



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

PEDRO HENRIQUE BARBOSA DE SOUZA

**“NA FITA DE BÁRBARA TEM DENDÊ; DESATA ESSE NÓ QUE EU QUERO
VÊ”: IDENTIDADE E MEMÓRIA SOCIAL ENTRE MULHERES
QUILOMBOLAS DO SAPÊ DO NORTE/ES**

VITÓRIA - ES

2020

PEDRO HENRIQUE BARBOSA DE SOUZA

“NA FITA DE BÁRBARA TEM DENDÊ; DESATA ESSE NÓ QUE EU QUERO
VÊ”: IDENTIDADE E MEMÓRIA SOCIAL ENTRE MULHERES QUILOMBOLAS
DO SAPÊ DO NORTE/ES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, sob Orientação da Prof^a. Dr^a. Mariana Bonomo.

VITÓRIA - ES

2020

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

S719f Souza, Pedro Henrique Barbosa de, 1993-
Na fita de Bárbara tem dendê; desata esse nó que eu quero
vê : Identidade e Memória Social entre mulheres quilombolas do
Sapê do Norte/ES / Pedro Henrique Barbosa de Souza. - 2020.
206 f. : il.

Orientadora: Mariana Bonomo.
Tese (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Quilombos. 2. Quilombolas. 3. Psicologia social. 4.
Memória Social. 5. Identidade Social. I. Bonomo, Mariana. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 159.9



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

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
EM PSICOLOGIA DO ALUNO PEDRO HENRIQUE BARBOSA DE SOUZA**

Aos vinte e nove dias do mês de abril do ano de dois mil e vinte, às treze horas e trinta minutos, reuniu-se, mediante participação remota por meio de webconferência, nos termos da Portaria Normativa PRPPG/UFES nº 03, de 17 de março de 2020, a Banca Examinadora composta pelos Professores Dra. Mariana Bonomo (PPGP/UFES), Dr. Osvaldo Martins de Oliveira (UFES) e Dra. Sabrine Mantuan dos Santos Coutinho (PPGP/UFES) para a sessão pública da defesa de dissertação de Mestrado de **Pedro Henrique Barbosa de Souza**, intitulada: “**Na fita de Bárbara tem dendê, desata esse nó que quero vê**”: **Identidade e memória social entre mulheres quilombolas do Sapê do Norte/ES**, sob a orientação da Profa. Dra. Mariana Bonomo. Realizada a arguição, a defesa foi dada por encerrada e os membros da Banca, reunidos, decidiram pela aprovação da Dissertação do aluno. Por fim, a presidente da sessão alertou que o aluno somente terá direito ao título de Mestre após entrega da versão final de sua dissertação, em papel e meio digital, à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Nada mais havendo a acrescentar, eu, Profa. Dra. Mariana Bonomo, presidente da Comissão Examinadora, lavrei esta ata que vai assinada por mim, pelos demais membros da Banca Examinadora e pelo mestrando.

Profa. Dra. **Mariana Bonomo** (Orientadora PPGP/UFES)

Prof. Dr. **Osvaldo Martins de Oliveira** (UFES)

Profa. Dra. **Sabrina Mantuan dos Santos Coutinho** (PPGP/UFES)

Mestrando **Pedro Henrique Barbosa de Souza**

*Ao Mestre Moa do Katendê,
um griôt, uma biblioteca viva
e uma referência do povo negro no Brasil,
que foi covardemente assassinado em 2018,
se tornando mais uma vítima do racismo e fascismo
que assombra a nossa época!*

AGRADECIMENTO ESPECIAL

A minha orientadora, Professora Doutora Mariana Bonomo, que durante todo o processo do mestrado esteve ao meu lado sempre atenciosa, cuidadosa e ética em todos os aspectos. Mariana é com certeza uma *Bárbara* que Deus colocou em meu caminho que não apenas me ensinou a ser um pesquisador e um profissional melhor, mas que também me tornou uma pessoa melhor. Mari, mais uma vez muito obrigado, sem você esse trabalho não existiria e nem seria tão prazeroso de se fazer, a você minha eterna gratidão.

AGRADECIMENTOS

Ubuntu é um princípio ético dos povos zulu e xhosa na África falantes de bantu, que, por vezes, é sintetizado em uma máxima, *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas). É impossível não fechar esse ciclo sem pensar e agradecer as diversas mãos que construíram esse trabalho junto comigo.

Primeiramente, agradeço a Deus que mesmo em meio as minhas crises de fé, questionamentos, indignações sempre se mostrou bondoso comigo e sempre escancarou as portas e os caminhos pra esse homem de pouca fé passar.

A todos os quilombolas que conheci durante esse período, pela forma como me acolheram e me trataram, sem vocês esse trabalho não existira. Agradeço em especial a Dona Miúda, uma biblioteca viva, que tenho o prazer de ser amigo. A senhora é como uma mãe para mim e o convívio com você me tornou uma pessoa melhor, amo você! E a Sapezeiro, meu cumpadi e amigo que é um exemplo na ética, na justiça e na militância

A minha família, que é o cantinho mais quente e confortável que encontro nas horas difíceis. Eu sei que não conseguiria nada sem a presença e o cuidado de vocês, muito obrigado Juliana, a mulher mais guerreira e que mais tem fé que eu conheço; Malu, que além de irmã é minha melhor amiga e uma mulher incrível; Ricardo, homem de um

coração imenso e carinhoso, meu primeiro professor de capoeira; e vô Waldemar, que tenho o prazer de sofrer junto acompanhando os jogos do Fluminense. Amo tanto vocês que não sei nem dizer em palavras.

Aos meus ancestrais, sei que muitos morreram para que eu pudesse estar vivo e estar realizando esse sonho. Prometo continuar lutando para sobreviver e continuar abrindo caminhos para que as próximas gerações de negros continuem a sonhar, o esforço de vocês não foi em vão!

A todos os membros do Grupo de Capoeira Angola Volta ao Mundo, em especial a minha Contramestra Ananda e meu Mestre Cláudio Nascimento (*Iê viva meus mestres*), obrigado por me ensinarem a Capoeira Angola que para mim não é apenas um exercício, dança, brincadeira, jogo ou luta, a Capoeira é minha vida! O GCAVAM – Vitória ao longo desses dois anos se tornou minha família, ô sorte de encontrar vocês pelo caminho. Axé pra cada um de vocês.

Ao Maracatu Santa Maria, obrigado a todos que fazem parte, bater tambor com vocês tornou essa caminhada muito mais gostosa e cheia de ritmo. “*Meu baque é de guerra, meu baque é das ondas do mar*”, todo Axé pra nós.

Aos amigos que encontrei ao longo dessa vida, fica até complicado citar todos aqui, já que fui agraciado em ter tantos amigos. Fica um abraço especial pra Malu e pra Camila que dividiram casa comigo nesse período e para aqueles que me acompanham a tanto tempo que eu nem lembro como os conheci Rapha, Iago, Lucas, Leandro, Barroso, Renato, Tiago e Juninho, amo vocês.

Aos companheiros do grupo de pesquisa que sonham junto o sonho de mil gatos, Mari, Roberta, Isabelle, Greycy, Lorena, Júlia, Gabi, Thays e Gabriel, vocês me inspiram e me apontam caminhos de uma psicologia pautada em princípios éticos, justos e que

busca a emancipação das pessoas. Obrigado a todas e a todos pela companhia e aprendizado.

Aos funcionários e professores do PPGP, em especial a Professora Doutora Célia Regina Rangel, que me acolheu durante a sua disciplina em que realizei o Estágio em Docência, e a Antônio, Arin e Carmem, pela disposição e atenção no que precisei durante todo o período de mestrado.

Aos professores do Unileste – MG, Dra. Anizaura Lídia Rodrigues Souza, Dr. Antônio Honório Ferreira e Msc. Stela Maris Bretas, que me ensinaram a dar os primeiros passos na pesquisa durante a graduação e nos Projetos de Iniciação Científica.

Aos professores Dr. Osvaldo Martins de Oliveira e Dra. Júlia Brasil pelas preciosas contribuições e atenção com o trabalho na banca de qualificação.

Aos professores Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, Dr. Sandro José da Silva e Dra. Simone Raquel Batista Ferreira, exemplo de pesquisadores, competentes e éticos que abriram os caminhos nas pesquisas junto às comunidades quilombolas do Sapê do Norte – ES e com toda a atenção do mundo, me atenderam quando os procurei em busca de informações e dicas.

Por fim, ao CNPq por ter concedido a bolsa de estudo que foi fundamental para o desenvolvimento dessa dissertação. Sonho com um mundo em que todos que quiserem possam ter acesso à educação e a uma ciência pública, gratuita e de qualidade.

RESUMO

Souza, P.H.B. (2020). “Na Fita de Bárbara tem Dendê; desata esse nó que eu quero vê”: Identidade e Memória Social entre Mulheres Quilombolas do Sapê do Norte/ES. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, ES.

Entre as estratégias encontradas por africanos e africanas escravizados em território brasileiro para resistir ao sistema escravista, encontravam-se as fugas e a organização em comunidades. Nesses territórios, que se convencionou chamá-los de quilombos, recriavam seus modos de vida, outrora roubado pelo processo de colonização. No norte do estado do Espírito Santo, entre as cidades de São Mateus e de Conceição da Barra, está localizada o território do Sapê do Norte, que, durante o período colonial, foi um importante polo de chegada e de distribuição de africanos e africanas escravizados. Nesse território, também existiram vários grupos e comunidades, que, durante o período escravista e pós-abolição, se organizaram e passaram a recriar seus modos de vida. Atualmente, existem mais de 30 comunidades quilombolas nessa região, que possuíam em seus territórios, até meados do século XX, abundantes recursos naturais, quando grandes empreendimentos agroindustriais (monocultivo de cana de açúcar e de eucalipto) chegaram na região e passaram a expropriar seu território e modo de vida. Tendo como aparato teórico e metodológico as ferramentas da análise psicossocial da memória social e sua interface com a identidade social, esse estudo teve como objetivo investigar os processos identitários entre moradores de uma comunidade do Sapê do Norte – ES. Para tanto, realizamos dois estudos complementares: o primeiro estudo consistiu em uma pesquisa-participante, que teve como objetivo conhecer, analisar e descrever o funcionamento, a organização, as práticas cotidianas e as relações familiares, culturais, religiosas, territoriais e de trabalho em uma comunidade quilombola, localizada no Sapê do Norte – ES; e, no segundo estudo, a tarefa consistiu em analisar e descrever as vivências e os processos identitários entre seis mulheres quilombolas, líderes dessa mesma comunidade quilombola localizada no Sapê do Norte – ES, cuja coleta dos dados foi realizada por meio de entrevistas com roteiro semiestruturado. Em ambos os estudos, os dados foram analisados a partir da Análise de Conteúdo Temática. Os principais resultados apontaram que a vida cotidiana das mulheres quilombolas remetem a um modo de vida orientado pela ancestralidade e territorialidade. Essas dimensões contribuem para a constituição da identidade quilombola entre as mulheres, cujo pertencimento tem sido constantemente ameaçado, desde a chegada dos empreendimentos agroindustriais na região. Discutimos que a memória é um processo psicossocial que não se refere apenas a uma lembrança do passado, mas configura-se também a partir das necessidades do presente. As memórias coletivas, pessoais, práticas, orais e comuns, presentes nesse contexto, trabalham para a coesão da comunidade a partir do sentimento de identificação com o grupo quilombola. A memória pode atuar nesse universo, portanto, como um processo identitário a fim de garantir aos quilombolas o direito ao território e à vivência de sua identidade.

Palavras chave: Identidade Social; Memória Social; Mulheres Quilombolas; Processos Identitários; Psicologia Social; Quilombo.

ABSTRACT

Among the strategies found by Africans enslaved in Brazilian territory to resist the slave system, there were escapes and organization in communities. In these territories, which were conventionally called quilombos, they recreated their ways of life, once stolen by the colonization process. In the north of the state of Espírito Santo, between the cities of São Mateus and Conceição da Barra, the region of Sapê do Norte is located, which, during the colonial period, was an important hub for the arrival and distribution of enslaved Africans. In this region, there were also several groups and communities, which, during the slavery and post-abolition period, organized themselves and began to recreate their ways of life. Currently, there are more than 30 quilombola communities in this region, which had abundant natural resources in their territories until the mid-20th century, when large agro-industrial enterprises (monoculture of sugar cane and eucalyptus) arrived in the region and began to expropriate their territory and way of life. Having as a theoretical and methodological apparatus the tools of psychosocial analysis of social memory and its interface with social identity, this study aimed to investigate the identity processes among residents of a community in Sapê do Norte - ES. To this end, we carried out two complementary studies: the first study consisted of a participant research, which aimed to know, analyze and describe the functioning, organization, daily practices and family, cultural, religious, territorial and work relationships in a quilombola community, located in the region of Sapê do Norte - ES; and, in the second study, a task consists of analyzing and describing how experiences and the identity processes among quilombola women, leaders of this quilombola community located in the Norte do Norte region - ES, data collection was carried out through interviews with a script semi-structured. In both studies, data were analyzed using thematic content analysis. The main results pointed out for the daily life of quilombola women refer to a way of life guided by ancestry and territoriality. These dimensions contribute to the constitution of the quilombola identity among women, whose belonging has been threatened, since the arrival of agro-industrial enterprises in the region. We argue that memory is a psychosocial process that not only refers to a memory of the past, but is also configured based on the needs of the present. As collective, personal, practical, oral and common memories, present in this context, use for community cohesion based on the feeling of identification with the quilombola group. Memory can act in this universe, therefore, as an identity process with the purpose of guaranteeing quilombolas or the right to the territory and experiencing their identity.

Keywords: Social Identity; Social Memory; Quilombola Women; Identity Process; Social Psychology; Quilombo.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Política de Regularização Territórios Quilombolas	38
Figura 2. Imagem de um Sapê	50
Figura 3. Fluxograma do processo de seleção dos artigos	53
Figura 4. Gráfico de distribuição de estudos por Estado	56
Figura 5. Distribuição de artigos por ano	56
Figura 6. Localização dos Municípios de Conceição da Barra e São Mateus	85
Figura 7. Eucaliptos na estrada que leva até o Quilombo	88
Figura 8. Imagem de Satélite da Comunidade Quilombola	89
Figura 9. Horta do CSA	92
Figura 10. Disposição dos Núcleos Familiares no território	93
Figura 11. Desenho do Núcleo da Colina	97
Figura 12. Árvore Genealógica dos moradores do Núcleo da Colina	98
Figura 13. Desenho do Núcleo de Iansã	100
Figura 14. Árvore Genealógica dos moradores do Núcleo de Iansã	101
Figura 15. Desenho do Núcleo de Oxum	102
Figura 16. Árvore Genealógica dos moradores do Núcleo de Oxum	103
Figura 17. Desenho do Núcleo de Nanã	105
Figura 18. Árvore Genealógica dos Moradores do Núcleo de Nanã	105
Figura 19. Arvore Genealógica dos Ancestrais	107
Figura 20. Casa de Farinha do Núcleo da Colina	108
Figura 21. Beiju	109
Figura 22. Tacho e materiais para o preparo do Beiju	110
Figura 23. Igreja de Santa Bárbara	111
Figura 24. Tratamento para desinchar o joelho com os “matos”	115

Figura 25. Temas de Discussão	160
-------------------------------------	-----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Quilombo no estado do Espírito Santo no século XIX	41
Tabela 2. Processos abertos junto ao INCRA para reconhecimento do território quilombola, no estado do Espírito Santo	49
Tabela 3. Indexadores por Base de dados pesquisados	52
Tabela 4. Síntese dos objetivos e características metodológicas dos estudos	55
Tabela 5 Subconjunto de Memórias Básicas	66
Tabela 6. Instancias mais complexas e circunstanciadas da Memória Social	67
Tabela 7. Aspectos da estrutura e conteúdo do diário de campo	86
Tabela 8. Descrição das participantes	123
Tabela 9. Eixo temático e Temas	128
Tabela 10. Temas e Subtemas do eixo temático “Memória e Vivências das Mulheres da Comunidade”	129
Tabela 11. Temas e Subtemas do eixo temático “Aspectos do cotidiano”	136
Tabela 12. Temas e Subtemas do Eixo Temático “Identidade das Lideranças Femininas Quilombolas”	146

SUMÁRIO

RESUMO	11
ABSTRACT	12
LISTA DE FIGURAS	13
LISTA DE TABELAS	14
APRESENTAÇÃO	15
I. INTRODUÇÃO	21
1. África: um breve panorama	22
2. Quilombo: aspectos historiográficos, conceituais e jurídicos	28
3. Quilombos e Quilombolas no estado do Espírito Santo	39
4. Produção científica da Psicologia Social no contexto de comunidades quilombolas	50
5. O campo de estudo psicossocial da memória social e da identidade	63
6. Mulheres Quilombolas: memórias e identidades	73
II. OBJETIVOS	78
III. APRESENTAÇÃO DOS RESULTADOS	80
IV. RESULTADOS	82
ESTUDO 1 - TEM QUE PEDIR LICENÇA PARA ENTRAR”: CONTEXTOS E TERRITORIALIDADES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO SAPÊ DO NORTE – ES	83
MÉTODO	83
RESULTADOS	87
DISCUSSÃO	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119

ESTUDO 2 - “AS BÁRBARAS DE ORONA”: MEMÓRIA E IDENTIDADE	
ENTRE LIDERANÇAS FEMININAS DO SAPÊ DO NORTE-ES	121
MÉTODO	122
RESULTADOS	125
DISCUSSÃO	152
CONSIDERAÇÕES FINAIS	156
V. DISCUSSÃO	158
VI. CONSIDERAÇÕES FINAIS	172
VII. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	176
VIII. ANEXO	194
Anexo I	195
IX. APÊNDICES	198
Apêndice A	199
Apêndice B	202
Apêndice C	204

APRESENTAÇÃO

“Na Fita de Bárbara tem Dendê;
desata esse nó que eu quero vê”¹.

Escrever uma dissertação é também contar uma história. A história que compõe essa dissertação é fruto de um conjunto de estudos, cujo objetivo geral consistiu em analisar, através dos recursos epistemológicos e teóricos da Psicologia Social, os processos identitários entre mulheres quilombolas de uma comunidade no Sapê do Norte - ES. Para tanto, foi preciso fazer algumas escolhas e, antes de darmos continuidade à narrativa sobre essa história, acreditamos ser importante contar ao leitor as motivações que nos levaram a fazê-las.

De certa maneira, as escolhas feitas para o desenvolvimento dessa dissertação se iniciaram ainda durante o período da graduação em Psicologia no Centro Universitário do Leste de Minas Gerais, quando, através de uma Iniciação Científica (FAPEMIG) realizada no ano de 2013, estudei o conceito de identidade nas relações raciais brasileiras. Através dessa pesquisa, passei a participar das reuniões do NEAB (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros) do Centro Universitário do Leste de Minas Gerais e me aproximei de pesquisadores, militantes e agentes culturais do movimento negro da região do Vale do Aço – MG. Essa pesquisa e as redes de contatos que fiz nesse período me ajudaram a entender que a prática científica e profissional da Psicologia deve ser comprometida com a justiça e a transformação sociais.

Passados cinco anos após esse primeiro contato com os estudos das relações raciais, mudei para a cidade de Vitória-ES e, no mesmo ano, ingressei no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), sob a orientação da Professora Mariana Bonomo. Minha

¹ Cantoria das mulheres quilombolas de Sapê do Norte – ES.

demanda inicial tinha como objetivo aprofundar os estudos iniciados na graduação. Juntamente a isso, comecei a praticar Capoeira Angola no Grupo de Capoeira Angola Volta ao Mundo (GCAVAM) e foi por meio do trabalho desenvolvido pela Contramestra Ananda e do Mestre Cláudio Nascimento, responsáveis pelo GCAVAM-Vitória, que tive meu primeiro contato com as comunidades quilombolas do estado do Espírito Santo, durante as atividades desenvolvidas pelo grupo nos quilombos de Retiro em Santa Leopoldina e no Sapê do Norte.

A partir de então, conheci alguns moradores das comunidades do Sapê do Norte, que compartilharam conosco suas histórias, falaram sobre suas práticas culturais como o jongo e o ticumbi² e, principalmente, sobre a luta pelo território através das Retomadas Quilombolas e da produção de alimentos agroecológicos pelo CSA (Consumidores que Sustentam a Agricultura)³.

Desde então, ficamos com o desejo de contribuir na divulgação da luta pelo território, bem como em pensar numa ciência psicológica implicada socialmente com as questões territoriais e raciais daquele contexto. Diante disso, passamos a conversar com alguns quilombolas sobre a possibilidade de desenvolver os estudos de mestrado em uma das comunidades do Sapê do Norte. Durante algum tempo, realizamos visitas, nas quais pudemos conhecer e escutar novas pessoas da comunidade, que nos deram a permissão e o *agô*⁴ para construirmos essa história no território.

Entender o contexto do território foi a primeira missão que tivemos. A região do Sapê do Norte está localizada entre os atuais municípios de São Mateus e de Conceição da Barra, no Norte do estado do Espírito Santo. Durante o período escravista, esta região foi um importante polo de chegada e de distribuição de africanos e africanas escravizados

² Manifestação cultural das comunidades negras do norte do estado do Espírito Santo

³ Ver: <https://www.facebook.com/CSASapedoNorte/>

⁴ No ioruba, pedido de licença para movimentos de entrada e de saída, de passagem, entre outros.

no estado do Espírito Santo (Maciel, 2016). Os registros documentais e historiográficos apontam que durante o século XIX foram constantes as fugas e as formações de quilombos na região (Oliveira, 2016). Foi durante o período escravista e colonial que se originaram as comunidades quilombolas que vivem lá até hoje.

Essas comunidades viviam em seus territórios abundantes em recursos naturais e vegetação nativa, com suas práticas tradicionais e seu modo de vida característico até meados do século XX, momento em que o capital agroindustrial, principalmente de empresas que utilizam o sistema de *plantation* de eucalipto, cana e café se instalaram ali e passaram a explorar os recursos naturais e a expropriar o território dos quilombolas do Sapê do Norte (Ferreira, 2010).

As comunidades remanescentes de quilombos possuem legalmente, desde 1988, o direito de terem seus territórios demarcados e titulados através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) (Brasil, 1988). Atualmente, no Sapê do Norte, existem mais de 30 comunidades quilombolas identificadas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares; no entanto, nenhuma dessas comunidades possuem seus territórios titulados e estão em constantes conflitos com empresários, fazendeiros e até mesmo empreendimentos do Estado, que expropriam o território daquelas comunidades com um vasto plantio de monocultivo de eucalipto.

Neste sentido, começamos a nos questionar: como se organizam os processos identitários dos moradores dessa comunidade quilombola, frente aos movimentos de expropriação de seu território? Diante dessa indagação, buscamos, neste trabalho, articular os conceitos de identidade e de memória social a partir da vivência e organização comunitária, dos vínculos familiares, das relações de trabalho, das práticas culturais e religiosas, bem como das atividades cotidianas entre as mulheres que vivem naquele território. Assumimos como tarefa ao desenvolvimento desse estudo, portanto, contar as

histórias das mulheres de Sapê do Norte, que ocupam as lideranças políticas, religiosas e familiares da comunidade.

Para contar a história dessas líderes que encontramos nas encruzilhadas do Sapê, decidimos começar pelo início de tudo, ou seja, pela África, origem dos antepassados dos quilombolas do Sapê e que trouxeram com eles seus conhecimentos, ciência, alimentos, práticas culturais, espiritualidade, hábitos e saberes da vida. Nessa comunidade, além de tudo isso, nos foi contado que da África também veio uma *Pedra de Corisco*⁵, que, atualmente, materializa Santa Bárbara na Cabula⁶, que é sincretizada com Iansã, um Orixá feminino que é guerreira e sábia, senhora dos ventos e do trovão e que nos lembra as próprias mulheres que vivem no quilombo - segundo as moradoras da comunidade, Iansã também recebia o nome de Orona na África. Portanto, no primeiro capítulo dessa jornada, começamos trazendo um breve panorama sobre a África. O objetivo dessa seção é compreender e valorizar a África como lugar múltiplo e rico em conhecimento, fortalecendo os laços históricos que existem entre o Brasil e a África para melhor compreender como as culturas e as sociedades africanas contribuíram e continuam a contribuir para a nossa história e sociabilidades.

Prosseguindo o nosso percurso, no segundo capítulo, faremos uma breve contextualização sobre a diáspora negra e o processo de formação dos quilombos no território que veio a ser chamado, posteriormente, de Brasil. Os africanos e seus descendentes que aqui chegaram, mesmo com toda a violência que sofreram e que ainda sofrem, não apenas resistiram, mas foram agentes de transformação e de libertação, sendo eles responsáveis pela construção desse país. Dentre as inúmeras construções realizadas por africanos e seus descendentes no Brasil, encontra-se o quilombo, que será apresentado

⁵ Foi nos contado por uma das moradoras da comunidade que as pedras de coriscos são pedras que caem do céu junto aos raios.

⁶ Religião de matriz africana praticada nas comunidades negras do Sapê do Norte.

a partir de um panorama histórico desde seus primórdios até como o compreendemos na atualidade. No capítulo seguinte, abordaremos os quilombos localizados no estado do Espírito Santo, principalmente os do território do Sapê do Norte.

