiro para iniciar a nova vida com a sua família conjugal. A maioria desses homens constituiu sua residência no terreno do pai para morar com sua esposa e seus filhos.

Dito isso, é possível incluir a Comunidade Quilombola de Alto Iguape no contínuo da campesinidade proposto por Woortmann. Gomes relaciona os quilombos ao campesinato e considera os quilombos rurais como grupos camponeses. De acordo com ele, “a face camponesa quilombola se ampliava e se articulava diferentemente em regiões, contextos e períodos diversos” (GOMES, 2015, p. 288), mas, independentemente dos contextos em que os quilombos estavam inseridos e dos gêneros agrícolas que cultivavam, destaca a importância da produção da farinha de mandioca nos quilombos de todo país e afirma que ela foi um “elemento típico da economia quilombola” (GOMES, 2015, p. 274). Tratei anteriormente da importância da produção de farinha para a Comunidade Quilombola de Alto Iguape. A partir de Oliveira (2005; 2006), é possível dizer que a produção da farinha e de outros derivados da mandioca são práticas produtivas incorporadas inconscientemente pela tradição ou apropriadas conscientemente como elementos diacríticos demarcadores da identidade quilombola, como se verifica nos Festivais do Beiju organizados pelas comunidades quilombolas do Sapê do Norte.

3.2. RELAÇÕES COM A NATUREZA: AS MATAS, OS CÓRREGOS E O MANGUEZAL

Outro nível de relações que define a territorialidade e a identidade quilombola da Comunidade de Alto Iguape é o das relações que seus membros estabelecem com a natureza. Na área rural, essas relações são cultivadas principalmente com as matas e com os córregos que compõem a paisagem das Goiabas. Na região litorânea de Guarapari, tais relações foram cultivadas notadamente com o manguezal que compõe a paisagem de Jabaraí. Esses espaços são desencadeadores de memórias e de histórias que foram contadas pelos sujeitos da pesquisa.

A relação com as matas apareceu em três momentos que as percorri com as filhas de Seu João, bem como nos três momentos em que eu percorri a comunidade com José Aníbal e com Adilson, visando mapear o seu território para este trabalho. Nos três primeiros momentos, Dorinha afirmou que, apesar de passar a maior parte do tempo trabalhando “na rua”, gosta muito de andar na mata e que sente falta disso quando fica muito tempo longe das Goiabas. No primeiro deles, fui com Rosa e Dorinha em novembro de 2014 conferir o nível de água nas fontes que abastecem a parte menos elevada do núcleo das Goiabas. Ao passarmos por uma árvore cujo tronco vertia seiva, Dorinha exclamou: “Esse pau tá chorando, é tristeza!” Com isso, ela demonstrou que entende que uma árvore possui sentimentos humanos.

O segundo momento em que percorri as matas das Goiabas foi em janeiro de 2015, quando acompanhei Rosa e Dorinha até a chapada em que será construído o barracão da ARQUI, para que elas pudessem pegar lenha. Boa parte da estrada que vai para a chapada é coberta por uma densa vegetação. Quando andamos ali, as filhas de Seu João falaram sobre o cipó-caboclo, que é um cipó que, segundo Dorinha, “gosta de consumir a gente dentro do mato” e que, de acordo com Rosa, “se a gente passa lixando assim nele, ele assa assim seu braço”. Quando voltamos com a lenha, que foi enrolada em feixes e carregada nos ombros por Dorinha, essa filha de Seu João relatou que outra criatura que habita as matas é o barbado. Então, perguntei o que é um barbado, e ela respondeu:

É um... pior do que macaco. Tem vez que os fi deles faz arte, eles pega os fi, mas dão uma surra! Os bichim começa a gritar. Barbado é ruim! Tem vez que ele encara a gente, quer correr atrás da gente. É maior do que um macaco ainda! (Maria das Dores Santana. Guarapari, 2014).

A terceira vez que andamos pelas matas foi novamente para conferir o nível de água das fontes, cinco meses depois da primeira checagem e em pleno verão de 2015,

quando a seca afligia a região. Além de Rosa e Dorinha, Maria das Graças também me acompanhou nesse dia. Dorinha contou que, no dia anterior, foi cercada por um bando de macacos.

Ontem eu vim lá da rua, aí eu fiquei com medo, passei embaixo de uma manada de macaco grande, aqueles grandão. Aí, quando eu apontei, os macaco vieram tudo pro meu lado, eu falei: o quê? Eu vou é voltar pra trás! Fui voltando, fui voltando, depois... Aí eles ficaram olhando pra mim. Cruzou as mãozinhas e ficou olhando pra mim. Eu falei: “será que eles vão correr atrás de mim?” Aí eu, eu baixei a cabeça e não olhei pra eles não, e eles olhando pra mim, e eu olhando pra eles bem assim. Aí falei: “ai meu Deus! Eles vão correr atrás de mim!” Tava eu sozinha, subindo. Aí passei sem olhar pra eles, baixei a cabeça e passei, eles não me ouviram, não! Não voltaram atrás de mim, não. Mas se eu olho pra eles, eles ia vim. Depois a mãe e o pai deles, a mãe e o pai deles chamaram eles, eles foram (Maria das Dores Santana. Guarapari, 2015).

Perguntei sobre o cipó-caboclo. Dorinha me apresentou um espécime dele que encontrou em meio a vegetação e contou sobre o dia em que teria sido vítima do cipó.

Uma vez eu e Benedita tava andando na mata, o cipó-caboclo pegou... me consumiu eu, eu fiquei gritando: “Benedita! Ô, Benedita!” E nada de Benedita atender. Eu sei que eu gritava tão alto e ela não ouvia. [...] Eles gostam de dar uma presa na gente e esconder a gente (Maria das Dores Santana. Guarapari, 2015).

As fontes estavam muito mais secas nesse dia do que da primeira vez que estivemos ali no ano anterior. Então, passamos novamente por uma árvore que vertia seiva de seu caule e Dorinha expressou que ela estava chorando por causa do calor e que “toda planta é um gente, e até quando elas morrem é de tristeza”. Dorinha foi alertada por Maria das Graças que naquela mata existia um pé de mulembá³¹. Ela afirmou que tem medo de passar debaixo dessa árvore “porque diz que o... O... O Unha Grande fica debaixo do pé de mulhambá”.

A partir das falas de Dorinha e de suas irmãs, entendo que as matas são lugares cheios de encantamento, e que suas criaturas possuem uma agência própria. Assim, a natureza chega a possuir atributos humanos, como maldade, vontade, relações familiares e respeito aos pais.

Quando percorri a comunidade com José Aníbal e Adilson para mapear o território da comunidade em três momentos distintos entre fevereiro e março de 2016, os

³¹ Mulembá é o nome popular da figueira africana (*Ficus thonningii*). Mulhambá é outra forma de pronunciar o nome da árvore que encontrei entre os membros da Comunidade de Alto Iguape.

meus guias foram apontando na mata que chega até a beira da estrada diversas ervas e raízes que costumam utilizar para fins medicinais alternativos. O uso ervas e raízes indica que as matas também são importantes para os cuidados com a saúde. Na oficina de mapeamento participativo realizada em janeiro do mesmo ano, enquanto falávamos dessas plantas existentes no território das Goiabas, João de Almeida contou que os quilombolas utilizam várias delas desde o “tempo dos antigos”. Seu Emílio, por sua vez, afirmou que recebeu os saberes sobre as propriedades curativas de tais plantas de seu pai e que os transmitiu aos seus filhos. Essas falas demonstram que os saberes construídos a partir dos bens disponibilizados pela natureza e recriados pela comunidade como elementos culturais vêm sendo transmitidos entre as gerações das famílias quilombolas de Alto Iguape.

A relação com os cursos d’água pôde ser percebida no mutirão promovido para a limpeza do córrego que descrevi anteriormente. Enquanto trabalhavam, os participantes do mutirão iam contando suas memórias em relação ao arroio, como: quando eram crianças, pegavam caranguejos e camarões de água doce próximo de suas pedras; construíam jangadas unindo troncos de bananeira para brincar no regato, sendo que aprenderam a nadar ali, visto que o córrego era mais fundo na época em que eram crianças; relatam que antigamente as casas eram construídas com as pedras retiradas do córrego, porém, essas pedras não eram naturais daquela região específica, mas teriam vindo de uma parte mais alta em uma enchente.

A importância dos córregos para a comunidade quilombola pode ser observada também no nome por meio do qual ela foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares e no topônimo do bairro vizinho às Goiabas. Iguape significa lugar com grande volume de água em tupi-guarani e toda a água que desce para Iguape em um único regato se origina dos vários córregos das Goiabas. Por isso, na maior parte das entrevistas que realizei na comunidade durante o verão de 2015, seus membros se queixaram da seca que se abateu sobre a região, pois, segundo eles, a falta de água é algo com que não estão acostumados.

Nos relatos dos quilombolas de Alto Iguape estabelecidos em Jabaraí aparecem a sua relação com o manguezal situado entre Jabaraí e Perocão. Apontei na seção

anterior os relatos sobre a cata de ostras, amêijoas e siris nesse manguezal para a comercialização. Eles lembram também de sua relação com tal ecossistema desde a infância.

Na época da nossa infância, aquele manguezal ali era a nossa área de lazer. Num tinha, aquele bairro não era grande, então, num tinha lançamento de esgoto no rio e tal. Era tudo muito limpo, a gente pescava o dia todo. Saía da escola e ia lá pescar, pegar caranguejo. Na infância, pegar caranguejo era zuação, juntar os primos e pegar caranguejo (Adriano Albertino da Vitoria, entrevista concedida ao autor. Vitória, 2015).

Então, o manguezal não era apenas um espaço de apropriação econômica, mas também um espaço de sociabilidade e de relações entre parentes. O mesmo pode ser dito das matas e dos córregos das Goiabas. Desse modo, a natureza para os quilombolas é mais do que um meio de produção. É também valor de uso, fomentadora de relações sociais, lugar de memória, espaço apropriado simbólica e afetivamente e, por tudo isso, parte do território no qual se constrói a identidade quilombola.

3.3. PRÁTICAS CULTURAIS E RELIGIOSAS EM ALTO IGUAPE

Pude observar que os membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape de todas as gerações e em ambos os núcleos onde pesquisei são bastante religiosos. Em sua maioria, eles professam o catolicismo em sua vertente popular e negra. Freyre (2006) aponta que a origem do catolicismo popular é a vitória da casa-grande sobre a igreja oficial, o que fez com que as missas passassem a ser celebradas também nas capelas dos engenhos durante o período colonial. Desse modo, Deus e os santos passaram a ser vistos como parte das famílias dos fiéis. Maciel (1994, p. 97) oferece um contraponto a Freyre, ao afirmar que a consideração dos santos como parentes é um traço da cultura negra, já que “o nagô, por exemplo, enxerga em cada indivíduo parte da família da linhagem de Orixá”. Além do fato de Deus e os santos serem vistos pelos sujeitos da pesquisa praticamente como membros da família, se sentindo próximos deles e por eles amados, outra característica do catolicismo popular e negro dos membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape é a centralidade da devoção a São Benedito.

São Benedito é um santo negro, nascido na vila de São Fratelo, na Sicília, e filho de africanos etíopes escravizados que foram vendidos naquela ilha italiana. Tendo sido liberto junto com seus pais, serviu como religioso em conventos de Palermo, também na Sicília, nos quais exercia atividades de faxineiro, de cozinheiro e também de superior de um dos conventos. Devido à sua ascendência africana e à sua condição inicial de escravizado, São Benedito é bastante cultuado pelos negros brasileiros. De acordo com Maciel (1994), o culto a São Benedito foi introduzido no Brasil como um meio de ‘domesticação’ dos negros escravizados. Porém, o santo passou a ser representado um símbolo da luta pela liberdade e contra a opressão dos negros.

O caráter popular e negro da religiosidade dos membros da comunidade era observado, por exemplo, quando eu cumprimentava Seu João, pois ele sempre respondia com a seguinte frase: “Não tô muito bem, não. Mas eu tô com Deus e é isso que importa!” Na segunda vez que estive com esse senhor, pouco depois dele ter recebido o diagnóstico de que estava com Mal de Alzheimer, ele expressou que

Eu tô com Deus. Até hoje ainda tô com Deus, e se eu... Se eu sofrer alguma coisinha, eu peço a Deus, só. Peço a Deus, aquelas coisas, aquelas dores desaparecem. Graças a Deus eu tô com Deus! (João Cláudio Santana, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Na primeira vez que estive nas Goiabas, observei que na sala da casa em que o ancião desse núcleo morou, havia na parede uma prateleira em que, ao lado de dois troféus de futebol, repousavam um crucifixo com a imagem de Cristo, uma imagem de São Benedito, outra de Nossa Senhora da Penha e dois pequenos oratórios. Quando questionado se era devoto de São Benedito, Seu João respondeu que “São Benedito é muito querido meu” e que “São Benedito toda a vida foi meu colega. Toda a vida eu fui puxa-saco dele”. Então ele lembrou do tempo em que “brincava tambor a noite inteira”, e afirmou que os jongos³² que mais gostava diziam o seguinte: “São Benedito, **meu amor**, foi embora e me deixou” e “São Benedito, **meu pai**, nosso congo já vai”. Isso demonstra o colorido negro de sua religiosidade, assim como a relação de parentesco com o santo, visto que São Benedito é interpretado como um colega, amigo e pai, a quem o filho dedica sua amizade e seu

³² Em Guarapari, jongo é o nome que se dá aos versos cantados, enquanto Congo é a denominação da festa, da música ou mesmo do tambor. Não confundir com Jongo ou Caxambu, que é outra manifestação cultural afro-brasileira praticada no sul e no norte do Espírito Santo.

amor. Seu João não soube expressar de onde veio a imagem de São Benedito que havia em sua casa. Ele apenas falou que haviam trazido para ele, mas não explicitou quem.



Fotografia 6 – Imagens de santos católicos existentes na casa de Seu João Cláudio Santana, com destaque para a de São Benedito. Foto do autor (01/06/2014).

Dizem seus filhos e netos que o referido ancião nunca foi à escola, mas que teria aprendido a ler sozinho e lia a Bíblia todos os dias, assim como questionava suas filhas e seus pretensos genros acerca de personagens, acontecimentos, valores e ensinamentos bíblicos.

Se era pra namorar, um aqui, outro aqui e ele aqui. “Palavra de Deus: os mandamento da lei de Deus são quantos?” Dez, pai! “Primeiro: amar a Deus quanto?” Viu só? E não namorava! (Maria das Dores Santana, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

A proximidade com São Benedito também aparece na narrativa da filha de Seu João em relação à escolha de seu nome. Benedita contou que sempre afirmaram a ela que o santo homônimo era seu padrinho, pois sua mãe passou muito mal quando estava para dá-la à luz e o parto durou seis dias. Somente depois de sua avó adotiva, que era a parteira, fazer uma promessa a São Benedito é que a menina nasceu sem complicações para si e para a mãe. Como demonstrei ao abordar a

campesinidade enquanto moral, padrinho é o pai substituto, além de muitas vezes ser chamado de segundo pai. Considerar São Benedito como padrinho, dentro da religiosidade negra, pode ser visto como considerá-lo como um ancestral mítico, tal como são os Orixás. Seguindo essa linha de raciocínio, Maciel (1994) aponta que São Benedito, hierarquicamente, está muito próximo à divindade suprema, pois é considerado filho de Zambi, o deus supremo do povo banto, tal como diz o seguinte verso do Ticumbi³³, coletado em meados do século XIX por Guilherme dos Santos Neves (2002):

Auê, como está tão belo
o nosso Ticumbi!
Vai puxando pró seu rendimento
que S. Binidito
é filho de Zambi!

É interessante que a mãe de Benedita possuía o mesmo nome que o escolhido para sua filha, e que Benedito e sua variante feminina, depois de João, é o nome que mais se repete entre os membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape.

Seu Emílio também manifestou o caráter popular de sua religiosidade na primeira vez que conversei com ele, ao expressar uma relação de familiaridade com o Pai Eterno, com Jesus Cristo e com Nossa Senhora. Ao falar das dificuldades pelas quais sua família passava quando vivia nas Goiabas, o ancião de Jabaraí afirmou que conseguiu enfrenta-lás porque

a gente tem sempre o Pai Eterno como pai de nós todos, né? E temos um irmão nele. Qual é seu irmão mais, mais velho do começo do mundo? [...] Você conhece Jesus Cristo? Pois é! Jesus Cristo é o mais velho, né? Quando chamar assim: “quem é seu irmão mais velho?” [...] Você diz: “meu irmão mais velho é o Filho do Pai Eterno, é Jesus Cristo!” Isso aí você grava com você. Você grava e você num tira da mente mesmo, né? Mas era nosso... Era, não, é, né? Que nossa mãe também, nós sabemos que a nossa mãe, que era a mãe de Jesus Cristo, se nós temos Jesus Cristo como irmão, temos de ter Nossa Senhora como nossa mãe, né? Se, já que somos irmãos de Jesus Cristo, então ela é a nossa mãe! (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Durval relatou que nunca frequentou a escola, mas que aprendeu a ler sozinho depois de, em sua juventude, fazer uma promessa à Nossa Senhora. Depois disso,

³³ Ticumbi é um ato popular ou uma dança dramática realizada nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, no norte do Espírito Santo. Ela segue um roteiro no qual o Rei de Congo e o Rei de Bamba, com suas respectivas comitivas, se enfrentam, pois cada um quer celebrar sua maneira a festa de São Benedito. Ao final da guerra travada entre os reis e suas comitivas, o Rei de Bamba é batizado e a festa de São Benedito é celebrada (NEVES, 2002; Maciel, 1994).

ele começou a atuar como catequista na Igreja Católica, onde também trabalha com orientação de jovens. Além de Durval, outros membros da comunidade exercem atividades eclesiais. João de Almeida e Adriano também têm atuação na Igreja Católica do bairro de Jabaraí, onde ambos trabalham com música. Paulino é coordenador da catequese na Igreja da Católica da Comunidade de Santo Antônio, em Buenos Aires, na qual também atua como Ministro da Palavra, além de cantar no coral de homens da congregação. Seu irmão Adilson também canta no coral de homens e é Ministro da Eucaristia na mesma igreja.

É importante deixar registrado que a igreja de Buenos Aires tem forte presença de descendentes de imigrantes italianos, tanto que logo após a porta principal da igreja, à direita de quem entra no templo, há uma fotografia emoldurada que retrata o centro de um sacrário, em destaque, e em que se lê a seguinte legenda escrita em italiano: “*Miracolo Eucaristico ‘L’Ostia convertita in Carne...*”, que em tradução livre significa “Milagre Eucarístico ‘A Hóstia transformada em Carne...’”. Ainda assim, ela é frequentada por todos os membros do núcleo das Goiabas. Além do mais, Elielza e Paulino relataram que seus pais haviam trabalhado em uma das reformas da igreja, e que seus antepassados também participaram de sua fundação.

Segundo uma narrativa corrente no Espírito Santo, um navio que trazia africanos escravizados para a então capitania, passou por uma violenta tempestade quando estava próximo da costa e naufragou. Os negros, antes do naufrágio, se agarraram ao mastro do navio pedindo a proteção de São Benedito, conseguiram milagrosamente chegar vivos em terra na região de Nova Almeida, que hoje faz parte do município da Serra, e prometeram celebrar anualmente festas em homenagem ao santo³⁴. Tais festas, na região litorânea do Espírito Santo que vai do município de Linhares ao de Guarapari, são também chamadas de Congo, devido ao nome do estilo de música que é nelas tocado; Tambor, em referência ao principal dos instrumentos utilizados pelas bandas de Congo³⁵; ou Festa do Mastro, devido a

³⁴ Em Guarapari, um jongo cantado na Fincada do Mastro da Festa de São Benedito em Alto Rio Calçado realizada em 2016 dizia o seguinte: “Eu vim do mar, eu vim, fugido da tempestade. Vim louvar São Benedito no meio dessa cidade”. Entendo que esses versos fazem referência ao naufrágio do navio e ao propalado milagre de São Benedito.

³⁵ A gama de instrumentos de congo varia de acordo com município em que ele é praticado. Em Guarapari, além dos tambores, feitos basicamente de barris nos quais são fixados os couros que são percutidos, são utilizados também ganzás – que diferem das casacas típicas do congo de Vila Velha, de Cariacica e da Serra por não possuir uma cabeça esculpida em seu topo nem um relevo que

um de seus principais elementos. O ponto alto das festas realizadas em honra a São Benedito é a Fincada do Mastro, na qual uma longa estaca de madeira com a bandeira do santo nela hasteada é fincada no chão. Tempos depois, o mastro é retirado do chão, também ao som do Congo. As Festas do Mastro são uma referência ao naufrágio do navio e ao milagre que os fiéis acreditam ter garantido a sobrevivência daqueles que o ocupavam.

Os membros dos dois núcleos da Comunidade Quilombola de Alto Iguape também praticam e participam do Congo. Seu Emílio contou que, quando todos ainda moravam nas Goiabas, havia ali uma banda de Congo cujos tambores foram feitos por eles mesmos com barris que compraram em Vila Velha. O ancião de Jabaraí lembrou que a banda de Congo da comunidade ia brincar em várias localidades de Guarapari, como Iguape, Barro Branco e Banqueta. Porém, antes de mudar com Dona Alicia para Jabaraí, ele vendeu os instrumentos da banda para um “homem escuro” de Vargem Nova.

Seu Emílio relatou que aprendeu a tocar tambor sozinho, vendo seu pai e outros moradores mais velhos das Goiabas tocando. Ele lembrou que aprendeu a brincar o Congo há aproximadamente 70 anos, na época em que vivia em Iguape um homem chamado Francisco Carlos, “que veio lá da África” e era o capitão³⁶ do congo da região, cujo chapéu “era pura medalha, tudo medalha”³⁷. Seu Emílio contou que conheceu Francisco Carlos quando este tinha 120 anos, e que ele morreu com 135 anos. É Francisco Carlos um dos ex-escravizados que Durval afirmou ter conhecido em Iguape durante a sua infância.

Nas entrevistas que me concedeu, Durval também lembrou do período em que havia a banda de Congo nas Goiabas. Segundo ele, os quilombolas brincavam nas várias casas da comunidade e nas das redondezas em que eram convidados. A

simula a vestimenta homônima ao redor de suas ranhuras –, chocalhos, afoxés, pandeiros, caixa e apito.

³⁶ Existem duas figuras de autoridade no Congo de Guarapari. O capitão é o que autoriza os congueiros a botarem um novo jongo e que apita encerrando a cantoria de um jongo. O mestre é o que toca a caixa, ditando o ritmo tocado pela banda. Em alguns grupos, as personagens do capitão e do mestre convergem em um mesmo sujeito, que desempenha as duas funções.

³⁷ De acordo com a memória de vários congueiros de Guarapari com os quais tive contato durante a pesquisa, os capitães das bandas de Congo usavam um quepe de marinheiro, prática que hoje não é mais adotada entre os mestres de Congo deste município. Atualmente, os mestres de Congo de Timbuí, no município de Fundão, caracterizam-se como marinheiros, vestindo uma roupa branca similar a uma farda militar e usando um quepe na cabeça.

brincadeira durava a noite toda, começando geralmente em um sábado, após o trabalho no quitungo para a produção de farinha e de beiju, e terminando no domingo. A banda era formada por cinco tambores que eram tocados por membros das várias famílias da comunidade. Nesses momentos, Seu Emílio fazia as vezes de mestre e Deoverdino, as de capitão. Além de tocar nas residências dos seus componentes e nas de seus vizinhos, a banda de Congo das Goiabas também tocava na Festa de São Benedito que era realizada na Igreja Católica de Iguape. Dizem que, nessa época, tal igreja era localizada mais próximo do campo de futebol do bairro e o seu padroeiro era São Benedito. Nas Festas do Mastro promovidas ali, quem desempenhava as funções de mestre e de capitão eram Deoverdino, Seu Emílio, Francisco Carlos e José Campista, pois os quatro tinham qualificações para isso. José Campista é outro dos ex-escravizados de Guarapari com os quais os quilombolas de Alto Iguape tiveram contato.

Os mais velhos da comunidade relataram que as Festas de São Benedito de Iguape eram as maiores da região, mas, desde que a igreja mudou de lugar e de padroeiro, elas deixaram de ser realizadas. O motivo de tal mudança, de acordo com o vice-presidente da ARQUI, foi o racismo dos descendentes de imigrantes italianos que assumiram a coordenação da comunidade católica.

Aqueles italiano, eles num gostava de preto e tal, aí pegaram, preferiram fazer a igreja do lado de cá. Tiraram a igreja de lá, botaram pro lado de cá e botaram, em vez de botar São Benedito, sumiram com São Benedito e botaram Nossa Senhora das Graça. E é por isso que eu larguei pra trás, porque pra lá num gosta de preto, não (Durval Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

Os quilombolas relataram que, antes da mudança, os moradores das Goiabas frequentavam a igreja de Iguape. Foi depois disso que eles passaram a frequentar a igreja de Buenos Aires, onde foram melhor recebidos, embora tal congregação seja também composta predominantemente por descendentes de imigrantes italianos.

Apesar de afirmar que os quilombolas foram bem acolhidos pelos membros da Igreja Católica de Buenos Aires, cujo padroeiro é Santo Antônio, vindo inclusive a estabelecer alianças matrimoniais e de compadrio com alguns deles, afirmam também que lá nunca aceitaram que fosse realizada uma festa de São Benedito. Sobre isso é icônico que, segundo os quilombolas, eles aprenderam a tocar tambor com Mariano Nascimento, marido de Deoverdina, tia de Seu Emílio, que morava em

Buenos Aires e “era um dos negro mais colado nisso daí”. Apesar disso, Mariano, que tinha a sua própria banda de Congo, só tocava em outras localidades do interior de Guarapari, nunca em Buenos Aires.

Polaco narrou que Inácio, depois de estabilizado em Jabaraí, também participava das Festas de São Benedito que eram realizadas na igreja de São Pedro, em Perocão. Segundo ele, os tambores utilizados em tais festas pertenciam a seu avô, apesar de ficarem na igreja. Inclusive, Polaco acredita que Inácio tenha sido um dos introdutores do Congo em Perocão, visto que esta era uma prática comum nas Goiabas quando ele morava lá.