No quarto capítulo, realizamos um levantamento dos principais resultados de estudos da área da Psicologia Social, que também foram desenvolvidos em comunidades quilombolas. Dando prosseguimento ao desenvolvimento da seção introdutória, no capítulo cinco, apresentamos os aspectos epistemológicos e teóricos que envolveram esse trabalho, apresentando, brevemente, os conceitos de identidade e de memória social.

Considerando que neste trabalho são focalizadas as histórias e vivências de mulheres quilombolas, torna-se importante estar atento à escuta das especificidades que envolvem os processos identitários entre mulheres negras. Para tanto, dedicamos uma seção específica no sexto capítulo, que trazem estudos que já se debruçaram sobre mulheres quilombolas, como recurso reflexivo para o debate sobre como o racismo e o machismo se configuram na vida das mulheres quilombolas.

Ainda no que diz respeito à estrutura dessa dissertação, após a seção introdutória, apresentamos os objetivos que orientaram o desenvolvimento desse trabalho. Na sequência, os resultados estão organizados em dois estudos complementares, que são apresentados individualmente em conjunto com os objetivos específicos e as estratégias metodológicas que o referenciam, bem como a discussão dos dados encontrados em cada estudo. Integrando os dois estudos realizados, apresentamos a discussão geral e as considerações finais. As referências bibliográficas utilizadas no decorrer dessa dissertação são apresentadas em conjunto, ao final do trabalho.

Deixamos o convite ao leitor para mergulhar nesse trabalho que teve como objetivo analisar os processos identitários entre as *bárbaras*⁷ de um quilombo do Sapê do Norte. Desejamos a todos uma boa leitura e esperamos que a história de luta, força e resistência dessas mulheres possa inspirar a todos, assim como me ensinou no processo de desenvolvimento dessa dissertação, e que nos juntemos a elas na luta pelo direito ao território dos povos quilombolas de todo o Brasil.

⁷ Chamamos as lideranças femininas da comunidade de *bárbaras* associando elas com Iansã que por sua vez é sincretizada como Santa Bárbara.

1. África: um Breve Panorama

Durante o processo de desenvolvimento desse trabalho, convivemos e conhecemos algumas comunidades quilombolas, nas quais vivem africanos em diáspora, que trazem em sua memória e no seu jeito de viver as práticas de seus antepassados que viviam no continente africano e que vieram sequestrados e foram escravizados no Brasil. Neste período, notamos o pouco conhecimento que tínhamos sobre o continente africano, o que nos angustiou e nos fez movimentar em busca da história desse continente.

Por anos, a história da África foi mascarada, camuflada e mutilada pelas forças colonizadoras que ali se instalaram e passaram a construir uma imagem de miséria, irresponsabilidade, barbárie e caos daquele continente, uma história que é praticamente inexistente para muitos até a chegada dos colonizadores. Nesse sentido, se faz necessário conhecer a história africana que não nos foi contada, a fim de ressuscitar as imagens “esquecidas” ou perdidas nesse caminho (Ki-Zerbo, 2010). Henrique Cunha Jr (2007) afirma que a ausência da história africana no Brasil traz consequências como a dificuldade de negros construírem uma identidade positiva sobre sua origem, propagação de ideias racistas e o desconhecimento das contribuições dos africanos e de seus descendentes no Brasil.

Neste trabalho, não temos a pretensão nem o objetivo de esgotar ou contemplar a história da África completamente. A intenção é compartilhar nossa angústia sobre a falta de conhecimento que temos sobre a África e apresentar, brevemente, o movimento de busca por elementos de sua história, para além da chegada dos colonizadores, a fim de lembrar que não se trata de um continente homogêneo, mas sim multifacetado, com diversidade linguística, religiosa, de povos e civilizações, que, por vezes, é esquecida.

Apesar da África ser a porção continental mais antiga do mundo, sendo a sua superfície a primeira a se desprender durante a formação geológica da Terra e ser

considerada o berço da humanidade, local onde se originaram os primeiros homens e civilizações (Ki-Zerbo, 2009), a falta de material publicado sobre sua história é uma das dificuldades encontradas por quem se interessa em estudá-la (Macedo, 2015). No entanto, como apontado por Barbosa (2012), atualmente, as pesquisas e o ensino da história africana no Brasil estão passando por um momento de consolidação acadêmica e institucional, no qual tem surgido muitos cursos introdutórios sobre o assunto impulsionados por uma visão antirracista das novas gerações.

Apesar desse movimento, a visão distorcida da história da África permanece produzindo discursos que não reconhecem a importância desse continente para o mundo. Um exemplo mais recente e explícito disso foi quando o então presidente francês Nicolas Sarkozy, durante um discurso realizado na Universidade Cheikh Anta Diop (Senegal), no ano de 2007, disse que: “O drama da África é que o homem africano ainda não entrou o bastante na história” e que o maior desafio para o africano, na atualidade, é entrar mais na história mundial (Foé, 2011). A fala do ex-presidente francês ilustra uma visão da história contada pelos colonizadores e ignora que grande parte do conhecimento da humanidade foi desenvolvido na África, precedendo os demais continentes no que diz respeito aos conhecimentos sobre a agricultura, trabalho pastoril, mineração, artes, filosofia, matemática, pesca, arquitetura, sistemas comerciais e que possui um acervo inesgotável e significativo dos conhecimentos humanos (Cunha Jr., 2005).

O continente africano apresenta uma variedade de singularidades e talvez seja a região do planeta habitada que tenha maior complexidade no que diz respeito à sua abordagem histórica. Entre os diferentes fatores que levam a essa complexidade, destaca-se a sua expansão territorial (correspondente a 22% da superfície sólida da Terra), com topografia e clima variados, bem como por ser a mais longa ocupação humana que se tem conhecimento (entre 2 e 3 milhões de anos), no qual existiram mais de 2000 povos, com

diferentes modos de organização, línguas e tecnologias (Moore, 2005). Portanto, é uma tarefa difícil apresentar os variados grupos étnicos que o compõem e as demarcações e limites entre esses grupos (Ribeiro, 1996).

Diante dessa multiplicidade presente tanto na geografia africana, quanto na sua filosofia, visões de mundo, religiosidade, artes, entre outros, nos deparamos com algumas dificuldades: como apresentar essa diversidade tão brevemente? E como fazer isso de modo a não reforçar as divisões criadas pelas forças colonizadoras? Os limites do território Iorubá, por exemplo, não coincidem com as fronteiras demarcadas pelos colonizadores (Ribeiro, 1996).

Para tanto, adaptamos uma divisão proposta por Scaramal (2015), que, diante dos mesmos questionamentos, optou por considerar o continente a partir de cinco regiões geográficas: 1) Chifre da África (a leste); 2) Norte da África; 3) África Meridional (ao sul); 4) África Central; e 5) África Ocidental (a oeste). Entendendo que somente o recorte geográfico não dá conta de revelar as complexidades do continente, optamos por apresentar as duas primeiras regiões a partir dessa divisão geográfica e as três últimas (África Meridional, África Central e África Ocidental) a partir de dois grupos, divididos por seu tronco linguístico, uma vez que os povos falantes dos troncos linguísticos ocuparam essas três regiões, a saber: os *Iorubás* (tronco linguístico de povos que viveram, principalmente, na costa ocidental africana) e os *Bantus* (que ocuparam o sul e a parte central da África até o Oceano Índico). Esses dois grupos foram privilegiados no recorte feito nesse trabalho, pois foram os povos que, em sua maioria, chegaram ao Brasil.

Na região do Chifre da África, localizada no nordeste do continente, que compreende desde a foz do rio Nilo até as regiões banhadas pelo mar Vermelho e pelo Oceano Índico, viveram povos que se organizavam em função de grandes rios, mares e oceanos. Na região norte do Rio Nilo, sabe-se da existência de um povo neolítico que

superou o nomadismo com um sistema de agricultura de rotação em 4550 a.e.c.⁸ e que já utilizava arado de boi em 3000 a.e.c. As inúmeras aldeias que se abrigavam às margens da região norte do Nilo foram unificadas e deram origem à dinastia do Egito, que era um Estado Teocrático centralizado nas figuras dos faraós que governaram aquela região por três milênios (Ki-Zerbo, 2000; Lambert, 2001; M'Bokolo, 2003; Macedo, 2015; Scaramal, 2015).

O Egito é considerado desde os estudos pioneiros de Cheik Anta Diop⁹ o lugar que deu origem a filosofia e que “os gregos tiveram que ir humildemente beber na fonte da cultura egípcia” (Machado, 2014, p. 56). Platão, Homero, Deodoro, Demócrito, Anaximandro, Sócrates, Tales e Pitágoras estudaram e viveram na África, e, além disso, é de lá que se originam outras civilizações africanas, como os Kush, Cayor, Peul, Iourubá, Akan, Congo, Zulu e Bamum (Asante, 2009).

Já ao sul do Egito, também às margens do Rio Nilo, encontravam-se os povos da Núbia, que viviam como sociedades autocráticas, independentes e dinâmicas e que mantiveram relações com outros povos e civilizações. Os povos e civilizações que viveram nessa região, durante seu longo processo histórico, desenvolveram tradições próprias e interagiram com culturas de matriz cristã e mulçumana, formaram diversos reinos e cidades organizados em torno do comércio, bem como agricultura, artesanato e pecuária (Ki-Zerbo, 2000; Lambert, 2001; M'Bokolo, 2003; Macedo, 2015; Scaramal, 2015).

O norte da África, geralmente, se refere aos países de uma região cultural conhecida como Magreb, que está localizada entre a faixa do mar Mediterrâneo e o deserto do Saara. Lá viveram os antepassados dos povos beberes do atual Marrocos,

^{8 8} Neste trabalho, utilizaremos os termos Antes da Era Cristã (a.e.c) e Depois da Era Cristã (d.e.c), ao invés de utilizar Antes de Cristo (a.c) e Depois de Cristo (d.c.), como sugerido por Ki-Zerbo (2010).

⁹ Intelectual Senegalês (1923-1986).

Argélia, Tunísia, Líbia e Mauritânia. Tal região é marcada pelas relações políticas e comerciais com povos não-africanos, como os fenícios (que ocuparam Cartago durante metade do primeiro milênio antes da era cristã) e o domínio romano (após o episódio das Guerras Púnicas no ano de 146 a.e.c., que se estendeu até o século V). A partir do século VII, os povos *beberes* e *roum* (bizantinos) que ocupavam a região do Magreb estiveram em conflito com povos árabes e acabaram sendo derrotados por estes, sendo que a conquista dessa região pelos árabes foi acompanhada por um processo de islamização dessa região. Posteriormente, em 711 d.e.c., árabes e afro mulçumanos atravessaram o mar Mediterrâneo e ocuparam o sul da Península Ibérica até o final do século XV (Macedo, 2015).

No recorte que optamos por fazer, decidimos seguir a localização geográfica e também o tronco linguístico. Só na família de línguas *bantas*, existem mais de quatrocentas variações de uma mesma língua ancestral chamada de “protobanta”. Os povos falantes de banto se expandiram pelo continente e ocuparam desde a fronteira marítima entre a Nigéria e os Camarões até o litoral da Somália e do Quênia. Sobre essa expansão, existem duas teorias que explicam a razão de se expandirem. A primeira sugere o abandono de uma economia de caça e de coleta para começarem a ter uma economia baseada na agricultura, fazendo estimular a migração desses povos no continente, a fim de encontrar um espaço vital para sobreviver. A outra teoria estabelece uma relação entre a expansão banta com o manuseio do ferro, que teria permitido o domínio banto sobre os demais povos que se instalaram nas regiões que ocuparam. Portanto, ao se falar dos bantos, é importante levar em conta que não há um povo, uma cultura, nem uma sociedade banta, mas sim diferentes povos com o mesmo tronco linguístico (Lwango-Lunyiigo & Vansina, 2010). As populações das regiões bantas, foram as primeiras a serem trazidas

para o Brasil e foram os que viveram em maior número em território nacional e que muito influenciaram a cultura brasileira (Cunha Jr., 2005).

Como acontece com vários povos migrantes, os iorubas não existiam inicialmente como um povo coeso e não houve, a princípio, uma unidade política que abrangeu todos os falantes de ioruba (Eltis, 2006). Apesar de vários povos e reinos localizados na área florestal do Golfo da Guiné terem tido práticas semelhantes em relação à sua organização política, social e linguística e com tradições históricas e cosmológicas compartilhadas, somente a partir do final do século XVIII ocorre o ato dos povos de se identificarem e serem identificados como iorubas. De maneira geral, até esse momento, os grupos falantes de ioruba eram um conglomerado de Estados separados, no qual se destacam os reinos de Oyó e de Ifé (Oliva, 2005).

De maneira geral, o território ocupado pelos Iorubás expande-se entre a Nigéria, Togo e República do Benim (antiga Daomé), sendo que ao longo de seu território os Iorubás conviveram com outros grupos étnicos, tais como os anang, batawa, edo, efik, fulani, hausa, idoma, igbira, ibibio, ibo, igala, igbo, igbomina, ijaw, ijo, itsekiri, kanuri, nupe e tiv. Cada um desses povos possuía línguas, costume e sistema de administrações próprios (Ribeiro, 1996).

Não tivemos nessa seção a pretensão de aprofundar ou esgotar as discussões historiográficas sobre a África. Apresentar esse brevíssimo panorama sobre como era a África antes da chegada europeia, é fazer um exercício reflexivo de que a história do território africano não se inicia na colonização, bem como reconhecer as diferenças culturais encontradas nesse continente e suas riquezas e contribuições para o mundo. As motivações para escrever essa seção surgiram em meio à angustia que tivemos ao nos deparar com a falta de conhecimento que tínhamos sobre África. Entendemos que valorizar a história africana é também valorizar a história dos quilombos e de seus

moradores, uma vez que suas práticas, conhecimentos e hábitos remetem a este continente e as seus habitantes, que tanto contribuíram e contribuem para a humanidade.

Diante disso, podemos afirmar que a história contada pelos colonizadores não corresponde à história africana, e, nesse sentido, destacamos a importância da Lei 10.639 (Brasil, 2003) e da sua aplicação efetiva, uma vez que ela exige que a história africana e afro-brasileira estejam presentes nos currículos escolares em todo o território brasileiro.

2. Quilombo: aspectos historiográficos, antropológicos conceituais e jurídicos

Nessa seção, apresentamos um panorama histórico e conceitual dos quilombos no Brasil, bem como contextualizamos o uso e significado do termo na luta dos povos quilombolas atualmente. Temos aqui a pretensão de desmistificar as teorias de isolamento, que defendem a ideia de que os quilombos se constituem como uma espécie de Estado Negro Africano transplantado no Brasil (Oliveira, 2005) e compreender que o conceito de quilombo, atualmente, está relacionado a uma luta política pelo direito ao território de um grupo étnico (Leite, 2000).

É de nosso conhecimento que os milhões de africanos que chegaram ao Brasil, forçados a atravessar o Atlântico para servir de mão-de-obra escravizada para empreitada mercantilista europeia, se rebelaram contra os colonizadores de diversas maneiras. Dentre as formas de resistência, no período colonial, se convencionou chamar de quilombos os grupos de escravizados fugidos que se adentravam nas matas virgens para recriar seus modos de vida (Santos, 2015). Diversos estudiosos e estudiosas, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Décio Freitas, Beatriz Nascimento, Kabengele Munanga, abordaram a etimologia da palavra quilombo e seu uso no Brasil, no entanto, não se sabe ao certo como esses grupos fugitivos se denominavam e, menos ainda, por que o termo quilombo se difundiu no Brasil (Gomes, 2005).

A definição mais antiga para quilombo, que se tem conhecimento no contexto brasileiro, foi apresentada pelo rei de Portugal em 2 de dezembro de 1740 ao Conselho Ultramarino. Nessa referência, ele definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”; ou seja, quilombos eram definidos como ajuntamentos rebeldes contra as condições desumanas que os africanos estavam sujeitos (Moura, 1993).

Essa definição apresentada pelo rei de Portugal ao Conselho Ultramarino defende a ideia de que quilombo seria uma espécie de comuna, formada por escravizados fugidos, que se rebelaram ao sistema escravocrata. Essa concepção também está presente nos estudos pioneiros de Carneiro (1948) e Freitas (1978), bem como nas considerações feitas por Moura (1993), autores que representam uma corrente político-marxista na análise do quilombo. Apesar das contribuições e avanços que eles proporcionaram nos estudos da área, são criticados por não estudarem o fenômeno em si (Marques, 2009), bem como por contribuírem para uma compreensão do quilombo como comunidades isoladas (Oliveira, 2005).

Os estudos de Beatriz Nascimento (1985) e de Munanga (1996) resgatam a etimologia *bantu* do termo, e fizeram comparações entre os modelos de quilombo *bantu* e brasileiro. Nascimento (1985) nos explica que o termo *kilombo* na África estava associado aos rituais de iniciação dos guerreiros Imbangalas (Jagas), que eram um povo bantu, nômade e que ocupou os territórios do Congo e Angola durante o século XVI. Segundo a autora, *kilombo* era o termo utilizado para se referir aos iniciados no grupo de guerreiros dos Jagas. Munanga (1996) compara a experiência de quilombo dos jagas, com o quilombo dos palmares e afirma que o conteúdo do quilombo brasileiro era uma cópia do quilombo africano que foi reconstruído no Brasil pelos escravizados para se opor à

estrutura escravocrata. Desse modo, podemos afirmar que as definições de Nascimento (1985) e Munanga (1996) não rompem com a concepção de Quilombo como um Estado Africano implantado em terras brasileiras, mantendo, portanto, a ideia do quilombo como sendo uma comunidade isolada.

Marques (2009) aponta outra corrente de análise do quilombo que se contrapõe à corrente político-marxista, nomeada pelo autor de corrente tecnicista. Os tecnicistas buscam definir quilombo a partir dos traços comuns entre eles, como, por exemplo, as dimensões espaciais, número de membros e as atividades econômicas desenvolvidas. Dentre os autores dessa corrente, se destacam Schawartz (1987) e Rhöring-Assunção (1996).

Schawartz (1987) sugere um padrão de formação dos povoados fugitivos, em que as comunidades se estabeleciam nos arredores de engenhos ou de centros populacionais, em lugares de difícil acesso, possuíam uma economia baseada em assalto, incursões e extorsões juntamente com atividades agrícolas. Röring-Assunção (1996) classifica os quilombos em três formas básicas de existência: (i) os pequenos quilombos, que estariam próximos a fazendas, (ii) os com economia de subsistência relativamente desenvolvida, que comercializavam as produções agrícolas excedentes e se encontravam afastados de outros povoados, e, por fim, (iii) os grandes quilombos, cuja economia era baseada na mineração e na agricultura e que também se localizavam em locais afastados.

Para Marques (2009), apesar da corrente tecnicista, de certa maneira, relativizar a concepção isolacionista de quilombo proposta pela corrente político-marxista, ainda assim, é insatisfatória para os estudos do quilombo, uma vez que é possível encontrar exemplos de comunidades que contrariam as características proposta pelos autores. Entendemos que é impossível reduzir a ideia de quilombo em sua definição histórica, posicionamento geográfico, organização político-econômica, ou supor uma unicidade

entre os quilombos; pelo contrário, eles devem ser considerados em sua diversidade e especificidades (Carvalho, 2006).

Por fim, notamos que nas produções bibliográficas mais recentes sobre quilombos existe uma ressemantização do termo, ou seja, o conceito de quilombo foi re-significado em função das políticas públicas de ações afirmativas, que garantem o direito ao território. Juntamente a essa mudança, surge uma historiografia renovada sobre quilombos, que busca recuperar as estratégias desenvolvidas por africanos e seus descendentes na busca do território, principalmente, no período pós-abolicionista (Silva, 2012). A partir de agora, iremos contextualizar o processo de ressemantização do conceito de quilombo, sendo que, para isso, é necessário entender a conjuntura histórica e política da relação entre os africanos e seus descendentes com o território no Brasil.

Com a invasão europeia a partir de 1500, a Coroa portuguesa passou a ter o monopólio das terras brasileiras. Não existia, portanto, propriedade privada da terra, uma vez que ela pertencia exclusivamente a monarquia portuguesa. No entanto, para implantar o modelo agroexportador, a Coroa portuguesa optou por conceder o uso da terra a investidores (leia-se colonizadores), que se comprometiam a produzir alguma mercadoria para a exportação, sendo que tal concessão de uso era de direito hereditário. Assim, enormes extensões de terras brasileiras foram entregues nas mãos de capitalistas-colonizadores e foram repassadas de geração em geração, sem a possibilidade de serem vendidas ou compradas (Stedile, 2011; Lima, 2017).

A partir do século XIX, a Coroa Portuguesa passou a sofrer pressões da Inglaterra para substituir a mão de obra escravizada pela mão de obra assalariada. A fim de evitar que os africanos que seriam libertos futuramente se apossassem de terras e se tornassem pequenos proprietários rurais, foi criada, então, em 1850, a Lei nº 601, conhecida como a primeira Lei de Terras no Brasil. Sua principal característica foi implantar a propriedade

privada de Terra, ou seja, transformou a terra em mercadoria e consolidou o modelo latifundiário no Brasil (Stedile, 2011; Lima, 2017). Essa Lei excluiu os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros e os situaram como categoria denominada de “libertos”. A partir de então, passaram a ser sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, ainda que as terras em que viviam tivessem sido compradas ou herdadas de antigos senhores (Leite, 2000).

Após a abolição da escravatura em 1888, o termo quilombo caiu em desuso, política e juridicamente falando; no entanto, a criminalização e a violência contra essas comunidades se mantiveram até os dias atuais. Foi somente depois de cem anos da abolição que o Estado brasileiro reconheceu o direito de posse dos povos africanos e seus descendentes das áreas ocupadas por eles (Santos, 2015). Tal reconhecimento se deu através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que diz:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Brasil, 1988).

A partir de então, novas discussões sobre a identidade étnica das comunidades quilombolas passaram a orientar e a mobilizar as ações de novos grupos pela aplicação do artigo 68 do ADCT. Nesse sentido, os termos quilombo e “remanescente de quilombo” passaram a ser usados no contexto do reconhecimento dos direitos territoriais de determinado grupo (O’Dwyer, 2007). Diante desse breve panorama, podemos compreender quilombos e quilombolas não através de vestígios arqueológicos ou de traços fenóticos, ou simplesmente pela historiografia, mas a partir da luta política dos africanos e de seus descendentes pelos seus territórios (Almeida, 1996).

É importante salientar, ainda, que a ressemantização do conceito de quilombo não decorre simplesmente a partir de uma compreensão objetiva do termo, mas através de sucessivos agenciamentos simbólicos, dentre os quais se destaca o plano operado pelo movimento negro brasileiro (Arruti, 2008). Oliveira (2011) relembra que, desde a década de 1920, os movimentos negros passaram a tomar os quilombos como referência de organização política e democrática, inspirando suas ações. Destacam-se organizações como a Frente Negra Brasileira (FNB), na década de 1930, o Teatro Experimental do Negro (TEN), durante os anos de 1940, o Movimento Negro Unificado (MNU), no final dos anos de 1970, bem como os Agentes de Pastoral Negros (APNs), entre os anos 1980 e 1990, que estavam ligados à Igreja católica e criaram uma organização em São Paulo (denominada de Quilombo Central) e nas demais regiões do país (os Quilombos Regionais). Uma das referências do movimento negro brasileiro, Abdias do Nascimento, que foi fundador do TEN, publicou o livro *O quilombismo* em 1980, onde propôs, a partir da ideia de quilombo, um instrumento conceitual operativo para as necessidades atuais dos negros brasileiros. Segundo Nascimento (1980, p. 263): “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. Já se percebe, nas ideias de Abdias do Nascimento, um uso diferente do conceito de quilombo, em relação aos conceitos historiográficos difundidos até então.

O artigo 68 do ADCT foi um marco que levou a se pensar mudanças para a definição do termo *quilombos*, que passaram a ser entendidos como grupos étnicos (O’Dwyer, 2009). Essa nova concepção de quilombo foi influenciada pela virada teórica dos estudos sobre etnicidade, inaugurada com a crítica feita por Frederick Barth à ideia de cultura como algo estático (Leite, 2000), pois, para Barth (2005), as diferenças culturais só adquirem elementos étnicos quando os atores sociais envolvidos percebem as

diferenças como relevantes e não por conta de um modelo de vida exclusivo e tipicamente característico.

Segundo Oliveira (2016), foi a partir das ideias de Barth que o Grupo de Trabalho “Terra de Quilombo”, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que já vinha estudando os movimentos e mobilizações das comunidades negras rurais desde os anos 1980, sugere que:

O termo ‘quilombo’ tem assumido novos significados na literatura especializada e também para os grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenham um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições tem sido elaboradas por organizações não-governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas de trabalhadores, bem como o próprio movimento negro... o termo ‘remanescente de quilombo’ vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um grupo específico (ABA, 1994).

As discussões sobre a noção de quilombo como “patrimônio histórico que vigorava até então incorpora a concepção de remanescentes de quilombos como realidades contemporâneas, a partir da categoria comunidades negras rurais” (Silva, 2012, p. 68). Nessa perspectiva, podemos destacar os trabalhos de Alfredo Wagner Breno Almeida, Ilka Boaventura Leite e Eliane Catarino O’Dwyer e José Maria Arruti, que tiveram um papel significativo na formulação do conceito e que o fizeram se refletir nos dispositivos jurídicos disponíveis sobre quilombos (Silva, 2012).

Almeida (1998), por exemplo, explica que quilombo consiste em um instrumento no qual se organiza a expressão política das *terras de preto*, ou comunidades negras

rurais, que se afirmam como um grupo étnico. Etnia para o autor não é definida por critérios “naturais”, como nascimento, grupo e religião, mas construído a partir de conflitos sociais. Em complemento a isso, Leite (1999) sugere o quilombo como um tipo particular de experiência, cujo objetivo é a valorização das inúmeras formas de se recuperar uma identidade positiva de um sujeito, que se torna, então, um cidadão de direitos e deveres. Segundo a autora, não é a terra que identifica o sujeito de direito, mas sua condição de membro de um grupo que contemple o modo de vida coletivo, construído na permanência por um tempo significativo em um mesmo lugar. Já O’Dwyer (2007), chama atenção para a questão da auto-atribuição das identidades étnicas, ao defender a necessidade de se ter instrumentos de identificação eficazes e que deem condições aos remanescentes de quilombos para continuarem a imaginar seus modos de vida de maneira prática. Arruti (2005) propõe que o desafio está em reconhecer o quilombo como um objeto socialmente construído não só no plano das relações étnicas, mas também nos discursos de tais relações, como as discussões antropológicas, jurídicas, administrativas e políticas, para que sejam capazes de pautar o reconhecimento do Estado.

Até o momento, apresentamos um breve panorama conceitual e histórico do quilombo, explicamos que em seu formato inicial, ainda no período colonial, eram entendidos como organização criminosa de escravizados fugidos e que durante muito tempo vigorou a ideia de que se tratava de um Estado Negro Africano, transplantado no Brasil com determinadas características históricas, geográficas e culturais. No entanto, o termo vem sendo ressemantizado, principalmente, a partir do artigo 68 do ADCT em que o termo “remanescente de quilombos” possibilitou que grupos étnicos pudessem ter o reconhecimento oficial de sua identidade e o direito ao território (Calheiros & Stadler, 2010). Apesar dos debates sobre a implementação do artigo 68, bem como das discussões sobre os aspectos conceituais de quilombo, estes marcos não foram suficientes para a

aplicação prática do mesmo. A seguir, apresentamos, brevemente, um resumo das principais ações políticas governamentais relativas à regularização do território quilombola no Brasil.

A primeira ação que encaminhou para a normatização dos procedimentos de regularização só foi ocorrer seis anos depois do ADCT, em 1988, e até hoje as ações governamentais têm sido morosas para com a questão quilombola (Gonçalves, 2017). A partir do ano de 1995, em detrimento da comemoração pelo tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, a temática quilombola entrou na pauta da imprensa nacional e passou a marcar, portanto, a institucionalização do tema. Destacam-se os projetos da senadora Benedita da Silva (PT/RJ), bem como do deputado Alcides Modesto (PT/BA) que se manifestavam a favor da regulamentação do artigo 68 (Arruti, 2008).

No mesmo ano, o Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) publicou a Portaria nº 307, que se destinava a regularizar e a demarcar os territórios quilombolas; no entanto, Arruti (2003) explica que essa portaria tinha alcance limitado, uma vez que beneficiaria apenas as comunidades situadas em terras públicas, ou previamente desapropriada. Diante dessas limitações, em 1999, por meio da Medida Provisória 1.911-11, foi instituída responsabilidade ao Ministério da Cultura (Minc), por meio da Fundação Cultural Palmares, as competências para regularização do território quilombola (Gonçalves, 2017).

Em 2001, essa Medida Provisória seria transformada em um decreto presidencial (Decreto 3912/2001), que, acompanhado da publicação do Parecer 1490/2001 da Casa Civil, estabeleceria obstáculos para a aplicação do artigo 68. O decreto, além de estabelecer um prazo máximo de encaminhamento das demandas por regularização fundiária quilombola, também restringia os critérios de reconhecimento somente às

comunidades que comprovassem uma história de cem anos de “posse pacífica” da terra, desde 13 de maio de 1888 até a promulgação da constituição de 1988 (Arruti, 2008).

Essas medidas restritivas foram revisadas e modificadas a partir de 2003, quando foi assinado, pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva, o Decreto 4887/03 que revogou o decreto de 2001 e restituiu a eficácia do artigo 68. Nele foi estabelecido que o Incra seria responsável pelo processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas, incorporando o direito ao auto-reconhecimento, a possibilidade de desapropriações e o estabelecimento de que a titulação deveria se efetuar em nome de entidade representativa da comunidade, bem como previa a garantia de condições necessárias aos cumprimentos dessas obrigações por meio de um orçamento especial (Programa Brasil Quilombola). No entanto, as ações de regularização só seriam retomadas na prática com a edição das Instruções Normativas internas ao Incra, em 2005 (Arruti, 2008).

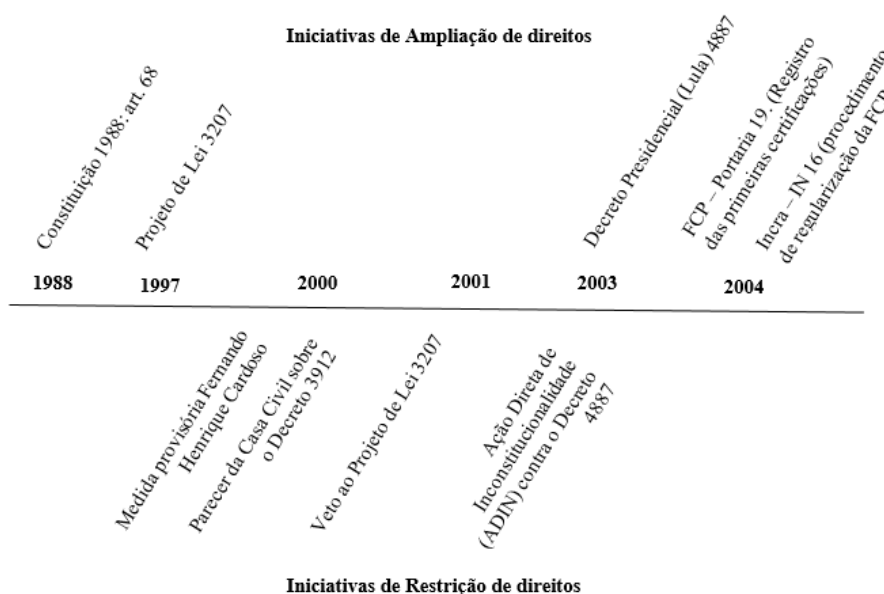


Figura 1. Política de Regularização dos Territórios Quilombolas.

Fonte: adaptado de Arruti (2008, 2009)

Desde então, o processo técnico de regularização quilombola é composto por quatro grandes etapas: 1) auto-declaração da comunidade como quilombola e sua solicitação da regularização fundiária ao Incra; 2) Elaboração do Relatório Técnico de

Identificação e Delimitação (RTID), composto por relatório antropológico, planta e memorial descritivos, cadastro das famílias quilombolas e ocupantes não-quilombolas, levantamento da cadeia dominial da terra e identificação da sobreposição de outras áreas de interesse; 3) Parecer conclusivo do RTID, que deve ser divulgado por meio da publicação nos diários oficiais da União (DOU), do Estado (DOE) e na municipalidade, bem como a notificação direta dos ocupantes não quilombolas; 4) Demarca-se o território e titula-se em nome da associação comunitária quilombola, e registra-se o título em cartório e no Registro de Imóveis (Arruti, 2009).

Apesar dos avanços que essas políticas trouxeram para o debate da regularização fundiária das comunidades quilombolas, ainda está longe de se alcançar a estabilidade. Contra o decreto, vem sendo propostos Projetos de Lei, cujo objetivo é anular os seus efeitos, quase sempre baseados na reafirmação do significado colonial e imperial de quilombo e acompanhado de graves acusações de falsificação identitária por parte das comunidades quilombolas e do Incra (Arruti, 2008).

Nesta seção, trouxemos um breve panorama histórico, conceitual e jurídico que envolve as discussões sobre as comunidades quilombolas no Brasil. Na próxima seção, iremos aprofundar as questões que envolvem, especificamente, o estado do Espírito Santo, principalmente, no que diz respeito ao Sapê do Norte.

3. Quilombos e Quilombolas no estado do Espírito Santo

Desde o século XVI, havia negros na província do Espírito Santo. Na cidade de Vitória, por exemplo, em 1551, dos 7.225 habitantes, 4.898 eram negros escravizados. Já no século XIX, no ano de 1856, conforme o chefe da polícia da província, a população da capitania era de 49.092 habitantes, sendo que desses 18.760 eram escravizados. O censo mais próximo do ano da assinatura da Lei Áurea foi em 1887, em que foram contados

13.382 escravizados vivendo no território do Espírito Santo – parece ser importante ressaltar que esse era o número mínimo de pessoas negras vivendo no Estado na época. Após 1888, com o fim institucional do sistema escravocrata, não era possível saber, ao certo, o número mínimo de negros que viviam na região. De qualquer forma, os estudos censitários de 1890 apontam que, pelo menos, 45% da população espírito-santense era composta por negros (Maciel, 2016).

Além dos documentos e registros oficiais sobre a presença de negros, bem como das atividades escravistas realizadas em terras capixabas, existem várias evidências de que havia quilombos no estado do Espírito Santo nesse período, seja em documentos oficiais das administrações coloniais, seja na história de vida e memória dos negros descendentes de escravizados e quilombolas, bem como na presença étnica e sociocultural afro-brasileira no Estado (Martins, 2000; Moreira, 2010; Silva, 2012; Oliveira, 2002, 2005, 2011). A mais antiga referência a quilombos no estado do Espírito Santo, oficialmente registrada, foi em 1710, quando o então Capitão-Mor da costa do Espírito Santo, Francisco de Albuquerque Teles, enviou uma carta para o Governador Geral do Brasil, D. Lourenço de Almeida, comunicando a existência de “mocambos” na província (Incra, 2005)¹⁰.

O diário de viagem do príncipe Maximiliano Wied-Neuwied¹¹, entre os anos de 1814-1817, é outro importante registro, posto que nele é relatada a existência de escravizados na Fazenda Engenho Velho, próximo da Vila de Guarapari, que, após a morte dos donos da fazenda, se rebelaram e passaram a se considerarem livres, se

¹⁰ Relatório Técnico de Identificação da Comunidade Quilombola do Linharinho. Participaram da elaboração do Relatório Simone Raquel Batista Ferreira (Geógrafa), Sandro Juliati (Cientista Social), Alba Aguiar (Advogada) e Adriano Elisei (Geógrafo).

¹¹ Alexander Philipp Maximilian, Príncipe de Wied-Neuwied, foi um germânico que viajou cerca de 18 meses entre os anos de 1814 – 1817 pelo Brasil e descreveu e desenhou os elementos da fauna, da flora e dos povos primários no país.

recusando a se submeterem a uma nova ordem administrativa. Maximiliano impressionado com a organização dos negros nas fazendas, que contava com aproximadamente 600 integrantes, chamou aquele lugar de República Negra (Oliveira, 2011).

Outro relato importante para o tema no estado do Espírito Santo refere-se à Insurreição do Queimado, episódio ocorrido entre 1845 e 1850, em São José do Queimado, que na época era uma freguesia pertencente à capital da província Nossa Senhora da Vitória. A insurreição constituiu-se em um movimento de escravizados que tinham como objetivo a conquista da carta de alforria (Cardoso, 2008). O movimento foi organizado por negros conscientes da conjuntura histórica, que se revoltaram com o não cumprimento da palavra dos fazendeiros, uma vez que eles tinham prometido libertar aqueles que tivessem participado da construção da Igreja de São José (Maciel, 2016).

Oliveira (2011) reuniu dados quantitativos e qualitativos sobre os quilombos no estado do Espírito Santo, extraídos dos trabalhos de Oliveira (2002, 2005), Martins (2000) e Moreira (2010) e sintetizou referências sobre mais de 20 quilombos, descritos e analisados com base nas fontes documentais do século XIX (Tabela 1).

Tabela 1.

Quilombos no estado do Espírito Santo no século XIX

Período	Vila/ Distrito	Nome e/ou local do quilombo	Nº de integrantes
1814-1817	Vila de Guarapari	República Negra e “escravos do mato”.	600
1827	Vila de São Mateus	Quilombo no subúrbio da Vila, constatado por moradores que enviaram documento ao governo da província.	Mais de 90
1827	Vila de São Mateus	Quilombo na zona rural, descrito pela câmara da Vila que, no referido ano, enviou um documento ao governo da província.	Mais de 100
1830	Distrito de Itapemirim	Quilombo atacado no referido ano pelos índios puri e por soldados, quando quatro integrantes fugiram adentrando as matas.	Mais de 4
1835	Vila de São Mateus	Quilombos descrito pela polícia como existindo no sertão de São Mateus.	Não informado
1836	Santa Leopoldina	O historiador Maciel (1994) escreve que nas proximidades do rio Santa Maria havia aquilombados que, depois de	Não informado

		fugirem das fazendas de Serra e de Vitória, subiram por esse rio em direção às matas de Santa Leopoldina.	
1839	Santa de São Mateus	Quilombo no subúrbio da Vila. Caracterizava-se pelas relações comerciais e pela vida social urbana.	Não informado
1846	Distritos de Cariacica e de Viana	Quilombos descritos pelo relatório do presidente da província, em números elevados em Cariacica e Viana.	“Números elevados”
1847-1848	Distrito de Viana	Quilombos e Mocambos na localidade de Araçatiba, Santo Agostinho, Lama Preta e Jacaraobas, quando 47 senhores fizeram um abaixo-assinado pedindo providências do governo provincial contra os quilombos.	Não informado
1848-1849	Distrito de Cariacica	Quilombos e mocambos entre os quais sobressaíam aqueles liderados por Prufino José Fernandes e Antônio do Mato, que possuíam armas e negociavam entre si.	Número de quilombolas superior ao número de escravizados nas fazendas.
1848	Muqui	Quilombo nas matas próximas ao rio Muqui. Descoberto no referido ano pelo delegado de polícia do distrito de Itapemirim, que contou com a ajuda de moradores que teriam ouvido o “toque dos tambores”, “canto de galos” e “fumaça na mata”, verificando que esse quilombo existia há muitos anos.	Estimativa da polícia: 200 a 300 integrantes provenientes das Fazendas do Norte Fluminense e do sul do Espírito Santo.
1848	Distrito de Itapemirim	Quilombo do Sertão da pedra lisa.	Não informado
1848	Distrito de Itapemirim	Quilombo no meio rural.	Não informado
1849	São Mateus	Quilombo no meio rural.	Não informado
1850	Serra	Quilombo no meio urbano. A polícia solicita recursos financeiros e reforço policial para atacar também os outros quilombos ali existentes.	Não informado
1866	Vila de São Mateus	Diversos quilombos no sertão de São Mateus.	Estimativa da polícia: de 16 a 20 integrantes em cada quilombo.
1881	Vila da Barra de São Mateus	Quilombo liderado por Rogério (Rugério) em Sant’Ana, atual município de Conceição da Barra.	Cerca de 20 integrantes
1883	Santa Leopoldina	Quilombos nos vales do Rio Santa Maria e Rio das Farinhas, que continham mulheres, crianças e armas.	Mais de 20 integrantes
1884	São Mateus e Conceição da Barra	Quilombos nas matas da Fazenda Campo Redondo, liderados por Benedito Meia Légua.	Estimativa policial: mais de 20 integrantes
1885	Santa Leopoldina	Quilombo descrito pelo relatório da polícia como existente nas proximidades das estradas de Marangahy. Segundo os moradores de Retiro e do Uma de Santa Maria, os integrantes desses quilombos eram denominados de calhambolas, sendo um	Não informado

		deles liderados por Bem-Bem, ex-participante da Revolta de Queimados.	
1885	Viana	Quilombo em Araçatiba, que já havia sido constado pela polícia desde 1847, conforme descrição no item 9.	Não informado
1885	Viana	Quilombo na localidade de mamoeiro.	Não informado
1885	Viana	Quilombo nas matas do Jacarandá. Em Viana, segundo Maciel (1994), nesse período do século XIX, existia o Morro do Quilombo, onde se dizia que os quilombolas usavam “os cabelos da altura do morro”.	Não informado
1849 a meados do século XX	Santa Leopoldina	Quilombo do Morro São José. Segundo um descendente desse grupo e de imigrantes alemães, atual defensor público em Santa Leopoldina, os integrantes desse quilombo eram descendentes dos negros que fizeram a insurreição do Queimado em 1849 na Vila de São José do Queimado. Daí, teria surgido nome do quilombo. Em meados do século XX, seus integrantes entraram em processo de miscigenação com descendentes de imigrantes alemães e migraram para uma localidade denominada Rio da Prata.	Não informado

Fonte: Oliveira (2011).

Os dados apresentados na Tabela 2 demonstram que, na primeira metade do século XIX, o estado do Espírito Santo foi fértil em fugas, rebeliões e formação de quilombos. Além disso, após 1850, tornaram-se inumeráveis os pedidos de autoridades e oligarcas da Província para que fossem capturados escravizados que fugiram (Maciel, 2016).

Na região do Vale do Cricaré, que posteriormente se tornou o território do Sapê do Norte, área que abrange os municípios de São Mateus e de Conceição da Barra, existem registros de constantes fugas no período escravagista, bem como da fixação dos negros no território antes e após a abolição da escravatura ao longo dos pequenos afluentes dos rios Cricaré e Itaúnas (Lyra, 1981). Segundo Oliveira (2011), o príncipe Maximiliano Wied-Newied, entre 1814 e 1817, registrou na fazenda de Itaúnas, pertencente na época ao comendador de Porto Seguro, a presença de escravizados que cuidavam de seus gados e rufavam seus tambores.

A resolução da Assembleia Provincial nº 19 de 28 de julho de 1852, que foi decretada pelo então Presidente da província, declara uma guerrilha para combater os quilombolas:

O Dr. José Bonifácio Nascentes d’Azumbuja, Presidente da Província do Espírito Santo: Faço saber a todos os seus habitantes que a Assembléia Legislativa provincial decretou, e eu, sancionei a resolução seguinte:

Artigo 1.º. Fica decretada na comarca de São Mateus uma guerrilha, que se empregará na apreensão de escravos fugidos, desertores e criminosos. (...)

Artigo 4.º. O comandante venderá 4000\$ rs. por ano; a guerrilha receberá por cada escravo apreendido de qualquer sexo, ou idade, sendo dentro da cidade, ou vila 12\$000 rs. e fora 60\$000 rs. (...) estas gratificações serão divididas proporcionalmente por toda guerrilha, inclusive o comandante (Incra, 2005, p. 38).

Em uma entrevista do historiador Maciel de Aguiar, em 1997, concedida ao professor da UFES Osvaldo Martins de Oliveira (2002), ele conta que o primeiro quilombo a existir na região foi liderado por Zacimba Gaba, uma princesa africana de Cabinda, que, após envenenar o senhor de escravos, fugiu com centenas de escravizados para uma fazenda na região de Itaúnas, entre os anos de 1700 e 1710, ano em que Zacimba foi assassinada.

Após a morte de Zacimba, os negros só conseguiram se organizar em 1820 sob a liderança de Benedito Meia-Légua, que aterrorizou os fazendeiros daquela região por mais de 60 anos. Nos relatórios dos presidentes da província em 1882 e 1884, é contado sobre uma liderança de nome Benedito, descrito como “criminoso”, “praticante de latrocínio” e “réu”. Benedito Meia-Légua foi assassinado covardemente em 1895 nas

matas do Angelim (município de Conceição da Barra), onde vivia dentro do tronco de uma árvore (Oliveira, 2002; 2011).

Além de Zacimba Gaba e Benedito Meia Léguas, viveram no território do Sapê do Norte Preto Bongo, Viriato Cancão de Fogo – um famoso cabuleiro¹², Constância D'Angola, Pedro de Aurora, Clara Maria do Rosário dos Pretos, Silvestre Nagô, Teodorinho Trinca-Ferro - que usavam a capoeira como arma de combate contra seus perseguidores, dentre muitos outros descritos nas narrativas de aquilombamento do Sapê do Norte. Dentre essas histórias, iremos destacar o quilombo do Negro Rugério¹³, localizado no povoado de Sant'Anna, pois tem relação direta com o quilombo em que este estudo foi realizado (Incrá, 2005).

O quilombo do negro Rugério é uma prova de que não existiam quilombos apenas com características de isolamento e resistência através da luta armada no Brasil, mas também possuíam características de negociações sociais e políticas em torno de atividades econômicas para a sobrevivência do grupo (Oliveira, 2002). Conforme Aguiar (1995), em meados do século XIX, o quilombo de Negro Rugério se instalou com, aproximadamente, 30 negros de origem angolana nas terras de Dona Rita Cunha. Ela, inicialmente, tentou convencê-lo a mudar de ideia, de se aquilombar, uma vez que abriria um precedente perigoso ter um quilombo em suas terras, liderado por um de seus homens de confiança. No entanto, Rugério a convenceu que ela teria mais lucro, argumentando que os negros poderiam produzir cinco vezes mais farinha de mandioca se estivessem livres, e que as produções seriam integralmente vendidas a ela para manter seu comércio de exportação.

¹² Cabuleiro era o nome dado ao praticante da Cabula, religião de matriz africana praticada no Sapê do Norte – ES.

¹³ Líder Quilombola no Sapê do Norte, no século XIX.

Após a morte de Dona Rita, juntamente com os rumores de que os quilombolas iriam promover uma insurreição nas festividades do dia de Sant'Anna, em 26 de julho de 1881, houve um confronto entre a polícia e os quilombolas a mando do governo do Estado. Na memória dos velhos moradores da região, até as décadas de 1970 e de 1980, dizia-se que líderes de outros quilombos, como Benedito Meia-Légua, Constância d'Angola e Viriato Cancão de Fogo, lutaram juntos para defender o quilombo do Negro Rugério. No fim do confronto, seis quilombolas foram presos, Negro Rugério foi assassinado e os demais fugiram com Benedito Meia Légua para as matas e para o Rio São Domingos. Rugério, no entanto, antes de morrer, matou o capitão do mato (Francisco Vieira de Melo), conhecido como "Cearense". Tais fatos foram relatados pelo presidente da província do Espírito Santo (Martins, 2000; Oliveira, 2002; 2011).

(...) na cidade de São Mateus, nas matas da fazenda Campo Redondo, sendo atacado pela força de polícia auxiliada de paisanos um quilombo de escravos ali refugiados, depois de tenaz resistência conseguiu a mesma força prender cinco, resultando a morte do de nome Rogério, que fazia fogo sobre a força, tendo também falecido nesta luta o paisano Francisco de Melo, por haver recebido um tiro dado do lado dos escravos do mesmo quilombo (Tostes, 1882, p. 16 como citado em Oliveira, 2002).

A ocupação de terras pelas comunidades negras rurais teve origem tanto a partir das fugas de escravizados para os quilombos, como da herança das antigas fazendas escravistas da região. A crise cafeeira entre os anos de 1897/1910 e 1913/1918 (Valadão, 1999), juntamente com os imigrantes europeus que chegavam, sobretudo da Itália, para lavrar sob novas relações de *colonato*, fizeram com que essas fazendas ficassem obsoletas na economia imperial. Em algumas regiões, foram ocupadas pelos negros que refizeram

suas casas, famílias e roçados, formando comunidades e se reproduzindo por várias gerações naquele território (Ferreira, 2009; 2010).

Oliveira (2002), ao entrevistar quilombolas daquela região, registrou a memória daquele tempo, em que os entrevistados contaram que até a década de 1940 ninguém tinha documento de posse da terra. Foi a partir daquela década que alguns moradores começaram a titular as terras individualmente, conseguindo manter, até a década de 1970, uma hegemonia étnica e de parentesco naquela região.

As décadas de 1960 e de 1970, no entanto, foram decisivas para a dinâmica agrícola capixaba, momento em que o Estado, apoiado nas elites local e nacional, apostou na criação de grandes complexos agroindustriais, os chamados grandes projetos. O governo estimulou o desenvolvimento daquela região através do crédito subsidiário favorecendo deliberadamente certos produtos e produtores. Já na década de 1960, se verifica negociações do Estado para viabilizar esse interesse em solo capixaba; no entanto, foi no governo de Arthur Carlos Gerhardt Santos (1971 – 1974) que o processo de industrialização agrícola ganhou força. Empreendimentos do complexo paraquímico e do Programa Nacional do Alcool se instalaram no norte do estado do Espírito Santo, evidenciando os problemas sociais e fundiários daquela região, uma vez que o monocultivo de cana (setor sulcro-alcooleiro) e, principalmente, do eucalipto (produção de celulose) passaram a ocupar e a expropriar aquele território (Valadão, 1999).