Durante a pesquisa, observei tal prática nos seguintes momentos: na Festa da Consciência Negra, organizada pela ARQUI em um campo de futebol situado às margens da BR 101, próximo à entrada de Iguape, em 22 de novembro de 2014; na Fincada e na Retirada do Mastro da Festa de São Benedito promovida pela Comunidade Católica do Sagrado Coração de Jesus, em Alto Rio Calçado, respectivamente nos dias 4 de janeiro e 8 de fevereiro de 2015; na Festa Beneficente realizada pela Comunidade Quilombola de Alto Iguape no Sítio Mandina em 10 de outubro de 2015; e, por fim, na Fincada e na Retirada do Mastro em Alto Rio Calçado, realizadas respectivamente nos dias 10 de janeiro e 2 de fevereiro de 2016.

A festa da Consciência Negra foi realizada no campo de futebol pertencente ao vereador Manoel Ferreira Couto, que tem relações com os membros da comunidade quilombola, principalmente com os do núcleo de Jabaraí. Dela participaram vários membros da família Borges de Almeida, como Seu Emílio, Dona Alicia e seus filhos e netos. Do núcleo das Goiabas, apenas Paulino participou da festa, apesar dela ter sido realizada mais próximo deste núcleo do que do de Jabaraí. Além dos membros da comunidade quilombola, outros convidados compareceram à comemoração, que foi coberta pela TV Guarapari e pela TV Sudeste³⁸. Como fui convidado por João de Almeida, fui até lá para observar a festa. Estava muito curioso, pois até aquele momento, não conhecia o Congo praticado em Guarapari.

³⁸ A TV Sudeste é uma emissora no sistema de TV a Cabo no Canal 17 na cidade de Guarapari que, segundo sua publicidade, é focada em entretenimento, entrevistas, esporte, jornalismo e muito mais.

Quase todos os membros da família de Seu Emílio usavam a camisa da Associação Quilombola da comunidade, cuja estampa é um círculo azul com duas mãos negras entrelaçadas em seu centro e com os dizeres “QUILOMBO ALTO IGUAPE” em seu redor. A festa se iniciou com uma partida de futebol entre o time da comunidade quilombola e o time da AERF. Na partida, Régis Loureiro jogou contra os quilombolas no time de sua escola de futebol, que saiu vitoriosa.



Fotografia 7 – Mestre Sebastião Francisco ao lado de Emílio Borges de Almeida. Este ancião usa a camisa com a logomarca da Comunidade Quilombola de Alto Iguape. Foto de Josy Pereira Silva Izoton (22/11/2014).

Depois do jogo é que se iniciou o Congo, dirigido pelo mestre Sebastião Francisco, mais conhecido como mestre Tião, do Trevo de Guarapari, que emprestou os instrumentos tocados pelos membros da comunidade. Achei muito interessante que quase todos os membros da família de Seu Emílio, inclusive as mulheres³⁹, tocam todos os instrumentos do congo e se revezavam neles, exceto Dona Alicia, que tocou somente o ganzá; Tercília e Alzira, que ficaram com ganzás e chocalhos, e o Tião, que foi o único a tocar a caixa e o apito, acumulando as funções de mestre e

³⁹ Nas entrevistas que me concedeu dois anos depois dessa festa, Durval contou que as mulheres eram proibidas de tocar o tambor sob a alegação de que se elas montassem em tal instrumento ele “desentoava” e “caía de produção”. Nesse período, as mulheres apenas tocavam os ganzás, dançavam e sustentavam a cantoria, sendo raro também que as mulheres tirassem os jongsos.

de capitão. Durante o Congo, os jongs eram puxados ora pelos quilombolas, ora pelo mestre Tião. Vale dizer que este botou um jongo que afirmou ter composto em homenagem à comunidade, que diz: “Comunidade, digo muito obrigado. Quando precisar de nós, mande o pequeno recado”.



Fotografia 8 – Festa da Consciência Negra promovida pela ARQUI em 2014. Na primeira linha, da esquerda para a direita, são de pé: Benedito Santos (amigo da família); sentados nos tambores: João de Almeida, Emílio Borges de Almeida, Maria Margarida de Almeida, Martha Santana de Almeida e Régis Loureiro; de pé, tocando a caixa mestre Sebastião Francisco. Na segunda linha, de pé, são Alzira Borges de Almeida e Tercília Borges de Almeida. Foto de Josy Pereira Silva Izoton (22/11/2014).

Após a apresentação do Congo, ocorreu uma roda de samba, depois da qual a festa se encerrou. A comida e a bebida consumida pelos presentes foram comercializadas pela cantina do próprio campo. O evento ocorreu devido à articulação da Associação Quilombola com Manoel Ferreira Couto, que cedeu o espaço, e com o mestre Tião, que emprestou os instrumentos tocados. Pelo relato de alguns participantes da festa, essa última articulação já vem de longa data, pois a comunidade não possui os tambores e os outros instrumentos de Congo, que são sempre cedidos pelo mestre em eventos que eles realizam. Quando possível, mestre Tião também comparece em tais eventos e dirige a brincadeira.

A Festa da Consciência Negra promovida pela Associação Remanescentes do Quilombo Alto Iguape pode ser interpretada como um entre tantos movimentos feitos pelos sujeitos da pesquisa para a afirmação de sua identidade étnica quilombola e negra. Digo isso porque, neste evento, eles mobilizaram os elementos que consideram como sinais diacríticos da sua identidade, como o Congo e o samba, sendo este último elemento nacionalmente reconhecido como um demarcador da identidade negra brasileira. A mobilização desses elementos foi intencional, pois, segundo Dennys Cucho (1999), diferente da cultura, que pode basear-se em processos inconscientes, a identidade é necessariamente consciente. O mesmo autor, em diálogo com Bourdieu e Barth, fala da estratégia da identidade, que é o jogo da manipulação das identidades nas lutas de classificação. Essas lutas se dão em contextos de interação dos indivíduos e grupos que operam a estratégia da identidade com indivíduos e grupos externos, o que demonstra que a identidade é situacional e relacional. Então, ao promover a Festa da Consciência Negra, e convidar agentes externos à comunidade, os sujeitos da pesquisa mobilizam consciente e estrategicamente os sinais diacríticos de sua identidade, afirmando-se como quilombolas e distinguindo-se da sociedade abrangente.

Outra festa promovida pela comunidade quilombola em que o Congo foi praticado foi a Festa Beneficente realizada no Sítio Mandina em outubro de 2015. O seu objetivo foi a arrecadação de fundos para a construção da sede da associação, pois as madeiras de eucalipto para a obra tinham sido doadas por um proprietário e já estavam no local em que será erguido o barracão. O Sítio Mandina situa-se próximo ao território das Goiabas e é de propriedade de Nilton Bispo de Souza, que é viúvo de Hormandina Rangel, filha de Angelino Pinto Rangel. Além da concessão do sítio, seu proprietário também forneceu as bebidas que foram comercializadas. De comida foram vendidas feijoada e soteco de banana, acompanhados de arroz e couve picada, além de canjica. Os ingredientes para as comidas servidas na festa foram fornecidos pelos membros dos dois núcleos da comunidade. Os alimentos foram preparados por Martha e Conceição, respectivamente a irmã e a esposa de João de Almeida. Junto com as duas, estavam na barraca vendendo as comidas e as bebidas Benedita, Maria das Graças Rosa, Rosana, Margarida e Anália. Para a obtenção de recursos, também foi feito o sorteio do bingo de uma bicicleta.

Nessa festa, também foi realizado um torneio de futebol, que contou com a participação de mais times do que na Festa da Consciência Negra e foi vencido pela equipe de Buenos Aires. Enquanto o torneio ocorria no campo do sítio, houve uma apresentação de capoeira e de maculelê, promovida pelo grupo do professor Baiano. A apresentação contou com a participação de alguns membros da comunidade, como Maria Jocinéia, que jogou um pouco com o grupo. Após a apresentação de capoeira e de maculelê, a comida foi servida para o almoço.

Depois do almoço, o Congo foi tocado pelos membros da comunidade. Dessa vez também os quilombolas utilizaram os tambores da banda do mestre Tião. Porém, este estava viajando e não pode comparecer. Com a ausência do mestre, a caixa foi tocada por vários dos presentes, mas os que melhor conduziram a banda foram Durval e Martha. Aqui também houve o revezamento dos instrumentos e na puxada dos jongs, que são um traço típico do Congo de Guarapari.



Fotografia 9 – Emílio Borges de Almeida e Durval Borges de Almeida tocando ganzás e Martha Santana de Almeida tocando caixa na Festa Beneficente. Foto do autor (10/10/2015).



Fotografia 10 – Maria Joci­néia Santana, Margarida de Almeida, Celina de Almeida Rangel, Alicia Santana dos Santos, Anália Barcelos Santana e Regina Lúcia Santana dançando Congo na Festa Beneficente. Foto do autor (10/10/2015).

Depois do Congo, ocorreu a premiação do torneio de futebol, com a entrega dos troféus para os times classificados em primeiro, segundo e terceiro lugar, e o sorteio do bingo da bicicleta. O prêmio do bingo foi ganhado por Maria José. Por fim, houve um show de sertanejo e forró com um cantor local, que durou até o fim da festa.

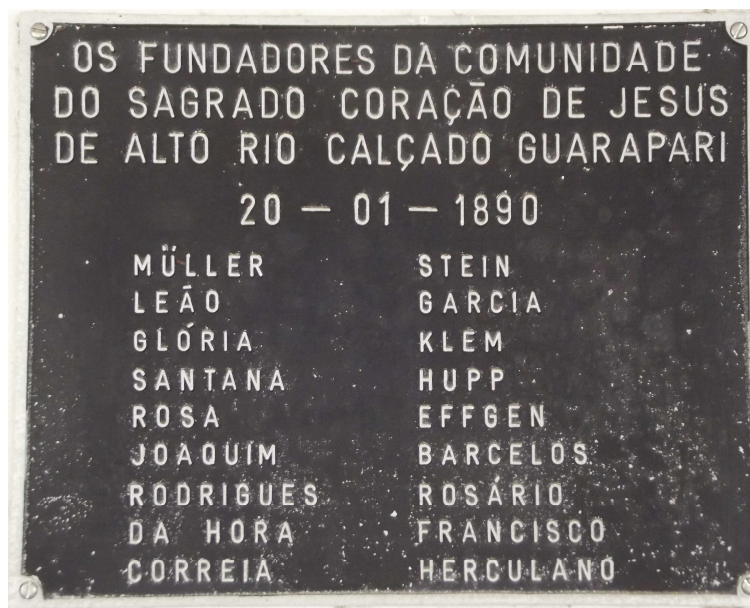
Assim como a festa da Consciência Negra, a Festa Beneficente foi outro movimento de afirmação consciente e estratégica da identidade étnica quilombola e negra dos membros da Comunidade de Alto Iguape. Isso porque foram mobilizados aqui, de um lado, elementos nacionalmente reconhecidos como demarcadores da identidade negra, como a feijoada, a capoeira e o maculelê, e, de outro lado, sinais considerados diacríticos da própria comunidade, como o soteco de banana, que foi retomado e considerado pelas suas lideranças como um de seus pratos típicos, e o Congo.

A principal Festa de São Bendito de Guarapari é realizada em Alto Rio Calçado, também localizado na região montanhosa do município, e é promovida pela Comunidade Católica do Sagrado Coração de Jesus. Essa comunidade foi fundada em 1890 por descendentes de ex-escravizados das fazendas do Arcediogo Antônio

Siqueira de Quental, que também procuraram refúgio na região, e por descendentes de imigrantes Alemães. A Festa de São Benedito acontece em Alto Rio Calçado desde 1908, e envolve tanto os negros quanto os descendentes de imigrantes, que muitas vezes estabeleceram alianças matrimoniais entre si e geraram descendentes em comum. Essa história foi contada parte por Fernandes Filho e parte pela senhora Maria da Penha Oliveira, que é filha do antigo mestre de congo de Alto Rio Calçado – o senhor Joaquim Rosa de Oliveira – e irmã do atual mestre – o senhor Oésio Rosa de Oliveira, mais conhecido como Pelé. Maria da Penha relatou que é descendente de alemães e negros, pois sua mãe era das famílias imigrantes Stein e Müller e seu pai é da família Rosa de Oliveira, de negros que estavam ali antes da imigração europeia. Uma característica interessante do Congo de Alto Rio Calçado é que dele participam lado a lado negros e brancos com fenótipo europeu, sendo que muitas vezes esses negros e brancos fazem parte da mesma família.

Como os membros da Comunidade Quilombola de Alto Iguape afirmaram que participam dessa festa, passei a frequentá-la desde a sua 106ª edição, realizada nos meses de janeiro e fevereiro de 2015. Meu primeiro contato com ela foi na Fincada do Mastro, realizada no dia 4 de janeiro. Para chegar até Alto Rio Calçado, me articulei com mestre Tião, que também participa da Congada na região montanhosa de Guarapari e fui no ônibus fretado por ele. Essa tem sido, aliás, a maneira por meio da qual eu vou a todas as Festas de São Benedito em Alto Rio Calçado desde então, sempre acompanhado de minha esposa Josy Pereira Silva Izoton, que me auxilia com os registros fotográficos e audiovisuais da festa.

Observei que os quilombolas tanto de Jabaraí quanto das Goiabas participaram, em maior ou menor número, da Fincada e da Retirada do Mastro realizadas em 2015 e 2016. É digno de nota que, numa construção anexa à igreja do Sagrado Coração de Jesus, existe uma placa com os sobrenomes dos fundadores da comunidade e da igreja. Entre esses sobrenomes, além de Stein, Müller e Rosa, de quem Maria da Penha falou, figuram também os Santana e os Barcelos, que aparecem nos diagramas genealógicos da Comunidade Quilombola de Alto Iguape.



Fotografia 11 – Placa com os sobrenomes dos fundadores da Comunidade do Sagrado Coração de Jesus em Alto Rio Calçado. Foto de Josy Pereira Silva Izoton (04/01/2015).

Paulino Rangel, um dos membros da Comunidade de Alto Iguape, contou que antigamente só existia na região a igreja de Alto Rio Calçado, por isso ela era frequentada pelos antepassados dos atuais membros do núcleo das Goiabas, dentre os quais seu tio, Justino Pereira Barcelos. Depois disso é que os membros da comunidade quilombola passaram a frequentar a igreja de Iguape e, por fim, a de Buenos Aires. Algo semelhante foi expresso por Adriano, que afirmou que as outras igrejas católicas da região, como a de Santa Bárbara, em Rio Calçado⁴⁰, e a de Santo Antônio, de Buenos Aires, só foram construídas com o movimento das Missões Populares, na década de 1950.

As duas etapas da Festa do Mastro em Rio Calçado iniciam-se com uma missa ou uma celebração em honra a São Benedito. Em 2015, foi celebrada uma missa tanto na Fincada quanto na Retirada do Mastro. Em 2016, o novo padre da paróquia São José, à qual a Comunidade Católica do Sagrado Coração é ligada, fez oposição à realização da Festa de São Benedito, alegando que este não é o padroeiro da congregação. Os membros da igreja resistiram e promoveram o evento mesmo assim, mas o padre recusou-se a celebrar as missas. Após o culto, é servido o

⁴⁰ Rio Calçado é uma localidade situada entre Alto Rio Calçado e Buenos Aires e, assim como esta última, foi fundada pelos imigrantes italianos que se estabeleceram na região.

almoço comunitário que é preparado pelas mulheres da comunidade na cozinha da cantina da igreja. Os ingressos para o almoço são vendidos sempre a preços acessíveis.

Nas duas Festas de São Benedito que acompanhei, a Congada foi realizada após o almoço, por volta das 14 horas. Tanto na Fincada quanto na Retirada do Mastro, ela começou na lateral da igreja, com os congueiros de pé, carregando os tambores a tiracolo e seguindo em procissão até a porta do templo, onde tocaram e cantaram por algum tempo antes de dirigirem-se para a sombra do grande pé de mulembá que existe na frente da igreja, onde aqueles que tocam os tambores acavalam os instrumentos. Vale ressaltar que em Alto Rio Calçado, a figueira possui um significado diferente do apresentado pelos quilombolas de Alto Iguape. Lá a árvore é vista como mal-assombrada por ser morada do “Unha Grande”, que desperta medo nos quilombolas. Aqui ela é o locus da homenagem a São Benedito. Isso se deve à similaridade dos sentidos atribuídos à figueira e ao santo negro.



Fotografia 12 – Igreja da Comunidade Católica do Sagrado Coração de Jesus, em Alto Rio Calçado. Na frente do templo está o pé de mulembá em que acontecem as congadas das Festas de São Benedito. Foto de Larissa de Albuquerque Silva (04/01/2015).

Para as religiões afro-brasileiras, a figueira representa a fertilidade humana e da terra. Já de acordo com a narrativa católica, São Benedito era cozinheiro nos conventos em que trabalhou. Como tal, ele lidava com a transformação dos produtos do trabalho na terra em alimentos, e a sua atividade dependia da fertilidade da terra. Além disso, diz-se que o santo negro doava os alimentos dos mosteiros para os pobres, sendo muitas vezes repreendido por seus superiores. Com isso, tanto a figueira, como provedora da fertilidade do solo, quanto São Benedito, como cozinheiro e doador de alimentos para os pobres, fornecem o sustento para o corpo, sendo que o pé de mulembá de Alto Rio Calçado é o locus da expressão do corpo nas danças do Congo.



Fotografia 13 – Retirada do Mastro da Festa de São Benedito de Alto Rio Calçado de 2015. Maria Jocinéia Santana, José Müller, João Ivo Miguel (ao fundo, de chapéu marrom), mestre Oésio Rosa de Oliveira, mestre Sebastião Francisco e José Luiz Machado. Foto de Josy Pereira Silva Izoton (08/02/2015).



Fotografia 14 – Fincada do Mastro da Festa de São Benedito de Alto Rio Calçado de 2015. Mestre Oésio Rosa de Oliveira, Celina de Almeida Rangel, mestre Joaquim Rosa de Oliveira, Maria da Glória Carvalho, Nilton Borges de Almeida. Foto de Josy Pereira Silva Izoton (04/01/2015).

Na Fincada do Mastro, após brincarem debaixo da figueira, os fiéis seguem em procissão para buscar o mastro, que é colocado geralmente próximo à casa de Maria da Penha Oliveira, e a bandeira, que fica na casa desta senhora. O cortejo, que segue sempre uma pequena imagem de São Benedito que é transportada em um andor, volta com o mastro e a bandeira. Esta volta para dentro da Igreja e aquele é apoiado em suportes de metal. A congada continua por mais um tempo depois do qual os fiéis lavam o mastro com vinho, enquanto a banda o circunda tocando e cantando, movendo-se em sentido anti-horário. Após a Lavagem do Mastro, a bandeira, que é trazida da igreja com flores e balas sobre si, é encaixada na haste de madeira e é erguida, enquanto ele é fincado no chão. Enquanto isso, as balas e as flores caem e são disputados pelos fiéis. Por fim, os participantes da festa cantam o que chamam de Folia de Reis em volta do mastro já fincado, pois esta etapa da Festa do Mastro sempre ocorre em Alto Rio Calçado próximo ao dia dos Reis Magos, comemorado em 6 de janeiro, e depois alguns participantes tentam subir no mastro para girar a bandeira.



Fotografia 15 – Fincada do Mastro da Festa de São Benedito de Alto Rio Calçado de 2016. Foto do Autor (10/01/2016).

Na Retirada do Mastro, depois de tocar, cantar e dançar debaixo da figueira, os congueiros desenterram o mastro do chão e o derrubam, apoiando-o novamente em um suporte de metal.

Em todas as festas que presenciei, os membros da comunidade quilombola participaram ativamente da congada, tocando, cantando e dançando. Foi interessante observar que, nas Festas do Mastro realizadas no ano de 2015, a banda de Jongo Tambores de São Mateus, da Comunidade Quilombola de São Mateus, situada no município de Anchieta, participou. Na Retirada do Mastro ela levou os tambores que tradicionalmente tocam para Alto Rio Calçado e se juntou à banda da Comunidade do Sagrado Coração de Jesus na “pancada do congo”, como é chamada a batida dos tambores pelos congueiros do interior de Guarapari. No ano de 2016, os jongueiros de Anchieta não participaram da festa, pois, de acordo com rumores que eu ouvi, o padre que celebrou a missa na festa do ano anterior não

havia gostado do seu modo de dançar, alegando que aquilo não se tratava de Congo, o que realmente estava correto, pois os membros da Comunidade Quilombola de São Mateus de Anchieta se identificam praticantes do Tambor ou do Jongo, e não do Congo.

Voltando a tratar dos membros da comunidade quilombola estabelecidos em Jabaraí e abordando outra manifestação cultural e religiosa que eles praticavam, resta dizer que, de acordo com Polaco, Inácio participava ativamente também das festas de São Pedro, realizadas em Perocão. Tanto que a imagem utilizada na procissão fluvial realizada em honra a esse santo, que descia o rio Perocão em direção ao mar, ficava guardada em sua casa, em Jabaraí. É interessante estabelecer uma relação entre São Pedro, a aldeia de Perocão e Inácio Santana. São Pedro é considerado pela Igreja Católica o santo protetor dos pescadores. Perocão é uma tradicional aldeia de pescadores de Guarapari, sendo até hoje um dos principais polos pesqueiros do município, e a pesca foi a atividade econômica desenvolvida por Inácio quando desceu das Goiabas.

A longa descrição das práticas culturais e religiosas da Comunidade Quilombola de Alto Iguape é importante porque os espaços onde tais práticas são desenvolvidas se enquadram na classificação dos territórios de ocupação interacional. Ilka Boaventura Leite (1991) apresenta a distinção entre os territórios de ocupação residencial e os territórios de ocupação interacional. Os primeiros dizem respeito aos locais em que os membros dos grupos sociais habitam e trabalham, tendo um caráter mais fixo, enquanto nos segundos a ocupação ocorre de maneira mais flexível. Os territórios de quilombolas de ocupação residencial têm como principais características

terras devolutas, viabilidade de permanência através da posse, com ou sem título, podendo ser comprada e regularizada em termos legais ou não. Possuem uma unidade domiciliar ou uma grande unidade domiciliar congregando uma família extensa. A produção e a subsistência ocorrem através de estratégias coletivas. Nelas se dá a construção de códigos específicos de sociabilidade: linguagem corporal e verbal, formas de cooperação e reciprocidade construídas no cotidiano, mecanismos de solidariedade e troca baseados no parentesco. Na maioria dos casos, vivem uma experiência compartilhada traduzida em uma história comum (LEITE, 1991, p. 42).

Já os territórios quilombolas de ocupação interacional apresentam como principais características

o fato de serem locais de encontro e troca, nem sempre fixos, permeados por códigos simbólicos de pertencimento, que os diferenciam dos demais. Não se baseiam no parentesco consanguíneo mas não o exclui [sic]. Acontecem a partir de um encontro marcado, com hora, local e data. Instituem certos tipos de prática: o comércio em mercados, praças e esquinas; o lazer em bares, galerias, praças, esquinas e clubes; a religião em igrejas, centros e terreiros; a política, em livrarias especializadas, reuniões em locais diversos (LEITE, 1991, p. 42-43).

Então, o território das Goiabas e o território de Jabaraí e os outros nos quais os membros da Comunidade de Alto Iguape se estabeleceram após a sua saída da zona rural de Guarapari são seus territórios de residência. Já os territórios nos quais os quilombolas realizam as suas práticas culturais e religiosas são seus territórios de ocupação interacional. É por meio dos territórios de ocupação interacional que ultrapassam as Goiabas ou Jabaraí, como procurei demonstrar, que os quilombolas de Alto Iguape expandem a sua territorialidade para fora de seus territórios de residência, apropriando-se de outros espaços para além deles.

4. PROCESSO DE (AUTO)RECONHECIMENTO E DE CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE

4.1. QUILOMBOS: PROCESSOS SOCIAIS E RESSEMANTIZAÇÃO

O estudo das comunidades negras rurais ou urbanas, autodefinidas como quilombolas ou não, circunscreve-se no estudo do destino dos negros depois da Abolição da escravatura. Para Abdias do Nascimento (2002), após a Abolição, muitos negros continuaram nas fazendas trabalhando para seus antigos senhores, enquanto outros se deslocaram para as cidades, onde foram vítimas do desemprego, da miséria, da fome e da moradia precária.

Darcy Ribeiro, assim como Nascimento, leva em conta tanto a permanência dos negros no interior, quanto a sua ida para as cidades no pós-Abolição. Em **O Povo Brasileiro**, ele diz que quando aqueles sujeitos se tornavam livres, tentavam encontrar um pedaço de terra em que pudessem cultivar gêneros para a sua sobrevivência (RIBEIRO, 2006). O autor também narra na mesma obra que

Após a Abolição, à saída dos negros de trabalho que não mais queriam servir aos antigos senhores, seguiu-se a expulsão dos negros velhos e enfermos das fazendas. Numerosos grupos de negros concentraram-se, então, à entrada das vilas e cidades, nas condições mais precárias. Para escapar a essa liberdade famélica é que começaram a se deixar aliciar para o trabalho sob as condições ditadas pelo latifúndio (RIBEIRO, 2006, p. 213).

Já em **As Américas e a Civilização**, Ribeiro (1977) aponta a ida de ex-escravizados para as cidades, após a Abolição, como um dos intensificadores da primeira expansão urbana do Brasil, ao lado da imigração europeia, da política inflacionária que possibilitou o recrudescimento de atividades econômicas urbanas em detrimento da cafeicultura, e do estabelecimento inicial de uma infraestrutura pública, como redes ferroviárias, centrais hidrelétricas e indústrias.

Florestan Fernandes (2008), por sua vez, é um autor que destaca a ida dos negros para as cidades onde, ao não conseguirem se integrar na sociedade de classes, devido à falta de preparação para isso, passaram a viver nas piores condições de existência e constituíram as primeiras favelas.

Algumas das comunidades quilombolas se estabeleceram em terras que foram doadas aos ex-escravizados por seus antigos senhores, via testamentos legais (LEITE, 2010) ou ocuparam as propriedades que foram abandonadas com a desestruturação do regime escravista (FERREIRA, 2011). Mas o que significa o termo quilombo? De acordo com a literatura existente sobre o assunto, tal conceito tem sido constantemente ressemantizado, conforme as experiências dos sujeitos que ele representa (LEITE, 2000; O'DWYER, 2010; MARTINS, 2010).

Leite nos mostra que o conceito de quilombo é utilizado desde o período colonial. A autora expõe as concepções de Ney Lopes, segundo o qual ele é originário da linguagem bantu e quer dizer “acampamento guerreiro na floresta”; de David Birmingham, para o qual “o quilombo se origina na tradição mbunda, através de organizações clânicas, e que suas linhagens chegam ao Brasil através dos portugueses”; e de Kabengele Munanga, que afirma que o quilombo brasileiro é uma cópia do modelo social, político e militar organizado pelos bantus ainda na África, e que foi reativado no Brasil como resistência à escravidão e à opressão (LEITE, 2000, p. 336).

Clóvis Moura escreve que, em resposta à consulta do Conselho Ultramarino realizada em 2 de janeiro de 1740, o rei de Portugal Dom João V definiu quilombo como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. De acordo com o autor, tal forma de resistência negra existiu em todas as localidades onde houve escravidão, tanto no Brasil quanto em outros países da América como Colômbia, Cuba, Haiti, Jamaica, Peru, Guianas e Venezuela (MOURA, 1989, p. 11).

Para Moura, os quilombos eram uma forma de organização adotada pelos negros em sua luta não apenas contra a escravidão, mas principalmente pela sua reumanização, visto que eles eram tratados como animais durante o período escravista. Tal forma de organização, assim como o sistema escravista, se estendia em todo o território nacional e possuía um sistema de defesa permanente, além de uma produção análoga às atividades econômicas das regiões em que se estabeleciam. É interessante ressaltar que, ao contrário do que acontecia no sistema escravista que os circundava, “os quilombos praticavam uma economia policultora,

ao mesmo tempo distributiva e comunitária, capaz de satisfazer as necessidades de todos os seus membros” (MOURA, 1989, p. 34).

Voltando ao trabalho de Leite, vemos que as “abordagens socioantropológicas a partir da década de 70 procuram enfatizar os aspectos organizativos e políticos dos quilombos”. Essa perspectiva considera que “mais do que uma exclusiva dependência da terra, o quilombo, nesse sentido, faz da terra a metáfora para pensar o grupo e não o contrário” (LEITE, 2000, p. 338-339). Isso porque os quilombos não deixaram de existir com a Abolição, pois como o racismo, a segregação espacial dele decorrente e as outras situações de desfavorecimento vividas pelos negros brasileiros não foram extintas com o fim do regime escravista, as lutas das comunidades negras não perderam a razão de existir (CARVALHO, 2010; NASCIMENTO, 2002).

O reconhecimento da propriedade dos territórios quilombolas, bem como o “livre exercício de suas práticas, crenças e valores” é uma reivindicação dos próprios negros “organizados em associações quilombolas” (LEITE, 2000, p. 334). Essa reivindicação, no contexto da redemocratização brasileira, ocasionou o surgimento do direito quilombola, inicialmente com a inclusão da questão no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988 e, posteriormente, com a aprovação do Decreto 4.887/2003 (LEITE, 2010).

O Artigo 68 do ADCT, que prescreve a titulação definitiva da propriedade das terras dos remanescentes de comunidades de quilombos, apresenta um problema quanto à conceituação dos sujeitos do direito. Isso porque os legisladores tinham em mente o modelo do “Quilombo de Palmares como unidade guerreira construído a partir de um suposto isolamento e autossuficiência” (LEITE, 2000, p. 341). Ademais, os membros da Assembleia Nacional Constituinte tinham a ideia de que os sujeitos do direito enunciado representavam resquícios dos antigos quilombos que atuavam no período escravista. Para eles, então, o problema dos quilombolas seria resolvido em pouco tempo. Porém, um grande número de comunidades, inicialmente do Pará e do Maranhão, mas depois de outros estados brasileiros, passou a exigir a aplicação do direito contido no Artigo 68 do ADCT, o que vem acontecendo até hoje. Ou seja, a enunciação desse direito pela Constituição Federal motivou – e ainda motiva – a

reivindicação da identidade quilombola por diversas comunidades negras (OLIVEIRA, 2005).

Segundo Osvaldo Martins de Oliveira (2005), o próprio conteúdo do termo 'remanescentes de comunidades dos quilombos' foi alterado, devido ao tensionamento exercido pelos quilombolas sobre o Poder Público, desde a década de 1990, para a regularização das terras que ocupam. Contribuiu para isso também a disputa travada entre a Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura, e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, para decidir qual órgão seria responsável por cumprir o Artigo 68 do ADCT. Inicialmente o termo representava sujeitos de direito individuais, os 'remanescentes'. Com o passar do tempo, ele veio a fazer referência a sujeitos de direito coletivos, as 'comunidades dos quilombos'.

Os avanços trazidos pelo direito quilombola são provenientes do respeito à autodefinição dos sujeitos do direito, visto que o Decreto 4.887/2003, que regulamenta a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação das terras das comunidades quilombolas "está fundamentado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), segundo a qual é a consciência de sua identidade que deverá ser considerada como critério fundamental para a identificação dos povos indígenas e tribais" (O'DWYER, 2010, p. 47).

Nesse contexto, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) teve um papel importante na ressemantização do conceito de quilombo. Eliane Cantarino O'Dwyer mostra que, em 1994, o Grupo de Trabalho da ABA criado "para refletir sobre a conceituação de Terras de Remanescentes de Quilombos, a sistemática administrativa para a sua implementação e o papel do antropólogo nesse processo", elaborou um documento para o Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos, organizado pela Fundação Cultural Palmares com vistas à aplicação do Art. 68 do ADCT. De acordo com esse documento, o termo quilombo apresenta vários significados, e "é 'ressemantizado' para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil" (O'DWYER, 2010, p. 42). Desse modo, atualmente,

o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo (O'DWYER, 2010, p. 43).

De acordo com O'Dwyer, os quilombos também se caracterizam pelo uso comum da terra, pela sazonalização das atividades econômicas e pela valorização dos laços de parentesco e vizinhança, "assentados em relações de solidariedade e reciprocidade" (O'DWYER, 2010, p.43). Tal caracterização se assemelha a de Leite, para quem "de todos os significados de quilombo, o mais recorrente é aquele que remete à ideia de nucleamento, de associação solidária em relação a uma experiência intra e intergrupos". Para esta autora, a terra é a base da produção simbólica das comunidades quilombolas e, nesse sentido, é a base da territorialidade dessas comunidades. Porém, não há entre a terra e a produção simbólica dos quilombolas uma "dependência exclusiva" (LEITE, 2000, p. 344-345). O direito quilombola se remete, então,

à organização social, diretamente relacionado à herança, baseada no parentesco; à história, baseada na reciprocidade e na memória coletiva; e ao fenótipo, como um princípio gerador de identificação, onde o casamento preferencial atua como um valor operativo no interior do grupo (LEITE, 2000, p. 345).

Ana Paula Comin de Carvalho (2010) define quilombo como uma forma de organização social por meio da qual os negros resistem à opressão e buscam reproduzir seus modos de vida em seu território próprio. Segundo Leite, tais modos de vida são reproduzidos coletivamente, por meio da "participação de cada um no dia a dia da vida em comunidade" (LEITE, 2000, p. 344). Essa participação coletiva dos membros na vida da comunidade pode ocorrer tanto nos momentos de produção econômica, com o uso comum das terras no meio rural, quanto na realização de festas e outras atividades culturais, como o congo, o jongo, a capoeira, o samba etc., tanto no campo quanto nas cidades.

A definição acima é semelhante à de Nascimento, segundo o qual o quilombo foi o principal instrumento utilizado pelos negros para o suprimento da necessidade que

eles tiveram – e ainda têm – “de defender sua sobrevivência e de assegurar sua existência de ser”. É interessante que, para Nascimento, são também considerados quilombos “irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras”, pois todas essas são expressões do quilombismo, que tem como objetivo o resgate da liberdade e a dignidade da população afro-brasileira, e que devolve a tal população “o comando da própria história” (NASCIMENTO, 2002, p.264).

Não só o referido documento da ABA, mas todas as discussões antropológicas acerca das comunidades quilombolas baseiam-se nas teorias da etnicidade. Por isso, na próxima seção trabalharei com estas teorias, visando aplica-las ao caso etnográfico da comunidade quilombola de Alto Iguape.

4.2. REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE OS CONCEITOS DE IDENTIDADE ÉTNICA, GRUPOS ÉTNICOS E ETNOGÊNESE

A Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo da comunidade de Alto Iguape foi emitida em 16 de maio de 2012. Porém, essa data marca mais o início do que a culminância do processo de reconhecimento da comunidade e de constituição da identidade quilombola pelos seus membros. Digo isso porque a identidade quilombola da Comunidade de Alto Iguape não estava tão evidente para os seus membros antes de seu reconhecimento e de sua certificação pela Fundação Cultural Palmares, sendo que a identificação enquanto quilombola se fortaleceu exatamente em meio a tal processo. É por isso que considero que o processo de reconhecimento da Comunidade de Alto Iguape foi ao mesmo tempo um processo de autorreconhecimento, pois foi a partir dele que os sujeitos da pesquisa passaram a afirmar a identidade quilombola.

As Ciências Sociais atribuem a segmentos organizados da população afro-brasileira o “status de grupo étnico” (LEITE, 1991, p. 41), o que se refletiu no Decreto 4.887/2003, que considera as comunidades quilombolas como grupos etnicorraciais. Desse modo, a identidade quilombola é uma identidade étnica. Mas o que é uma identidade étnica e como ela se constitui?

Roberto Cardoso de Oliveira (1976) escreve que

a etnia é um “classificador” que opera no interior do sistema interétnico ao nível ideológico, como produto de representações coletivas polarizadas por grupos sociais em oposição latente ou manifesta. Esses grupos são étnicos na medida em que se definem e se identificam valendo-se de simbologias culturais, “raciais” ou religiosas (OLIVEIRA, 1976, p. XVII-XVIII).

Então, a identidade étnica é um meio pelo qual os grupos sociais se definem e se diferenciam dos outros grupos. Aqui, Oliveira é influenciado pela teoria da etnicidade desenvolvida por Barth. Em seu texto clássico denominado **Grupos Étnicos e suas Fronteiras**, o antropólogo norueguês diverge da corrente sociológica e antropológica que vigorava até então, segundo a qual os grupos étnicos eram representados como suportes de cultura, definidos a partir da posse de uma cultura comum, e as diferenças étnicas decorreriam do isolamento ao qual os grupos estariam submetidos, sendo que o contato entre eles dissolveria as suas fronteiras e eliminaria as suas diferenças devido ao processo de aculturação. Ele afirma que as fronteiras que delimitam os grupos étnicos são porosas e possibilitam o fluxo de pessoas por meio delas sem que essas fronteiras deixem de existir. Além disso, a própria existência das fronteiras e dos “estatutos étnicos dicotomizados” engendrados por elas favorecem as relações sociais entre os membros dos distintos grupos, sendo que o próprio contato entre os grupos pode gerar diferenças étnicas e culturais (BARTH, 1998, p. 188).

Barth define os grupos étnicos como “uma forma de organização social” para a qual o mais importante é a “característica da autoatribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica” (BARTH, 1998, p. 193) e não a posse de uma cultura compartilhada. Então, a organização étnica vem antes da posse de uma cultura, não o contrário. Primeiramente os grupos se organizam por meio da atribuição e da autoatribuição de categorias étnicas e, no contato com outros grupos, buscam se diferenciar deles ao eleger os sinais diacríticos que “as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida”, bem como ao elaborar as suas “orientações fundamentais – os padrões de moralidade, e excelência pelos quais as ações são julgadas” (BARTH, 1998, p. 194).

A autoatribuição e a atribuição por outros de categorias étnicas constitui os grupos étnicos e erige ao redor deles fronteiras. Tais fronteiras, mesmo que porosas,

proporcionam a dicotomização entre ‘nós’ e os ‘outros’, entre os de dentro e os de fora. É por isso que Oliveira (1976), a partir de Barth, afirma que as identidades étnicas têm como sua essência a identidade contrastiva entre ‘nós’ e os ‘outros’, pois ela é afirmada num contexto de diferenciação/oposição frente a outras pessoas e grupos, não isoladamente. Então, é na situação do contato interétnico, principalmente na da fricção interétnica, que se definem as identidades étnicas.

Oliveira ensina que, para o estudo das identidades étnicas, é necessário observar os “mecanismos de identificação”, pois tais mecanismos refletem a maneira como a identidade “é assumida por indivíduos e grupos em diferentes situações concretas” (OLIVEIRA, 1976, p. 5). Antes dele, Barth afirma que “para conhecer uma identidade étnica particular, o antropólogo deve tomar em conta as **experiências** através das quais esta é formada” (BARTH, 2003, p. 23; grifos do autor).

Para o caso em estudo, considereei pertinente recorrer também ao conceito de etnogênese. Henyo Trindade Barreto Filho define sucintamente a etnogênese como o “processo de formação de uma identidade categórica” (BARRETO F., 1994, p. 2); e Miguel Alberto Bartolomé, por fim, afirma que esse conceito descreve o desenvolvimento de grupos étnicos. Este último autor também escreve que a etnogênese se baseia “em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 43).

No caso das comunidades quilombolas, são exemplos de ações coletivas que a etnogênese sustenta, as lutas pela propriedade de suas terras e pelo acesso à educação (LEITE, 2010). A luta pela propriedade da terra se explica por dois motivos. Primeiramente porque a terra, como disse anteriormente, é o local onde as comunidades quilombolas reproduzem seus modos de vida, sendo assim convertida em território. Em segundo lugar, porque a luta pela terra está intimamente ligada, para essas comunidades, à luta pela liberdade (SILVA, 2012). Já a demanda de acesso à educação decorre do fato de as comunidades negras terem sido excluídas por um longo tempo do mundo letrado, que é fundamento da ordem jurídica dita universal que possibilitou as expropriações por elas sofridas desde o regime escravista (LEITE, 2010).

Bartolomé (2006, p. 45) aponta que “a etnogênese pode ser o resultado indireto e não planejado de políticas públicas específicas”. Isso, como vimos, pode ser observado não só com relação à constituição da identidade quilombola, mas também no que diz respeito à ressemantização do próprio conceito de quilombo. Pois foi a reivindicação do reconhecimento da identidade quilombola, motivado pelo Artigo 68 do ADCT e pelo Decreto 4.887/2003, que ocasionou a ampliação do espectro de sujeitos contemplados pelo direito quilombola e provocou a mudança do próprio significado do termo quilombo. Contudo, mesmo depois da ressemantização do conceito, o Poder Público continuou a entender “os quilombos como comunidades isoladas” (OLIVEIRA, 2005, p. 264).

Contra a representação que os agentes do poder público têm dos quilombos, basta dizer que, como todos os processos de etnogênese, a constituição da identidade quilombola se dá por meio da interação dessas comunidades com outros grupos e agências. José Maurício Andion Arruti (2000), ao estudar direitos étnicos e territorialidades no Brasil e na Colômbia, mostra que tanto aqui quanto lá a interação com povos indígenas foi crucial para a constituição da identidade étnica das comunidades negras rurais. Sandro José da Silva (2012) aborda a interação com a Igreja Católica, com movimentos sociais e com partidos políticos no processo de constituição da identidade quilombola na região do Sapê do Norte, no norte do estado do Espírito Santo. Além dos atores e agências apontados por Silva, a UFES e os povos indígenas de Aracruz também participaram do processo analisado pelo autor.

Além disso, a partir do trabalho de ambos os autores citados acima, é possível dizer que fazendeiros e grandes empresas também são agentes cujas relações de conflito com os quilombolas contribuem para a constituição de sua identidade. Digo isso porque entendo que a identidade quilombola é construída pelos membros das comunidades negras rurais e urbanas principalmente – mas não exclusivamente – em situações de conflito, nas quais aqueles agentes ameaçam as terras que estas comunidades utilizam de maneira coletiva para a manutenção de seus modos de vida e para a sua produção simbólica. Porém, dizer isso não significa defender a perspectiva instrumental acerca da constituição das identidades étnicas. Concordo com a observação de Bartolomé segundo o qual

não parece compatível com o reducionismo instrumentalista o fato de que a maior parte dos grupos protagonistas desses processos de etnogênese tenha gerado uma grande quantidade de reivindicações relativas à revitalização do antigo sistema cultural, como a educação bilíngue, a retomada da cultura, a busca pelas velhas tradições, a formalização e a escrita das suas línguas etc. Um dos objetivos pode ser a obtenção de recursos, mas outro é a própria recuperação ou construção da coletividade étnica de pertencimento (BARTOLOMÉ, 2006, p. 56).

Tal observação, feita especificamente pelo autor em referência aos seus estudos sobre a etnogênese entre grupos indígenas da América Latina, pode ser aplicada ao mesmo processo vivido pelos quilombolas no Brasil. O território, para estes, não é apenas um meio de produzir mercadorias, mas também de produzir e reproduzir cultura, ao praticar seus saberes-fazeres tradicionais. Além do mais, a terra se constitui em um lugar da memória (POLLAK, 1992) para os quilombolas, por estar relacionada a lembranças de sua resistência à opressão desde o período escravista. Então, a constituição da identidade quilombola não é apenas uma ferramenta para a obtenção de recursos materiais, mas também é um meio de manutenção dos modos de vida das comunidades negras.

A ideia de que a identidade quilombola é constituída na interação das comunidades negras com outros atores e agências é coerente com a perspectiva de Barth (1998) que apresentei anteriormente. As proposições desse autor também corroboram os apontamentos que fiz anteriormente, segundo os quais o conceito de quilombo deixou de ter um enfoque residual e arqueológico e passou a focalizar os aspectos organizativos das comunidades que assim se identificam. Aliás, elas ainda estão na base do direito quilombola, quando tal direito privilegia o critério da autodefinição na categorização dos remanescentes de comunidades dos quilombos.

4.3. A ETNOGÊNESE NA COMUNIDADE DE ALTO IGUAPE

A maior parte sujeitos da pesquisa afirmou que quem iniciou o processo de reconhecimento da comunidade então denominada Goiabas como quilombola foi Régis Loureiro. Muitos deles inclusive disseram que foi Régis quem “descobriu” que eles eram uma comunidade quilombola, algo que meus interlocutores nascidos nas Goiabas disseram não saber anteriormente.

Porque aqui, primeiro de tudo, a gente tava, morava aqui e não sabia o significado que tem esse lugar. Porque nós já fomo, trabaiamo muito tempo aqui, ninguém descobria. Aí, pra descobrir isso aqui, foi Reginaldo catando não sei que lá, andava tudo por aqui (José Aníbal Santana, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

O próprio presidente da AERF, na entrevista que me concedeu, se colocou como ‘descobridor’ da comunidade pois, segundo ele, quando criança ouvia de seu avô histórias acerca da fuga de escravizados da Fazenda do Campo para a região montanhosa de Guarapari, sendo que seu próprio bisavô também teria sido escravizado naquela fazenda. Apesar de ouvir essas histórias durante a sua infância, ele contou que apenas depois de ter completado 40 anos de idade subiu a estrada que liga Iguape às Goiabas e “teve conhecimento” de que realmente moravam famílias lá em cima. Foi então que, em 2003, ele organizou a primeira “Caminhada Ecológica entre Montanhas e Quilombo”, que passou a ser realizada anualmente para divulgar a comunidade quilombola.

As caminhadas organizadas por Régis Loureiro apareceram nas falas dos quilombolas como um elemento que trouxe visibilidade para a comunidade, pois elas eram cobertas pela TV Guarapari. De acordo com meus interlocutores, principalmente com João de Almeida e com Durval, foi depois das caminhadas que a Prefeitura de Guarapari passou a fomentar o reconhecimento e a certificação da comunidade. Além disso, o trabalho que ele iniciou na comunidade possibilitou que as histórias de Seu Emílio acerca de Gustavo Pinto Ribeiro fossem divulgadas e corroborassem para a afirmação de que eles eram quilombolas.

No ano de 2011, em que foi realizada a oitava “Caminhada Ecológica entre Montanhas e Quilombo”, Régis Loureiro procurou a Prefeitura de Guarapari se apresentando como representante dos quilombolas e solicitando a realização de ações da municipalidade na comunidade, bem como pedindo orientações para a sua certificação enquanto remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares. Atas que me foram fornecidas por funcionárias da Secretaria Municipal de Trabalho, Assistência e Cidadania (SETAC) da Prefeitura dão conta de que foram realizadas seis reuniões entre a administração municipal, a AERF e outros representantes da comunidade quilombola antes do requerimento da Certidão de Autodefinição. Além da SETAC, outros órgãos da Prefeitura que participaram das reuniões foram a Secretaria Municipal de Esporte, Cultura e Turismo (SECTUR), a Secretaria

Municipal de Meio Ambiente (SEMA), a Secretaria Municipal de Agricultura, Pesca e Expansão Rural (SEMAPER) e a Secretaria Municipal da Saúde (SEMSA). Além da AERF, outros órgãos da sociedade civil que participaram dos encontros foram a Associação Ecológica Força Verde e a Associação AG Capoeira.

As reuniões mencionadas acima tiveram como objetivo o planejamento da primeira edição do evento chamado de “Quilombo em Ação”, que ocorreu no dia 17 de junho de 2011. Nesse evento, foram oferecidos nas Goiabas vários serviços aos quilombolas, como cadastro em programas sociais, serviços de saúde e orientações sobre técnicas agrícolas e preservação ambiental. Além disso, no mesmo dia foi realizada uma reunião entre os membros da comunidade para que eles deliberassem sobre a sua autodefinição como remanescentes de quilombo, visando o requerimento da certificação pela Fundação Cultural Palmares. Tal requerimento foi enviado no dia 17 de fevereiro de 2012, três meses antes da emissão da Certidão de Autodefinição. Na certidão, o nome da comunidade aparece como Alto Iguape, e não mais Goiabas, como era conhecida anteriormente, mudança que, de acordo com João de Almeida, foi proposta por Régis Loureiro. Aqui, mais uma vez é possível retomar a discussão que fiz no primeiro capítulo deste trabalho sobre a luta pela classificação, a partir da obra de Bourdieu (1989). Na luta pela nomeação da comunidade em sua Certidão de Autodefinição, Régis inicialmente conseguiu impor a sua classificação, mas posteriormente perdeu o protagonismo de contar a história da comunidade, que foi retomado pelos próprios quilombolas.

As atas também revelam que, durante o período em que as reuniões foram realizadas, os técnicos da Prefeitura de Guarapari, por um lado, entrevistaram Seu Emílio, Seu Valeriano, Seu João e Durval para obter informações sobre o histórico da Comunidade de Alto Iguape e, por outro lado, visitaram a Comunidade Quilombola de Monte Alegre, localizada no município de Cachoeiro de Itapemirim, no sul do Espírito Santo, para entender o que é uma comunidade quilombola e trazer experiências que pudessem ser aplicadas à Comunidade de Alto Iguape. Após a certificação da Comunidade de Alto Iguape, Leonardo Ventura, presidente da Associação Quilombola de Monte Alegre, visitou Alto Iguape e posteriormente recebeu os quilombolas de Guarapari em sua própria comunidade. Outra informação importante trazida por essas atas é que, em uma das reuniões, o técnico da SEMAPER sugeriu que a Prefeitura buscasse uma parceria com o Instituto Capixaba

de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural (INCAPER) para o trabalho com a Comunidade de Alto Iguape, o que veio a se concretizar após a emissão de sua Certidão de Autodefinição.

Trago para este trabalho a análise das atas das reuniões de planejamento do primeiro “Quilombo em Ação” porque poucos dos membros da Comunidade de Alto Iguape deram informações mais completas sobre o processo de reconhecimento e certificação da comunidade como quilombola. Sempre que eu questionava os membros do núcleo das Goiabas sobre tal processo, eles sugeriam que eu procurasse João de Almeida, Durval e Adriano, que teriam participado mais ativamente e poderiam esclarecer melhor sobre o assunto. Ainda assim, nas falas dos quilombolas do interior, frequentemente apareceram de maneira dispersa as ações realizadas pela Prefeitura na comunidade, a visita feita à Comunidade de Monte Alegre e a parceria com o INCAPER, que tem desenvolvido algumas ações na comunidade.

Conversando com os quilombolas de Jabaraí indicados pelos das Goiabas, pude perceber que os filhos de Seu Emílio tiveram realmente um protagonismo maior no processo de reconhecimento da Comunidade de Alto Iguape. Aliás, percebi também que a identidade quilombola passou a ser reivindicada inicialmente entre os moradores de Jabaraí. Isso ocorreu por dois motivos principais. Primeiramente, Seu Emílio, que é o quilombola mais velho e o proprietário do terreno da Goiaba de Baixo, já morava nesse núcleo. Em segundo lugar, tanto Seu Emílio quanto seus filhos, principalmente Durval, guardam na memória mais detalhes da história de Gustavo Pinto Ribeiro. Diante disso, esses sujeitos foram mais procurados por Régis Loureiro e pelos funcionários da Prefeitura de Guarapari durante o processo que destaco neste capítulo, o que permitiu que eles exercessem um papel maior ao recontar as memórias de seus pais e avós.

Além de João de Almeida e Durval, Adriano também afirmou ter participado do processo de reconhecimento e certificação da Comunidade de Alto Iguape. Segundo ele, a sua atuação se deu de duas formas. Primeiramente ele realizou uma aproximação da comunidade com Leonor Franco de Araújo, professora do Departamento de História da UFES, que então ocupava a Subsecretaria dos

Movimentos Sociais do Governo de Renato Casagrande⁴¹ e que fora diretora de projetos do Programa Brasil Quilombola da SEPPIR. Teria sido Leonor quem orientou a SETAC no encaminhamento do requerimento da Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo à Fundação Cultural Palmares. Os quilombolas das Goiabas recordaram das visitas que ela fez à comunidade, apesar de afirmarem não compreender qual foi a atuação dela no referido processo, e João de Almeida mostrou uma foto em que ela aparece junto aos membros da comunidade nas Goiabas. A segunda forma de atuação de Adriano no reconhecimento da comunidade foi a mobilização dos membros de seu núcleo rural por meio das relações interpessoais e de conversas informais, já que eles estariam desconfiados com o que estava acontecendo e se sentiriam depreciados por ter permanecido na roça, enquanto a maior parte dos quilombolas mudara para a cidade.