Os que praticam e praticaram a expropriação de terras das comunidades negras e quilombolas (as terras foram entregues às empresas de monoculturas de eucaliptos e de cana-de-açúcar) argumentam que, naquela época, existiam vazios demográficos nas terras dessas comunidades. Esses agentes vem trabalhando na construção da inviabilização social e histórica das comunidades quilombolas da região, afirmando que, no estado do Espírito Santo, existiu apenas um quilombo e somente no século XIX (Oliveira, 2011).

A partir desse período, os conflitos fundiários se intensificaram e se agravaram, principalmente, durante as décadas de 1970, 1980 e 1990, com cenas de assassinato, atentados e emboscadas. Informações da Comissão Pastoral da Terra (CPT), levantadas pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais em 1988, mostram que, entre 1982 e 1988, tiveram treze conflitos por terra envolvendo assassinatos, pistolagem, ameaça e coerção policial (Silva, 2012). No ano de 1986, por exemplo, diante de uma ocupação de terras realizadas por, aproximadamente, 500 famílias, em Córrego da Prata, pertencente à São Mateus, o governador negou receber em audiência a comissão de negociação dos acampados, ordenando o despejo das famílias e autorizando a Polícia Militar a executá-los se necessário (Valadão, 1999).

Nesse período, entre os anos de 1980 e 1990, as organizações do movimento negro do estado do Espírito Santo passaram a debater as questões da identidade dos quilombos e tiveram ações políticas importantes nos processos de explicitação da consciência das comunidades quilombolas. Nessa mobilização, destacam-se o Grupo Gangazumba (1982), o Centro de Estudos da Cultura Negra/CECUNE (1983), os Agentes de Pastoral Negra/APN's (1988) e o Grupo de União e Consciência Negra/GRUCON (1988). Uma das ações, fruto desses debates, ocorreu na década de 1980, quando na área urbana de Sant'Anna, local no qual se formou o quilombo do negro Rugério, um de seus bairros foi renomeado de Quilombo Novo (Oliveira, 2011; Silva, 2012).

Atualmente, segundo a Fundação Cultural Palmares/ FCP, existem 29 comunidades quilombolas reconhecidas na região do Sapê do Norte no estado do Espírito Santo. Segundo Oliveira (2011), após a abertura dos processos de regularização dos territórios do quilombo, os embates e conflitos se intensificaram entre quilombolas e os grandes e médios fazendeiros da região, agentes da administração pública a nível municipal, estadual e federal, bem como os grandes empreendimentos da monocultura de

cana de açúcar e eucalipto. Nesse sentido, Ferreira (2010) afirma que falar de territorialidade negra no Sapê do Norte implica em falar no *conflito*, este que sempre permeou as relações sociais entre a população negra e as elites brancas, seja no período escravista, seja na expropriação do território para o capital agroindustrial.

Tais conflitos se materializam até os anos mais recentes, como, por exemplo, o caso do Quilombo de São Domingos, localizado em Conceição da Barra. Em setembro de 2009, o governo do estado do Espírito Santo disponibilizou cerca de 100 policiais militares da tropa de choque para prender cerca de quarenta quilombolas acusados pela Fibria (ex-Aracruz Celulose) de roubo de eucalipto e de participarem da “máfia das madeiras”. Os quilombolas, além de terem sido deslocados por 40 Km (da zona rural de Conceição da Barra – ES até a delegacia de São Mateus – ES), ficaram doze horas detidos sem contato com familiares ou advogados e com celulares apreendidos, passaram um intenso interrogatório e foram todos liberados por falta de provas (Santos, 2015).

Atualmente, nenhuma comunidade quilombola do estado do Espírito Santo possui o seu território regulamentado Na Tabela 2, apresentamos uma síntese dos processos de regularização fundiária abertos pelas comunidades quilombolas do estado do Espírito Santo.

Tabela 2

Processos abertos junto ao INCRA para reconhecimento do território quilombola, no estado do Espírito Santo

Comunidade	Município	Ano de abertura	Etapa na qual se encontra
Retiro	Santa Leopoldina	2004	Decreto no Diário Oficial da União
São Jorge	São Mateus	2005	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
São Domingos	Conceição da Barra	2005	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
Serraria	São Mateus	2005	Decreto no Diário Oficial da União
Santana	Conceição da Barra	2005	Não consta informação

São Cristóvão	São Mateus	2005	Decreto no Diário Oficial da União
Mata Sede	São Mateus	2005	Não consta informação
Monte Alegre	Cachoeiro do Itapemirim	2005	Decreto no Diário Oficial da União
São Pedro	Ibiraçu	2005	Concessão de Direito Real de Uso
Linhariño	Conceição da Barra	2012	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
Coxi	São Mateus	2013	Não consta informação
Sítio Vala Grande	São Mateus	2014	Não consta informação
Porto Grande	Conceição da Barra	2014	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
Roda D'água	Conceição da Barra	2015	Não consta informação
Córrego do Alexandre	Conceição da Barra	2015	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
Angelim 1	Conceição da Barra	2015	Não consta informação
Angelim 2	Conceição da Barra	2015	Não consta informação
Angelim 3	Conceição da Barra	2015	Não consta informação
Angelim do Meio – DISA	Conceição da Barra	2015	Não consta informação
Córrego do Chiado	São Mateus	2016	Não consta informação
Córrego do Macuco	Conceição da Barra	2016	Não consta informação
Morro da Onça	Conceição da Barra	2017	Não consta informação
Pedra Branca	Vargem Alta	2018	Não consta informação
Degredo	Linhares	2018	Não consta informação

Nota: Adaptado de informações disponíveis no site do INCRA (<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>) e (http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf) – acesso em 12 de fevereiro de 2020

Diante do que foi apresentado nesta seção, podemos afirmar que os quilombos do Sapê do Norte vêm resistindo à escravização e aos grandes empreendimentos agroindustriais que chegaram naquela região. O *sapê* (Figura 2) foi o nome escolhido pelas lideranças quilombolas para uma metáfora a esse processo de resistência, essa gramínea típica daquela região, que brota rapidamente e em grande quantidade logo após o roçado. Assim, *brotar, persistir e ressurgir* é a analogia que se faz entre os quilombolas contra os monocultores de eucalipto, que há mais de 40 anos tentam expulsá-los daquela região, mas que até hoje não pararam de brotar (Silva, 2012).



Figura 2. Imagem de um Sapê

Realizamos, nessa seção, uma breve contextualização histórica das comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo, enfatizando, principalmente, a região do Sapê do Norte. No próximo capítulo, apresentamos e analisamos as produções científicas da Psicologia Social em contexto de comunidades quilombolas.

4. Produção científica da Psicologia Social no contexto de comunidades quilombolas

Na origem da Psicologia Social como ciência, por meio da análise epistemológica da história de construção desse campo do conhecimento, evidenciam-se pressupostos positivistas e perspectivas individualizantes de abordagem dos fenômenos humanos (Guareschi, 2011). No entanto, desde a década de 1950, psicólogos sociais vêm questionando essas concepções no campo da Psicologia como ciência e profissão (Lane, 2000; Sawaia, 2011).

No Brasil, entre as décadas de 1970 e 1980, surgiu um movimento de crítica ao modelo hegemônico da Psicologia Social, que foi guiado pelo princípio de que o conhecimento produzido deve ser útil para a transformação da realidade e para criação de

condições dignas para todos, ou seja, uma Psicologia orientada também pelo compromisso social (Bock, Ferreira, Gonçalves & Furtado, 2007; Guareschi 2011; Lane, 2000). Pautados nesse compromisso político, entendemos que a produção de conhecimento científico da Psicologia Social pode contribuir na proposição de intervenções no contexto das comunidades quilombolas.

Um dos grandes desafios atuais da Psicologia Social é a formação de qualificação técnica e ética para atuação e compreensão dos contextos de povos e comunidades tradicionais, a fim de compreender as suas singularidades, promover qualidade de vida e a garantia dos seus direitos (Carvalho & Macedo, 2018). Nesse sentido, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) publicou duas importantes Referências Técnicas para a Atuação de Psicólogas (os) que trataram do assunto, sendo uma sobre as relações raciais (CFP, 2017) e outra sobre as questões relativas à terra (CFP, 2019).

No documento *Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o)* (CFP, 2017), foram brevemente apresentadas as disputas latifundiárias que ocorrem nas comunidades quilombolas e indígenas no Brasil, bem como denunciado o distanciamento entre o Estado e as comunidades. Além disso, foi citada a escassez de estudos da Psicologia sobre essa temática. Já nas *Referências técnicas para atuação de psicólogas (os) em questões relativas à terra* (CFP, 2019), contextualizam de maneira mais aprofundada o processo histórico das disputas latifundiárias no Brasil e apresentam, como elemento básico para atuação profissional nesse contexto, o compromisso ético e político dos profissionais da área. Apontam, ainda, a pequena quantidade de estudos sobre as comunidades quilombolas (CFP, 2019) a partir da Psicologia, questão também evidenciada por Lopes, Paixão e Santos (2019), que também debatem sobre a ausência de psicólogas (os) preparados para atender essa população.

Diante desse cenário, neste capítulo, tivemos como objetivo analisar os estudos que a Psicologia Social vem produzindo no contexto das comunidades quilombolas. Para tanto, fizemos um breve levantamento, a partir da busca por assunto no portal de periódicos da CAPES, no SciELO (Scientific Electronic Library Online) e no Lilacs (Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde), para o tipo de produção artigos, avaliado por pares, utilizando as seguintes combinações como indexadores: 1). “Psicologia Social” AND “Quilombo”; 2). “Psicologia Social” AND “Quilombola”; 3). “Social Psychology” AND “Quilombo”; e 4). “Social Psychology” AND “Quilombola”.

Feito esse procedimento, identificamos 61 artigos, distribuídos da seguinte forma por base de dados e por termos, conforme Tabela 3.

Tabela 3
Indexadores por Base de dados pesquisados

Indexadores	Portal Periódicos da CAPES	SciELO	LILACS	Total
“Psicologia Social” AND “Quilombo”	9	3	6	18
“Psicologia Social” AND “Quilombola”	11	2	5	18
“Social Psychology” AND “Quilombo”	6	3	6	15
“Social Psychology” AND “Quilombola”	3	2	5	10
	29	10	22	61

Dentro das 61 publicações encontradas (Ver Tabela 4), fizemos a leitura de todos os resumos a fim de refinar os resultados encontrados. Nesse processo, foram retirados os artigos duplicados e as publicações que, por ventura, não abordavam o contexto das comunidades quilombolas. Feito esse procedimento, excluímos 31 artigos duplicados nas diferentes bases de dados e 17 artigos que não tratavam especificamente das comunidades quilombolas. Portanto, encontramos 11 artigos, publicados entre os anos de 2007 e 2011 no campo da Psicologia Social, a partir da busca dos termos de referência.

Notamos, no entanto, que alguns artigos que conhecíamos não foram encontrados a partir dos descritores que utilizamos, como os artigos de Batista e Rocha (2019), Valentim e Trindade (2011) e Valentim, Trindade e Menandro (2010). A nossa hipótese

é de que esses artigos não especificam que são da Psicologia Social. Como já tínhamos conhecimento sobre esses artigos, eles foram acrescentados em nossa amostra (Figura 3). Porém, é possível que existam outros artigos da Psicologia Social que abordam a temática quilombola, mas devido à limitação dessa ferramenta de busca, não será possível identificá-los na presente revisão. A nossa sugestão para as (os) psicólogas (os) sociais que pesquisam sobre esse tema, é especificar no texto e palavras chave a sua perspectiva teórica e área/subárea de conhecimento, para facilitar o levantamento de materiais bibliográficos produzidos pela área.

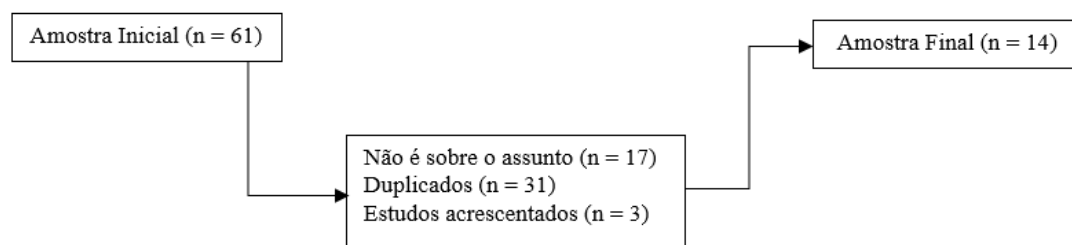


Figura 3. Fluxograma do processo de seleção dos artigos

A partir da leitura dos resumos dos artigos selecionados, na Tabela 4, apresentamos uma síntese das principais informações a respeito dos materiais encontrados, contendo a natureza do estudo (empírico ou teórico), alguns de seus procedimentos metodológicos, seu objetivo e o estado da federação em que ele foi desenvolvido.

Tabela 4
Síntese dos objetivos e características metodológicas dos estudos

Autoria	Natureza	Procedimentos metodológicos	Objetivo	Local
Batista & Rocha (2019)	Empírico	Entrevista com roteiro aberto e roda de conversas	Entender como quilombolas moradores de comunidades do Vale do Guaporé no estado de Rondônia produzem sentidos sobre saúde mental.	RD
Costa & Scarelli (2016)	Empírico	Observação e entrevista fundamentada	Compreender se as políticas de titulação de terras operam como dispositivo contra o racismo para a comunidade.	SP
Fernandes (2018)	Empírico	Observação participante	Analisar atividades das crianças da comunidade e identificar os saberes construídos por elas em sua relação com o meio ambiente, assim como refletir sobre a maneira como elas contribuem para valorização e manutenção do modo de vida da comunidade.	GO
Furtado, Pedroza & Alves (2014)	Teórico		Analisar e relacionar a cultura quilombola como campo simbólico que proporciona identificações e posicionamentos de seus moradores, dentro do contexto histórico-cultural.	
Lopes, Paixão & Santos (2019)	Empírico	Entrevista com roteiro semiestruturado	Compreender os sentidos sobre o envelhecimento produzidos por idosos quilombolas e identificar ações e estratégias usadas por eles na promoção da saúde.	RS
Roso, Gass, Orsato, Alves & Moraes (2011)	Empírico	Etnografia	Investigar como os saberes e as práticas tradicionais, sobre saúde e doença, interagem com a (pós) modernidade na comunidade.	RS
Santos & Chaves (2007)	Empírico	Lista de complementação de frases	Conhecer as representações sociais dos habitantes de um quilombo sobre a própria comunidade.	BA
Santos, Felix & Morais (2012)	Empírico	Entrevista com roteiro semiestruturado	Investigar as representações sociais de juventude entre adolescentes e pais de uma comunidade quilombola.	PE
Silva & Menezes (2016)	Empírico	Etnografia	Conhecer os significados do uso de álcool entre os/as jovens de duas comunidades quilombolas, Castainho e Estivas, localizadas na área rural de Garanhuns.	PE
Torales, Sobral & Oliveira (2019)	Empírico	Metodologia participativa	Identificar as representações sociais de problemas ambientais e formas de enfrentamento pelas mulheres quilombolas da comunidade Patioba em Sergipe.	SE
Rabinovich & Bastos (2007)	Empírico	Etnografia/ Observação participante	Analisar como a Psicologia, ou a observação participante como método em Psicologia, não se encontra à margem da política, sendo ela própria, um ato e um agente político.	SP
Valentim (2016)	Empírico	Grupo focal	Analisar a relação entre representações, memórias e práticas relativas à saúde e as autodefinições identitárias entre um grupo de mulheres quilombolas.	ES
Valentim & Trindade (2011)	Empírico	Entrevista com roteiro semiestruturado	Circunscrever, entre a população de quilombolas ainda residente na chamada região do Sapê, ao norte do Espírito Santo, as formas representacionais mnêmicas tradicionalmente relacionadas ao grupo; identificar seu papel na articulação e conformação dos novos conteúdos trazidos pela modernidade; investigar o arranjo que possibilita formular a identidade neste meio e relacionar as representações deste passado compartilhado às mudanças ambientais e sociais que recentemente impactaram a sua região.	ES

Valentim, Trindade & Empírico Menandro (2010)	Entrevista	Identificar as memórias sociais de juventude nessas comunidades, relacionando as representações desse passado compartilhado às mudanças ambientais e sociais que recentemente impactaram a sua região.	ES
--	------------	--	----

É possível observar que a maioria dos estudos foram realizados na região sudeste (5), seguidos da região nordeste (4), sul (2), centro-oeste (1) e norte (1), sendo que no estado do Espírito Santo foram desenvolvidos três estudos, conduzidos por Renata Valentim (2016) ou por essa pesquisadora em parceria com outras autoras (Valentim & Trindade, 2011; Valentim, Trindade & Menandro, 2010).

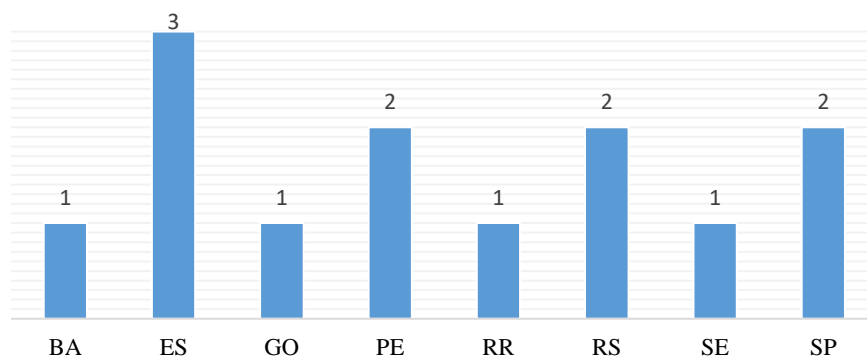


Figura 4. Gráfico de distribuição de estudos por Estado

Com relação aos anos de publicação dos trabalhos, notamos que todos foram realizados nos últimos doze anos e 54% dos artigos publicados foram produzidos nos últimos quatro anos. O crescimento na produção de artigos nos últimos anos vem demonstrando que há uma preocupação relativa da categoria com esse contexto (Carvalho & Macedo, 2018).

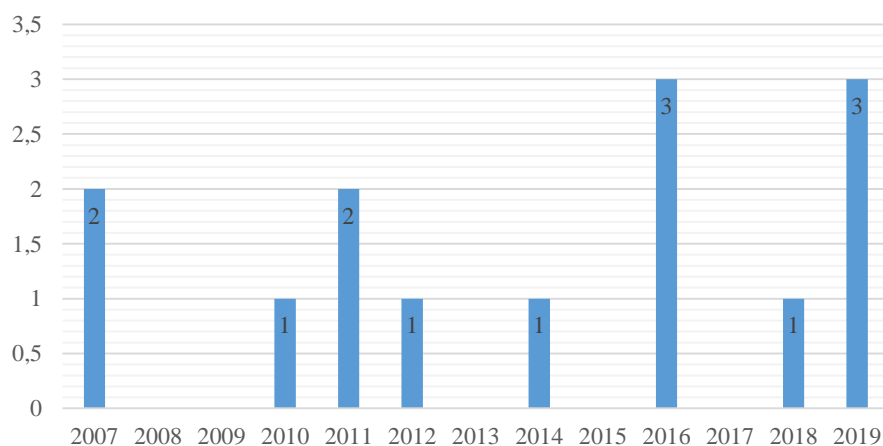


Figura 5. Distribuição de artigos por ano.

Quanto à natureza dos estudos analisados, foram encontrados doze artigos empíricos e apenas um teórico (Furtado, Pedroza & Alves, 2014). Entre os artigos empíricos, destacam-se a etnografia (Rabinovich & Bastos, 2007; Roso & outros, 2011; Silva & Menezes, 2016) e a metodologia participativa (Torales, Sobral & Oliveira, 2019) como tipos de pesquisa. Os demais estudos não especificam o delineamento da pesquisa, apenas citam os instrumentos utilizados na coleta de dados, que são entrevistas (6), observação participante (f=3), grupo focal (f=1), roda de conversa (f=1) e lista de complementação de frases (f=1).

Em relação às estratégias para tratamento dos dados, verificamos a utilização da: *Análise de Conteúdo* (Valentim, Trindade & Menandro, 2010; Valentim & Trindade, 2011; Valentim, 2016); *Análise de Discurso* (Batista & Rocha, 2019); *Análise Fatorial de Correspondência e Classificação Hierárquica Descendente* (Santos, Félix & Moraes, 2012); *Análise Fenomenológica* (Roso & outros, 2011); *Árvore de Associação de Ideias* (Lopes, Paixão & Santos, 2019); *Análise Crítica do Discurso* (Silva & Menezes, 2016); e *Análise Temática* (Santos & Chaves, 2007). Os demais estudos não citam como os dados foram tratados.

Os estudos que encontramos nesse levantamento possuem algumas lacunas metodológicas, no sentido de que nem todos apresentam informações completas sobre o tipo da pesquisa, descrição dos participantes, instrumentos e procedimentos de coleta dos dados, bem como a forma como trataram os dados.

Até o momento, trouxemos informações gerais sobre as características das produções em Psicologia Social sobre a temática das comunidades quilombolas, bem como sobre alguns de seus aspectos metodológicos. Na sequência, discutimos os conteúdos e os resultados desses artigos. Dessa forma, criamos alguns eixos de discussão, que foram agrupados por temas em comum: 1) Conflitos territoriais; 2) As gerações em

diferentes etapas da vida; 3) Saúde; 4) Identidade; e 5) Relação entre comunidade e pesquisador.

Apesar dos *Conflitos territoriais* não serem o assunto principal em nenhum dos estudos, sua contextualização é um ponto comum entre a maioria deles. Valentim (2016), Valentim e Trindade (2010) e Valentim e outros (2011) contam sobre a chegada dos grandes empreendimentos agroindustriais entre as décadas de 1960 e 1970 (principalmente, de eucalipto e de cana de açúcar) na região do Sapê do Norte – ES, bem como sobre a construção da BR-101 e a chegada de serviços de saúde, que alteraram a relação entre os moradores da comunidade e o território. Algo semelhante acontece no quilombo do Vão das Almas, localizado no território Kalunga em Goiás. Fernandes (2018) afirma que, desde os anos de 1930, a comunidade começou a sentir os efeitos da agroindústria, pois no governo de Vargas houve um incentivo à modernização do centro-oeste com a campanha “marcha para o Oeste”. Contudo, é com a construção de Brasília, nos anos de 1950, e com o governo militar, a partir da década de 1960, que a chegada da agroindústria passou a alterar os modos de vidas típicos daquela comunidade.

Na região do Vale da Ribeira em São Paulo, o quilombo Maria Rosa vive em conflito constante com os Parques Estaduais que adotaram políticas de preservação da Mata Atlântica e proibiram atividades agrícolas e extrativistas realizadas pelos quilombolas, desconsiderando o saber das comunidades rurais negras que historicamente preservaram a mata atlântica (Costa & Scarelli, 2016). O quilombo do Carmo, também localizado no estado de São Paulo, vive em conflito com os fazendeiros e os condomínios fechados que estão próximos da comunidade (Rabinovich & Bastos, 2008), condição que se assemelha às disputas fundiárias com fazendeiros que acontecem em Patioba – SE (Torales & outros, 2019). Falar de comunidades quilombolas, é falar de uma luta política pelo território (Leite, 2000) e, em nossa concepção, não é possível pensar uma atuação da

Psicologia em comunidades quilombolas sem pensar nas relações territoriais estabelecidas.

O segundo eixo temático identificado nos estudos analisados foi denominado de *etapas da vida*, em que agrupamos os estudos que trabalharam, especificamente, com algum grupo etário, como a infância (Fernandes, 2018), a juventude (Santos & outros, 2012; Silva & Menezes, 2016; Valentim & outros, 2010), a velhice (Lopes & outros, 2019), bem como as diferenças entre gerações (Valentim & Trindade, 2011).

A análise sobre a relação com a modernidade é uma questão recorrente nesses estudos e também está diretamente ligada aos conflitos territoriais apresentados anteriormente. O estudo de Valentim e Trindade (2011), por exemplo, buscou analisar a “transmissibilidade” de um conteúdo e a memória social entre as diferentes gerações, e apontam a “modernização” e a influência do meio urbano como elementos que dificultam os jovens a manterem as tradições e a cultura dos quilombos (Silva & Menezes, 2016). Nesse sentido, os resultados dos artigos apontam que a juventude é vista como uma fase de incompletude e imaturidade (Santos & outros, 2012), sem respeito com os mais velhos (Valentim & outros, 2010). Ainda sobre a juventude, o trabalho de Silva e Menezes (2016) teve como objetivo investigar o significado do uso de álcool para jovens de uma comunidade quilombola, e aponta para a falta de acesso a direitos, como atividades de lazer e emprego, como fatores que repercutem no uso abusivo de álcool entre a juventude.

Nas discussões feitas por Fernandes (2018), sobre a infância quilombola em Vão das Almas, localizado no território Kalunga em Goiás, o autor também aponta a “modernização” e o contato com a vida urbana como fatores que alteraram a rotina das crianças da comunidade, sendo que as crianças quilombolas passaram a produzir suas culturas próprias a partir da relação com o território e do tempo histórico em que vivem.