Aplicando o referencial teórico que consta na seção anterior, é possível dizer que o processo de etnogênese da Comunidade Quilombola de Alto Iguape se iniciou quando, motivados por Régis Loureiro, os seus membros, principalmente aqueles que moravam em Jabaraí, buscaram junto à administração municipal de Guarapari o oferecimento de políticas públicas para as Goiabas. Tal busca por políticas públicas não visava somente a melhoria das condições de vida dos membros da comunidade que continuaram no interior, mas objetivava também possibilitar o regresso daqueles que deixaram as Goiabas e se estabeleceram na área urbana do município, como é o caso dos membros da família Borges de Almeida com quem tive contato durante a pesquisa. Nesse processo, a identidade quilombola, que foi mobilizada inicialmente por um agente externo à comunidade, foi apropriada pelos seus membros, que passaram a se identificar como remanescentes de quilombo. Por isso defendo que o processo de constituição da identidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape ocorreu paralelamente ao processo do seu reconhecimento e de sua certificação pela Fundação Cultural Palmares.

⁴¹ Renato Casagrande, do Partido Socialista Brasileiro (PSB), foi governador do Estado do Espírito Santo entre os anos 2011 e 2014. Uma das peculiaridades de seu governo foi exatamente a criação da Subsecretaria de Estado dos Movimentos Sociais que era ligada à Casa Civil. A referida subsecretaria visava escutar as demandas dos movimentos sociais e das comunidades quilombolas, de acordo com Adriano Albertino da Vitória.

Foram agências que participaram de tal processo de etnogênese as várias secretarias da Prefeitura de Guarapari, das quais é possível destacar a SETAC, a AERF, o INCAPER e a Subsecretaria dos Movimentos Sociais do Governo de Renato Casagrande. Além dessas agências, os descendentes de imigrantes italianos com os quais os quilombolas interagiram e interagem seja no trabalho, seja na Igreja Católica de Buenos Aires, também foram sujeitos que contribuíram para a constituição da identidade quilombola em Alto Iguape, ao fornecer a base da identidade contrastiva por meio da qual os quilombolas se distinguem deles. Em várias falas dos quilombolas, “os italianos” apareceram como o ‘outro’ do qual o grupo se diferencia enquanto ‘nós’.

Antes de prosseguir, é necessário abrir dois parênteses neste capítulo, o primeiro para tratar da atuação de Régis Loureiro no processo de reconhecimento da Comunidade de Alto Iguape e o segundo para abordar as relações do INCAPER com a comunidade após a sua certificação pela Fundação Cultural Palmares. Apesar de relatar que somente subiu para as Goiabas depois dos 40 anos de idade, Régis se apresentou para mim como parente dos membros da comunidade. De acordo com Durval, esse parentesco é distante, pois a mãe dele era prima de segundo grau da mãe de Seu Emílio. Mesmo assim, Durval lembra que a sua família não tinha muita ligação com a família de Régis. É por esse afastamento que muitos dos sujeitos da pesquisa negam tal relação de parentesco. Um dos meus interlocutores, inclusive, não reconheceu o presidente da AERF como membro da Comunidade de Alto Iguape, ao dizer que “ele não é parente da gente; digamos, se ele for quilombola, é de outra família”⁴². Além dessa relação de parentesco distante e questionada por parte dos quilombolas, há uma relação mais próxima no tempo entre Régis e as famílias que compõem a Comunidade de Alto Iguape, que se dá pelo casamento de sua filha Érika Cristina Loureiro com Rosimério Maioli, neto de Seu Emílio (Anexo 1, Diagrama 46).

Régis Loureiro, além de presidente da AERF, é funcionário por comissão da Câmara de Vereadores de Guarapari e assessor do vereador Gedson Queiroz Merízio, de

⁴² Os nomes de Reynaldo da Rocha Loureiro e Marianno dos Passos Loureiro constam como proprietários de terras nas Goiabas no Recenseamento do Brasil – Relação dos proprietários dos estabelecimentos rurais recenseados no estado do Espírito Santo (1923). Mesmo que Régis não os tenha citado como seus ancestrais, a coincidência nos sobrenomes pode indicar que Reynaldo e Marianno são os elos que ligam o presidente da AERF aos membros da Comunidade de Alto Iguape, apesar da distância ou da negação do parentesco entre eles apontada pelos quilombolas.

quem também é cabo eleitoral. Segundo alguns dos meus interlocutores, o seu objetivo ao impulsionar o reconhecimento e a certificação da Comunidade de Alto Iguape era o de obter vantagens políticas para si e para Gedson Queiroz Merízio. Aliás, durante tal processo, ele teria canalizado para Iguape e para Samambaia, localidade onde mora atualmente, políticas públicas que deveriam ser direcionadas para a comunidade quilombola, como algumas obras de infraestrutura e o transporte para a participação de feiras realizadas no município. A própria mudança do nome da comunidade de Goiabas para Alto Iguape, na Certidão de Autodefinição, é uma demonstração de que Régis “quer puxar sardinha sempre pro lado dele”, conforme um dos sujeitos da pesquisa afirmou. Vem dele também a ênfase da preservação ambiental e do turismo na comunidade, que aparece no samba enredo apresentado pela GRCES Imperatriz do Samba no Carnaval de 2014 e perpassa os discursos dos órgãos que desenvolvem trabalhos junto aos quilombolas, como as secretarias da Prefeitura de Guarapari e o INCAPER. Com relação a isso, além da realização das “Caminhadas Ecológicas entre Montanhas e Quilombo”, Régis tem feito tentativas de implantar na Goiaba de Cima uma rampa de voo livre.

Inicialmente, os membros da comunidade perceberam as intenções de autopromoção do presidente da AERF, mas para não gerar conflitos que inviabilizassem a emissão da certidão, não questionaram de pronto a sua atuação enquanto intermediário entre os quilombolas e o Poder Público Municipal. Somente após a certificação da comunidade pela Fundação Cultural Palmares é que os quilombolas passaram a fazer oposição a ele, sendo que alguns deles acreditavam que seu interesse era a tomada das terras das Goiabas para si. Após essa oposição é que foi eleita a primeira direção da ARQUI, quando João de Almeida assumiu a sua presidência e Durval a sua vice-presidência, o que teria sido uma exigência do próprio Régis Loureiro, que passou a fazer parte da Comissão de Projetos da associação. Vale dizer que João de Almeida diferencia a direção da Associação Quilombola, que é ocupada apenas pelos sujeitos considerados membros da comunidade, da Comissão de Projetos, que pode ser formada por pessoas de fora, mas que teriam o interesse de ajudar a comunidade.

A partir da constituição da ARQUI, os próprios quilombolas passaram a exigir do Poder Público Municipal e Estadual a implementação de políticas públicas que melhorem as condições de vida nas Goiabas e a tentar se articular com algumas

empresas privadas que atuam em Guarapari, como a Eco 101 e a Samarco, para buscar o financiamento dessas políticas e para a obtenção de instrumentos de Congo para a revitalização da banda da comunidade. Antes disso, era Régis Loureiro quem se apresentava como representante ou até mesmo coordenador da comunidade quilombola nos mais diversos espaços, tanto que nas atas que analisei anteriormente, é possível observar que ele participou de todas as reuniões, enquanto João de Almeida participou de apenas duas e Durval de uma, somente. Além disso, o requerimento da Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo foi assinado por Régis, que também foi o primeiro a assinar a lista de presença da reunião na qual os membros da comunidade deliberaram sobre a sua autodefinição como quilombolas.

Segundo relatos de José Antônio Pereira do Nascimento, chefe do Escritório Local de Desenvolvimento Rural do INCAPER de Guarapari, o órgão tomou conhecimento da Comunidade Quilombola de Alto Iguape no primeiro Quilombo em Ação, para o qual foi convidado. Após isso, o mesmo instituto realizou o Diagnóstico Rural Participativo (DRP) da comunidade, visando melhor identificar as suas potencialidades para a realização de ações ali. Algumas dessas ações foram a doação de mudas de frutas para os quilombolas e a elaboração projetos para o desenvolvimento da apicultura e para a captação de água das nascentes da Goiaba de Baixo e a sua distribuição para as casas dali. Tais projetos estão aguardando investimentos do Governo do Estado ou da iniciativa privada para ser implementados.

Na entrevista que me concedeu em outubro de 2015, José Antônio demonstrou que representa negativamente a comunidade quilombola. Ele os vê como estando em uma situação de extrema pobreza e frisa em seu discurso o que considera como faltas da comunidade. Em referência aos membros do núcleo das Goiabas, ele diz que

os que insistem ainda em ficar lá, vivem numa situação precária. Você conhece lá. Aparentemente não, mas, quando você entra dentro do dia a dia deles, você vê que a situação deles é precária. Eles não têm água encanada, eles não têm esgoto sanitário, certo? Eles não têm nem lavouras de subsistência, certo? Até, claro, têm lavoura? Aquilo não pode ser considerado subsistência de uma família. Então eles vivem na, na, na, vendendo dia, como, como diarista, né? Eles não têm, não tinham estradas. Você não conseguia, praticamente, chegar lá! Eles não tinham, é, transporte escolar. O transporte vinha até o quê? A um quilômetro antes da

comunidade, até, não ia ali. E diante de tudo isso aí nós traçamos um plano de trabalhar a comunidade (José Antônio Pereira do Nascimento, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Além disso, o chefe do Escritório Local do INCAPER de Guarapari retrata os membros da comunidade como “ingênuos” e diz que eles não sabem realmente o que querem. Sobre isso é importante falar sobre a produção da farinha de mandioca e seus derivados, considerada pelos quilombolas como um saber-fazer tradicional. Em mais de uma vez, os sujeitos da pesquisa manifestaram o desejo de que fosse construído na comunidade outro quitungo, pois o único que está ativo no território quilombola das Goiabas é o que pertence a Pedro Pereira Barcelos, que fica distante dos demais membros daquele núcleo. José Antônio, por sua vez, afirmou que, apesar de manifestarem tal desejo, eles não querem verdadeiramente voltar a trabalhar com a farinha. Ele chegou a essa conclusão, conforme relatou, a partir da rejeição dos membros da comunidade à construção de uma fábrica de farinha modernizada nas Goiabas. Segundo José Antônio, a fábrica de farinha representaria um espaço de trabalho coletivo por ser maior que o quitungo, que é visto por ele como um espaço de trabalho individual. Nessa distinção, ele desconsidera a noção de coletividade dos quilombolas de Alto Iguape, que não envolve o trabalho de todos os membros da comunidade ao mesmo tempo, mas o uso comum de um mesmo equipamento pelas famílias das Goiabas, cada uma a seu tempo.

É por isso que o INCAPER desenvolveu o projeto de apicultura, pois seus membros entendem que esta atividade não depende de terras agricultáveis, que os quilombolas não possuiriam após a retomada das áreas de suas antigas lavouras pela mata, depois das sucessivas ondas de migração para as áreas urbanas (que abordei no segundo capítulo desta dissertação). Vale ressaltar também que a titulação do território quilombola, com a sua expansão para as áreas hoje ocupadas pelos proprietários do entorno, não é visto pelos representantes do INCAPER como uma opção para a ampliação das áreas agricultáveis da comunidade, pois os membros desta dependeriam daqueles proprietários para trabalhar e, cabe acrescentar, na visão desses técnicos, esses médios proprietários dependem do exército de mão de obra quilombola de baixo custo, ao lado de suas propriedades, para continuarem “prosperando” e “desenvolvendo”, enquanto os quilombolas continuam confinados e com poucas alternativas de sobrevivência em minúsculas áreas de terra. Então, além de representar os quilombolas de Alto Iguape como

sujeitos que vivem em uma situação de extrema pobreza, ingênuos e que não sabem o que querem, os técnicos do INCAPER os enxergam como mão de obra barata para os proprietários das terras que circundam a comunidade e agem para a perpetuação dessa situação.

Demonstrei que a identidade quilombola foi reivindicada pelos membros da Comunidade de Alto Iguape durante seu processo de reconhecimento e certificação pela Fundação Cultural Palmares. Porém, essa identidade não é afirmada da mesma maneira por todos eles. É possível dividir os sujeitos da pesquisa em três grupos quanto à identificação como quilombola. O primeiro grupo é formado por aqueles que rejeitam tal identificação. O segundo grupo é composto por aqueles que veem a identidade quilombola como adjudicada, atribuída por outros, para ficarmos apenas com um dos movimentos da etnicidade analisado por Barth (1998). O terceiro grupo é constituído por aqueles que autonomamente atribuem a si mesmos a identidade quilombola, afirmando-se como tais. Apesar do antropólogo norueguês demonstrar que a autoatribuição e a atribuição por outros de categorias étnicas ocorre ao mesmo tempo no processo de constituição dos grupos étnicos, divido tais ações em dois movimentos distintos para dar conta das duas maneiras por meio das quais a identidade quilombola é afirmada pelos membros da Comunidade de Alto Iguape.

Seu João não aceitava a identificação como quilombola. Na primeira vez que estive nas Goiabas, em junho de 2014, para iniciar um contato com seus moradores, Rosana chegou a brincar com seu avô, dizendo que ele era um “quilombolão”, ao que ele respondeu enfaticamente afirmando não ser quilombola. Quando questionei porque o ancião das Goiabas não gostava de ser chamado de quilombola, ele respondeu que “não gosto, não, porque não é quilombola certo, né?” Nesse mesmo dia, Benedita Santana, filha de Seu João, também demonstrou não concordar com tal identificação.

Por um lado, Valdemar, José Aníbal, Maria Jocinéia, Gerônimo, Adilson e Celina compõem o grupo que vê a identidade quilombola como adjudicada. Peço licença ao leitor para transcrever as respostas que esses sujeitos deram quando perguntei se eles se consideram quilombolas, pois elas são muito reveladoras da representação da identidade quilombola como atribuída por outros. Valdemar respondeu que “se

eles fala que a gente é, virou tudo quilombola, né? Tem que ser, né?”. José Aníbal expressou que “a gente tem que considerar, né? [...] Se já nasceu [nas Goiabas] ou tem o documento [a Certidão de Autodefinição], a pessoa tem que aceitar”. Maria Jocinéia afirmou que “nóis faz, porque nóis mora em cima do quilombo, aí eles falaram que nóis somo quilombola”, enquanto seu marido disse que se considera quilombola “porque já tá o nome na ficha, lá”. Celina asseverou que “agora, hoje, quando eles falaram, a gente... Tudo é quilombola, eles falaram que a pessoa é, agora nóis são. Nóis são, agora tão sendo quilombola porque”, ao que seu marido Adilson completou falando que “sendo ou num sendo, agora nós tamo sendo, né? Pra que eu num sei”. Por outro lado, Seu Emílio, João de Almeida, Durval, Régis Loureiro, Adriano, Polaco, Taimara e Rosana formam o grupo dos que afirmaram categoricamente a identidade quilombola, atribuindo a si mesmos essa identidade.

Alguns de meus interlocutores interpretam a negação da identidade quilombola pela vergonha que alguns membros da comunidade têm de serem descendentes de escravizados. Adriano completa a explicação do fenômeno, falando da relação dos membros das Goiabas com as famílias de descendentes de imigrantes italianos de Buenos Aires na igreja católica dessa localidade.

Então, eu acredito que essa, esse contato com a comunidade de Buenos Aires fez com que os membros da comunidade quilombola de Alto Iguape, em algum momento, em algum período, tivessem esse movimento de negação da própria identidade pra assumir a identidade com a qual eles seriam reconhecidos naquele núcleo de Buenos Aires (Adriano Albertino da Vitoria, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

A vergonha e a não aceitação da identidade quilombola é oriunda do processo de estigmatização e de invisibilização que os quilombos vêm sofrendo desde antes da Abolição da escravatura. Cuche (1999, p. 183-184), ao analisar os processos de identificação, demonstra que ele envolve “uma negociação entre uma ‘autoidentidade’ definida por si mesmo e uma ‘heteroidentidade’ ou uma ‘exoidentidade’, definida pelos outros”. Para ele, a heteroidentidade é um meio de estigmatização dos grupos minoritários em contextos de dominação. Aqui é que surge a identidade negativa ou a identidade envergonhada, devido “à aceitação e à interiorização de uma imagem [negativa] de si mesmos construída pelos outros”.

A estigmatização no período escravista se deu pelo fato de que os quilombos desafiavam a base do escravismo moderno, que Moura (1989, p. 5) considera um

“modo de produção específico”, e por isso eram perseguidas pelas autoridades policiais. A invisibilização dessas formas de organização social no período anterior à Abolição é explicada por Gomes (2015) pela articulação que eles mantinham com as roças dos negros que ainda eram escravizados, com os quais eram confundidos pelas autoridades coloniais. Após a Abolição, a invisibilização das comunidades quilombolas foi mantida pela falta de políticas públicas

“que não enxergavam em recenseamentos populacionais e censos agrícolas centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de populações negras, mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas etc.” (GOMES, 2015, p. 2170-2171).

Bourdieu demonstra que o estigma tem um papel importante na constituição das identidades, pois ele “produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, constituído assim em emblema” (BOURDIEU, 1989, p. 125). Em outras palavras, os grupos podem ressignificar uma das suas características vistas como negativas e passar a valorizá-las como um sinal diacrítico. Isso pode ser visto com a valorização do fenótipo afro-brasileiro, como os cabelos crespos, pelos membros dos movimentos negros. No caso específico da identidade quilombola, também ocorre a inversão do estigma, pois antes do estabelecimento do direito quilombola, o conceito de quilombo tinha o significado negativo de um aglomerado de negros fugidos, e as comunidades que ele representava eram violentamente perseguidas pelas autoridades policiais. Voltando a Cuhe (1999, p. 190-191), que dialoga com Bourdieu, a reversão do estigma é o primeiro passo no esforço das minorias “em se reapropriar dos meios de definir sua identidade, segundo seus próprios critérios”. O segundo passo é a “imposição de uma definição tão autônoma quanto possível de identidade”.

De acordo com Oliveira (2011, p. 151), só mais recentemente é que tem ocorrido “lutas pela reversão dos estigmas historicamente atribuídos ao quilombo, para transformá-lo em termo de autodefinição política e em uma categoria de direitos territoriais e culturais”. Diante disso, entendo que os membros da Comunidade de Alto Iguape que afirmam autonomamente a identidade quilombola são sujeitos que fazem parte da Associação Quilombola e que buscam uma interlocução com o Poder Público visando à implementação de políticas públicas que façam valer seus direitos territoriais e culturais. Tomando Barth (2003, p. 31) como referência de análise, esses atores fazem parte do nível médio da etnicidade, que é o “campo do

empreendimento, da liderança e da retórica, onde os estereótipos são estabelecidos e as coletividades postas em movimento”. Meus interlocutores que consideram a identidade quilombola como adjudicada não têm o esse protagonismo político. Mesmo que alguns deles, como Valdemar, José Aníbal e Adilson tenham composto a primeira diretoria da ARQUI, eles têm menos articulação com o Poder Público e muitas vezes delegam essa articulação para João de Almeida e Durval. Esses sujeitos estão inseridos apenas no nível micro da etnicidade, que para Barth é o campo das relações interpessoais, mais internas ao grupo.

É interessante que grande parte dos meus interlocutores disse que não sabia o que era uma comunidade quilombola antes do processo de reconhecimento e de certificação de Alto Iguape. João de Almeida afirmou que apesar de ter ouvido as palavras quilombo e comunidade quilombola anteriormente, imaginava que elas representavam uma realidade diferente da vivida por eles nas Goiabas, algo como uma “mini África”, para usar a expressão que ouvi uma vez de Leonardo Ventura, presidente da Associação Quilombola de Monte Alegre. Aliás, o presidente da ARQUI relatou que mudou a sua representação de comunidade quilombola após visitar Monte Alegre junto com outros membros da Comunidade de Alto Iguape. Mas o que é ser quilombola para esses sujeitos?

A representação de quilombo e comunidade quilombola varia entre meus interlocutores, mas é possível combinar as diversas significações para a elaboração de uma categoria local. A vida e o trabalho na roça aparecem nas falas de vários membros da Comunidade de Alto Iguape como elementos que os distinguem como quilombolas, bem como o fato de serem negros e descendentes de ex-escravizados. Vale ressaltar que a identidade negra é afirmada mesmo pelos sujeitos fenotipicamente miscigenados, filhos de casamentos dos membros da comunidade com descendentes de imigrantes italianos. Quando perguntei a Durval o que ele entende que é ser quilombola, ele afirmou que é

trabalhar na cultura, é aquele que todo quilombola gosta do cheiro da terra, é aquele que gosta de envolver com a terra, aquele que de, de, de sentir a poeira no corpo, é aquele que gosta de suar a poeira da terra. Eles são os verdadeiros quilombola, eles têm o prazer com tudo isso daí. Eu me identifico como quilombola porque eu gosto de tudo isso daí (Durval Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

Rosa respondeu à mesma pergunta dizendo que “significa a nossa cor, só isso” e depois completou: “como eu tava te falando, né? Nós carregamo muita banana nas costa pra cidade”. Dorinha, por sua vez, falou que “esse negócio de quilombo” vem pelo fato de seu avô Deoverdino ser “bem moreninho”. Em outro momento, ao contar que sua família chegou a morar em uma casa de estuque coberta de palha, ela brincou dizendo que eles eram “uns quilambola”. Por fim, quando eu e Larissa de Albuquerque e Silva⁴³ acompanhamos Rosa e Dorinha até a mata onde esta ia pegar lenha, aquela pediu que nós tirássemos uma foto de sua irmã para mostrar “como é a mulher quilombola”.



Fotografia 16 – Maria das Dores Santana com um feixe de lenha nos ombros. Foto de Larissa de Albuquerque Silva (20/01/2015).

Vale lembrar que, como demonstrei nos capítulos anteriores, duas das práticas agrícolas que os membros da comunidade consideram como tradicionais são o cultivo da mandioca e o fabrico da farinha, da tapioca e do beiju.

⁴³ Larissa de Albuquerque e Silva é mestra em Ciências Sociais e fez parte da mesma turma que eu do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFES. Além de ter ido comigo na Comunidade de Alto Iguape no dia em que ocorreu o fato relatado acima, ela me acompanhou também na Fincada do Mastro da Festa de São Benedito em Alto Rio Calçado realizada em 4 de janeiro de 2015.

De acordo com José Aníbal, algo que caracteriza uma comunidade quilombola são as ações coletivas empreendidas por seus membros.

Comunidade quilombola é pessoas de modo de viver, eu acho que é a pessoa saber se reunir tudo. Que quando você vai numa comunidade quilombola, todos eles são unido. Pra pessoa poder fazer o trabalho, a comunidade tem que desenvolver bem, tem que se unir tudo (José Aníbal, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

O caráter coletivo da identidade e da terra quilombola também apareceu na resposta de Seu Emílio, em que está bastante misturado com um caráter religioso. Para ele, a apropriação coletiva do mundo, nisso incluso a terra, a água e a saúde, é uma dádiva e uma determinação divina, e ser quilombola seria acatar tal determinação, inclusive a de viver em coletividade, porque “o quilombola que não tem Deus”, segundo o entrevistado, “não tem ninguém”,

É porque nós podemos ficar sabendo mesmo que... Deus fez o mundo num foi pra um só. Num foi pra você, num foi pr'aquele, nem pr'aquele. Deus fez o mundo pra todos. Quer dizer, Deus botou a água no mundo para todos, Deus botou a terra no mundo para todos, Deus botou a saúde no mundo para todos. Quer dizer que Deus não quer que você viva, você sofre. Num quer que você viva, você sofre. Então, quem quer viver deve de pensar em Deus e ter Deus no lugar, em primeiro lugar! Porque o quilombola que num tiver Deus, num tem ninguém. O quilombola que quiser, eu sozinho, ser o mandante de tudo, num posso. A terra num é só pra mim, a terra é de todos. Acho eu pra mim que todo mundo deve ter seu direito, mas o direito como? De reconhecer o direito dos outros. Não é isso? (Emílio Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Para meus interlocutores, o fato de terem nascido e sido criados nas Goiabas ou de serem membros das famílias que compõem a Comunidade de Alto Iguape, para aqueles que já nasceram na área urbana também faz deles quilombolas. É por isso que Régis Loureiro não é considerado quilombola por alguns sujeitos da pesquisa, apesar de se afirmar como tal.

A prática de determinadas atividades culturais como o Congo e a Folia de Reis⁴⁴ são escolhidas pelos membros da Comunidade de Alto Iguape, segundo minhas

⁴⁴ De acordo com Durval, a Folia de Reis era uma manifestação cultural praticada quando a maioria dos membros da comunidade ainda morava nas Goiabas. Ela acontecia entre os dias 1 e 18 de janeiro, período em que os católicos comemoram o dia dos Reis Magos, canonizados pela oficialidade da igreja Católica como Santos Reis, talvez para fugir da dimensão da magia oriental que esses reis representavam. Durval lembrou que, geralmente nos sábados desse período os membros da comunidade combinavam de cantar Reis nas casas da região, sendo cada sábado em uma residência diferente. Ali cantavam versos em homenagem às famílias que os recebiam, acompanhados pela caixa e pelo pandeiro. A cantoria começava fora da casa, pedindo licença aos anfitriões. Depois o grupo entrava na casa e cantava ali. Quando podia, a família dona da casa oferecia alguma bebida e a cantoria acabava com versos de agradecimento e de despedida.

descrições da Festa da Consciência Negra e da Festa Beneficente contidas no capítulo anterior, como sinais diacríticos dos quilombolas. Citando novamente uma fala de Durval, é possível ver que ele entende que

ser quilombola hoje é aceitar, é aceitação daquilo que é, né? Das origem que tem, das origem que veio. É aceitar as culturas que tem, que é exatamente, é exatamente investido pelos quilombolas por toda, todas regiões que têm quilombola, têm essas mesma cultura nossa. As cultura, é... É baile, é Reis, cantar Reis, cantar Folia de Reis. É Congo, é ser jongueiro, cantar jongo, num é? E é essas coisa aí (Durval Borges de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2016).

João de Almeida, em um discurso um tanto estratégico, mas cheio de armadilhas para a própria comunidade, assume uma visão essencialista da cultura do Congo enquanto um sinal diacrítico do ser quilombola. Segundo ele, enquanto um elemento distintivo da identidade quilombola, o Congo seria imutável.

Não tem jeito, né? Você vê que tá ali, é daquela forma mesmo. E era assim e é assim e é assim vai continuar assim, não tem como mudar! O que tá ali, é aquilo ali mesmo. Então, é uma das coisas que não muda, não muda. Uma das coisas que não muda é essa cultura, é o jeito de ser. Não muda, não tem jeito não tem como você mudar. Se você mudar, não é você (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

Além de caracterizar os quilombolas como aqueles que praticam a cultura do Congo, o presidente da ARQUI também privilegia na sua representação a posse de uma história comum ou de um saber – “conteúdo” – histórico específico da comunidade. Essa característica para ele é mais importante do que a forma que as comunidades quilombolas apresentam externamente. Isso, de acordo com ele, foi aprendido com os membros da Comunidade Quilombola de Monte Alegre, quando visitou aquela comunidade.

Quando eu cheguei lá [em Monte Alegre], vi uma coisa normal, do que eu vivia, né? Só que com uma história. Uma história. Aí o que que o cara me fez entender? Que a história vale mais do que aquilo que você tem ali. A história tem muito mais conteúdo do que o conteúdo que você tem, entendeu? Que o que tem valor é a história. E através da história, você consegue adquirir várias outras coisas, entendeu? (João de Almeida, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2014).

Rosana externou que a história comum que caracteriza os quilombos e os quilombolas é a história de resistência e de luta dos seus antepassados pela liberdade. Segundo ela, quilombos são os lugares em que essa história ocorreu e quilombolas são os herdeiros dos atores dessa história e de suas tradições culturais,

onde o Congo é novamente selecionado como elemento demarcador da identidade quilombola.

Quilombo eu entendo como um lugar histórico, que tem histórias onde os escravos se refugiavam dos feitores, do homem branco. E quilombolas são as pessoas remanescentes, descendentes de escravo, né? No qual esse quilombo era um lugar que eles achavam quando eles fugiam, aí nesse lugar eles habitavam, faziam um congo, é... Reco-reco, essas danças, pra poder demonstrar o sofrimento deles, né? Que eles passaram. Por isso essa dança e tudo (Rosana Santana dos Santos, entrevista concedida ao autor. Guarapari, 2015).

De tudo o que foi dito até aqui, é possível dizer que, para os membros da Comunidade de Alto Iguape, quilombo ou comunidade quilombola é um lugar em que os ex-escravizados se refugiavam após conquistar a sua liberdade e no qual eles construíram as suas tradições culturais. Segundo os sujeitos da pesquisa, são quilombolas de Alto Iguape os negros descendentes de ex-escravizados que nasceram e foram criados nas Goiabas, ou então fazem parte das famílias que compõem a comunidade; que tiveram ou têm uma experiência de vida e de trabalho na roça, sendo esse trabalho muitas vezes coletivo; e que praticam o Congo enquanto um sinal diacrítico, tendo herdado tal manifestação cultural e as histórias de luta e de resistência de seus antepassados. Desse modo, vemos que os quilombolas de Alto Iguape recorrem, para a constituição de sua identidade, aos mesmos elementos que mobilizam para a constituição de sua territorialidade, elementos esses dos quais tratei nos capítulos anteriores.

O processo de constituição da identidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape se iniciou, como procurei demonstrar, influenciado por um agente externo ao grupo e fomentado pela administração municipal de Guarapari. Porém, os próprios quilombolas assumiram o protagonismo da sua identificação e do seu destino enquanto organização social que demanda do Poder Público o reconhecimento dos seus direitos territoriais, étnicos e culturais, inclusive assumindo o protagonismo de contar a sua própria história enquanto um saber específico relativo ao passado e à vida da comunidade no presente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para encerrar o presente trabalho, resta fazer minhas últimas considerações sobre ele e sobre o seu desenvolvimento. A pesquisa que fundamentou a dissertação que ora apresento ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFES marca não somente a minha introdução no campo de estudos acerca das comunidades quilombolas, mas também no campo da própria Antropologia Social. Com isso, um mundo novo se abriu para mim nesses últimos dois anos, e os possíveis erros que este trabalho venha a apresentar decorrem da minha condição de principiante no labor do antropólogo.

Minha proposta inicial era compreender o processo de constituição da identidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape. Para tanto, tentei me inserir em seus dois núcleos principais com o objetivo de obter informações que me ajudassem a esclarecer como ocorreu esse processo. Paralelamente, busquei formular um referencial teórico baseado nos estudos acerca da ressemantização do conceito de quilombo e das experiências sociais das comunidades quilombolas, da identidade e dos grupos étnicos, e da etnogênese enquanto o processo de formação dessas identidades e do desenvolvimento desses grupos, tudo isso com vistas a interpretar os dados obtidos durante a pesquisa. A princípio, o referencial teórico comporia um capítulo à parte nesta dissertação, mas as valorosas orientações e críticas construtivas recebidas da banca de meu exame de qualificação fizeram com que eu revisasse meu planejamento, reorganizasse o sumário do trabalho que ora apresento e diluísse as referências analíticas nos seus quatro capítulos. Aqui destaco as contribuições do professor doutor Sandro José da Silva, do departamento de Ciências Sociais da UFES.

A pesquisa etnográfica que empreendi forneceu dados que me auxiliaram não só a tratar da constituição da identidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape, mas também a abordar a constituição da sua territorialidade por meio da apropriação dos espaços nos quais ela está estabelecida, que são a área rural da localidade das Goiabas e a área urbana mais próxima do litoral em Jabaraí. As chaves para a análise teórica da construção da territorialidade pela Comunidade de Alto Iguape também foram fornecidas pela banca de avaliação deste trabalho, principalmente

pela professora doutora Simone Raquel Batista Ferreira, do departamento de Geografia da UFES.

As entrevistas semiestruturadas e não estruturadas que realizei, bem como as conversas informais que tive com os sujeitos da pesquisa, foram muito importantes para que eu pudesse reconstruir uma parte da narrativa de origem da comunidade que muitas vezes é desconsiderada pelas poucas matérias jornalísticas produzidas pela imprensa local e estadual sobre os quilombolas de Alto Iguape. Trata-se da narrativa sobre Gustavo Pinto Ribeiro, ancestral comum de duas das principais famílias que compõem a Comunidade de Alto Iguape. A saga da fuga de Gustavo, de sua esposa Maria Vicente da Conceição e de outra negra conhecida apenas como Cecília da fazenda do Coronel Pimentel em Três Corações, Minas Gerais, do abrigo desse pequeno grupo nas matas daquela região até a Abolição da escravidão e da vinda do casal para a região montanhosa de Guarapari, complementa a narrativa da República Negra que se estabeleceu nas fazendas do Arcediogo Antônio Siqueira de Quental, muitas vezes referenciada para explicar a origem da comunidade.

A ênfase da narrativa da República Negra sobre a de Gustavo Pinto Ribeiro, como procurei demonstrar, se deve ao maior protagonismo que Régis Loureiro teve no início do processo de reconhecimento e de certificação da Comunidade de Alto Iguape pela Fundação Cultural Palmares. Como tem apenas uma relação de parentesco distante com os membros da comunidade, relação que inclusive é negada por alguns deles, Régis precisou justificar a sua atuação junto aos quilombolas mobilizando a narrativa da República Negra de quem seria herdeiro, visto que ele relata que seu bisavô teria sido escravizado na Fazenda do Campo. Por isso a reconstrução da narrativa de Gustavo a partir da memória social dos próprios quilombolas é importante para contribuir com a consolidação do protagonismo assumido por eles após o afastamento de Régis, isso por meio da visibilidade de suas próprias vozes.

Deste modo, o ponto central de partida é a disputa de memória para legitimar a identidade quilombola por meio da validação das narrativas. Daí o fato de os quilombolas reconstruírem e relembrem no presente etnográfico um ancestral comum – Gustavo Pinto Ribeiro. A construção dessa narrativa comunal entre os

parentes e herdeiros do referido ancestral, que localmente (e em interação com as lideranças quilombolas de Monte Alegre), as lideranças chamam de “saber contar a história da comunidade”, que, em termos da teoria antropológica da etnicidade, pode ser analisada como a consciência da própria história ou história específica, vem sendo politicamente processada enquanto elemento central de constituição da identidade quilombola. Esse arranjo estratégico, construído em interação entre lideranças quilombolas locais e translocais, desbancou o pretense protagonismo de Regis Loureiro de reconstruir a memória de seu bisavô a partir Fazenda do Campo, como uma forma de legitimar sua identidade quilombola no presente, reivindicando uma ancestralidade rebelada contra a escravização, a fim de captar para si vantagens comerciais e políticas.

Alto Iguape, como demonstrei etnograficamente, é uma comunidade quilombola translocal. Isso porque grande parte de seus membros hoje mora na área urbana do município de Guarapari, sendo que alguns deles habitam também outros municípios da Grande Vitória, e, mesmo assim, sentem-se parte da comunidade e mantém estreitas ligações com seus parentes que continuaram nas Goiabas. Esse é o caso, como asseverei, dos membros de diversas famílias que se estabeleceram em Jabaraí que, apesar de não estarem mais no território das Goiabas, afirmam-se como quilombolas e foram os primeiros a reivindicar tal identidade.

Na constituição de sua identidade e de sua territorialidade específica, os membros da Comunidade de Alto Iguape mobilizam suas relações de parentesco, principalmente as alianças matrimoniais que eles estabeleceram tanto internamente, nas Goiabas, quanto externamente, nas outras localidades nas quais se estabeleceram ao migrar para a área urbana de Guarapari. Mobilizam também as suas atividades econômicas e relações de trabalho realizadas nas Goiabas, nas terras dos proprietários do entorno e também na área urbana e litorânea do município, assim como as suas relações com a natureza (matas, córregos e manguezais ao se deslocarem para o litoral) e as suas práticas culturais (nelas incluídas espiritualidades e religiosidades), com destaque para o Congo empregado para demarcar sua identidade negra e quilombola. Como demonstrei na realização da Festa da Consciência Negra, que neste caso, também é compartilhada com a Comunidade quilombola de Monte Alegre, e na Festa Beneficente.

Enquanto elementos de constituição da territorialidade, as alianças matrimoniais estabelecidas pelos quilombolas geraram movimentos desses sujeitos nos espaços em que eles estão estabelecidos. Por meio desses movimentos, eles se apropriaram de tais espaços e os significaram, transformando-os em territórios de ocupação residencial. As relações de trabalho na roça, na rua e no mar também geraram a apropriação e a significação do espaço pelos sujeitos da pesquisa. Esse espaço não foi apropriado apenas como meio de produção ou valor de troca, mas principalmente como valor de uso. Por situarem-se tanto dentro quanto fora das Goiabas, os espaços apropriados pelos quilombolas pelas relações de trabalho que estabelecem estão no limiar entre o território de ocupação residencial e o território de ocupação interacional. Por fim, o Congo enquanto prática cultural negra dos sujeitos da pesquisa, por possibilitar que eles ultrapassem os seus locais de residência e expandam para além dali a identidade e a sua territorialidade, possibilitam que os locais em que ele é praticado sejam considerados como territórios de ocupação interacional dos quilombolas.

Os elementos citados no parágrafo anterior também são mobilizados para a constituição da identidade quilombola dos membros da Comunidade de Alto Iguape, pois os sujeitos da pesquisa reconhecem como pertencentes ao seu grupo aqueles que nasceram e foram criados nas Goiabas e/ou são oriundos das principais famílias que compõem a comunidade, que são negros e herdeiros da história de resistência e de luta de seus antepassados que foram escravizados e conquistaram a sua liberdade, que tiveram ou têm a experiência do trabalho na roça, sendo este trabalho muitas vezes coletivo, e que têm o Congo enquanto um sinal diacrítico, sendo tal manifestação cultural também uma herança de seus ancestrais.

Por fim, o processo de constituição da identidade quilombola na Comunidade Alto Iguape foi iniciado pelos membros do núcleo de Jabaraí, que primeiro se identificaram como quilombolas. Ele ocorreu paralelamente ao processo de reconhecimento e de certificação da comunidade pela Fundação Cultural Palmares. Este último processo, num primeiro momento, foi motivado por Régis Loureiro e fomentado pela Prefeitura de Guarapari. Somente depois de emitida a Certidão de Autodefinição como Remanescente de Quilombo é que os sujeitos da pesquisa assumiram o protagonismo do processo. Como um processo relacional, a constituição da identidade quilombola na Comunidade de Alto Iguape teve a

participação, em maior ou menor grau, da AERF, das secretarias da Prefeitura de Guarapari, da antiga Subsecretaria Estadual dos Movimentos Sociais, do INCAPER e da Comunidade Quilombola de Monte Alegre, de Cachoeiro de Itapemirim, que foi a primeira comunidade visitada pelos quilombolas de Alto Iguape.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias Manuscritas e Digitalizadas

Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 04 doc. 80, cx. 05 doc. 35, 39.

Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Espírito Santo, cx. 06 doc. 07, 43.

Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Fundo da Governadoria/Série Accioly – APE-ES. FG/SA, livro 06, fl. 376, 01/07/1914.

Demais Referências

ABDO FILHO. Dos cafezais aos royalties, perdas incalculáveis: No Estado, rombo chegaria perto dos R\$ 4,3 bi. **Gazeta Online**, Vitória, 19 nov. 2011. Disponível em: <http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2011/11/noticias/a_gazeta/economia/1032539-dos-cafezais-aos-royalties-perdas-incalculaveis.html>. Acesso em 19 jul. 2016.

AGHASSIAN, Michel; GRANDIN, Nicole; MARIE, Alain. Introdução ao vocabulário do parentesco. In: AUGÉ, Marc (Org.). **Os domínios do parentesco**: filiação, aliança matrimonial, residência. Lisboa: Edições 70, 1978. Cap.1, p. 11-74.

ARRUTI, José Maurício Andion. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 93-123, 2000.

BARRETO F^o., Henyo Trindade. **Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará**: da etnogênese como processo social e luta simbólica. Série Antropológica UNB, 1994.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). **Antropologia da etnicidade**: para além de *ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003. p. 19-44.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, p.39-68, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

_____. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. p. 183-191.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. Chácara das Rosas: de um território negro a um quilombo urbano. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. et al. (Orgs.). **Caderno de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010. p. 243-250.

CONDE, Bruno Santos. **Depois dos jesuítas**: a economia colonial do Espírito Santo (1750-1800). 2011. 173 f. Dissertação (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

CUCHE, Dennys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. São Paulo: EDUSC, 1999.

DAEMON, Basílio Carvalho. **Província do Espírito Santo**: sua descoberta, história cronológica, sinopse e estatística. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2010.

FARIA, Guélmer Júnior Almeida de et al. A construção do conhecimento e a possibilidade da cartografia social. In: V COLÓQUIO INTERNACIONAL A UNIVERSIDADE E MODOS DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO – PARA QUE DESENVOLVIMENTOS?, 2015, Montes Claros **Anais Eletrônicos**. Disponível em: <<http://www.coloquiointernacional.com/anais2015/gt06/A%20CONSTRUCAO%20DO%20CONHECIMENTO.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2016.

FERNANDES F^o., José Amaral. Perocão, uma das aldeias mais antigas do Espírito Santo. **Blog Cultura Maratimba**. Guarapari, 13 jul. 2009. Disponível em: <<http://culturamaratimba.blogspot.com.br/2009/07/perocao-uma-das-aldeias-mais-antigas-do.html>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

_____. O bolo de aniversário do Espírito Santo está sem as velinhas. **Blog Cultura Maratimba**. Guarapari, 23 mai. 2012. Disponível em: <<http://culturamaratimba.blogspot.com.br/2012/05/o-bolo-de-aniversario-do-espírito-santo.html>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes: o legado da “raça branca”**. São Paulo: Globo, 2008. v. 1.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. **“Donos do lugar”**: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES. 2009. 528 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

_____. Quilombolas no Sapê do Norte-ES: a territorialidade revivida pela memória. In: **Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFES**, v.1, n.1, 2011. Vitória. *Anais...* Vitória, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/view/1479/1070>>. Acesso em: 1 set. 2013.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. cap. 1, p. 3-24.

GOMES, Flávio dos Santos. **Quilombos e mocambos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015. Edição Kindle.

GUARAPARI. Prefeitura. Secretaria Municipal de Trabalho, Assistência e Cidadania (SETAC). **Comunidade de Alto Iguape recebe certificação quilombola**. Guarapari, 2012. Disponível em: <<http://www.guarapari.es.gov.br/v3/index.php/noticias-setac/838-comunidade-de-alto-iguape-recebe-certificacao-quilombola.html>>. Acesso em 17 set. 2014.

GUÉRIOS, Paulo Renato. O estudo das trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escala. **Campos**, Curitiba, v. 12, n. 1, 2011, p. 9-29.

HAESBAERT, Rogério. Definindo Território para entender a Desterritorialização. In: _____. **O mito da desterritorialização**: “do fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. Cap. 2, p. 35-98.

HOFFMANN, Karlla. A única república negra da história. **A Gazeta**, Vitória, p. 17, 13 mai. 2004.

LEAL, João Eurípedes Franklin. História do Espírito Santo: uma reflexão, um caminho. In: OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do Estado do Espírito Santo**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008. p. 503-534.

LEITE, Ilka Boaventura. **Território Negro em área Rural e Urbana**: algumas questões. Textos e Debates Nº. 2. Florianópolis: NUER/UFSC, 1991.

_____. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. IV, n. 2, 2000, p. 333-354.

_____. Humanidades insurgentes, conflitos e criminalização dos quilombos. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. et al. (Orgs.). **Caderno de debates nova cartografia social**: territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2010. p. 18-41.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

MACIEL, Cléber. **Negros no Espírito Santo**. Vitória: Departamento Estadual de Cultura, 1994.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Los argonautas del Pacífico occidental**. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.

MARINATO, Francieli Aparecida. Escravidão, quilombos, quilombolas e fazendeiros na origem da comunidade de Monte Alegre. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Coord.). **Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de**

quilombos de Monte Alegre. Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo. Convênio UFES–INCRA. Vitória, 2006.

MARTINS, Cynthia Carvalho. Reflexão preliminar sobre a categoria de quilombo em Penalva, Maranhão. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. et al. (Orgs.). **Caderno de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos.** Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010. p. 162-169.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, INDÚSTRIA E COMÉRCIO. Direcção Geral de Estatística. **Recenseamento do Brasil** – Relação dos proprietários dos estabelecimentos rurais recenseados no estado do Espírito Santo. Rio de Janeiro: Typ. Da Estatística, 1923.

MOREIRA, Vânia Maria Lousada. A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 41, 2010, pp. 57-83.

MOURA, Clóvis. **Quilombo: resistência ao escravismo.** São Paulo: Ática, 1989.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo.** Brasília: Fundação Palmares, 2002.

NEVES, Guilherme Santos. **Ticumbi.** Conceição da Barra: Comissão Espírito-santense de Folclore, 2002.

NOVAES, Maria Stella de. **A escravidão e a Abolição no Espírito Santo.** Vitória: Secretaria Municipal de Cultura, 2010.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. et al. (Orgs.). **Caderno de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos.** Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010. p. 42-49.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **O projeto político do território negro de retiro e suas lutas pela titulação das terras.** 2005. 412 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

_____. A imortalidade de heróis e organizações políticas. In: SOUZA, Edileuza Penha de (Org.). **Negritude, cinema e educação: caminhos para a implantação da Lei 10.639/2003**. Vol. 1. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

_____. Comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo: conflitos sociais, consciência étnica e patrimônio cultural. **Ruris**, Campinas, vol. 5, n. 2, p. 141- 171, 2011.

_____. Introdução. In: _____. **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

_____; RODRIGUES; Luiz Henrique. Quilombolas e transmissão cultural do jongo na comunidade de São Cristóvão, São Mateus (ES). In: _____. **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo, Pioneira: 1976.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In SIMSON, Olga de Moraes Von (Org.). **Experimentos com histórias de vida: Itália-Brasil**. São Paulo: Vértice, 1988.

RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a civilização: processos e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROCHA, Levy. **Viagem de Pedro II ao Espírito Santo**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008.

ROCHA JR., Luiz Paulo da; GONÇALVES, Simão Pedro Pinheiro; ROCHA, Ângela Maria da. Imperatriz vai contar a História de Iguape. **Blog Batuque na Praia**.

Guarapari, 22 set. 2013. Disponível em: <<http://batuquenapraia.blogspot.com.br/2013/09/imperatriz-vai-contar-historia-do-22.html>>. Acesso em: 17 set. 2014.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte II). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1997, p. 103-150.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: **OSAL**: Observatório Social de América Latina, Buenos Aires, ano 6, n. 16, 2005, p. 251-261.

SILVA, Sandro José da. A Consciência negra. In: _____. **Do fundo daqui**: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. 2012. 342 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012. Cap. 2, p. 74-135.

SOUZA, Antonio Carlos Rocha de. A política de erradicação de cafezais em 1962: recepção e repercussão na imprensa e suas consequências para a economia capixaba. **Sinais**, Vitória, v. 2, n. 1, 2015, p. 80-108. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/10366>>. Acesso em 19 jul. 2016.

THOMPSON, Paul. A Transmissão da Herança Entre Gerações dentro das Famílias: Uma Abordagem Centrada nas Histórias de Vida. In: **Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1993, p. 9-19.

TRÊS CORAÇÕES. Prefeitura. **História de Três Corações**. Três Corações, 2014. Disponível em: <<http://www.trescoracoes.mg.gov.br/index.php/2014-12-30-11-10-09/5188-historia-de-tres-coracoes>>. Acesso em 02 jun. 2016.

TSCHUDI, Johann Jakob von. **Viagem à província do Espírito Santo: imigração e colonização suíça – 1860**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2004.

VASCONCELLOS, José Marcelino Pereira de. **Ensaio sobre a história e estatística da província do Espírito Santo**. Vitória, Typographia de P. A D’Azeredo, 1958.

WIED-NEUWIED, Maximiliano. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

WOORTMANN, Klaas. 1990. "Com parente não se neguceia": o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico** 87. Brasília: Ed. UnB, p.11-73.

ANEXOS

ANEXO 1 – DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE PARENTESCO

ANEXO 2 – REQUERIMENTO DA CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO COMO REMANESCENTE DE QUILOMBO

ANEXO 3 – CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ALTO IGUAPE

ANEXO 4 – EXCERTO DO RECENSEAMENTO DO BRAZIL – RELAÇÃO DOS PROPRIETÁRIOS DOS ESTABELECIMENTOS RURAES RECENSEADOS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO (1923) COM OS NOMES DOS PROPRIETÁRIOS DAS GOIABAS

ANEXO 5 – AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ, NOME E DADOS BIOGRÁFICOS

ANEXO 1 – DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE PARENTESCO

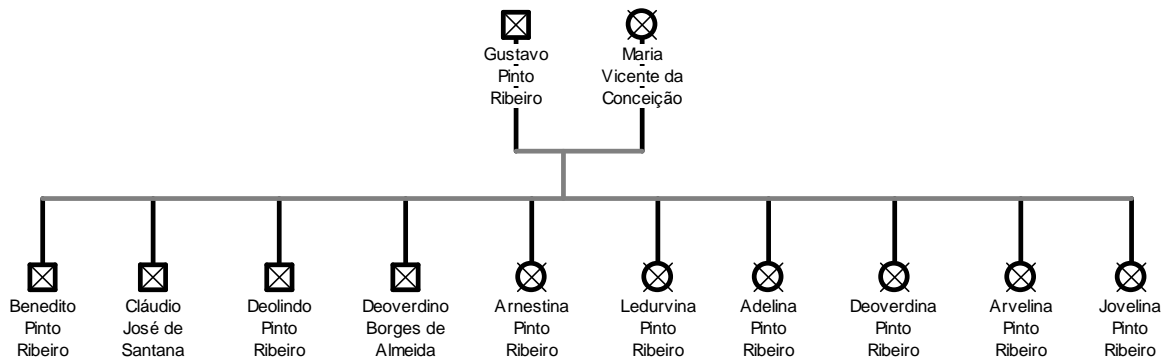


Diagrama 7 – Gustavo Pinto Ribeiro, sua esposa Maria Vicente da Conceição e seus filhos.

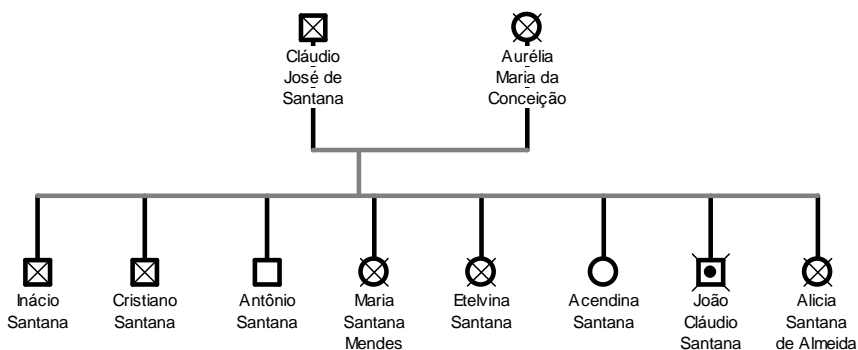


Diagrama 8 – Cláudio José de Santana, sua esposa Aurélia Maria da Conceição e seus filhos.