Já o estudo sobre as questões dos idosos quilombolas, foi realizado por Lopes e outros (2019), e o seu objetivo foi compreender os sentidos sobre envelhecimento para os idosos quilombolas de Rincão do Couro – RS. Em seus resultados, as autoras encontraram que o envelhecimento está associado à solidão, à idade cronológica, ao adoecimento, aos acontecimentos da vida e à perda de funções físicas. Um ponto em comum entre os estudos desse eixo é a denúncia da falta de políticas públicas para a população quilombola em suas diferentes etapas da vida (Fernandes, 2018; Lopes & outros, 2019; Silva & Menezes, 2016).

Outro eixo temático identificado, denominamos de *Saúde*, agrupa os trabalhos que buscavam investigar aspectos relativos à saúde da população quilombola. Valentim (2016), por exemplo, investigou a relação entre representações, memórias e práticas associadas à saúde entre os quilombolas do Sapê do Norte – ES. Já Batista e Rocha (2019) buscaram compreender como os quilombolas do Vale do Guaporé – RD produzem sentidos sobre saúde mental. Outro trabalho nesse sentido foi desenvolvido por Roso e outros (2011), que tiveram como objetivo entender como os saberes e as práticas tradicionais relacionadas à saúde e à doença interagem com a modernidade em um quilombo no Rio Grande do Sul, enquanto Silva e Menezes (2016) refletiram sobre o uso e abuso de álcool entre jovens quilombolas, e Lopes e outros (2019) buscaram identificar estratégias de idosos quilombolas para a promoção de saúde.

O conflito entre as práticas tradicionais de saúde dos quilombolas e uma concepção de saúde “moderna”, pautada no modelo médico, é uma das preocupações dos estudos da Psicologia Social nas comunidades quilombola. Também nessa esfera, os resultados encontrados demonstram que a vida das comunidades quilombolas são marcadas pela falta de acesso a políticas públicas (Batista & Rocha, 2019; Lopes & outros, 2019; Roso & outros, 2011; Silva & Menezes, 2016; Valentim, 2016).

Os estudos que investigaram os aspectos identitários entre as comunidades quilombolas foram agrupados em um eixo que denominamos de *identidade*. O trabalho de Furtado e outros (2014) analisa a cultura quilombola como produtora de identidade e subjetividade. Para as autoras, os quilombos representaram uma resistência ao sistema hegemônico e apontam que a identidade quilombola se constrói a partir dessa luta e resistência.

O trabalho de Costa e Scarelli (2016) também se preocupou com aspectos do fenômeno identitário, a partir da tarefa de compreender a relação entre a implementação de políticas públicas de titulação de terra e o fortalecimento da identidade racial negra dos quilombolas de Maria Rosa – SP. As autoras constataram que, de maneira geral, as políticas de direito latifundiário trouxeram elementos para discussão da identidade negra e para a luta contra o racismo dentro dessa comunidade. Resultado semelhante foi verificado no estudo de Santos e Chaves (2007), que teve como objetivo conhecer as representações sociais sobre o que é ser quilombolas entre moradores do quilombo de Tijuaçu – BA. Os resultados obtidos permitiram compreender que condições adversas na vida favorecem o fortalecimento da comunidade na luta contra o preconceito e a discriminação. Diferentemente do que acontece na comunidade de Carmo – SP, quilombo no qual Rabinovich e Bastos (2007) pesquisaram, alguns de seus moradores não se reconhecem como quilombolas e atribuem isso ao racismo, ao processo de urbanização e às questões latifundiárias que envolvem a comunidade.

Por fim, o último eixo temático dos artigos refere-se à *Relação entre a comunidade e o pesquisador*. Os artigos agrupados nesse eixo refletiram sobre alguns aspectos metodológicos que vivenciaram no contato com as comunidades quilombolas em que estiveram. Roso e outros (2011) relatam os desafios que o psicólogo social tem ao adentrar em uma comunidade quilombola para fazer pesquisa e aponta que a

comunidade apresenta resistência aos “doutores da universidade”, que, por vezes, desconsideram o saber da comunidade. Já Rabinovich e Bastos (2007) argumentam que os pesquisadores, quando se relacionam com as comunidades quilombolas, acabam sendo parte da mesma e que a própria ação de se pesquisar se insere como um ato político.

Nesta seção realizamos um breve levantamento sobre os artigos publicados na área da Psicologia Social em contexto de comunidades quilombolas. Nesse levantamento, encontramos 14 artigos publicados entre os anos de 2007 e 2019, a maioria dos estudos apontam o distanciamento do Estado com as populações quilombolas, quer seja nas políticas de acesso e titulação de terra, ou nas políticas de assistência, saúde e educação. Outro ponto que, de maneira geral, é debatido pelos autores, refere-se à modernização e à aproximação das comunidades quilombolas com aspectos da vida urbana e suas consequências, como os conflitos latifundiários, principalmente com fazendeiros e empreendimentos agroindustriais. Além disso, se debruçam sobre as questões identitárias e a postura do pesquisador/psicólogo nessas comunidades.

Em nossa análise, podemos concluir que ainda são poucas as produções da Psicologia Social nesse contexto. No entanto, é possível verificar relativo crescimento de produções voltadas para esse grupo social. A Psicologia muito tem a contribuir e a aprender com as comunidades quilombolas e, em todos os trabalhos que analisamos, foi possível verificar que não é possível entender as comunidades quilombolas sem compreendermos a relação entre eles e o território, bem como os conflitos políticos e latifundiários que desafiam a continuidade de seu modo de vida.

5. O campo de estudo psicossocial da memória social e da identidade

Considerando o objetivo geral da presente pesquisa, de analisar os processos identitários entre mulheres quilombolas de uma comunidade do Sapê do Norte – ES, utilizamos como referencial o campo conceitual da memória social, destacando suas funções à construção e manutenção da identidade entre um grupo social (Jedlowski, 2003). Nesta seção, apresentamos, portanto, uma sistematização teórico-conceitual e metodológica do campo de estudo da memória social e da identidade a partir de uma perspectiva psicossocial.

A memória vem sendo objeto de investigação e estudo em diferentes domínios do conhecimento, desde as produções artísticas, filosóficas e políticas, como também nas diversas áreas da ciência (Jedlowski, 2003; Sá, 2007, 2016). São relativamente recentes os estudos sobre memória social na Psicologia Social, embora a obra inicial da área sobre o tema se encontre nos anos de 1930, com o estudo de Bartlett (1932/1995). Nas últimas décadas, contudo, é que se inicia uma série de estudos que sistematizam uma Psicologia Social da memória social (Sá, 2005, 2007, 2008, 2011, 2013, 2016), inspirados, principalmente, nos desdobramentos das proposições pioneiras do sociólogo Halbwachs (1925/2006) e de Bartlett (1932/1995), bem como em releituras modernas de Jedlowski (2001, 2003, 2005) e, em menor escala, também nas ideias do Psicólogo russo Vygotsky (Naiff, Sá & Naiff, 2008; Sá, 2013).

Essa proposta de reconstrução teórico-conceitual psicossocial da memória social a entende como uma rede complexa de atividades, em que o passado nunca permanece como tal e qual, mas é selecionado e reestruturado diante das necessidades do presente (Jedlowski, 2003). Nesse sentido, Sá (2007) desenvolve três orientações para o estudo da Psicologia Social da Memória Social.

A **primeira orientação** parte do princípio de que a memória social é um fenômeno multifacetado e possui diversas adjetivações e manifestações. Sendo, assim, definiu-se o uso do termo “memória social” como uma expressão “guarda-chuva” para se referir a todos os conjuntos de fenômenos psicossociais da memória (Sá, 2007, 2013; Dias, Silva, Chalegre, Sá & Wolter, 2011).

A **segunda orientação** fundamenta-se em cinco pressupostos ou princípios unificadores de uma Psicologia Social da Memória. No primeiro pressuposto, assim como postulado nas obras pioneiras de Halbwachs (1925/2006) e Bartlett (1932/1995), a memória humana não é entendida como uma reprodução das experiências passadas, mas como construção em que as informações são selecionadas e reestruturadas a partir de interrogações e necessidades do presente, ou seja, trata-se de um princípio “não psicologista” do fenômeno (Jedlowski, 2003; Sá, 2007). Neste princípio, se encontra a capacidade da memória social em reinventar a tradição, bem como sua eficácia social e seu poder de coesão e legitimação de um determinado grupo social (Valentim & Trindade, 2011a).

O segundo pressuposto, de ordem não sociologista, exclui as concepções que assumem a memória social como atributo da sociedade ou dos grupos sociais. Assim, sustenta-se que a memória humana é social, histórica e culturalmente condicionada, mas é preciso ressaltar que é o sujeito que se lembra (Sá, 2007; 2011). Apesar de Halbwachs (1925/ 2005) admitir esse pressuposto, ele subordina tal lembrança a uma “memória **da** sociedade”, na sistematização da psicologia da memória, adotando a posição de Bartlett (1932/ 1995) que, apesar de concordar com a análise Halbwachs, propunha uma “memória **na** sociedade” (Sá, 2007; 2013; 2016).

O terceiro princípio sustenta que a construção, a manutenção e a atualização da memória social estão na dependência das interações e comunicações sociais. Tal princípio

fundamenta a tese de que a reconstrução do passado se dá em função das necessidades do presente, uma vez que são as interações e comunicações intra e/ intergrupais, eruditas e/ou de massa, que possuem caráter atual e são elas responsáveis pela construção e produção da memória social (Sá, 2007; Dias & Outros, 2011).

No quarto princípio, propõe-se o reconhecimento da articulação entre pensamento e memória sociais, posto que estes estão intrinsecamente associados e são praticamente indistinguíveis, uma vez que o passado só é lembrado, de fato, do que se sabe sobre ele (Sá, 2007; 2013). E por fim, o quinto princípio unificador da Psicologia Social da Memória é a emoção, afeto e motivação, que desempenham papel importante na construção da memória social.

Até o momento, apresentamos duas orientações para uma reconstrução teórico-conceitual e metodológica da memória social, quais sejam: (1) a escolha do termo Memória Social como expressão “guarda-chuva”, que abrange diversos fenômenos da memória; e (2) os cinco princípios unificadores, que constituem preocupações comuns dos estudos da Psicologia Social da Memória. Na **terceira orientação** da proposta psicossocial da memória, temos as diversas instâncias da Memória Social, apresentadas por meio de mapeamento das Memórias da Memória Social, realizado por Sá (2005).

A princípio, por meio do mapeamento das “Memórias da Memória social”, desenvolvido por Sá (2005; 2007), foi possível identificar sete instâncias de fenômenos psicossociais da memória (Memórias testemunhais; autobiográficas; comunitárias ou étnicas; populacionais, institucionais; históricas ou de fatos históricos; públicas). Em um segundo momento, o autor aprofundou esse mapeamento, sistematizando essas instâncias em: 1) um conjunto de seis categorias tratáveis, subdivididas em três categorias mutuamente excludentes (Tabela 5); 2) um conjunto, menos básico, que englobaria as

instâncias mais complexas e circunstanciadas no estudo da memória social, e cuja análise implica a participação diferencial das categorias básicas (Sá, 2016; 2013).

Tabela 5
Subconjunto de Memórias Básicas

Subconjuntos de memória básica	de Memórias	Definição
Subconjunto de diferentes âmbitos ou alcance do processo de construção social da Memória	Pessoais	“As memórias pessoais não são concebidas como tendo uma origem e um funcionamento estritamente individuais, mas sim como resultado de um processo de construção social. São, assim, memórias sociais, embora o <i>locus</i> desse processo construtivo seja a pessoa, pois é ao passado dela que estão continuamente referidas as lembranças, mesmo que envolvam também fatos sociais, culturais ou históricos de que ela tenha participado, testemunhado ou simplesmente ouvido falar” (Sá, 2007, p. 292).
	Coletivas	“Conjunto de representações sociais que tem a ver com o passado produzido por cada grupo, institucionalizado, guardado e transmitido pela interação de seus membros” (Jedlowski, 2003, p. 221).
	Comuns	“As memórias comuns podem ser vistas como coleções de muitas memórias pessoais acerca de um mesmo objeto, construídas independentemente umas das outras. Por força de sua participação comum em dado período histórico, em dada configuração cultural ou em dado estrato social, tais pessoas teriam sido expostas aos mesmos fatos, às mesmas informações, aos mesmos gostos, etc., e deles guardariam aproximadamente as mesmas lembranças” (Sá, 2007, p. 293).
Subconjunto de suporte ou da construção da memória	Orais	“Esta modalidade de memória histórica faz interface com a história que não foi escrita ou que apenas recentemente passou a ser transcrita, a chamada história oral. Dizendo de outra maneira, a categoria engloba os fenômenos de memória social que constituem as fontes não documentais com que lida a história oral. Trata-se de uma ‘memória da história’ que, por não contar com documentos sobre os quais se apoiar ou por repudiar aqueles porventura existentes, vale-se apenas de recursos ‘internos’ – no sentido de uma memória não exteriorizada em suportes materiais –, como a rememoração e a transmissão orais” (Sá, 2007, p. 294).
	Documentais	“Que tem por base registros materiais ou documentos, que incluem as mais variadas inscrições, como livros, museus, monumentos, mídia, etc.” (Sá, 2013, p. 17). No entanto, é necessário salientar que na perspectiva psicossocial, os documentos não se configuram como memória apenas por sua disponibilidade, mas quando efetivamente lidos, utilizados e visitados pelas pessoas ou grupos sociais (Sá, 2007).
	Práticas	“Que se encontram incorporadas aos hábitos e habilidades físicas pessoais, bem como às performances coletivas rituais e comemorativas” (Sá, 2013, p. 17).

Nota: Construído pelo autor, adaptado de Sá (2005, 2007, 2013, 2016) e (Jedlowski, 2003).

O segundo conjunto sistematizado corresponde a oito instâncias mais complexas e circunstanciadas da memória social (Tabela 6), que se impõem como problemas

substantivos da vida cotidiana e, por esse motivo, são objetos frequentes no domínio da memória social (Sá, 2013, 2016).

Tabela 6

Instâncias mais complexas e circunstanciadas da Memória Social

Instâncias da memória	Definição
Memórias Testemunhais	Se referem a fatos ou circunstâncias presenciadas, encontradas tanto em depoimentos formais (investigações policiais e jurídicas, por exemplo) quanto em situações cotidianas em relatos de experiências próprias e específicas (como boatos e fofocas). Trata-se, basicamente, de memórias pessoais, além de memórias orais que podem ser complementadas por memórias documentais.
Memórias Autobiográficas	Consistem em relatos pessoais de maior profundidade, extensão e abrangência, que podem referir-se a toda trajetória de vida, ou de um determinado momento dela, como registrado para a posteridade. Essa instância é composta, predominantemente, de memórias pessoais que estão mais articuladas com o contexto na qual foi produzida. As memórias orais deverão se beneficiar do acréscimo de memórias documentais, e, talvez, cheguem a incluir alusões a memórias práticas.
Memórias étnicas ou comunitárias	Referem-se a memórias construídas no âmbito do grupo que mantém contato direto (face a face) e contínuo entre si, como, por exemplo, comunidades religiosas, colônias de imigrantes, comunidades tradicionais, facções políticas, comunidades habitacionais, etc. Por mais variado que sejam os contextos e interesses de cada grupo, o que se encontra na base de tais instâncias é o empenho dos seus membros na produção, conservação e transmissão das memórias coletivas. A coesão dos grupos pode levar as memórias coletivas a se subordinem às memórias pessoais, e, até mesmo, transformar algumas delas em memórias comuns. Dependendo do grau de organização de cada grupo, além de memórias orais e memórias práticas, podem ser mobilizadas, de forma específica, algumas memórias documentais.
Memórias populacionais	Designa o conjunto mais amplo e difuso de memórias do que as construídas por participantes de comunidades, mais restritas e heterogêneas, com base na idade, escolaridade, moradia, renda, orientação política, etc. Quanto à presença das categorias básicas, podem predominar memórias comuns e memórias documentais.
Memórias institucionais	São as memórias produzidas por diversas instituições, como lembranças e culto do passado por instituições religiosas, políticas, educativas, bem como por famílias, empresas, por exemplo, que alicerçaram no passado o orgulho pelo pertencimento. O caráter institucional da memória tende a privilegiar memórias comuns e documentais, mas podem transformar estas em memórias orais e pessoais, recolhidas sobre forma de depoimentos.
Memórias Históricas ou de fatos históricos	Consistem em lembranças e conhecimentos a eles associados em que uma população construiu acerca de determinados fatos, períodos ou processos que tenham se tornado “históricos”. A importância atribuída à história pela memória é tão grande que todas as categorias básicas da memória social podem estar envolvidas na produção de memórias históricas.
Memórias públicas	Referem-se às instâncias da memória social quando levadas à esfera pública, para justificar argumentos de pessoas, grupos de interesse ou facções políticas em confronto. Elas servem e se orientam para conquistar um julgamento positivo por parte da opinião pública, das urnas eleitorais, dos tribunais de justiça ou mesmo das representações artísticas e literárias. Todas as categorias básicas da memória social se fazem presente nas memórias públicas.

Fonte: Sá (2013, 2016).

Em nosso estudo, temos a pretensão de tomar como roteiro para análise teórico-conceitual do fenômeno *identidade* no contexto comunitário quilombola essa sistematização psicossocial da memória, mapeada por Sá (2007, 2013, 2016). Halbwachs

(1925/2005) já havia observado que a principal função da memória é favorecer a coesão de um determinado grupo, bem como garantir a sua identidade.

Pollak (1992) também articula memória social e identidade, propondo que a memória é constituída por três elementos, a saber, os acontecimentos, as pessoas ou personagens, e os lugares conhecidos diretamente ou por “tabela”. Ou seja, indiretamente, esses critérios podem se referir tanto a acontecimentos, personagens e lugares reais, como podem se tratar de uma projeção em outros eventos; por exemplo, a memória de africanos que vieram em diáspora da América, que se auto intitulam pan-africanistas, apesar de não terem vivido no território africano, valorizam as práticas, acontecimentos e personagens que remetem à sua origem e as transformam em sentimento de pertença àquele grupo. Além disso, para o autor, a memória é, em parte, herdada e pode sofrer flutuações, sendo, portanto, seletiva; ou seja, ela é uma construção que grava, recalca, exclui e relembra.

Visto que estamos entendendo a memória social como um processo identitário, ou como diria Pollak (1992), a memória seria uma dimensão constituinte do sentimento de identidade, é necessário que apresentemos alguns pressupostos epistemológicos e elementos conceituais do que entendemos por identidade no campo da Psicologia Social.

O tema da identidade interessa a diferentes áreas do conhecimento e, portanto, existem diversas concepções e enfoques, que, por sua vez, geram ambiguidades e polissemias devido às diversas apropriações e utilizações desse termo (Pedro, 2005; Deschamps & Moliner, 2008). De maneira geral, as reflexões sobre identidade estão relacionadas à noção do si-mesmo, ou seja, pretende responder a questões sobre “quem eu sou?” e/ou “quem somos nós?” (Correia, 2007; Deschamps & Moliner, 2008).

Na Psicologia Social, desde final do século XIX, William James (1890) já se indagava sobre os fenômenos da identidade. Para ele, a identidade, ou o si-mesmo, é composta por uma parte material (corpo, o que se possui), uma parte social (remete ao

reconhecimento social, à reputação) e uma parte espiritual (consciência de atividades, capacidades, emoções e sentimentos). Segundo James (1890, p. 179), “um homem tem o mesmo número de si-mesmo sociais quantos indivíduos há que o reconhecem e tem no espírito uma imagem dele”. Notamos que a ideia de dualidade entre o psicológico e o social, já se fazia presente no pensamento de James (Deschamps & Moliner, 2008). Posteriormente, Mead (1963) aprofunda a distinção feita por James (1890), ao afirmar que a noção de si-mesmo é composta ao mesmo tempo por um componente sociológico e um componente pessoal. Nesta perspectiva, o “eu” é produto da sociedade que determina seu conteúdo, e, ao mesmo tempo, a sociedade é transformada através da ação do eu (Mead, 1963). A definição sobre o si-mesmo vai aos poucos se sedimentando e criando novos termos, como, por exemplo, as identidades pessoal e social (Deschamps & Moliner, 2008).

Assumindo a perspectiva de identidade social no contexto das relações intergrupais, Tajfel (1972, 1983) articulou a noção de identidade e o processo de categorização social, a partir da Teoria da Identidade Social (TIS). Nesse campo teórico, o autor postula que é o pertencimento a determinados grupos sociais que determina o lugar que cada indivíduo ocupará na sociedade, sendo a identidade social entendida como o conhecimento que o indivíduo tem de sua pertença a grupos sociais e os significados emocionais e avaliativos que estabelece com esse pertencimento (Tajfel, 1972, 1983; Turner, 1984; Deschamps & Moliner, 2008).

A TIS, tal como postulada por Tajfel (1972, 1983), busca evidenciar a constituição da identidade no âmbito das relações intergrupais, enfatizando processos que evidenciem as fronteiras de determinados campos de identificação (Bonomo, 2010). Os principais conceitos que contribuem para elucidar os processos identitários são a categorização

social, a identidade social e a comparação social, também chamados de dinâmica C.I.C. (Tajfel, 1972, 1983; Deschamps & Moliner, 2008; Bonomo, 2010).

A categorização social seria o coração cognitivo dos processos de identificação (Bonomo, 2010), pois se refere aos processos psicológicos que permitem a organização do entorno em categorias (Tajfel, 1972); ou seja, reúnem acontecimentos, objetos e grupos sociais que se assemelham em atitudes, ações e crenças (Tajfel, 1983; Deschamps & Moliner, 2008). Esse processo permite a criação de estereótipos, que são simplificações de traços comuns entre pessoas pertencentes a uma mesma categoria social (Deschamps & Moliner, 2008)

Só é possível existir a categorização social devido a outro processo, a comparação social (Bonomo, 2010). Por meio do confronto entre as semelhanças e as diferenças entre os grupos sociais, busca-se responder às incertezas dos indivíduos quanto às suas opiniões e aptidões, criando a possibilidade de campos de referência com especificidades grupais (Deschamps & Moliner, 2008). Nesse campo da identidade social como processo, o sujeito se identifica e se diferencia dos diferentes grupos, cuja dinâmica permite a identificação social e o sentimento de pertencimento a determinados grupos (Tajfel, 1972, 1983; Bonomo, 2010).

Outras contribuições importantes para os estudos de identidade podem ser encontradas, como a de Ciampa (1987, 1993). Para o autor, a identidade tem uma proposta política, que é a de dar corpo a uma ideologia (Pedro, 2005), e é entendida como *metamorfose*, ou seja, está em constante movimento. Em sua tese, o autor propõe a análise da identidade sob a forma de personagens, que, de maneira geral, é constituída pelas atividades que cada um realiza e pelas relações que são estabelecidas. Podemos entender que a identidade para Ciampa (1987, 1992) é um fenômeno processual, relacional e político. Também Cuche (2002) afirma que a identidade é um fenômeno complexo

multidimensional e flexível, posto que adotar uma concepção puramente objetivista ou subjetivista do fenômeno identitário seria desconsiderar seu contexto de produção. Para o autor, seguindo a concepção de Barth (2005), não é possível existir identidade em si, nem unicamente para si. A identidade é uma construção que se dá em relação à alteridade (Cuche, 2002).

Nesse sentido, Ciampa (1987) afirma que, para compreender a identidade, “é necessário entender o próprio processo produção da identidade” (p. 159). Os processos identitários nos permitem, portanto, entender como indivíduos elaboram e vivenciam conhecimentos sobre si mesmos e sobre o grupo (Deschamps & Moliner, 2008).

Ao assumirmos a perspectiva de que a identidade é relacional e situacional (Tajfel, 1972, 1983; Turner, 1984; Ciampa, 1989; Cuche, 2002; Deschamps & Moliner, 2008; Bonomo, 2010) e a partir da articulação entre memória e identidade, conforme proposta por Pollak (1992), entendemos que a construção da identidade é um fenômeno que se produz, por meio da negociação direta com os outros. Sendo assim, no contexto de construção e manutenção da memória, valores podem ser disputados em conflitos, em que grupos hegemônicos podem utilizá-la como instrumento de dominação (Le Goff, 1990; Pollak, 1992).

Jedlowski (2004), apesar de concordar que a memória permite ao sujeito *se reconhecer “o mesmo” ao longo do tempo* (no sentido que a identidade é uma espécie de seletor que possibilita ao sujeito privilegiar algumas lembranças em detrimento de outras), o autor salienta que ligar memória e identidade, demasiadamente, de maneira linear, pode fazer com que se esqueça a possibilidade de a memória contradizer a identidade (ou vice-versa) que um determinado sujeito assume em um momento específico.

Alguns pesquisadores realizaram estudos empíricos sobre o fenômeno da identidade a partir da perspectiva da memória social, como, por exemplo, Oliveira, Rocha, Breugelmans, Gianordoli-Nascimento e Cruz (2017), que procuraram compreender as dinâmicas de socialização e o apoio materno à trajetória de militância política de sujeitos que se opuseram ao regime militar no Brasil (1964-1985). Nos resultados encontrados, nota-se que a memória social e a memória comum dos entrevistados demonstram a influência materna no pensamento político de seus filhos, motivo de orgulho para os seus familiares. Na análise realizada por essas autoras, essa construção apresenta um caráter protetivo para a identidade do núcleo familiar, além de fomentar a elaboração de uma memória compartilhada pelos envolvidos.