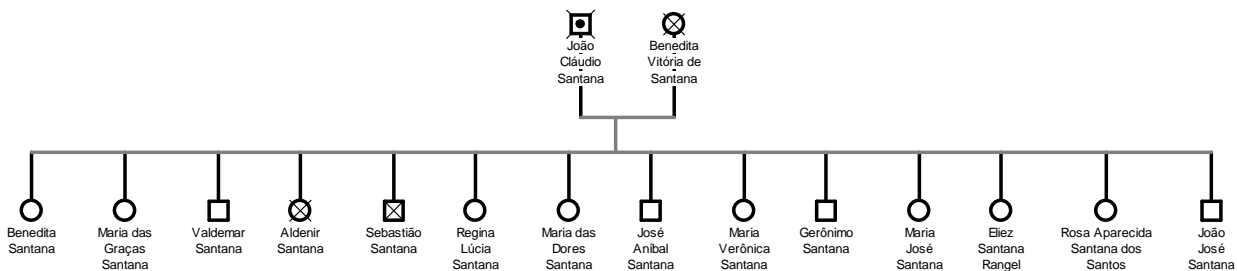


Diagrama 9 – João Cláudio Santana, sua esposa Benedita Vitória de Santana e seus filhos.

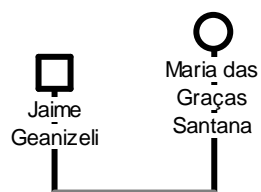


Diagrama 10 – Maria das Graças Santana e seu marido Jaime Geanizeli.

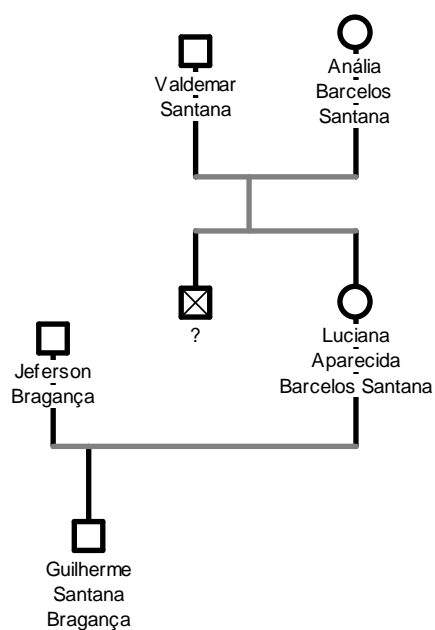


Diagrama 11 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de Valdemar Santana⁴⁵.

⁴⁵ Como Anália Barcelos Santana aparece neste diagrama, ela não constará mais abaixo nos diagramas da família Barcelos.

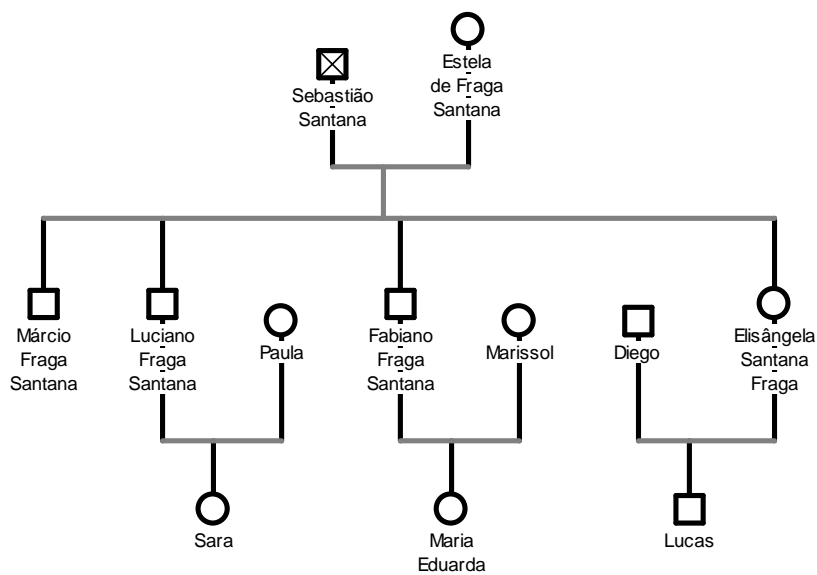


Diagrama 12 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de Sebastião Santana.

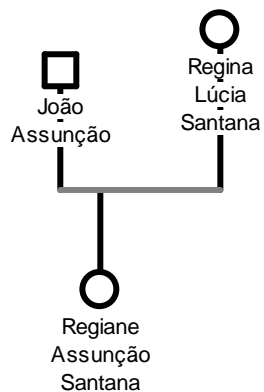


Diagrama 13 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de Regina Lucia Santana.

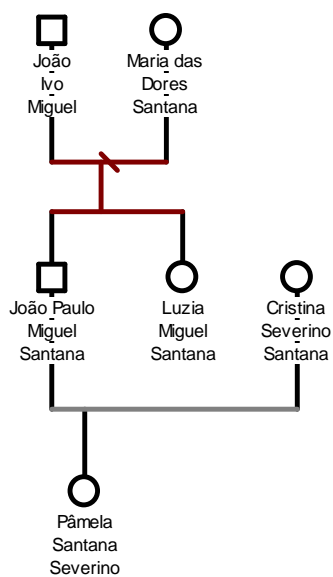


Diagrama 14 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de Maria das Dores Santana.

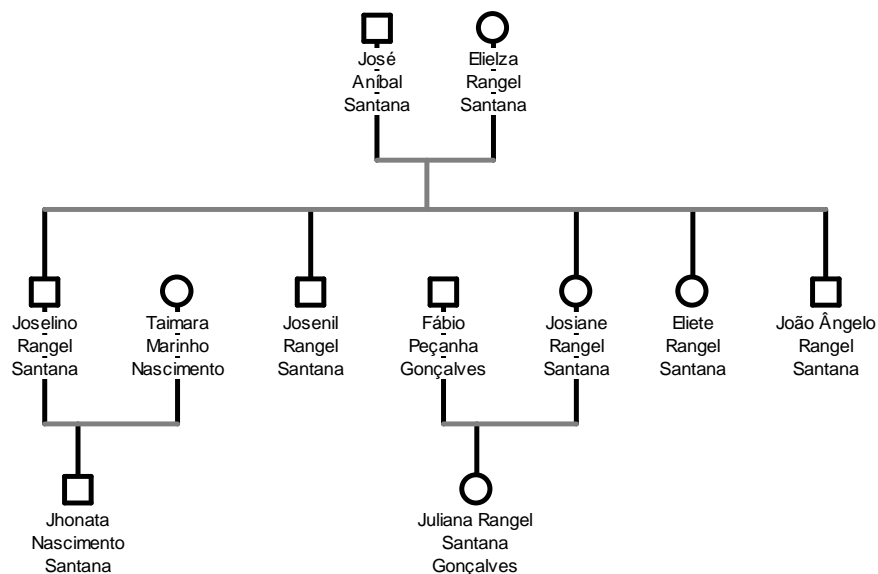


Diagrama 15 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de José Aníbal Santana⁴⁶.

⁴⁶ Como Eielza Rangel Santana aparece neste diagrama, ela não constará mais abaixo nos diagramas da família Rangel.

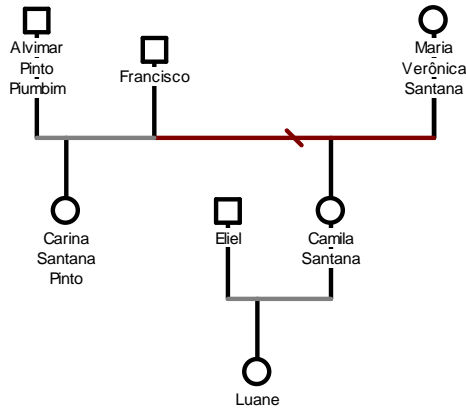


Diagrama 16 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de Maria Verônica Santana.

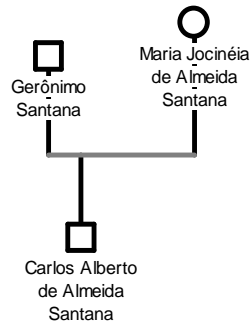


Diagrama 17 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de Gerônimo Santana.

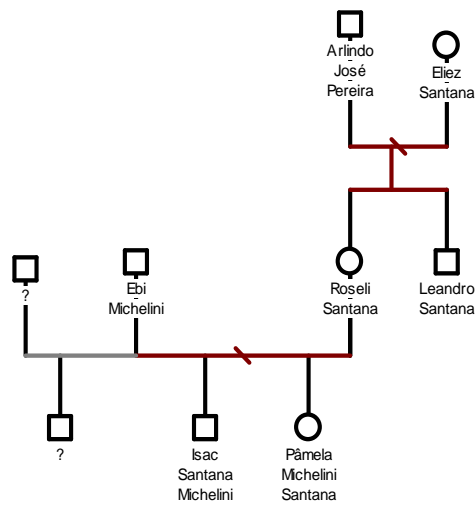


Diagrama 18 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de Eliez Santana.

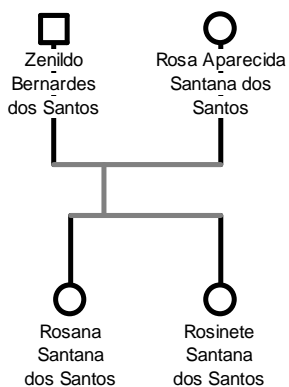


Diagrama 19 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de Rosa Aparecida Santana.

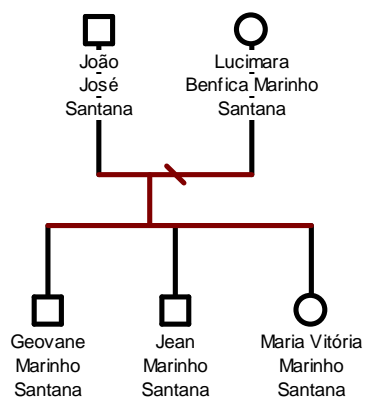


Diagrama 20 – Descendência de João Cláudio Santana a partir de João José Santana.

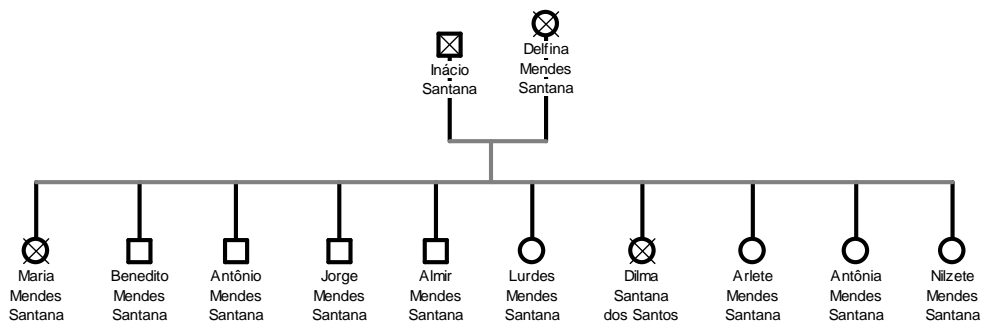


Diagrama 21 – Inácio Santana, sua esposa Delfina Mendes Santana e seus filhos.

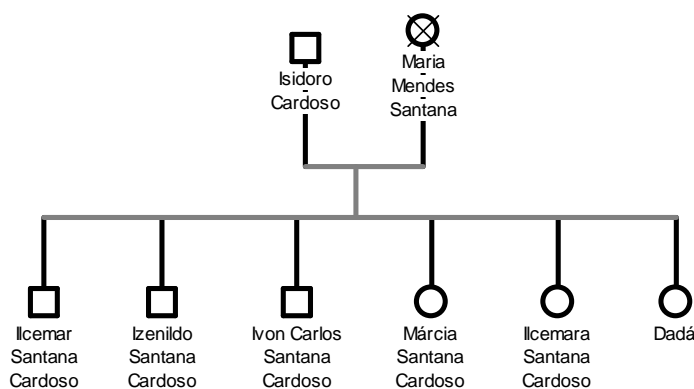


Diagrama 22 – Descendência de Inácio Santana a partir de Maria Mendes Santana.

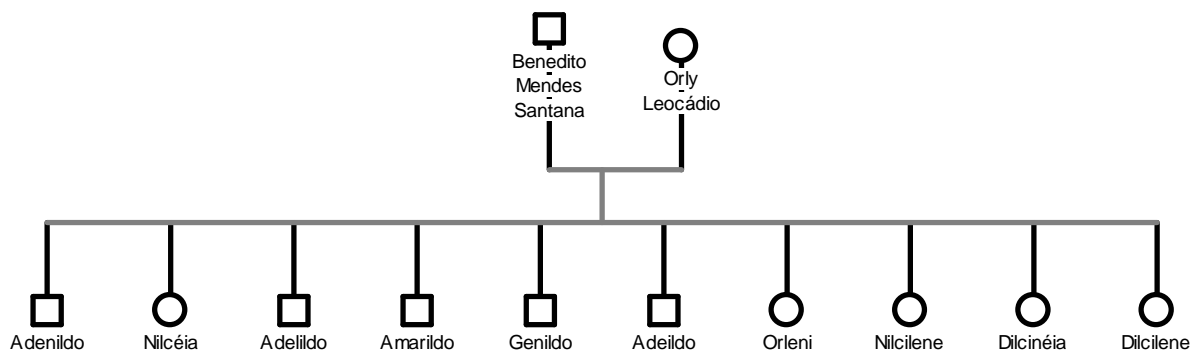


Diagrama 23 – Descendência de Inácio Santana a partir de Benedito Mendes Santana.

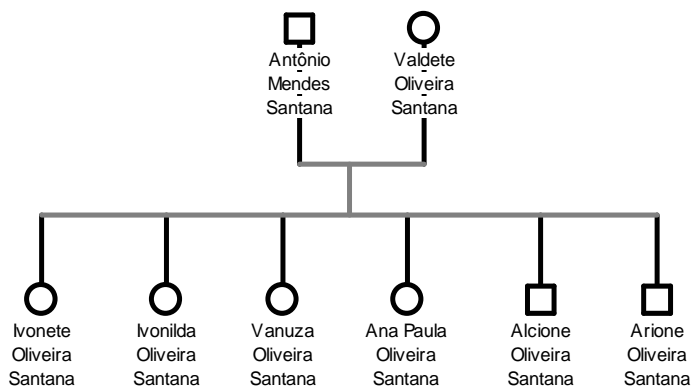


Diagrama 24 – Descendência de Inácio Santana a partir de Antônio Mendes Santana.

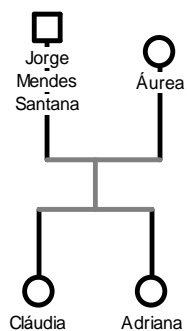


Diagrama 25 – Descendência de Inácio Santana a partir de Jorge Mendes Santana.

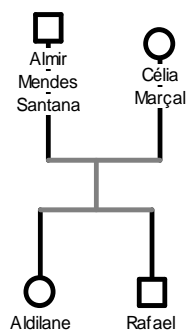


Diagrama 26 – Descendência de Inácio Santana a partir de Almir Mendes Santana.

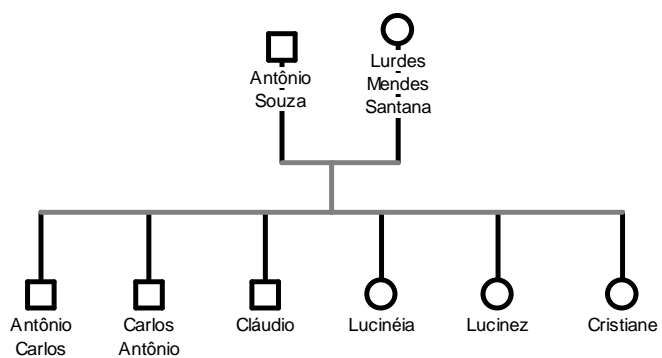


Diagrama 27 – Descendência de Inácio Santana a partir de Lurdes Mendes Santana.

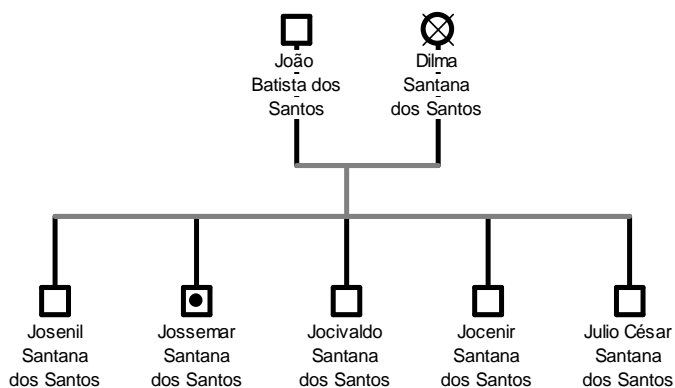


Diagrama 28 – Descendência de Inácio Santana a partir de Dilma Santana dos Santos.

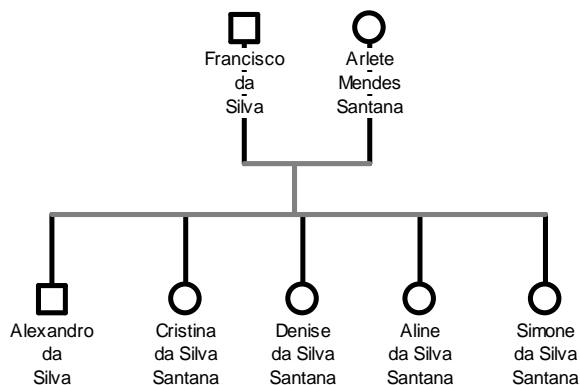


Diagrama 29 – Descendência de Inácio Santana a partir de Arlete Mendes Santana.

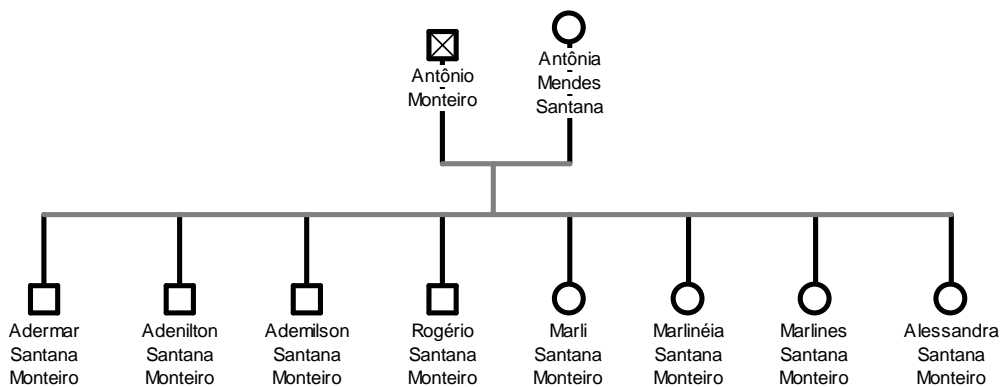


Diagrama 30 – Descendência de Inácio Santana a partir de Antônia Mendes Santana.

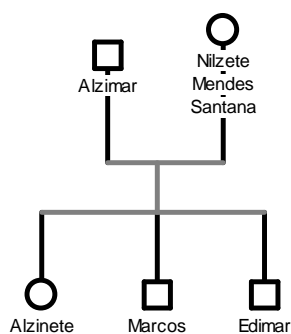


Diagrama 31 – Descendência de Inácio Santana a partir de Nilzete Mendes Santana.

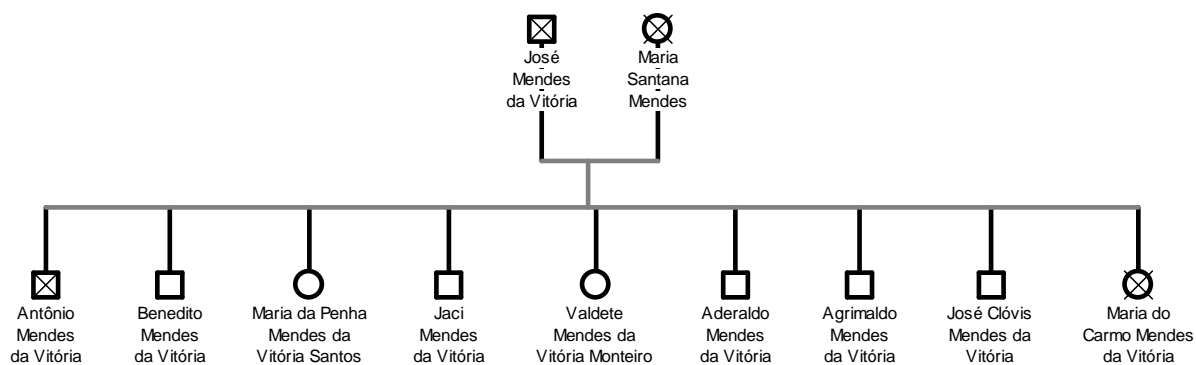


Diagrama 32 – José Mendes da Vitória, sua esposa Maria Santana Mendes e seus filhos.

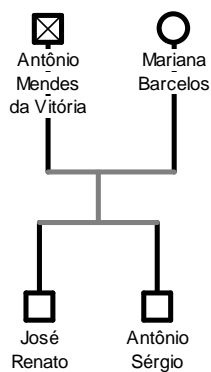


Diagrama 33 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de Antônio Mendes da Vitória.

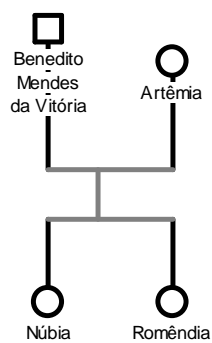


Diagrama 34 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de Benedito Mendes da Vitória.

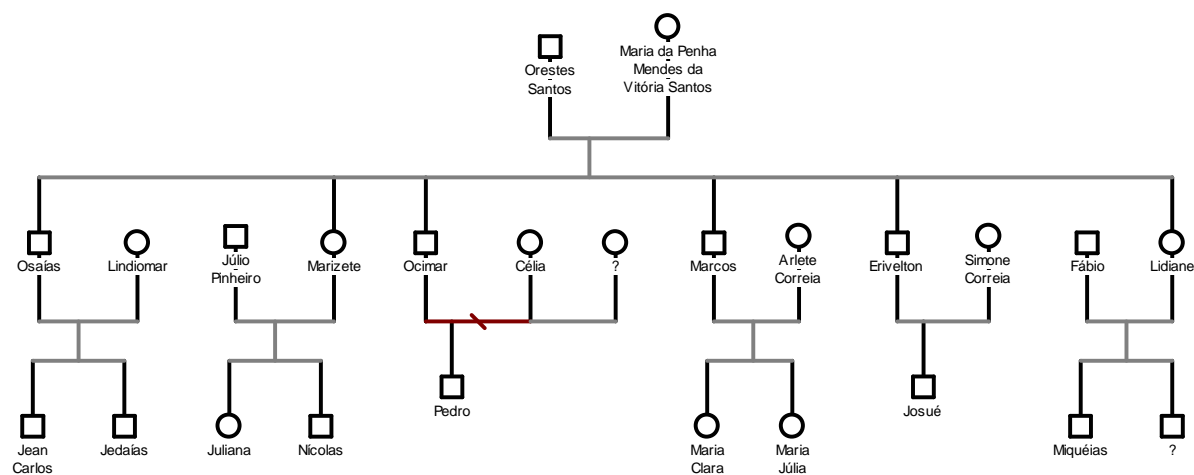


Diagrama 35 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de Maria da Penha Mendes da Vitória Santos.

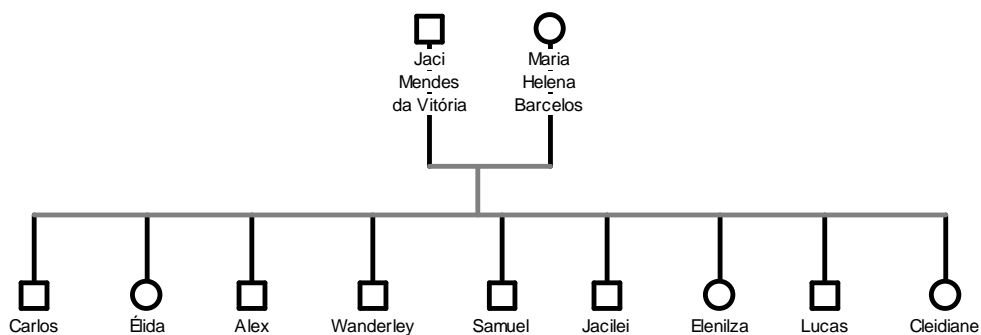


Diagrama 36 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de Jaci Mendes da Vitória.

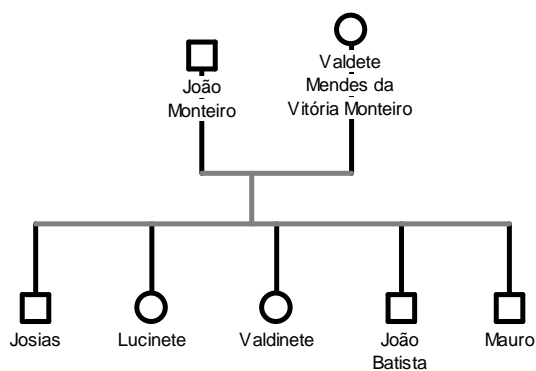


Diagrama 37 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de Valdete Mendes da Vitória Monteiro.

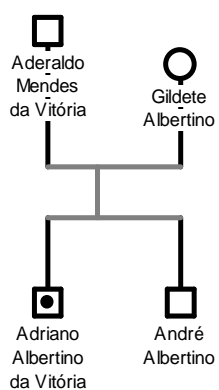


Diagrama 38 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de Aderaldo Mendes da Vitória.

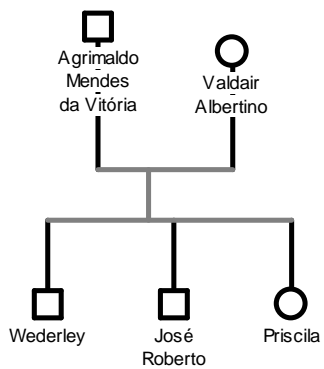


Diagrama 39 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de Agrimaldo Mendes da Vitória.

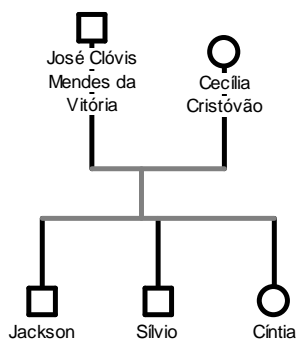


Diagrama 40 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de José Clóvis Mendes da Vitória.