Valentim (2010) também articula esses dois conceitos em sua tese de doutorado, a partir do objetivo de investigar as possibilidades de membros de uma comunidade quilombola formular a sua identidade em meio a mudanças ambientais e sociais que impactaram a região devido à chegada de grandes empresas. Em sua análise, ela afirma que os lugares de transmissão permaneceram entre as gerações, ainda que seu conteúdo tenha sofrido transformações no decorrer da história da comunidade, o que demonstra a ideia de um processo identitário em movimento.

Nessa breve revisão, verificamos que a memória social não é apenas uma lembrança do passado, mas é um fenômeno construído socialmente e cuja principal função é manter a coesão grupal e o sentimento de identidade dos indivíduos (Halbwachs, 1925/2005; Jedlowisk, 2004; Pollak, 1992). Também vimos que a identidade é entendida como uma categoria multidimensional, situacional e relacional (Tajfel, 1972, 1983; Turner, 1984; Ciampa, 1989; Cuche, 2002; Deschamps & Moliner, 2008; Bonomo, 2010). Tanto a memória como a identidade vem sendo objeto de investigação e estudo de

diferentes áreas do conhecimento, constituindo-se como fenômenos multifacetados e dinâmicos.

Feita essa incursão entre os referenciais teórico-conceituais que utilizamos ao longo dessa dissertação, na seção seguinte, apresentamos trabalhos que abordaram especificamente a temática das mulheres quilombolas.

6. Mulheres Quilombolas: memórias e identidades

Nesta seção, apresentamos trabalhos que abordaram a temática das *mulheres quilombolas*, em diferentes áreas de conhecimento, para compreendermos aspectos de sua vivência e cotidiano. Priorizamos apresentar os trabalhos que abordaram a vivência das mulheres quilombolas, mas principalmente aqueles que analisaram os processos identitários ou que foram desenvolvidos no estado do Espírito Santo, e, de modo mais específico, na região do Sapê do Norte - ES.

Trabalhos como de Riscado, Oliveira e Brito (2010) e de Prates e outros (2018) destacaram o aspecto da saúde na vivência cotidiana e na construção identitária das mulheres quilombolas. Ambos os estudos apontam que a mulher quilombola tem em seu imaginário a demarcação dos papéis destinados ao cuidado da casa e da família, como atividades feminizadas e de atribuição à mulher. Além de destacarem a interação entre gênero e raça, juntamente aos conteúdos históricos e culturais estabelecidos na comunidade, definem os significados atrelados ao cuidado à saúde que se refletem na forma como elas agem, balizadas a partir das relações de gênero e de poder instituídas naquela comunidade (Prates, et al., 2018).

O aspecto da interseccionalidade entre raça, gênero e geração também é desenvolvido nos estudos de Grossi, Oliveira e Oliveira (2018) e de Bragas e Cal (2018). As autoras destacaram as diversas violações de direito vivenciadas pelas mulheres dessa

comunidade, tais como: dificuldade de acesso a políticas públicas; insegurança alimentar; não valorização do saber dos conhecimentos ancestrais e da identidade étnico-racial; dificuldade de se inserir no mercado de trabalho; machismo que se materializa nas mulheres casadas que querem estudar, mas acabam sendo proibidas pelos maridos; bem como luta pela titulação do território (Grossi, Oliveira & Oliveira, 2018).

Grossi, Oliveira e Oliveira (2018) ainda destacam que uma das estratégias de enfrentamento encontradas pelas mulheres foi a formação das lideranças femininas na comunidade, que passaram a ser referências na militância pela titulação do território e pelo acesso a políticas públicas, principalmente através da associação comunitária. Assim como a tarefa de perpetuar a memória e o conhecimento do quilombo, são atividades que contribuem para a construção identitária da mulher quilombola.

A participação das mulheres quilombolas na organização e em movimentos políticos, por sua vez, também foi abordada no trabalho realizado por Bragas e Cal (2018), que analisam o papel da mulher na organização sociopolítica atual do movimento quilombola no Pará. As autoras argumentam que o papel da mulher ficou mais complexo a partir das lutas de reconhecimento do território, uma vez que, simultaneamente, passaram a ser responsáveis pelas tarefas domésticas e comunitárias, bem como pela liderança política da comunidade. Como exemplo, citam que algumas mulheres saíram das comunidades para viver em outras cidades e atuarem na coordenação e associações políticas, mas continuaram sendo responsáveis pelo cuidado e criação dos filhos, responsáveis pela educação nas comunidades, além de fazerem os roçados, pescarem e realizarem atividades extrativistas, estando vinculadas aos grupos culturais e religiosos da comunidade (Bragas & Cal, 2018).

Alguns dos estudos desenvolvidos no estado do Espírito Santo também abordaram aspectos das relações de gênero em comunidades quilombolas, ou a vivência das mulheres

nessas comunidades. Destacamos o trabalho de Silva (2015), que foi realizado em uma comunidade na cidade de Anchieta – ES, no sul do estado, e os estudos de Rodrigues (2016), Siqueira (2017) e Costa (2018), que foram realizados em comunidades da região do Sapê do Norte – ES, sendo que todos os estudos citados abordaram questões identitárias das comunidades estudadas.

Silva (2015) teve como objetivo descrever a construção das identidades jongueiras a partir das relações sociais no contexto das agências da Prefeitura Municipal e com os fazendeiros vizinhos, na comunidade quilombola de São Mateus em Anchieta – ES. Para tanto, ela analisou o ciclo festivo-religioso da comunidade. A autora conclui seu trabalho criticando as políticas patrimonialista do Estado, e, em sua análise, as políticas patrimonialistas não promovem autonomia aos jongueiros da comunidade sob o discurso da “salvaguarda cultural”. A autora apresenta aspectos da função da mulher nesse processo e descreve um ponto cantado durante o ciclo festivo-religioso da comunidade: *“Debaixo do mar tem areia/ Quem manda no mar é serei/ É sereia/ É sereia/ Quem manda no mar é a sereia”*. Tal cantiga é cantada, exclusivamente, por mulheres e é um momento no qual as mulheres jongueiras demarcam a participação na roda, para além de fazer par com o homem na dança. Na análise da autora, *Sereia* está relacionada ao orixá *Iemanjá*, associada à maternidade e ao cuidado com os filhos e com a família. Além disso, destaca que, quem *“manda no mar é sereia”*, o que revela a participação das mulheres nos processos organizativos da comunidade, pois são elas as costureiras e estilistas do grupo de jongo, cozinheiras, condutoras dos cortejos e rezas, administradoras das Igrejas de São Benedito e de São Mateus.

Rodrigues (2016) também se propôs a descrever os processos de construção, recriação e expressão das identidades sociais e políticas, assim como evidenciar os processos de afirmação cultural que se tornam demarcadores identitários dos

quilombolas, como a prática do jongo, as brincadeiras e festas, e devoções aos santos padroeiros de comunidades quilombolas do Sapê do Norte-ES. Os resultados demonstram a influência feminina, tanto nas questões de organização cotidiana da comunidade, como nas decisões comunitárias e liderança das organizações e reuniões políticas, bem como na preservação das tradições culturais e religiosas da cidade. Para o autor, as potencialidades das mulheres estão relacionadas com o fato de serem filhas de Iansã e herdarem desse orixá as características enérgica, dominadora e guerreira.

Costa (2018) estudou os modos por meio dos quais as mulheres quilombolas desenvolvem as relações de poder. A sua pesquisa foi desenvolvida na mesma comunidade em que Rodrigues (2016) realizou seu estudo. Diferentemente de Rodrigues (2016), que enfatiza uma perspectiva espiritual, na qual o orixá Iansã caracteriza as mulheres daquela comunidade, Costa (2018) argumenta que a intersecção entre raça, gênero e quilombo auxilia a pensar as trajetórias das mulheres quilombolas. Para a autora, as categorias ser *mulher, negra e quilombola* são apreendidas de diversas maneiras pelas quilombolas, e isso reflete nas práticas, investimentos e no modo de agir cotidiano, bem como na elaboração da história de vida dessas mulheres. Além disso, o estudo descreve alguns aspectos das relações de gênero construídas na comunidade, sendo citado que muitas mulheres trabalham ou trabalharam como empregada doméstica na área urbana da cidade ou em municípios vizinhos e que elas se sentem irritadas por ser um papel cristalizado da mulher. Por fim, é destacado que essas mulheres são as guardiãs das memórias que constituem e fundamentam a identidade étnica daquela comunidade (Costa, 2018).

A partir dos trabalhos analisados, observamos que ser mulher quilombola é atravessado pelas relações de poder interseccional entre gênero, raça, etnia (ou quilombola) e geração (Bragas & Cal, 2019; Costa, 2018; Grossi et al., 2018). As relações

de poder, em geral, são assimétricas e geram violências estruturais e institucionais, bem como violência física, sexual e psicológica (Riscado, Oliveira & Brito, 2010; Gossi e outros, 2018). Entre os trabalhos analisados, verifica-se o papel da mulher como cuidadora (Costa, 2018; Grossi e outros, 2018; Silva, 2016;), bem como de liderança política, cultural e religiosa na maioria das comunidades abordadas nos estudos, e suas práticas, em geral, fundamentam a identidade étnica das comunidades (Bragas & Cal, 2019; Costa, 2018; Grossi e outros, 2018; Prates et al., 2018; Rodrigues, 2016; Silva, 2015; Siqueira, 2017).

Considerando essas diferentes dimensões que têm sido identificadas no contexto da vivência das mulheres quilombolas, é necessário estarmos atento a essas questões, pois fornecem importantes informações para o trabalho de profissionais que atuam nessas comunidades, bem como na proposição e implementação de políticas públicas.

II - OBJETIVOS

Objetivo Geral

O principal objetivo desse trabalho consistiu em analisar os processos identitários entre mulheres moradoras de uma comunidade quilombola, localizada no território do Sapê do Norte, no estado do Espírito Santo, a partir da perspectiva psicossocial da memória e da identidade social.

Objetivos Específicos

- Conhecer, analisar e descrever o funcionamento, a organização, as práticas cotidianas e as relações familiares, culturais, religiosas, territoriais e de trabalho em uma comunidade quilombola, localizada na região do Sapê do Norte – ES (Estudo 1);
- Analisar e descrever as vivências e os processos identitários entre mulheres quilombola, líderes de uma comunidade quilombola localizada na região do Sapê do Norte – ES (Estudo 2).

III - APRESENTAÇÃO DOS ESTUDOS

Neste capítulo, apresentamos os resultados que compõem essa dissertação, cuja tarefa principal consistiu em analisar os processos identitários entre moradores de uma comunidade quilombola no Sapê do Norte – ES. Integram o presente trabalho, dois estudos complementares, quais sejam: Estudo 1. *“Tem que pedir licença para entrar”*: *contextos e territorialidades em uma comunidade quilombola do Sapê do Norte – ES*; e Estudo 2. *As Bárbaras de Orona: memórias e identidade entre lideranças femininas do Sapê do Norte - ES*. O primeiro estudo teve como objetivo conhecer, analisar e descrever o funcionamento, a organização e as práticas cotidianas da comunidade, enquanto o segundo consistiu em analisar e descrever as vivências e os processos identitários entre mulheres que são líderes dessa comunidade. Informações detalhadas sobre os procedimentos metodológicos adotados em cada investigação são apresentadas em seções específicas em cada estudo.

Cabe informar, ainda, que os estudos cumprem as exigências éticas, conforme resolução 510/2016 do Conselho Nacional da Saúde, que normatiza pesquisas cujos participantes são seres humanos. A presente pesquisa foi, portanto, submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Espírito Santo, com o número CAAE 19403519.7.0000.5542 (Ver Anexo I). Todas as participantes assinaram o Termo de Comprometimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Ver Apêndice A), conforme as exigências éticas.

ESTUDO 1

“TEM QUE PEDIR LICENÇA PARA ENTRAR”: CONTEXTOS E TERRITORIALIDADES EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO SAPÊ DO NORTE – ES

Este Estudo trata-se de uma pesquisa participante, realizada a partir da observação participante na vida cotidiana de uma comunidade quilombola do Sapê do Norte – ES. O nosso objetivo foi conhecer e analisar o funcionamento e a organização da comunidade quilombola localizada no Sapê do Norte, no estado do Espírito Santo, bem como descrever as relações familiares, culturais, religiosas, territoriais e de trabalho na comunidade. Para alcançar esses objetivos, estivemos durante vinte e cinco dias, entre os meses de janeiro, fevereiro e março de 2019, convivendo com os moradores do quilombo, conhecendo a comunidade e participando de alguns aspectos da sua vida cotidiana.

Método

O caminho metodológico escolhido para esse estudo foi a pesquisa participante, que, como o próprio nome indica, implica a participação direta do pesquisador no contexto, grupo ou cultura em análise. O termo pesquisa participante está associado a uma série de estratégias metodológicas, tais como a pesquisa-ação, investigação-participativa, investigação militante, dentre outras, que também exigem a participação dos envolvidos no processo de pesquisa (Soares & Ferreira, 2006).

A pesquisa participante se caracteriza pela crítica à neutralidade científica ou ao pretensão distanciamento entre sujeito e objeto de pesquisa, visa promover um comprometimento ético e político com o contexto em que o estudo é desenvolvido, bem como possui um caráter interdisciplinar. Dentre as diversas estratégias utilizadas na coleta de dados adotadas em pesquisas participantes, destacamos as entrevistas, a observação participante, a análise documental, as técnicas de sociodrama e os questionários,

associados a diferentes instrumentos para registro e coleta das informações (Soares & Ferreira, 2006). Na presente pesquisa, utilizamos o diário de campo como forma de registro das informações coletadas durante o período de imersão no território quilombola.

A Comunidade Quilombola e seus moradores

A comunidade na qual o estudo foi desenvolvido está localizada na região do Sapê do Norte – ES, que fica localizada entre os municípios de São Mateus e de Conceição da Barra (Figura 6). O nome da comunidade e a cidade a que ela pertence serão preservados em função das diretrizes éticas que orientam a pesquisa. A região do Sapê do Norte possui, atualmente, 29 comunidades quilombolas reconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares¹⁴ e, conforme Yaccoub, (2005 citado por Silva, 2012a) existem cerca de 1300 famílias quilombolas vivendo no Sapê do Norte. A comunidade em que desenvolvemos o estudo possui 55 famílias, divididas em sete núcleos familiares.

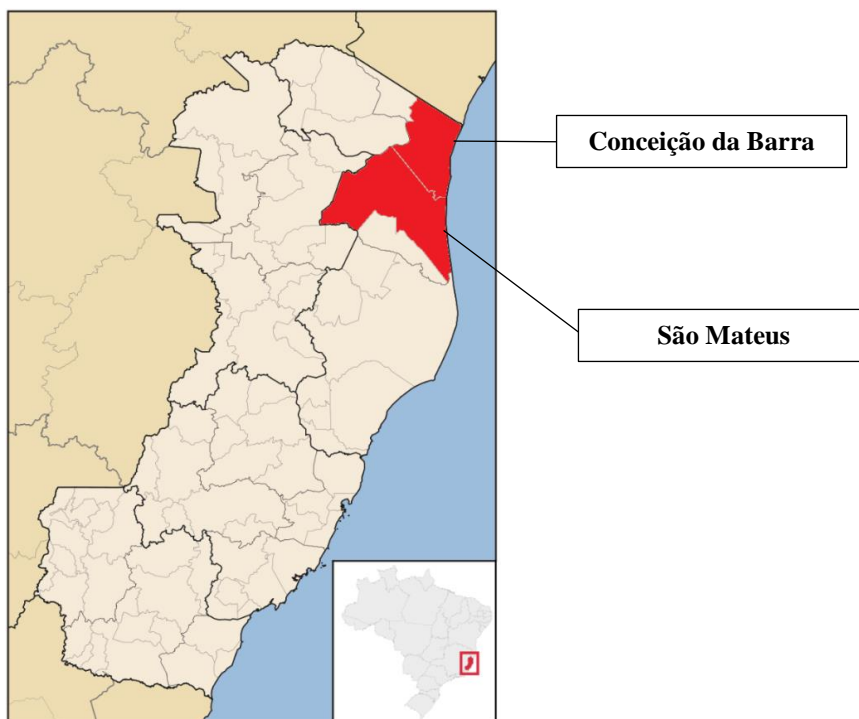


Figura 6. Localização dos Municípios de Conceição da Barra e São Mateus.

Fonte: Wikipédia

¹⁴ http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551

Instrumentos e Procedimentos metodológicos

Segundo Angrosino (2009), a observação participante trata-se do ato de perceber e registrar um determinado fenômeno, a partir de estratégias e critérios científicos. No caso dessa pesquisa, utilizou-se a observação participante, na qual o pesquisador é um participante-como-observador, ou seja, ele está presente e integrado na vida do grupo, no entanto, suas atividades de pesquisa são reconhecidas pelo grupo estudo.

Conforme Bogdan e Biklen (1994), para que os resultados das pesquisas que utilizam a observação participante como procedimento para coleta de dados sejam bem-qualificados, é necessário que se tomem notas de campo precisas, extensas e detalhadas. Neste trabalho, utilizamos o diário de campo (Apêndice - B), que consistiu em dois tipos de anotações. A primeira descritiva, cuja preocupação foi captar objetivamente e detalhadamente aspectos da vida do grupo estudado. Para tanto, foi utilizado um diário de campo, contemplando os aspectos descritos na Tabela 7.

Tabela 7
Aspectos da estrutura e conteúdo do diário de campo

Aspectos	Descrição
Caracterização dos sujeitos	Descrição de aspectos que diferenciam um participante dos outros;
Descrição dos aspectos físicos do território	Descrição do local que está, com apreensão de sensações sobre o lugar que está observando;
Descrição de atividades	Detalhes do comportamento, reproduzindo a sequência dos acontecimentos diários;
Reconstrução dos diálogos	Conversas entre participantes da pesquisa, bem como sobre o que foi dito no privado;
Relatos de acontecimentos particulares	Relato de acontecimentos, envolvidos e motivo de tal acontecimento.

Fonte: Adaptado de Bogdan e Biklen (1994).

Já a segunda parte, foram elaboradas as notas livres do pesquisador, registradas através da escrita implicada, que, como sugerem Roso e Santos (2017), é um recurso para trabalhar as incongruências do fenômeno observado. Nessa parte, foram realizados

diversos registros, desde informações obtidas do campo até nossos sentimentos e aquilo que não se pôde ser entendido a princípio e que demandou posterior reflexão.

A produção do diário de campo foi realizada ao fim de cada dia, e nele descrevemos os aspectos observados - o sujeito, os aspectos físicos, as atividades, acontecimentos específicos, os diálogos e as nossas notas específicas. Em um segundo momento digitamos os dados, momento no qual acrescentamos alguns comentários e lembranças de outras situações.

Tratamento dos dados

Após digitalização do diário de campo, iniciamos a fase de tratamento dos dados. Para tanto, utilizamos a Análise de Conteúdo Temática-Categorial (Oliveira, 2008; Cavalcante, Calixto & Pinheiro, 2014). Inicialmente, realizamos a leitura flutuante e exaustiva do material a fim de identificar hipóteses dos temas para composição das unidades de registro. A etapa seguinte consistiu na codificação do material, ou seja, foi nesse momento que definimos as unidades temáticas, cujo o conteúdo fosse relevante para o objetivo proposto. Por fim, foi realizado o tratamento e análise dos resultados em si, apresentando descritivamente as unidades temáticas levantadas em nossas anotações (Bardin, 2004; Oliveira, 2008).

Resultados

Optamos por apresentar os resultados a partir de três unidades temáticas, definidas a partir da análise do conteúdo registrado em diário de campo: 1) inicialmente, descrevemos *o território*, apresentando os aspectos físicos, a distribuição territorial, bem como as questões políticas e burocráticas que o envolvem, de forma que o leitor possa se localizar e entender o contexto e as dimensões que envolvem a comunidade. Para isso, além de nossas descrições, utilizamos recursos fotográficos, mapas e desenhos para facilitar a contextualização do território; 2) na segunda seção, apresentamos os

moradores, a partir das pessoas e famílias que convivemos durante esse período; e 3) por fim, descrevemos o funcionamento das relações cotidianas a partir do parentesco, trabalho, religiosidade, educação e saúde. As descrições não são apresentadas necessariamente em ordem cronológica.

I - O Território

Esta seção consiste em uma apresentação dos aspectos físicos e políticos que envolvem o território da comunidade. Optamos por subdividi-la em quatro subseções temáticas: 1) O Deserto Verde – na qual abordamos a relação entre as empresas de monocultivo de eucalipto e a comunidade; 2) Reconhecimento e Luta pelo Território – onde apresentamos as questões burocráticas que envolvem o reconhecimento da comunidade como território quilombola, bem como o processo de regularização fundiária da comunidade; 3) As Retomadas Quilombolas - em que contamos sobre o processo de luta pelo território a partir da reocupação de terras; e 4) Os núcleos familiares – em que descrevemos como a comunidade tem sido organizada.

O Deserto Verde

A comunidade está localizada na área rural de uma das cidades que compõem a região do Sapê Norte – ES. Desde a nossa primeira ida ao quilombo, ainda durante a vigem, ao longo da BR-101 (rodovia que liga a cidade de Vitória - ES ao Norte do Estado), notamos a imensa plantação de monocultura de eucalipto (desde a cidade de Aracruz – ES) e que vai se intensificando à medida que vamos nos aproximando da comunidade.

Ao chegar na cidade, pegamos um ônibus que circula até a área rural do município e que nos levou até a comunidade. A rodovia que dá acesso à comunidade não é asfaltada e, em seu entorno, notamos a presença de muitos córregos que estão praticamente secos,

pequenos blocos de vegetação nativa (destaca-se a presença de dendezeiros e jaqueiras nessas áreas), que estão exprimidadas entre eucaliptos a perder de vista (Figura 7).



Figura 7. Eucaliptos na estrada que leva até o Quilombo.

Os moradores da comunidade também vivem entre esses eucaliptos, em núcleos familiares, que são uma espécie de pequenos povoados espalhados pelo território, relativamente distantes entre si. Os idosos, por exemplo, têm dificuldade de se locomover a pé entre os núcleos, e os moradores ficavam preocupados comigo quando transitava entre os núcleos, principalmente depois de escurecer em função da longa distância.

A presença dos eucaliptos é marcante e assustadora no território. A expressão *deserto verde*, usada por ambientalistas para designar as extensas áreas de monoculturas, fizeram todo sentido para nós, desde o momento em que chegamos na comunidade. Entender os extensos plantios de monocultura, tanto de cana, mas, principalmente, de eucalipto na região é fundamental para compreendermos o território, a identidade dos moradores e as diversas relações existentes na comunidade. O município em que a comunidade está localizada possui uma área de 1.18762 hectares, dentre esses, 38.037 ha são áreas cobertas de eucalipto e 1000 ha de plantação de cana, ou seja, mais de 40% da área total do município é monocultura (Incaper, 2011). A Figura 8 é uma imagem de

satélite da comunidade que nos ajuda a entender, visualmente, o tamanho das proporções da monocultura de eucalipto na comunidade.



Figura 8. Imagem de Satélite da Comunidade Quilombola.

Fonte: Imagem 2019 Maxar Technologies, dados do mapa 200 m.

Reconhecimento e luta pelo território

De acordo com o que nos foi contado pelas moradoras e moradores da comunidade, foi a partir de 2003 que eles se organizaram, formalmente, para entrar com o pedido de autorreconhecimento na Fundação Cultural Palmares como Comunidade Quilombola, etapa necessária para, posteriormente, regularizarem as questões fundiárias de demarcação e titulação do território. Em agosto de 2005, a comunidade recebeu a Certidão de Autorreconhecimento como comunidade remanescente de quilombo. No mesmo ano, foi publicado o RTID¹⁵ da comunidade, realizado pelo Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo, que foi uma parceria entre a UFES, o INCRA e a Associação de Pequenos Agricultores do Estado do Espírito Santo – APAGEES (Incrá, 2005).

Após a emissão de Autorreconhecimento, os moradores da comunidade contaram que continuaram com o processo de regularização fundiária. Segundo eles, na etapa de demarcação da área do território, foi solicitado pelos moradores 9.000 hectares como

¹⁵ Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

pertencentes à comunidade. No entanto, alguns moradores nos afirmaram que esse pedido foi negado pelo INCRA, que alegou ser muita área para a quantidade de moradores e demarcaram 3.507 hectares como sendo pertencentes à comunidade¹⁶.

As seguintes fases do processo de regularização fundiária ainda não foram concluídas: negociação para conciliação de interesses públicos e de julgamentos de contestação e recursos dos interesses privados; publicação de portaria do presidente no INCRA no Diário Oficial da União e dos estados – DOU; decreto de desapropriação dos imóveis privados incidentes no território (que são vistoriados e avaliados conforme os preços do mercado); e titulação do território¹⁷.

As retomadas quilombolas

Tendo em vista a morosidade do Estado em resolver as questões fundiárias da comunidade, no ano de 2007, seus moradores juntamente com as demais comunidades quilombolas do Sapê do Norte, movimentos sociais, ONG's e outras instituições, ocuparam uma área do território. Segundo eles, a área foi diagnosticada, pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional – IPHAN, como sendo um sítio histórico arqueológico, que, no período colonial, era um cemitério de escravizados, e que, atualmente, estava coberta por eucaliptos.

O movimento de ocupação ficou conhecido como *Retomadas Quilombolas*. Os ocupantes, durante período de 22 dias, derrubaram os eucaliptos que estavam em cima da área, fizeram um acampamento e começaram a replantar a vegetação nativa, bem como discutir e reivindicar a regularização fundiária da comunidade, como previsto na legislação federal. No entanto, a Aracruz Celulose S/A (na época, era o nome da empresa que se dizia dona da área; atualmente, denominada Suzano S/A) pediu a reintegração de

¹⁶ Para maiores informações, consultar: <http://www.incra.gov.br/quilombola>

¹⁷ Para maiores informações, consultar: http://www.incra.gov.br/passos_a_passo_quilombolas

posse da área, evento que ocorreu por uso de violência e de intimidação policial. Os moradores da comunidade lembram com orgulho desses 22 dias de organização e luta e falam da necessidade de fortificar o movimento novamente. Uma das moradoras, que participou das retomadas, nos ensinou uma cantiga que entoavam naquele período, como uma espécie de grito de guerra para se manterem fortes durante aqueles dias e que se tornou o título dessa dissertação:

*Na fita de Bárbara tem dendê
Na fita de Bárbara tem dendê
Na fita de Bárbara tem dendê
Desata esse nó que eu quero vê*

Alguns anos depois, mesmo tendo sido retirados à força daquela área, algumas famílias voltaram a reocupar as áreas em que havia eucalipto e refizeram suas casas e roças para a produção de alimentos agroecológicos. Foi através do contato com uma das famílias que vivem nessas áreas de retomadas que tivemos o primeiro contato com a comunidade. Na comunidade, é desenvolvido o projeto Consumidores que Sustentam a Agricultura - CSA Sapê do Norte¹⁸, que é uma associação entre produtores de alimentos orgânicos e consumidores, que se comprometem a cobrir o orçamento da produção agrícola e, em contrapartida, recebem os alimentos produzidos nas áreas de retomadas (Figura 9).



Figura 9. Horta do CSA

¹⁸ Para maiores informações, consultar: <https://www.facebook.com/CSASapedoNorte>

Núcleos familiares

Além das áreas de retomadas, o quilombo é composto por sete núcleos familiares, que são pequenos agrupamentos familiares estabelecidos na terra deixada de herança por um parente (os antigos) aos seus descendentes. Em geral, esses espaços pertenceram aos avós da geração mais velha que vivem lá, atualmente, e são divididos entre irmãos e primos, sendo que cada núcleo tem forma própria de organização. Esses agrupamentos estão cercados por plantios de eucalipto e ficam relativamente distantes entre si.

Uma das moradoras nos explica que a divisão em núcleos familiares é recente, feita no período em que foi elaborado o RTID para facilitar a compreensão do território, mas que os antigos denominavam esses lugares pelos nomes dos córregos, árvores ou em referência a antigos moradores ou lugares. Atualmente, os nomes dados aos núcleos referem-se aos moradores mais antigos que estavam vivos no período de elaboração do RTID, e, em geral, eram mulheres - com exceção de dois núcleos, sendo que um desses recebeu o nome em referência a um homem que vivia ali, enquanto o outro estava relacionado a questões geográficas do espaço.

Os núcleos familiares estão localizados nas margens de dois córregos, que atravessam a comunidade e são cortados por uma rodovia que dá acesso a demais comunidades rurais da cidade. A rodovia possui um fluxo intenso de veículos devido a um vilarejo turístico que existe próximo à comunidade. Em três desses núcleos familiares, está o principal ponto de encontro dos moradores da comunidade, com locais como Igreja, escola, campo de futebol e bares.

Na Figura 10, é possível visualizar a localização dos núcleos familiares. Foram dados nomes fictícios aos núcleos, a partir de referência aos orixás, com exceção de um dos núcleos em que foi mantida a nomeação associada à topografia do espaço. São eles:

1) Núcleo da Colina; 2) Núcleo de Iansã; 3) Núcleo de Oxum; 4) Núcleo de Nanã; 5) Núcleo de Iemanjá; 6) Núcleo de Obá; e 7) Núcleo de Ogum.



Figura 10. Disposição dos Núcleos Familiares no território

Os nomes dos orixás representam os ancestrais referenciados nos núcleos. Notamos que a maioria deles recebem nomes femininos, e, portanto, os referenciamos com nomes de orixás femininos (Oxum, Iansã, Obá, Iemanjá e Nanã), sendo que apenas um recebe o nome de um ancestral masculino (por isso, esse núcleo recebeu, nesse trabalho, o nome de Ogum) e o Núcleo da Colina, que recebeu esse nome em função da topografia do terreno em que está localizado.

II - Os Moradores

Nessa subseção, o foco de nossas descrições são as pessoas com quem convivemos durante o período em que estivemos na comunidade e as relações que estabelecemos durante esses 25 dias. Nosso contato foi, principalmente, com as famílias que vivem nos Núcleos da Colina, de Iansã, de Oxum, de Nanã e com as retomadas quilombolas; portanto, enfatizamos esses agrupamentos. Optamos por apresentar os

moradores a partir dos núcleos familiares e da retomada quilombola, e não necessariamente por uma ordem cronológica dos acontecimentos vivenciados em campo. Por questões éticas, foram criados nomes fictícios para os quilombolas.

Retomadas quilombolas

Foi a partir de uma família da retomada quilombola que conhecemos a comunidade. O contato com essa família se deu a partir de uma atividade realizada um ano antes do início dessa pesquisa, na retomada organizada pelo Grupo de Capoeira Angola Volta ao Mundo (GCAVAM), juntamente com o coletivo Kapixawa, momento em que realizamos mutirões agroecológicos, manejo de biriba¹⁹ e oficinas de capoeira angola. Durante esse período, conhecemos Rogério e Luna, que são jovens lideranças responsáveis pelo CSA – Sapê do Norte.

Os dois vivem juntos em uma casa na área de retomada. Luna possui dois filhos adolescentes que estudam na Escola de Família Agrícola – EFA, em um município próximo à região. Luna nasceu na comunidade e tem relações de parentesco com dois núcleos familiares (Oxum e Iemanjá), enquanto Rogério é quilombola nascido em outra comunidade do Sapê do Norte. Luna e Rogério se conheceram durante o movimento de ocupação das retomadas quilombolas. Quando conversamos com os dois sobre a possibilidade de realizar o estudo, eles nos convidaram para ficar na casa deles, no momento em que estivéssemos desenvolvendo o trabalho de campo, e se disponibilizaram em nos apresentar aos demais moradores da comunidade.

Quando iniciamos a fase de coleta de dados dessa pesquisa, ficamos na casa de Rogério e Luna. A falta de emprego e as altas temperaturas do verão no norte capixaba fizeram com que Luna passasse um período em Vila Velha – ES, juntamente com seus

¹⁹ Madeira utilizada para fabricar o berimbau, instrumento utilizado nas rodas de capoeira.

filhos, para conseguir recursos financeiros. Enquanto isso, Rogério ficou no sítio trabalhando para manter as plantações de mandioca, milho, feijão, quiabo e hortaliças, para que se mantivessem firmes para quando começassem os períodos de chuva.

Durante as duas primeiras semanas, trabalhamos juntamente com Rogério e Ernesto (um chileno que trabalhou nas retomadas dos indígenas Mapuches no sul do Chile e estava ajudando Rogério por um período) nas obrigações do sítio. Durante esse tempo, Rogério nos apresentou outros moradores do quilombo, nos contextualizou sobre alguns aspectos políticos que existiam na comunidade e nos ensinou bastante sobre o manejo da agricultura e o seu sonho de conseguir viver bem sendo um produtor de alimentos sem veneno. Somos muito gratos a Rogério, que acabou se tornando um grande amigo e Luna pelo acolhimento e ensinamentos que tivemos no período em que estivemos em sua casa.

Núcleo da Colina

A primeira pessoa que Rogério nos apresentou foi Zacimba, que é uma *griote*²⁰ da comunidade. Ela tem 60 anos, é agricultora, possui um filho adulto (que não estava morando na comunidade). Ela nos contou, com orgulho, que sempre morou na comunidade e vive na casa que pertenceu a seus pais, que foi construída com lajotas feitas pelo seu pai. Conhecer Zacimba foi um presente para minha vida e essencial para o desenvolvimento dessa dissertação, pois ela nos apresentou a maior parte dos moradores da comunidade e nos forneceu muitas informações que são trazidas no decorrer dessa dissertação.

Uma de nossas primeiras conversas aconteceu em uma manhã bem quente (como a maioria dos dias no verão do Sapê do Norte). Quando chegamos em sua casa, ela estava na sua plantação de café, capinando os matos que cresciam em volta de sua lavoura, e

²⁰ Forma feminina para se referir a griô, nome dado aos indivíduos que tem por vocação preservar e transmitir os conhecimentos, histórias, mitos e canções de seu povo na África ocidental.

durante a conversa contamos como conhecemos a comunidade, como estávamos felizes em poder vivenciar esta experiência no quilombo e pedimos o *agô* e a ajuda para poder desenvolver um estudo sobre a comunidade, explicamos que a proposta era produzir algo que colaborasse também para a luta pelo território.

Nesse momento, Zacimba abriu um sorriso e enfatizou que comunidade tradicional é assim mesmo: “tem que pedir licença para entrar”. Ela explicou que muitas pessoas vão desenvolver pesquisas, trabalhos, projetos na comunidade, mas que ficam uma semana e não voltam mais. No entanto, contou que há pessoas que desenvolveram estudos sérios e que criaram um vínculo com a comunidade, para além da relação da pesquisa. Ela conta que, geralmente, os pesquisadores ficavam em sua casa durante o período em que estavam na comunidade e me convidou para ficar lá durante o desenvolvimento do estudo e que ela iria me ajudar. A única condição que Zacimba nos deu foi que falássemos da luta do território para o máximo de pessoas possíveis, pois é muito importante que a luta da comunidade seja divulgada, para acelerar a regularização fundiária do território, para que as próximas gerações continuem a viver no quilombo.

Zacimba fala contente sobre minha condição de mestrando, dizendo que o “povo preto tem que estar dentro da universidade”. Ela se empolga me contando de suas sobrinhas que também estão estudando na Universidade e moram na área urbana de uma cidade próxima. No entanto, ela salienta a dificuldade dos jovens da comunidade que saem do quilombo em busca de trabalho e estudo. Ela nos conta, ainda, que, na cidade, eles não encontram emprego e, quando voltam para a comunidade, não sabem trabalhar na roça ou fazer beiju e dendê. Os mais velhos se demonstram preocupados com a continuação dos conhecimentos e dos modos de vida que caracterizam a comunidade.

A área do núcleo da colina foi deixada de herança pelo avô de Zacimba para seus filhos (pai e tios de Zacimba). Portanto, além de Zacimba e seus irmãos, também alguns

de seus primos vivem nesse núcleo. Diferente da terra abundante que tinham antigamente, hoje se organizam e dividem espaços em seus pequenos “terreiros”, onde cultivam suas roças e constroem suas casas, impressados entre as extensas monoculturas de eucaliptos. Os pais de Zacimba tiveram nove filhos, e, dentre estes, seis moram atualmente na comunidade (além deles, vive ali sua prima Acotirene, também herdeira da área). A Figura 11, refere-se à localização das casas dos moradores desse núcleo.



Figura 11. Desenho do Núcleo da Colina

Na Figura 12, por sua vez, consta a árvore genealógica dos herdeiros da colina, com as relações de parentesco desse núcleo.

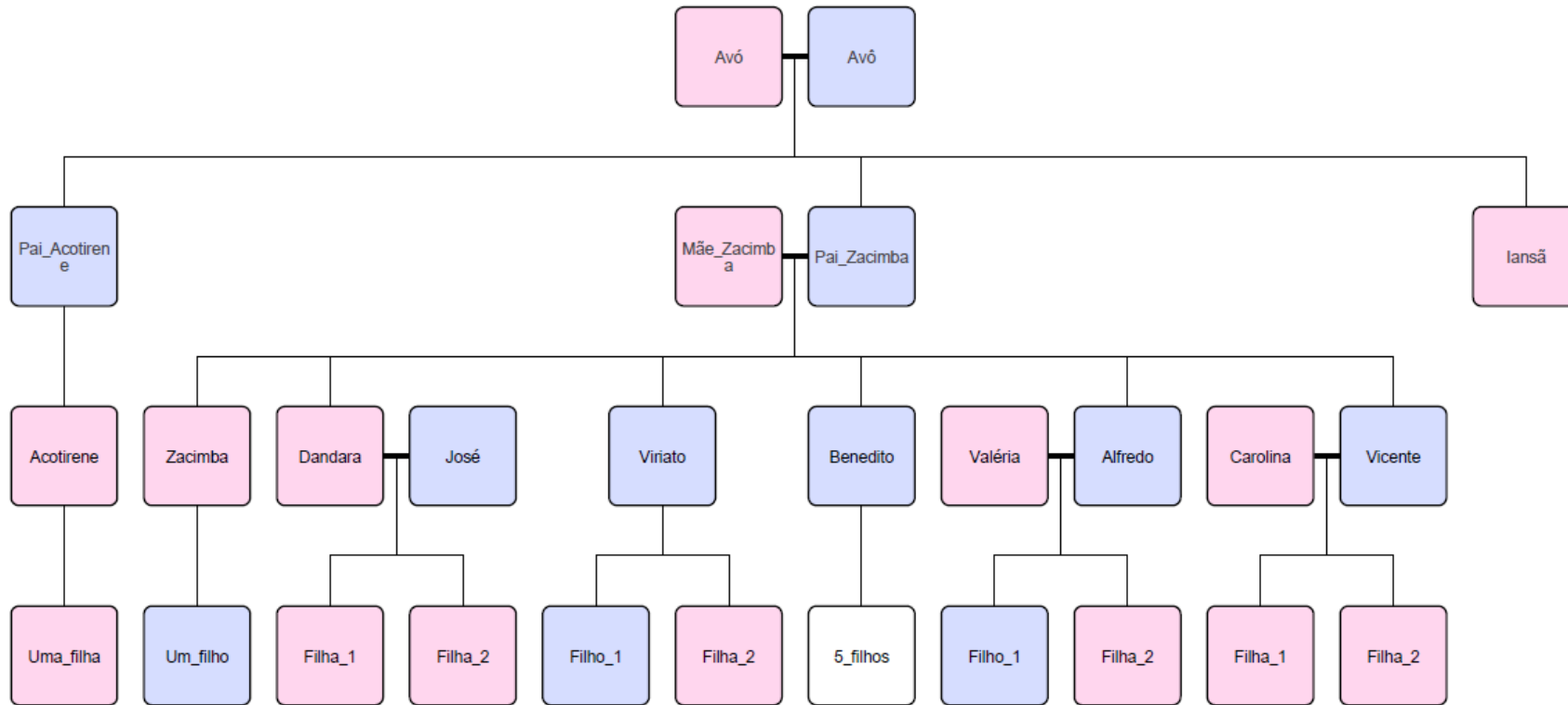


Figura 12. Árvore Genealógica dos moradores do Núcleo da Colina

Nota: Produzido pelo autor no site <https://www.familyecho.com/>

Dandara é irmã de Zacimba, trabalha como agente de saúde da comunidade e é casada com José, que, além de produzir mel, é artesão e administra o bar quilombola. José é quilombola nascido no núcleo de Iemanjá, mas se mudou para o núcleo da Colina depois que se casou com Dandara. Os dois possuem duas filhas jovens, que, no momento, vivem na área urbana de uma cidade próxima estudando na Universidade.

Vicente irmão de Dandara e Zacimba, também é agricultor e é casado com Maria Carolina, nascida na comunidade e moradora do núcleo de Nanã (sua mãe) até se casar com Vicente. Atualmente, ela trabalha como cantineira da escola da comunidade. Os dois possuem duas filhas, sendo que as duas estão cursando o ensino superior na área urbana de uma cidade próxima.

Os demais irmãos são Viriato, Alfredo e Benedito. Viriato possui dois filhos jovens, sendo que o mais velho trabalha junto com ele como agricultor e a outra mora com eles e está cursando o ensino básico na área urbana da cidade. Alfredo é agricultor e é casado com Valéria, que é professora de uma escola em outra comunidade rural do município. Os dois possuem dois filhos, que são crianças e estão cursando o ensino básico, também na área urbana da cidade. Por fim, Benedito, o irmão mais novo que também é agricultor, possui cinco filhos, quatro deles moram e estudam na comunidade e a mais velha está cursando o ensino superior na área urbana de uma cidade próxima.

Em relação à Acotirene, prima de Zacimba, ela também é uma das herdeiras da área do núcleo da Colina. Ela é uma das moradoras mais velhas da comunidade, é agricultora e vive juntamente com sua filha.

Núcleo de Iansã

Outra *griote* que encontramos nas encruzilhadas do Sape do Norte foi Constância. Ela nos foi apresentada por Zacimba em uma conversa que tivemos em sua varanda, tomando um bom café e comendo beiju. Aos poucos, descobrimos que Constância tem

64 anos, é agricultora, pescadora e produtora de azeite de dendê. Além disso, junto com Zacimba, ela é referência na comunidade sobre os conhecimentos dos “matos” (plantas medicinais), dos benzimentos e sobre as questões espirituais (como a reza das ladainhas e sobre os mistérios da Mesa de Santa Bárbara²¹), sendo ela a cozinheira da Santa.

Ela vive no núcleo de Iansã, mãe de Seu Sebastião, que é seu marido, e também é agricultor. Juntamente com seus irmãos, herdou a terra de seus pais, onde ele vive juntamente com sua família (Figura 13). Seu Sebastião é primo de Zacimba por parte de mãe e é casado com Constância (que é tia de criação de Zacimba, uma vez que Constância é filha de criação da avó de Zacimba. Por elas terem idades próximas, se consideram primas).



Figura 13. Desenho do Núcleo de Iansã

Constância e Sebastião tiveram quatro filhos, sendo um homem e três mulheres. Nós não conhecemos o filho deles, pois, atualmente, não está morando na comunidade, porém têm uma casa construída no núcleo. A filha mais velha de Constância é Taís

²¹ Mesa de Santo da Cabula, uma religião de matriz africana praticada no Sapê do Norte.

(tivemos pouco contato com ela) e, durante o período em que estivemos na comunidade, Constância se tornou avó de um menino.

Outra filha é Rosângela (conheci ela fazendo beiju), agricultora e casada com Luciano, que é vendedor e nasceu em um estado do Nordeste. Ela possui dois filhos: o mais velho está cursando o Ensino Médio na Escola de Família Agrícola, e, além disso, toca no grupo de jongo da comunidade e é capoeirista, enquanto o filho mais novo vive junto com ela e está cursando o ensino básico em uma escola que fica na área urbana do município.

A filha mais nova do casal é Tereza (32 anos), que vive junto com seus pais e é professora da escola da comunidade. Ela é uma das lideranças e referências da juventude da comunidade. Uma das funções que ela tem na luta pelo território é de guardar e organizar documentos referentes à regularização fundiária da comunidade, e foi uma das pessoas que organizou o jongo em sua geração. A Figura 14 é a árvore genealógica da família de Constância e Sebastião, que moram no Núcleo de Iansã.

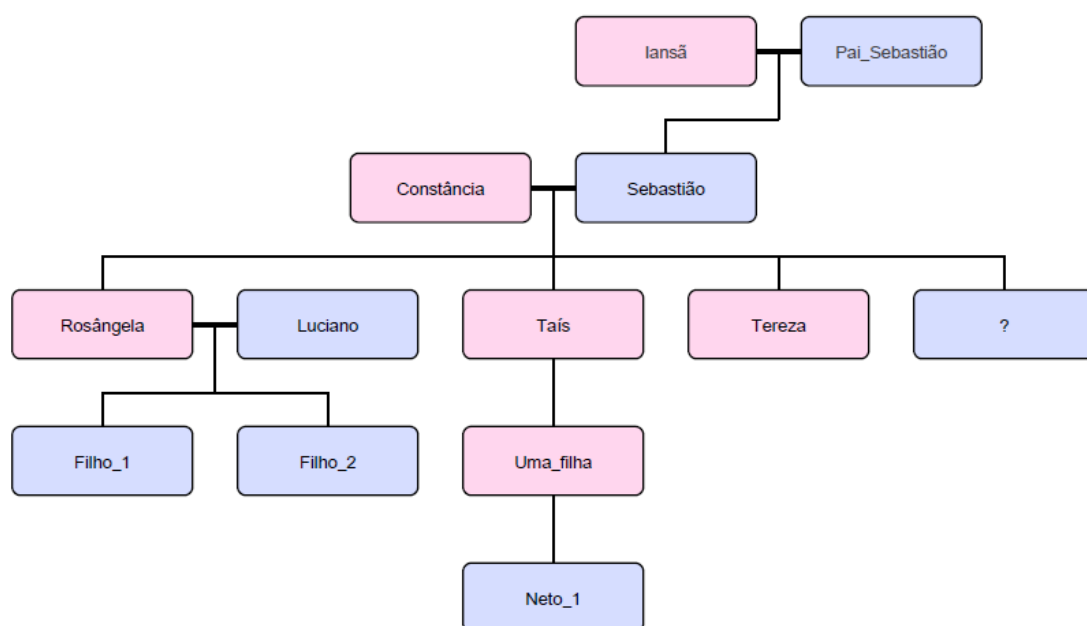


Figura 14. Árvore Genealógica dos moradores do Núcleo de Iansã

Nota: Produzido pelo autor no site <https://www.familyecho.com/>

Núcleo de Oxum

Esse núcleo fica do outro lado do córrego que atravessa a comunidade e próximo da área das retomadas onde vivem Rogério e Luna. Nele, está localizado o assento de Santa Bárbara, onde se realizam as obrigações da Mesa de Santa Bárbara.

Ali vivem os primos por parte de mãe de Zacimba. O tio de Zacimba, herdeiro da área, deixou para os seus filhos (não sei exatamente a quantidade de filhos que ele teve), sendo que cinco deles vivem atualmente naquele núcleo (Figura 15).

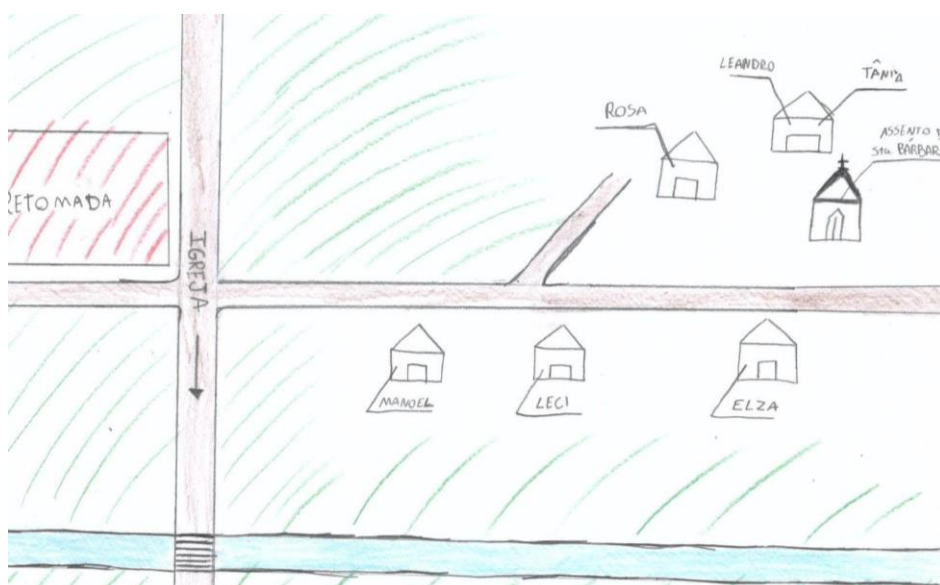


Figura 15. Desenho do Núcleo de Oxum

A pessoa mais velha desse núcleo é Rosa, também uma das referências da comunidade, que é agricultora e, por muitos anos, foi a professora da escola da comunidade, uma das pessoas que ajuda a organizar a “reza”²². Perto dela, vive Tânia, sua irmã, que é uma *griote* da comunidade, é agricultora e atual mestra do jongo de Santa Bárbara. As duas, juntamente com Zacimba e Constância, são responsáveis por zelar a Santa da mesa de Santa Bárbara, além de serem as principais lideranças políticas da comunidade na luta pelo território - “quando as mulheres daqui junta, não tem ninguém

²² Culto de domingo na Igreja Católica da comunidade.

que segure” (Zacimba). Tânia fica parte da semana na área urbana do município por questões de saúde. No entanto, um de seus filhos, Leandro, que é músico e, por vezes, organiza eventos culturais na comunidade, fica trabalhando na roça da família.