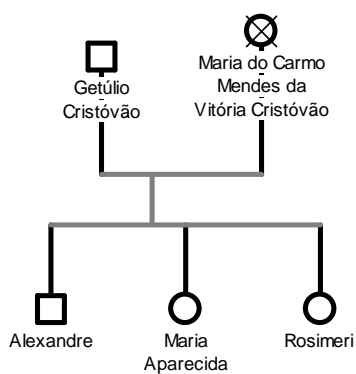


Diagrama 41 – Descendência de José Mendes da Vitória a partir de Maria do Carmo Mendes da Vitória Cristóvão.

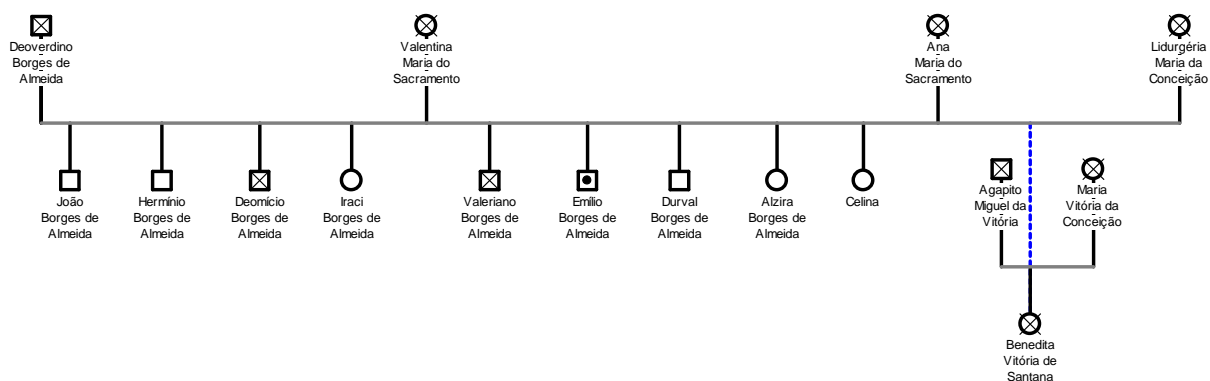


Diagrama 42 – Deoverdino Borges de Almeida, suas esposas e seus filhos.

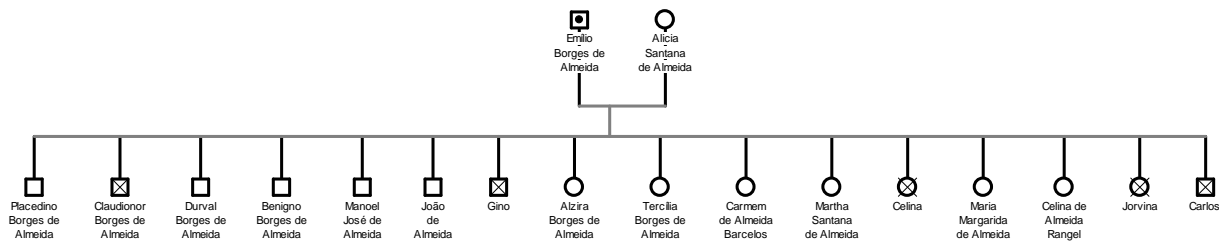


Diagrama 43 – Emílio Borges de Almeida, sua esposa Alicia Santana de Almeida e seus filhos.

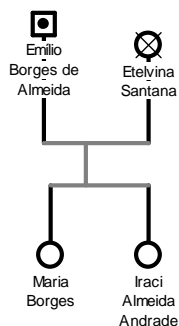


Diagrama 44 – Emílio Borges de Almeida, sua cunhada Etelvina Santana e suas filhas.

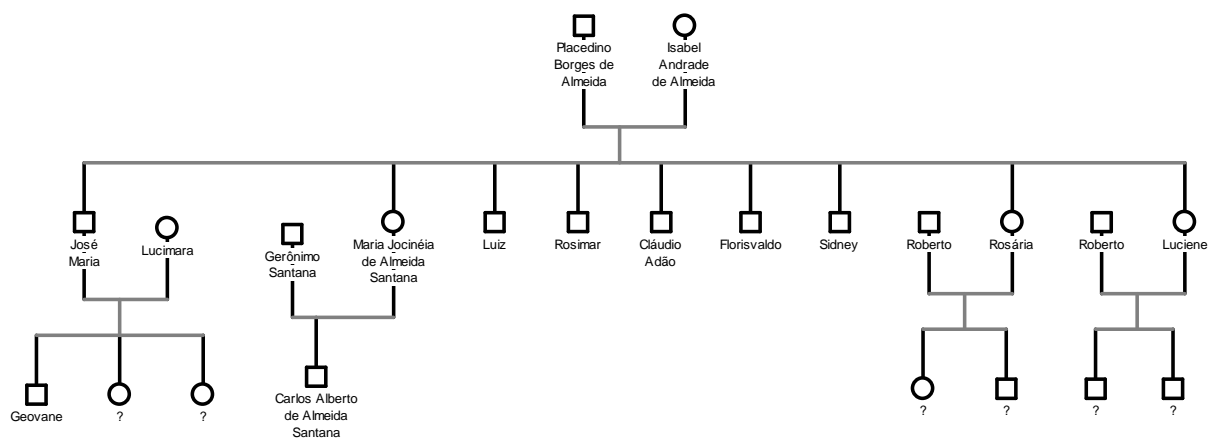


Diagrama 45 – Descendência de Emílio Borges de Almeida a partir de Placedino Borges de Almeida.

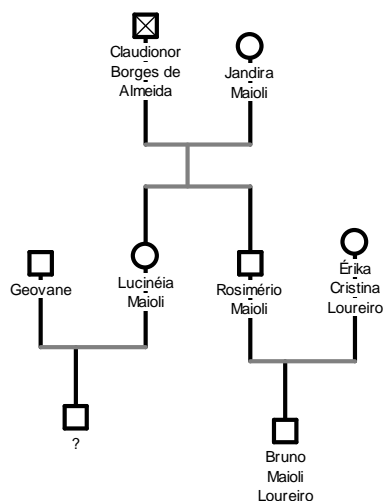


Diagrama 46 – Descendência de Emilio Borges de Almeida a partir de Claudionor Borges de Almeida.

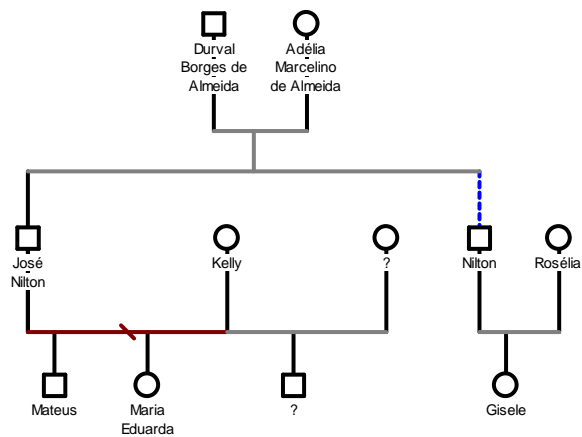


Diagrama 47 – Descendência de Emilio Borges de Almeida a partir de Durval Borges de Almeida.

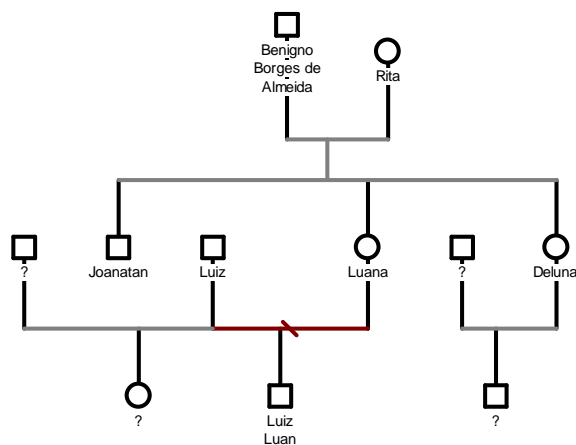


Diagrama 48 – Descendência de Emílio Borges de Almeida a partir de Benigno Borges de Almeida.

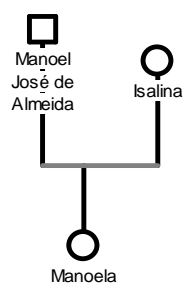


Diagrama 49 – Descendência de Emílio Borges de Almeida a partir de Manoel José de Almeida.

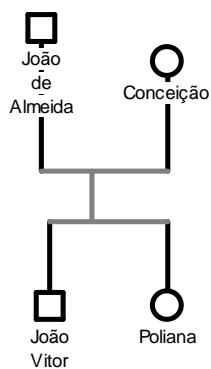


Diagrama 50 – Descendência de Emílio Borges de Almeida a partir de João Borges de Almeida.

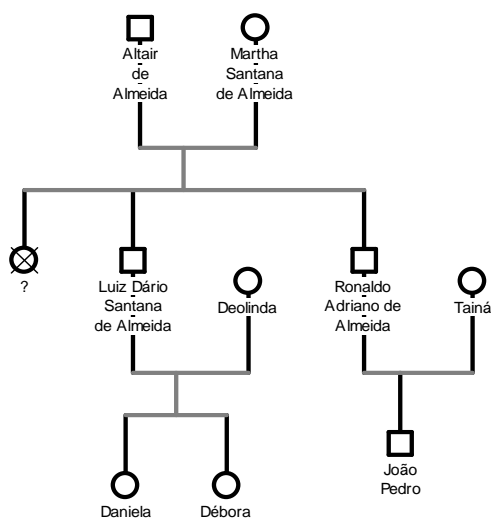


Diagrama 51 – Descendência de Emílio Borges de Almeida a partir de Martha Santana de Almeida.

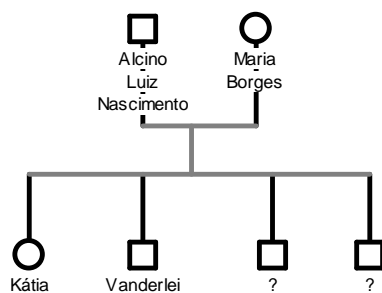


Diagrama 52 – Descendência de Emílio Borges de Almeida a partir de Maria Borges.

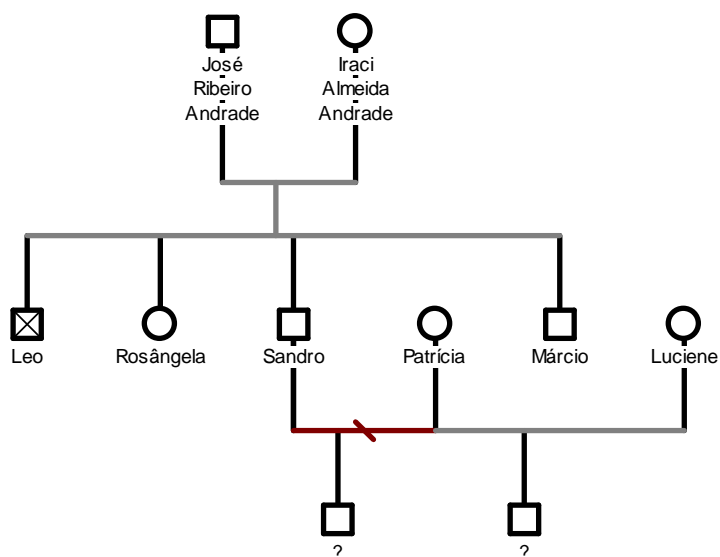


Diagrama 53 – Descendência de Emilio Borges de Almeida a partir de Iraci Almeida Andrade.

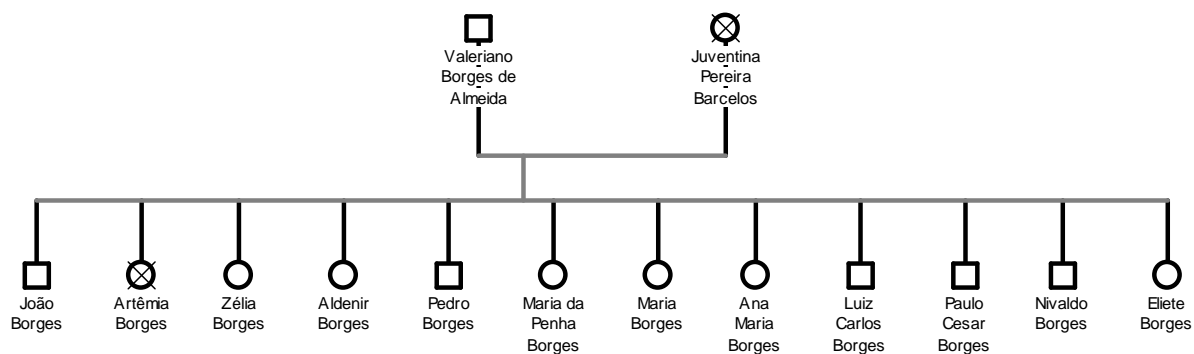


Diagrama 54 – Valeriano Borges de Almeida, sua esposa Juventina Pereira Barcelos e seus filhos⁴⁷.

⁴⁷ Como Juventina Pereira Barcelos aparece neste diagrama, ela não constará mais abaixo nos diagramas da Barcelos.

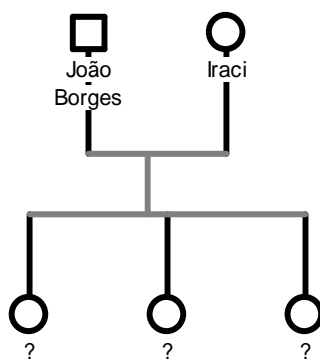


Diagrama 55 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de João Borges.

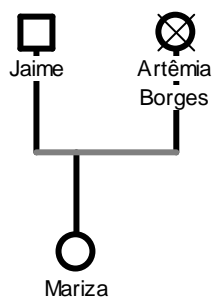


Diagrama 56 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Artêmia Borges.

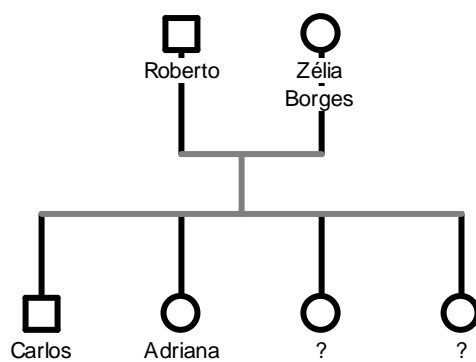


Diagrama 57 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Zélia Borges.

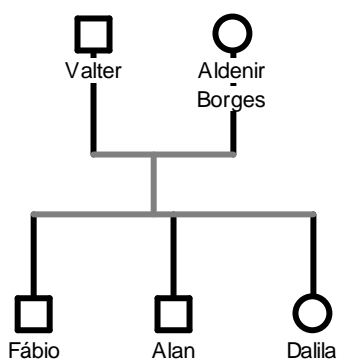


Diagrama 58 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Aldenir Borges.

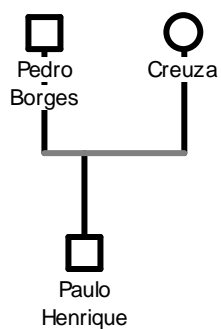


Diagrama 59 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Pedro Borges.

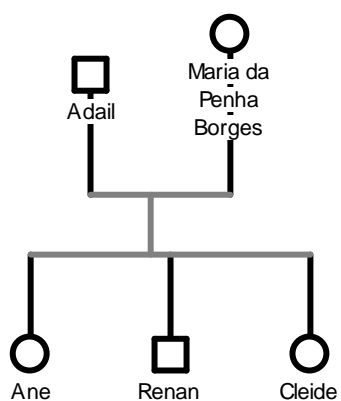


Diagrama 60 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Maria da Penha Borges.

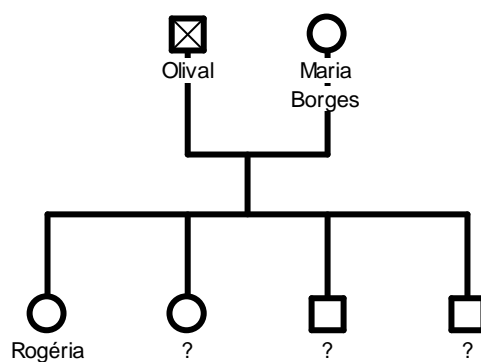


Diagrama 61 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Maria Borges.

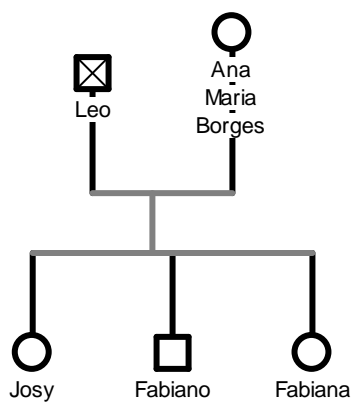


Diagrama 62 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Ana Maria Borges.

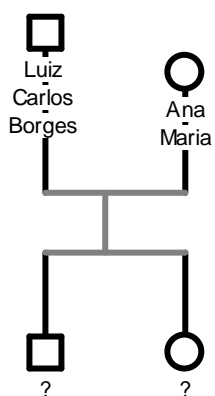


Diagrama 63 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Luiz Carlos Borges.

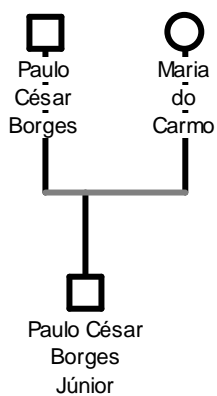


Diagrama 64 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Paulo Cesar Borges.

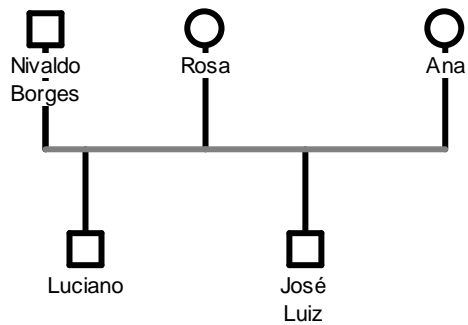


Diagrama 65 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Nivaldo Borges.

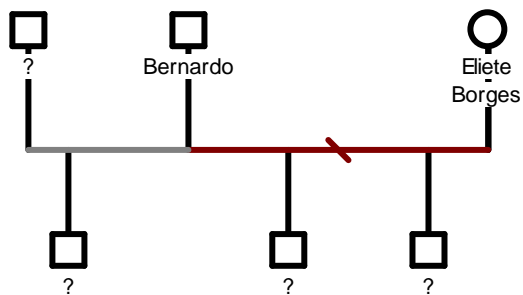


Diagrama 66 – Descendência de Valeriano Borges de Almeida a partir de Eliete Borges.

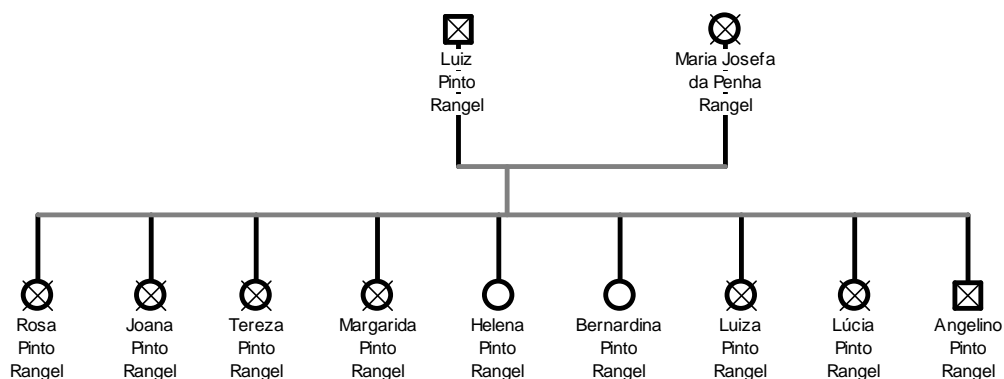


Diagrama 67 – Luiz Pinto Rangel, sua esposa Maria Josefa da Penha Rangel e seus filhos.

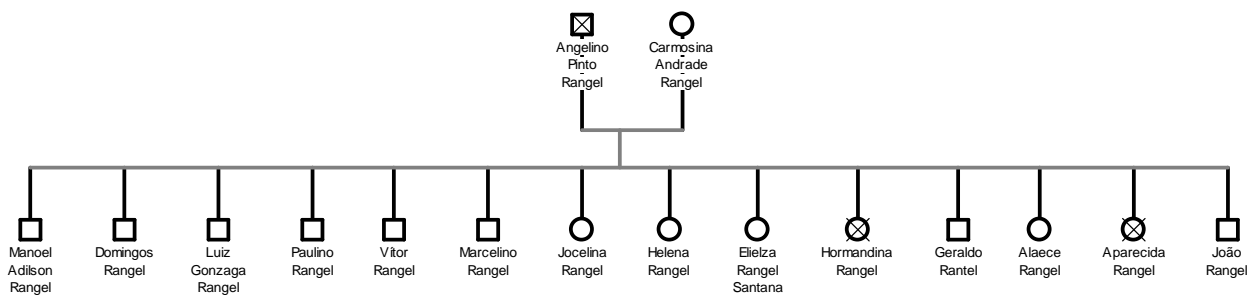


Diagrama 68 – Angelino Pinto Rangel, sua esposa Carmosina Andrade Rangel e seus filhos.

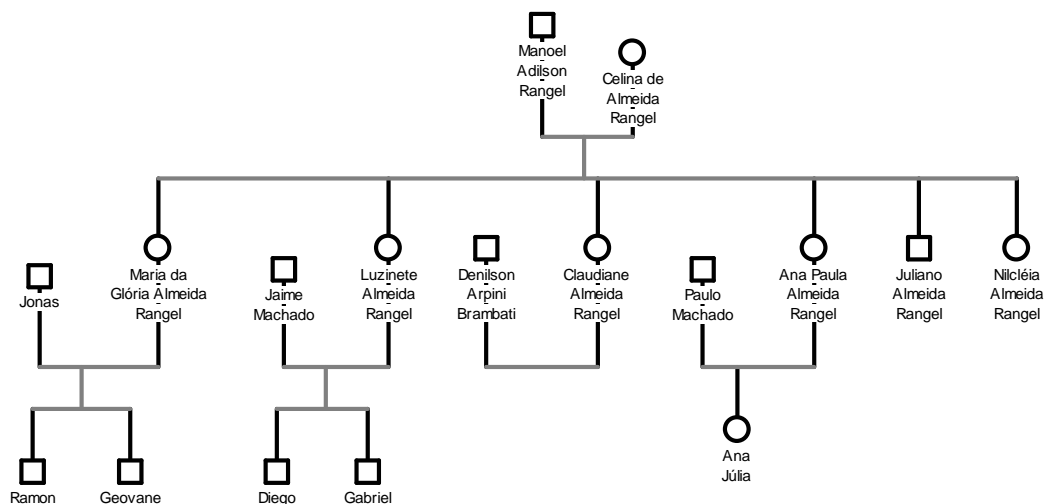


Diagrama 69 – Descendência de Angelino Pinto Rangel a partir de Manoel Adilson Rangel⁴⁸.

⁴⁸ Mesmo que Celina de Almeida Rangel seja filha de Emílio Borges de Almeida, ela aparece aqui junto com seu marido Manoel Adilson Rangel, e não nos diagramas da família Borges de Almeida.

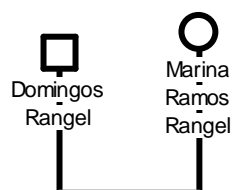


Diagrama 70 – Domingos Rangel e sua esposa Marina Ramos Rangel.

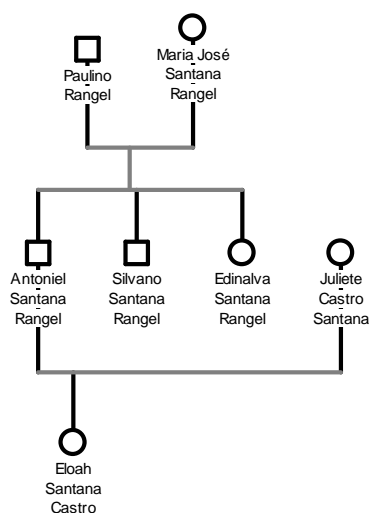


Diagrama 71 – Descendência de Angelino Pinto Rangel a partir de Paulino Rangel⁴⁹.

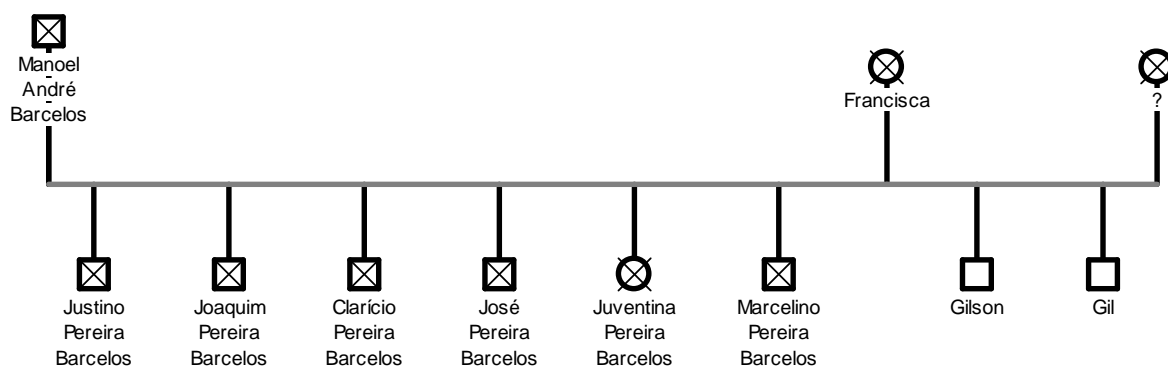


Diagrama 72 – Manoel André Barcelos, suas esposas e seus filhos.

⁴⁹ Mesmo que Maria José Santana Rangel seja filha de João Cláudio Santana, ela aparece aqui junto com seu marido Paulino Rangel, e não nos diagramas da família Santana.

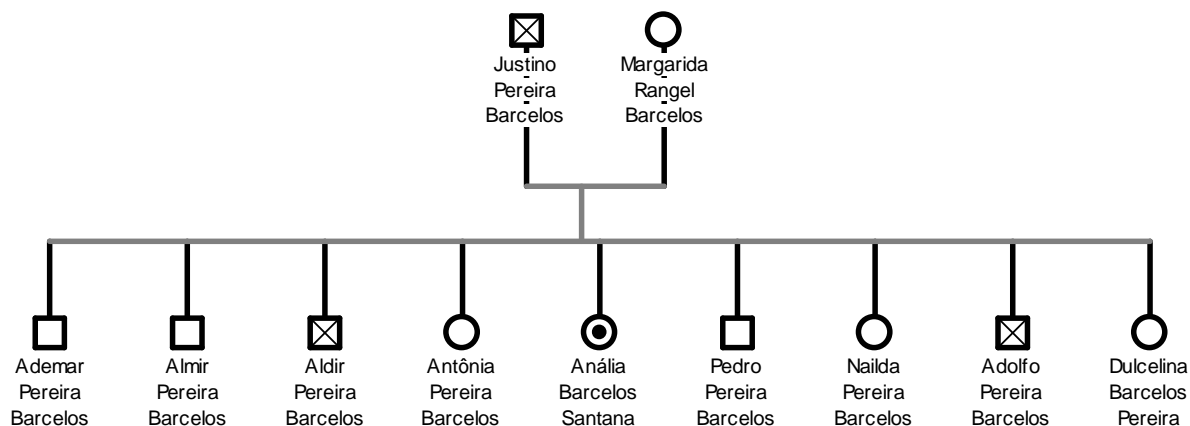


Diagrama 73 – Justino Pereira Barcelos, sua esposa Margarida Rangel Barcelos e seus filhos⁵⁰.

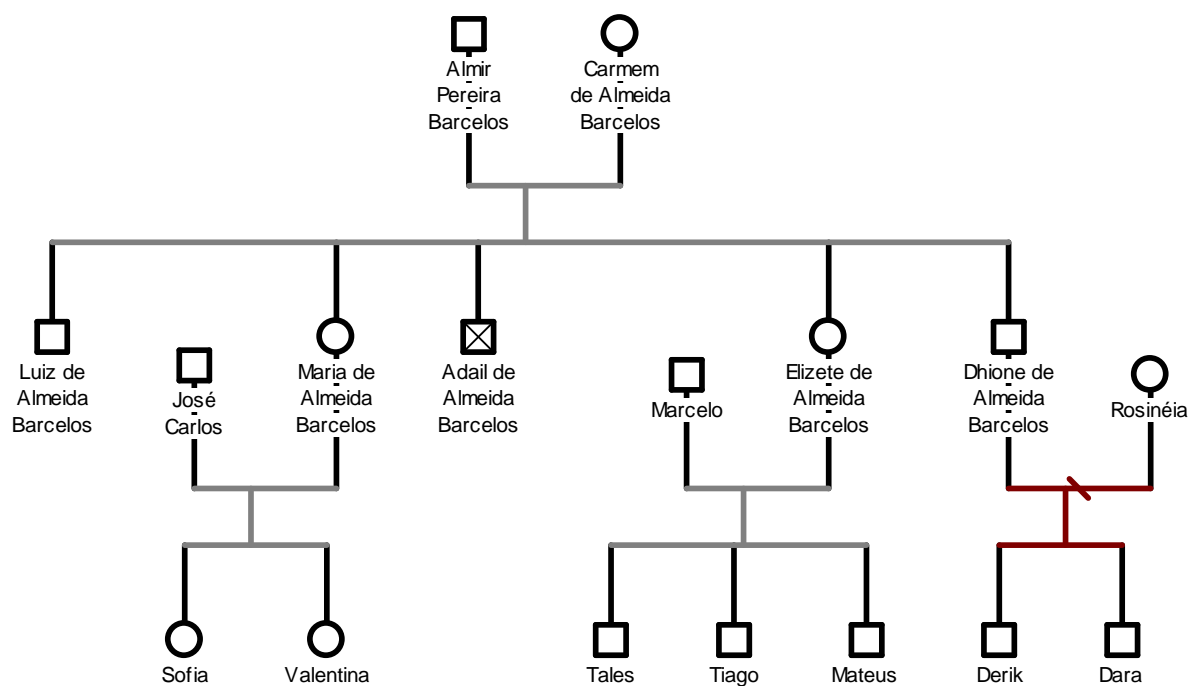


Diagrama 74 – Descendência de Justino Pereira Barcelos a partir de Almir Pereira Barcelos⁵¹.

⁵⁰ Mesmo que Margarida Rangel Barcelos seja filha de Luiz Pinto Rangel, ela aparece aqui junto com seu marido Justino Pereira Barcelos, e não nos diagramas da família Rangel.

⁵¹ Mesmo que Carmem de Almeida Barcelos seja filha de Emílio Borges de Almeida, ela aparece aqui junto com seu marido Almir Pereira Barcelos, e não nos diagramas da família Borges de Almeida.

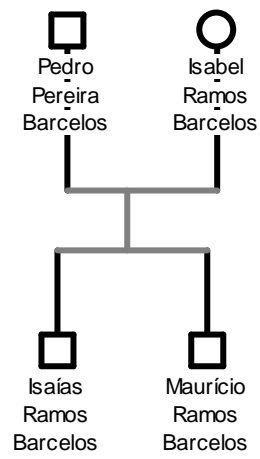


Diagrama 75 – Descendência de Justino Pereira Barcelos a partir de Pedro Pereira Barcelos.

ANEXO 2 – REQUERIMENTO DA CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO COMO REMANESCENTE DE QUILOMBO

OFÍCIO Nº. 01/2012

Guarapari/ES, 17 de fevereiro de 2012.

Senhor Presidente

Vimos pelo presente requerer junto a Fundação Palmares a certificação/reconhecimento como Comunidade Quilombola a ser emitido por esta entidade.

Entendemos que fazemos jus a reconhecimento de comunidade tradicional uma vez que nós nos consideramos remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida.

Para tanto segue anexo documentação necessária para requerimento: Ata de reunião convocada para deliberação a respeito da auto definição como Comunidade Quilombola; Relato Sintético da trajetória comum do grupo; Registros Fotográficos e reportagens.

Desde já agradecemos a atenção dispensada e nos colocamos a disposição para os esclarecimentos que se fizerem necessários através dos seguintes contatos: Tel: (27) 9817-9354; (27) 9812-8710; (27) 8124-7287 ou nos e-mails: projeto.guarapari@gmail.com e aerf_regis@hotmail.com

Atenciosamente,



Reginaldo Lucas Loureiro
Representante dos Moradores do Quilombo de Alto Iguape

ELOIR FERREIRA DE ARAUJO
PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Ata de Reunião convocada para específica finalidade de deliberação a respeito da auto-definição como Comunidade Quilombola

No dia 17 de junho de 2011 a comunidade de Alto Iguape, localizada em Iguape, zona rural do município de Guarapari, reuniu-se com o objetivo deliberar a respeito da auto-definição do grupo como remanescentes Quilombolas. Destaca-se que anteriormente a essa data um grupo de moradores da região entrou em contato com a Prefeitura Municipal de Guarapari, através da Secretaria Municipal de Trabalho Assistência e Cidadania – SETAC, solicitando informações a respeito do processo de certificação da comunidade. A SETAC através de seu corpo técnico buscou maiores informações junto a Fundação Cultural Palmares (entidade responsável pela certificação das comunidades quilombolas) sobre os procedimentos para a certificação e orientou o grupo sobre a necessidade do mesmo se auto-declarar como remanescentes de Quilombolas. Diante dessa informação o grupo achou por bem realizar reuniões para debater sobre o tema. Sendo assim antes da presente data foram realizadas 06 reuniões entre os moradores da comunidade, a Associação Escolinha de Futebol De Guarapari - AERF (entidade sem fins lucrativos dos moradores da região) com assessoria da SETAC com objetivo de realizar o resgate da história dessas pessoas bem como fortalecer a identidade cultural e o modo de vivencia do grupo tais como a música, as danças e os métodos para a subsistência praticados na comunidade. A reunião teve clima de festa, uma vez que o grupo estava muito feliz com todo o processo transcorrido. Quem iniciou a reunião foi o Sr.º Emilio Borges de Almeida, morador mais antigo da região, neto do falecido Sr.º Gustavo Pinto Ribeiro, escravo que há aproximadamente 120 anos mudou-se para esta localidade fugindo de seu antigo dono, o Coronel Pimentel o qual segundo relatos era opressor com seus escravos. A seguir quem teve a palavra foi o Sr.º Durval Borges de Almeida, filho do Sr.º Emilio. O mesmo descreveu a importância desse momento para a comunidade por acreditar que a certificação será o primeiro passo para o fortalecimento e preservação da identidade dele e de seus familiares. A seguir foi lido pela representante da SETAC, a Assistente Social Sr.ª Renata Lopes Pinto Ribeiro, a definição conceitual de comunidade quilombola: *“consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida”*. Por aclamação o grupo presente aprovou a auto definição da comunidade como Quilombola e por estarem de comum acordo com a definição apresentada os mesmos assinam a lista de presença anexa por entenderem que a partir de suas histórias de vida devem ser considerados como povos tradicionais quilombolas.

Lista de Presença:

- Nº 429 663
1. Reginaldo Lucas Loureiro
 2. Edimá Conceição de Oliveira (RG) 1.524.913
 3. Rosana Santana dos Santos 145.044.567-14
 4. Elizete Rangel Santana 100.885.187-60
 5. José Manoel de Oliveira 087933027-97
 6. Milton Bispo de Souza 07621550783
 7. Aulino Rangel 8672997778
 8. Domingos Guimarães Rangel 57707436686
 9. Jerônimo Santana 00591428.1406
 10. Maria Jacintha de Almeida Santana 120.836517-74
 11. José de Almeida 3.200.577.
 12. Elina de Almeida Rangel 096.683.287-60
 13. Manoel Adriano Rangel 1.381.626
 14. Quirino Borges de Almeida 706.994
 15. Odete Marcelino de Almeida 706 985
 16. Mercelina Barcelos Pereira 108 967387-60
 17. Regina Lucia Santana 101.003.907-57
 18. Rosa Aparecida Santana 772 1226
 19. José (Chico) de Almeida
 20. Deusa Almeida Andrade
 21. Emílio Borges de Almeida 567.708
 22. Tercília Borges de Almeida 1395 061
 23. Maria Margarida de Almeida 333 1472

3


24. Alzira Borges de Almeida 18 02 238
25. Thaia da Gloria Rangel 1824572
26. Alicia Santana de Almeida 1.244.75
27. RONALDO ADRIANO DE ALMEIDA, N° 13.689
28. Marília Santana de Almeida 2.340.236
29. Luiz Manoel Santana de Almeida 3.406.408
30. Coromem de Almeida Barcelos 2300,922
31. Ima Carilayly Rangel de Souza 146.202.257-03
32. Miltamara Rangel de Souza 155.299.747-24
33. Beatriz Rangel de Souza 160.920.387-90
34. Milena Rangel de Souza 089.790.267-06
35. Henriete de Jesus de Santos 1.016.116.85.
36. Resinete S. Dos Santos 2524,865
37. Zenilda Bernardo Dos Santos 119.215.897-81
38. João Joazele 226-369
39. Maria José Santana Ramalho 096.603601-01
40. Benedicta Santana 057.620597-40
41. João Claudio Santana 042.20047743
42. Maria das Graças Santana 019.938.941-05
43. Juliano Rangel ~~191.092.317-89~~ 191.092.317-89
44. João Amílcar Rangel Santana 151.826-287-22
45. Genil Rangel Santana 129.889.627-40
46. Edimolva Maria Rangel 145.303.567-28
47. Silvana Santana Rangel 145.303.567-08

3

- 48. Valdemar Santana 02 08132 21 59
- 49. analia Barcelba Santana
- 50. _____
- 51. _____
- 52. _____
- 53. _____
- 54. _____
- 55. _____
- 56. _____
- 57. _____
- 58. _____
- 59. _____
- 60. _____
- 61. _____
- 62. _____
- 63. _____
- 64. _____
- 65. _____
- 66. _____
- 67. _____
- 68. _____
- 69. _____
- 70. _____

Relato sintético da trajetória comum do grupo - história da comunidade

Segundo relato dos atuais moradores Alto Iguape, localizada em Iguape, zona rural do município de Guarapari, há aproximadamente 120 anos veio morar nesta localidade o Senhor Gustavo Pinto Ribeiro, escravo que mudou-se para região fugido de seu antigo dono, o coronel Pimentel o qual segundo relatos era opressor e cruel com seus escravos. Contam ainda que Gustavo era um escravo forte e valente que não aceitava a forma como ele e os outros escravos eram tratados. Um certo dia Gustavo se revoltou ao ver uma escrava ter seu seio queimado com ferro de marcar boi após cochilar devido ao cansaço enquanto amamentava um dos filhos do seu dono. Neste dia o valente escravo lutou contra o coronel e saiu vitorioso. Após esse briga Gustavo teve que fugir da fazenda e ficar escondido na mata, pois estava ameaçado de morte pelo seu dono. Alguns dias depois foi decretada a Abolição da Escravatura e então Gustavo viu-se livre para retornar a Fazenda Campo e buscar sua esposa que também era escrava e na ocasião estava grávida. Desde então os ex-escravos passaram a morar na região de Alto Goiabas. Segundo o Sr.º Emilio Borges de Almeida, bisneto do escravo Gustavo, (o qual relata essa história) desde essa época a família se instalou na região e conseguiu comprar 7 alqueires de meio de terra com a herança deixada pelo seu tataravô que não era escravo e que vivia na região de Minas Gerais como mineiro. Desde então o ex-escravo Gustavo passou a criar sua família naquela localidade. Durante muitos anos eles viveram da subsistência de seu próprio trabalho, plantando mandioca, milho, feijão, cana de açúcar dentre outros gêneros alimentícios. Com o passar dos anos a terra que não recebia cuidados foi ficando fraca e já não produzia como antes, sendo assim alguns dos moradores se viram obrigados a trabalhar como meeiros ou então a mudar-se para cidade em busca de melhores condições de vida. Por estar numa região muito isolada e de difícil acesso essas famílias ficaram por anos "esquecidas" e sem assistência do poder público. Com a ida para cidade a cultura desses moradores também foi fragilizada, hoje a Congada e a Folia de Reis quase não são realizadas na comunidade. Diante de tudo que fora exposto à comunidade de Alto Iguape entende ser de fundamental importância o reconhecimento da mesma como povo tradicional quilombola uma vez que após essa certificação o grupo pretende buscar recursos para realizar o resgate, o fortalecimento e a preservação da identidade do grupo.


GABINETE DO MINISTRO EXTRAORDINÁRIO DE POLÍTICA FUNDIÁRIA
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA
CERTIFICADO DE CADASTRO DE IMÓVEL RURAL - CCIR 1998/1999

DADOS DO IMÓVEL RURAL				CÓDIGO DO IMÓVEL	
NOME DO IMÓVEL SELTÃO DO TABA				508020 002143 B	
INDICAÇÃO PARA IDENTIFICAÇÃO DO IMÓVEL BUENOS AIRES				MUNICÍPIO DO IMÓVEL GUARARAPAI	
FORMA DE USUFRUO POSSE		MODALIDADE DE IMÓVEL RURAL 7,6	ÁREA FISCAL DO IMÓVEL 1,54	ÁREA FISCAL DO IMÓVEL 16	ÁREA FISCAL DO IMÓVEL 2,25
ÁREA TOTAL RAI 38,0		ÁREA RECEBIDA RAI 0,0		ÁREA DE POSSE RAI 36,0	
				CLASSIFICAÇÃO DO IMÓVEL PEQUENA PROPRIEDADE ***	

DADOS DO DECLARANTE		CPF	
NOME DO DECLARANTE EMÍLIO BORGES DE ALMEIDA		731 903 737-87	

DATA DE EMISSÃO	ARQUIVAMENTO	CONTROLE DE ATUALIZAÇÃO	EMISSÃO	DATA DE EMISSÃO	DO RECEBIMENTO	DATA DE VENCIMENTO
26/09/1992	0248901	001 0711	901012	09/06/1999	10020019985	02/08/1999

INCRA-TAXA DE SERVIÇOS CADASTRAIS		VALOR DEVIDO EM R\$	MULTA EM R\$	JANOS EM R\$	VALOR TOTAL EM R\$
0,00	5,58	5,58	0,60	0,07	6,25

PENDÊNCIAS/OBSERVAÇÕES

Obs. NO CAMPO "CLASSIFICAÇÃO DE IMÓVEL" CONSTAM ASTERISCOS PORQUE ESTE IMÓVEL RURAL NÃO ATINGIU OS ÍNDICES QUE A CLASSIFICAÇÃO COMO PRODUTIVO, DE ACORDO COM O ESTABELECIDO NA LEI N. 8428/92

ESCLARECIMENTOS GERAIS

1- ESTE CERTIFICADO É DOCUMENTO INDISPENSÁVEL PARA DESMEMBRAR, ARRENDAR, HIPOTECAR, VENDER OU PROMETER EM VENDA O IMÓVEL RURAL E PARA IMPLEMENTAÇÃO DE FORTUNA ONERÁVEL OU JUDICIAL "SUCESSÃO CAUSA MORTIS" DE ACORDO COM OS PARÁGRAFOS PRIMEIRO E SEGUNDO DO ARTIGO VIGÉSIMO PRIMEIRO DA LEI Nº 4.947/66.

2- SEMPRE QUE O IMÓVEL SOFRER ALTERAÇÕES POR COMPRA/VENDA, PERMUTA, DOAÇÃO, ETC. E NAS CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO E EXPLORAÇÃO, PRECISAR DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA-INCRA, OU A UNIDADE MUNICIPAL DE CADASTRAMENTO-UMC PARA ATUALIZAÇÃO DO CADASTRO DO SEU IMÓVEL.

3- AS INFORMAÇÕES NESTE CERTIFICADO SÃO EXCLUSIVAMENTE CADASTRAIS, NÃO LEGITIMANDO DIREITO DE DOMÍNIO OU POSSE, CONFORME PRECISAR O ARTIGO TRIGÉSIMO DA LEI Nº 5.889/92.

4- A TAXA DE SERVIÇOS CADASTRAIS FOI LANÇADA COM BASE NA LEI Nº 8.847/94 E DECRETO LEI Nº 1988/92.

TAXA DE SERVIÇOS CADASTRAIS

1- O PRESENTE DOCUMENTO NÃO PODEM SER PAGOS NAS AGENCIAS OU POSTOS DA EMPRESA BRASILEIRA DE CORREIOS E TELECOMUNICAÇÕES S/A - ECT.

2- O VALOR DEVIDO APÓS A DATA DE VENCIMENTO ENTRA EM MÉRITO DE USU NAIS JURIS DE 12 AO MES.

3- O VALOR DEVIDO EM CHEQUE SOMENTE QUITARÁ O DOCUMENTO, APÓS A COMPENSAÇÃO DO MESMO.


4- O CCIR NÃO TERÁ VALOR COM A QUITAÇÃO DA TAXA.

5- O VALOR DA TAXA REFERE-SE AOS EXERCÍCIOS DE 1998/1999 PARA OS IMÓVEIS CADASTRADOS ATÉ 31/12/1998 E, APENAS AO EXERCÍCIO DE 1999 PARA OS IMÓVEIS CADASTRADOS APÓS ESTA DATA.

6- O VALOR DE DÉBITOS ANTERIORES REFERE-SE A TAXAS DOS EXERCÍCIOS ANTERIORES A 1998/1999 CUJA COMPROVAÇÃO DE PAGAMENTO NÃO FOI REGISTRADA ATÉ A DATA DE EMISSÃO NESTE CERTIFICADO.

AUTENTICAÇÃO MECÂNICA

ECT Nº300214 0011 10081999 6,25 004



ANEXO 3 – CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ALTO IGUAPE

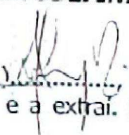


REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
 MINISTÉRIO DA CULTURA
 FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTODEFINIÇÃO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 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 e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e nos termos do processo administrativo desta Fundação nº 01420.002060/2012-21 **CERTIFICA** que a **COMUNIDADE DE ALTO DO IGUAPE**, localizada no município de GUARAPARI/ES, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.658, fl.075, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, **SE AUTODEFINE COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO**.

Eu, **Alexandro Anunciação Reis**, (Ass. ) Diretor do Departamento de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e à extraí. Brasília/DF, 16 de maio de 2012.

O referido é verdade e dou fé.


Eloi Ferreira de Araújo
 Presidente
 Fundação Cultural Palmares

Setor Comercial Sul - Qd. 09 - Ed. Parque Cidade Corporato - Torre B - 2º andar Brasília / DF - Brasil
 CEP: 76300-200 Tel.: 55 (61) 3424-9100. Fax: 55 (61) 3226-0351. Site: www.palmars.gov.br

 Cartório do 3º Ofício de Notas Tina Mazzelli de Almeida - Del. *Tina Mazzelli de Almeida - Tabali*
 Rua Carolina Vargas, 147 - Centro - CEP: 29.200-000 - Guarapari / ES - Telefone: (27) 3241.0070 / 3261.6711 / 3362.1007

AUTENTICAÇÃO
 Certifico que esta fotocópia é reprodução fiel do original e autentico nos termos do art. 7,º da Lei 8935/94
 Guarapari -ES, 18 de junho de 2012-11:58:09. Em Testemunho da verdade.


 Rubens Siqueira de Almeida Junior-Tabali do Substituto Notário - 29.200-000

Scanned by CamScanner

ANEXO 4 – EXCERTO DO RECENSEAMENTO DO BRAZIL – RELAÇÃO DOS PROPRIETÁRIOS DOS ESTABELECIMENTOS RURAES RECENSEADOS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO (1923) COM OS NOMES DOS PROPRIETÁRIOS DAS GOIABAS

Recenseamento do Brazil 1920 - Prop Rurais do Espirito Santo - Guarapari

RECENSEAMENTO REALIZADO EM 1 DE SETEMBRO DE 1920 159

Guarapary

PROPRIETARIOS	NOME DO ESTABELECIMENTO (ou da localidade)
239 Maria Simões do Sacramento.....	Matto Gonçalves
240 Luiza Gonzaga de Jesus.....	Morro das Formas
241 Deoclecia Maria de S. José.....	Fazenda do Campo
242 Augusto Rosa de Oliveira.....	Campo
243 Antonio Cesar de Figueirôa.....	»
244 José Rosa de Oliveira.....	»
245 João Izidro de Barcellos.....	»
246 Antonio Bandeira das Neves.....	»
247 Marcionillo Ismael dos Santos.....	»
248 Manoel Joaquim de Moraes.....	»
249 Urbano Pinto de Barcellos.....	»
250 Antonio Jacintho Barbosa.....	»
251 Antonio Alves dos Santos.....	»
252 Virginia Nery Maria Basse.....	»
253 Cassiano Miguel.....	»
254 João Ignacio dos Santos.....	»
255 Getulio Ignacio dos Santos.....	»
256 Maria Sant'Anna Lisbôa.....	»
257 Luiz Francisco Bello.....	»
258 Joaquim Cesario de Sant'Anna.....	Sacco
259 Benedicto Joaquim de Moraes.....	»
260 Rosindo Miguel da Victoria.....	»
261 Aprigio Miguel Coutinho.....	»
262 Auta Maria da Conceição.....	»
263 José Barbosa de Jesus.....	»
264 Geraldina Maria da Conceição.....	»
265 Mertilio da Silva Tavares.....	»
266 Benedicto Pinto Ribeiro.....	»
267 Frontino Francisco Marques.....	»
268 Emygdio dos Santos Ramos.....	»
269 Manoel Miguel da Victoria.....	»
270 Francisco Gomes dos Santos.....	Goiabas
271 José Oliveira da Conceição.....	»
272 João Francisco de Souza.....	»
273 Benedicto Pinheiro dos Santos.....	»
274 Luiz Pinto Rangel.....	Sacco
275 Eduardo José de Lyrio.....	Goiabas
276 Antonio Mendes da Victoria.....	»
277 Alfredo Pinto de Oliveira.....	»
278 Claudio José de Sant'Anna.....	»
279 Manoel Pinto Rangel.....	»
280 João Mafalda.....	»
281 Duverdino Borges de Almeida.....	»
282 Joaquim Mafalda.....	»
283 José Mafalda.....	»
284 Deolindo Pinto Ribeiro.....	»
285 Clothildes Maria da Conceição.....	»
286 Joaquim Francisco Barbosa.....	»
287 Manoel Francisco do Nascimento.....	»
288 Manoel Francisco de Lima.....	»
289 Frederico Francisco do Nascimento.....	»
290 Reynaldo da Rocha Loureiro.....	»
291 Marianno dos Passos Loureiro.....	»
292 Amadeu Botelho de Almeida.....	»
293 Romana Maria de Souza.....	Iguape
294 Germano do Nascimento Souza.....	»

ANEXO 5 – AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ, NOME E DADOS BIOGRÁFICOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM, VOZ, NOME E DADOS BIOGRÁFICOS

Eu _____, portador(a) da cédula de identidade nº _____ e/ou do CPF nº _____ autorizo a utilização da minha imagem registrada em fotos e/ou vídeos, bem como do som da minha voz, do meu nome e de dados biográficos por mim revelados em depoimento pessoal concedido ao pesquisador **Roberto Izoton** no desenvolvimento de seu projeto intitulado **A Constituição da Identidade Quilombola na Comunidade de Alto Iguape – Guarapari – Espírito Santo**.

A presente autorização abrange os usos dos referentes dados na dissertação de mestrado, em artigos, em livros, em apresentações orais em congressos e em outros materiais que se derivarem do supracitado projeto de pesquisa, com o objetivo de divulgar os conhecimentos científicos produzidos em seu desenvolvimento. Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que autorizo o uso acima descrito.

Guarapari, ____ de _____ de _____.

Assinatura: _____.

Telefone para contato: _____.