Além das duas, vivem nesse núcleo Leci (irmã mais nova) e seus dois filhos adolescentes. Atualmente, ela é a professora da comunidade e está fazendo graduação em Educação do Campo, participa dos movimentos políticos pelo território e está presente na organização da Igreja Católica da comunidade. Ali também vivem os irmãos Manoel e Elza com suas famílias, ambos são agricultores (Figura 16).

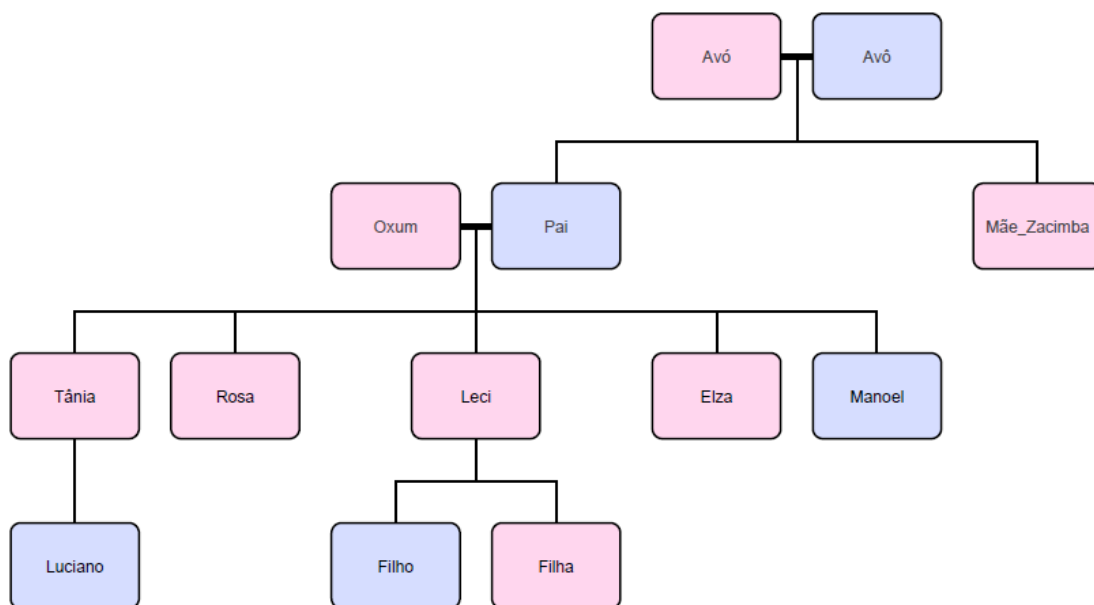


Figura 16. Árvore Genealógica dos moradores do Núcleo de Oxum

Nota: Produzido pelo autor no site <https://www.familyecho.com/>

Núcleo de Nanã

Uma das características mais marcantes no núcleo de Nanã são os fortes traços que, em geral, marcam o fenótipo indígena de seus moradores. Foi nos explicado que os ancestrais desse núcleo, diferentemente dos demais, não possuíam vínculos familiares, pois seus moradores descendem de outra família que também vivia ali no período colonial. Nas relações de parentesco mais recentes, surgiram novos vínculos familiares entre o núcleo de Nanã com os demais da comunidade, como, por exemplo, o caso de

Carolina que é filha de Nanã e se casou com Vicente (irmão de Zacimba). Eles atualmente moram no Núcleo da Colina.

Nanã é a moradora mais velha da comunidade, nasceu em Nazaré das Farinhas na Bahia e se casou com um dos herdeiros das terras do Núcleo de Nanã. Não se sabe ao certo quantos filhos tiveram, mas nos foi dito que “não é pouco não”. Parte deles vive na comunidade, no entanto, a maioria mora fora devido à falta de terreno para se fazer casas e roças.

Dentre os filhos de Nanã, além da Carolina, conhecemos a sua irmã Luísa, que tem 42 anos e é uma agricultora que está sempre envolvida nas discussões políticas do território; foi uma das ativistas que participou do período de ocupação das retomadas quilombolas e está sempre presente, representando seu núcleo nas reuniões da comunidade. Durante as conversas que tivemos, ela falou da necessidade de se rearticular e reorganizar o movimento pela conquista do território, que, segundo ela, “está cada vez mais apertado”. Ela tem cinco filhas, duas delas vivem na comunidade com seus maridos e as demais também são casadas e vivem em outras comunidades rurais próximas.

Andando pelo núcleo, notamos que existem outras casas, onde moram primos de Luísa ou seus irmãos e filhas. Na Figura 17, trazemos a distribuição espacial que conseguimos observar do núcleo.

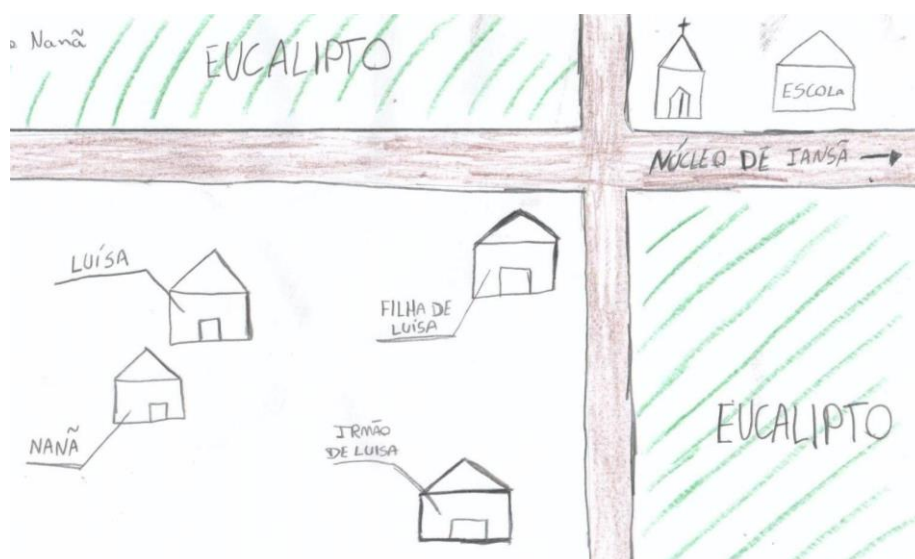


Figura 17. Desenho do Núcleo de Nanã

Na Figura 18, apresentamos a árvore genealógica dos moradores do núcleo de Nanã que conhecemos.

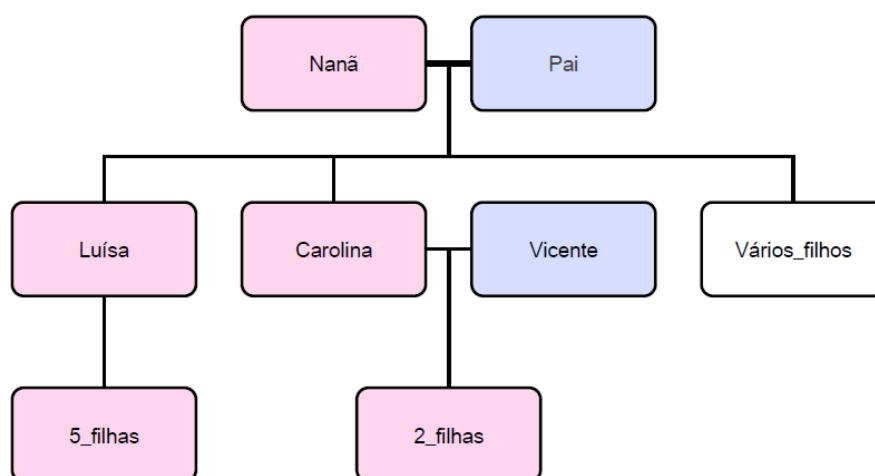


Figura 18. Árvore Genealógica dos Moradores do Núcleo de Nanã

Nota: Produzido pelo autor no site <https://www.familyecho.com/>

III - As Relações Cotidianas

Nessa seção, apresentamos algumas dimensões do cotidiano da comunidade.

Relações de Parentesco

Como abordamos nas unidades temáticas anteriores, a comunidade está organizada em pequenos agrupamentos ou núcleos familiares. Uma dimensão que notamos e que sempre era repetida pelos moradores da comunidade é que “todo mundo aqui é parente”. Atualmente, todos os núcleos possuem relações de parentesco entre si, seja sanguíneo e/ou afetivo, por meio das relações de compadrios.

Pudemos perceber que, entre as relações de parentesco da comunidade, se destacam, principalmente, as que ocorrem entre três núcleos: 1) Núcleo da Colina; 2) Núcleo de Iansã; e 3) Núcleo de Oxum. A Mãe dos moradores do Núcleo da Colina (Mãe de Zacimba), nasceu no Núcleo de Oxum e viveu lá até se casar e mudar para o Núcleo da Colina. Ela é irmã do marido de Oxum, que, por sua vez, são os pais dos atuais moradores do Núcleo de Oxum. Portanto, os atuais moradores desses dois núcleos são primos.

O mesmo acontece entre os moradores do Núcleos da Colina e os Moradores do Núcleo de Iansã: o Pai de Zacimba e Acotirene (herdeiros do terreno do Núcleo da Colina) são irmãos de Iansã, que, por sua vez, mudou de núcleo quando se casou com o Pai de Sebastião. Portanto, os moradores dos núcleos da Colina e de Iansã são primos (Figura 19).

Em nossas observações, notamos que os membros desses três núcleos são, em geral, as referências culturais, lideranças políticas e religiosas (por exemplo, apenas os moradores desses núcleos são zeladores dos Santos, na Mesa de Santa Bárbara).

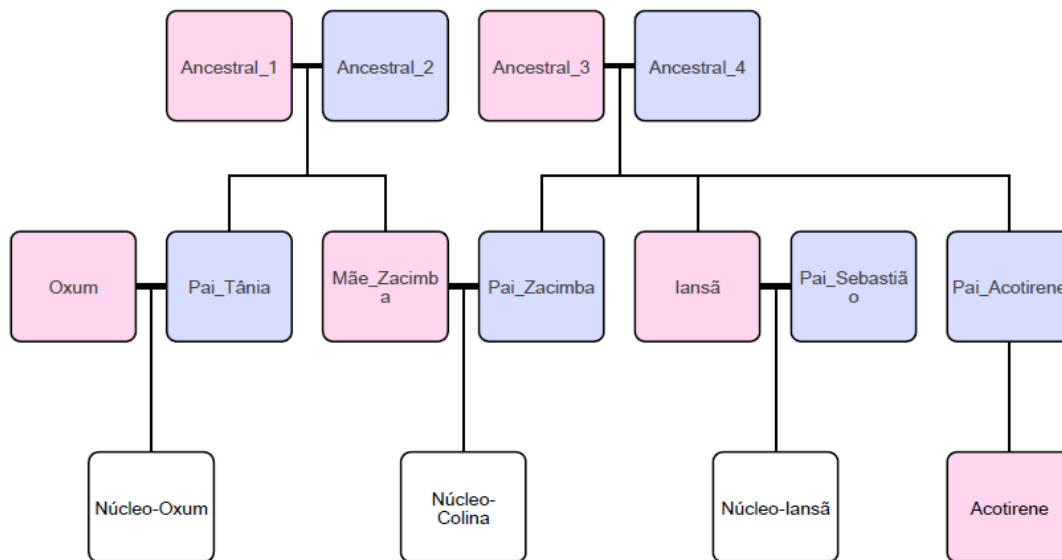


Figura 19. Arvore Genealógica dos Ancestrais

Nota: Produzido pelo autor no site <https://www.familyecho.com/>

Com o passar do tempo, as relações de parentesco foram se misturando; por exemplo, Constância é filha de criação dos ancestrais do núcleo de Oxum, sendo, portanto, prima por parte de mãe dos moradores do Núcleo da Colina. Ela se casou com Sebastião, que também é primo dos moradores do Núcleo da Colina por parte de pai. Constância casou-se com o primo de seus primos.

Enquanto estivemos observando as relações de parentesco entre os quilombolas, uma de nossas dúvidas era referente ao casamento entre primos. Os moradores da comunidade me contaram que essa prática não é comum e não é bem vista na comunidade. A tendência, contudo, é que a cada geração surjam mais casamentos entre quilombolas e pessoas de fora da comunidade.

Relações de Trabalho

A principal atividade econômica da comunidade é a agricultura, que foi extremamente prejudicada desde a chegada das empresas agroindustriais que praticam a monocultura. Além da expropriação do território, as plantações de eucalipto também são motivo da falta de água na comunidade. Apesar de ficar localizado entre várias nascentes

e córregos, os moradores contam que desde a chegada das empresas, na década de 1960, os córregos foram secando e, por um período, houve grande seca, que prejudicou a produção de alimentos.

Os principais produtos cultivados são mandioca, café e pimenta do reino. Os agricultores da comunidade reclamavam da falta de espaço para os plantios, falam que hoje não tem mais o tempo de descanso da terra, pois não podem deixar de produzir: “a gente ranca a mandioca num dia e no outro já tem que plantar de novo”. O intenso calor no verão capixaba não era um período apropriado para plantar, nem para colher. Portanto, no geral, nessa época, os agricultores trabalhavam para manter vivas as suas roças.

A farinha de mandioca é o principal gerador de renda para os moradores da comunidade. Eles nos contam que a farinha de mandioca é um produto produzido no quilombo desde a época de Negro Rugério. Na casa de Zacimba tem um parafuso feito da madeira da jaqueira e que era utilizado na época da escravização para prender a roda que prensava a massa da mandioca do Quitungo²³. Atualmente, o Núcleo da Colina possui uma Casa de Farinha (Figura 20) mecanizada, usada de forma comunitária por todos que quiserem, desde que deixem um pouco da produção para pagar a energia elétrica e a manutenção das máquinas.



Figura 20. Casa de Farinha do Núcleo da Colina

²³ Casa de farinha*

Além da farinha, outros produtos cuja origem é a mandioca são produzidos no Quilombo e comercializados em menores proporções: a goma para se fazer tapioca e o beiju são exemplos disso. Existem vários tipos de beiju, sendo o mais comum um biscoito feito com a goma da mandioca e coco ralado (Figura 20), como também a pamonha de beiju, ou beiju molhado, este é feito também com a goma de mandioca, misturada com leite do coco e assado em palha de bananeira.



Figura 21. Beiju

O beiju é um alimento que foi utilizado desde o período escravista para alimentar os negros no norte do estado do Espírito Santo e que, por isso, naquela época e conforme nos contou Zacimba, sempre era cantada uma ladainha em uma língua africana antes de se comer. O beiju é preparado em um cômodo próprio para isso, ele é assado no tacho, que é uma chapa de metal construída e movida a lenha (Figura 22).



Figura 22. Tacho e materiais para o preparo do Beiju

Além da mandioca, o azeite de dendê é produzido pelas mulheres quilombolas da comunidade. O azeite de dendê também é uma tradição antiga, inclusive o a semente do dendê veio da África, conforme nos foi relatado. Além de temperar os alimentos e ser utilizado na alimentação cotidiana dos quilombolas, o azeite de dendê é bastante usado nos rituais da cabula e para se fazer a comida do santo.

Foi nos contado que a pesca, a caça de animais, tanto na mata como no mangue, eram bastante comuns na comunidade. No entanto, durante o período em que estivemos lá, não observamos nenhum momento em que essas atividades ocorreram. Conforme os moradores da comunidade, juntamente com a chegada das empresas, chegaram outros órgãos de fiscalização, como o IEMA e o IBAMA, que “empacam” o trabalho dos quilombolas, “mas não fazem nada com as empresas que secam os rios” (Constância).

O “facho” é outra atividade econômica que ocorre na comunidade. Com a falta de terra para o plantio e devido a uma forte seca que aconteceu naquela região, uma das fontes de renda das famílias era juntar o resto de galho que caem dentro dos eucaliptos

(chamado de fachos) para vender para produtores de carvão. No início dessa atividade, muitos quilombolas foram multados, ameaçados e alguns chegaram a ser presos, acusados de roubar madeira das empresas de monocultura. Atualmente, os quilombolas ganharam na justiça e possuem o direito de trabalhar no facho, que é a principal renda de muitas famílias da comunidade.

Religiosidade

Em nossa vivência no território, observamos que os moradores da comunidade estão em três movimentos religiosos diferentes, que se complementam entre si: Catolicismo, a Mesa de Santa Bárbara e a Umbanda. É comum que as pessoas frequentem ou participem de mais de um ritual, sendo que algumas participam dos três.

O catolicismo é a religiosidade mais evidente e acessível na comunidade. Todos os domingos acontece a “reza” na Igreja de Santa Bárbara, uma pequena igreja que foi construída pelos próprios quilombolas e que fica ao lado da escola e do campo de futebol (Figura 23).



Figura 23. Igreja de Santa Bárbara

A primeira coisa que nos chamou atenção quando entramos pela primeira vez na igreja foi o fato de a imagem de Jesus Cristo crucificado (imagem central da igreja) ser representado por um homem negro. Além de Jesus, o altar era composto por duas imagens de Santa Bárbara, uma imagem menor do que as outras e uma boneca (que, segundo os moradores, pertenceu a uma moradora antiga da comunidade e que, por muito tempo, foi a imagem oficial da igreja), bem como pelas imagens de Santo Antônio e Nossa Senhora Aparecida, além da foto de São Mateus e do Papa Francisco.

As rezas são organizadas pelos próprios quilombolas que se dividiram em equipes responsáveis pela liturgia do culto, bem como pelo estudo bíblico. Apesar de José ser o coordenador da igreja, as equipes são compostas por mulheres e crianças e todos os estudos bíblicos em que participei foram coordenados por mulheres. A única função litúrgica que os homens possuem na reza é na parte de tocar os instrumentos (violão, cavaco e pandeiro) para os cânticos entoadas durante o culto. Domingo é um dia em que, geralmente, os parentes que vivem fora do território visitam a comunidade. Portanto, muitos jovens (principalmente as meninas) que estão estudando em universidades em área urbana, estão presentes na reza e participam das equipes de trabalho na liturgia do culto.

Uma vez por mês acontece a “missa”. Conforme nos foi explicado, a missa e a reza são rituais diferentes: a missa é quando o padre vai até a comunidade para fazer o culto, e, nesse dia, é feito também o ritual da eucaristia. A equipe responsável pela organização da reza na semana auxilia o padre em suas funções.

Já a Mesa de Santa Bárbara, é uma das mesas de Santo que compõem a religião da Cabula, que, segundo os moradores, é uma religião antiga que veio da África e é praticada desde o tempo dos escravizados no Sapê do Norte. A cabula é composta pelas mesas de Santa Maria, São Cosme e Damião e Santa Bárbara, sendo que essa última era

a mais frequente na comunidade. Essas mesas são rituais e cultos aos ancestrais que viveram no quilombo e na África e se manifestam a partir da incorporação em médiuns. Na mesa de Santa Bárbara, esses ancestrais recebem o nome de nagôres, que, quando se manifestam, vinham ajudar o povo nas questões cotidianas, como conselhos, ensinamentos de remédios, para benzer, entre outros.

Segundo os moradores da comunidade, já faz mais de dez anos que os nagôres não se manifestam. Isso ocorre porque os “antigos”, que eram conhecedores das rezas e das ladainhas não estão mais vivos, e os atuais moradores não conhecem por completo todos os rituais necessários para a manifestação dos nagôres. No entanto, ainda existe a prática de zelar os Santos, que acontece duas vezes por ano, no dia 4 de dezembro (dia de Santa Bárbara e Padroeira da comunidade) e no Sábado de Aleluia na Semana Santa.

Os Santos que são cultuados na mesa de Santa Bárbara estão guardados na “camarinha” da santa, uma casinha construída no Núcleo de Oxum. Os Santos, ou ancestrais, são representados por pedras de corisco, que são pedras que aparecem em um lugar depois de cair um raio (algumas delas têm formato de “machadinhas”). Elas representam os tapuias, ancestrais que vivem na terra antes mesmo do período da escravização, e os demais são os nagôres, que são os ancestrais que vieram da África e viveram no quilombo durante o período escravista. A maior pedra que havia, segundo Zacimba, representa Iansã, pedra que veio da África junto com os ancestrais e é chamada de Orona.

A Umbanda, de certa forma, também está presente na comunidade. Apesar de não existir um terreiro, ou um centro no quilombo, alguns moradores frequentam uma casa em outro bairro próximo e uma vez recebemos o convite de participar de uma gira. No entanto, não tivemos condições de participar quando fomos convidados.

Educação

A comunidade possui apenas uma escola, na qual funcionam as turmas do 1º ao 4º ano do ensino fundamental. A escola possui apenas uma sala que é compartilhada entre todas as turmas, sendo que, de um lado da sala, ficam as turmas do 1º e 2º ano e, do outro, as turmas do 3º e 4º. Duas professoras trabalham na comunidade, uma delas é Tereza, a outra é Leci, além de Carolina que trabalha como cantineira.

Os demais níveis da formação escolar, geralmente, são feitos na área urbana do município. A prefeitura disponibiliza um ônibus que busca e leva os alunos das áreas rurais da cidade no horário das aulas. Há também a situação de alguns jovens da comunidade que mudaram da comunidade para prosseguir os estudos, como no caso de alguns universitários que, em sua maioria, estudam nas universidades da cidade vizinha, mas há o caso de alguns que cursam o ensino médio e técnico nas Escolas Família Agrícola (EFA). A EFA trabalha com a pedagogia da alternância, ou seja, uma semana ficam na escola e a outra trabalhando com suas famílias na roça, pondo em prática o que aprendem na escola.

Saúde

A comunidade não dispõe de estruturas físicas de serviços de saúde, quer seja oferecida pelo Estado, ou particular. Há apenas o serviço de Agente de Saúde que é feito por Dandara, que acompanha os idosos, acamados e verifica quais pessoas da comunidade têm necessidade de agendamento de consulta médica ou de demais serviços. Esses demais serviços são oferecidos na área urbana da cidade e muitas pessoas têm dificuldade em acessá-los.

As emergências ficam à mercê da boa vontade de moradores que possuem carros, uma vez que o ônibus que faz o transporte entre as comunidades rurais com a área urbana tem poucos horários e funciona apenas na parte do dia. Os serviços de média e alta

complexidade são buscados em outras cidades do Estado, como em Linhares, Colatina e na Região da Grande Vitória.

O uso dos “matos”, remédios caseiros feitos com plantas medicinais, cujo o uso e o preparo são transmitidos oralmente de geração em geração, são bastante usados na comunidade (para qualquer dor, mal-estar ou mal jeito, existe alguma pessoa com dica de uso dessas plantas). Durante o período em que estivemos na comunidade, recebi a picada de um inseto que me causou febre, dores e inchaço no joelho. A enfermidade foi tratada com banhos diários de desinchadeira, aroeira, arnicão e tomatinho (Figura, 24), todos eles cozidos e usados para desinchar o joelho e curar as dores.



Figura 24. Tratamento para desinchar o joelho com os “matos”

Além do uso dos matos, também se benze as pessoas enfermas. Notamos que a saúde está bem relacionada com as questões religiosas, sendo que os nagôres, as mesmas entidades ancestrais que se manifestam na mesa de Santa Bárbara, foram que ensinaram o uso das plantas para a cura.

Discussão

Nesse estudo, tivemos como propósito conhecer e analisar o funcionamento e a organização de uma comunidade quilombola localizada na região do Sapê do Norte - ES, assim como descrever as relações familiares, culturais, religiosas, territoriais e de trabalho

vivenciadas nesse contexto. De maneira geral, nesse primeiro estudo, propomos uma contextualização histórica, política, relacional e territorial da comunidade para melhor compreendermos os processos psicossociais que organizam o modo de vida no quilombo.

Acreditamos que a Psicologia Social dispõe de ferramentas importantes para analisar os processos identitários entre pessoas e grupos que vivem em comunidades quilombolas (Santos & Chaves 2007; Valentim & Trindade 2011; Furtado, Pedroza & Alves 2014; Valentim 2016). Para tanto, é necessário entendermos o contexto histórico e sociocultural em que a comunidade está inserida. Nesse sentido, reiteramos a afirmação de Lane (1989), de que não é possível compreender os processos psicossociais ou qualquer comportamento humano de maneira fragmentada ou de modo isolado, como se estes existissem em si e por si; ou seja, não é possível elaborar qualquer análise sobre os processos identitários de uma comunidade quilombola sem proceder a uma cuidadosa contextualização de sua trajetória.

Os resultados encontrados, de maneira geral, evidenciaram importantes processos psicossociais que organizam o modo de vida na comunidade quilombola. Por meio da descrição de dimensões como territorialidade, trajetória e composição dos núcleos familiares e relações cotidianas no quilombo, foi possível conhecer diferentes universos da sociabilidade quilombola no contexto comunitário em análise.

A territorialidade, nesse estudo, é entendida como fronteira na qual as comunidades quilombolas podem expressar as suas identidades, modos de vida, bem como assimilar e transformar o território como forma de conferir sentidos às práticas que realizam (Silva, 2006); ou seja, é a partir das pessoas que habitam os lugares que são agregados valores simbólicos a eles, em que as crenças, os valores e as ideologias se

transformam em chaves-interpretativas para orientar as práticas e conferir singularidade à determinado modo de vida (Bonomo, 2010).

Entendemos, desse modo, que a noção de território seja central para o sentimento de pertencimento do grupo, sendo nele e através dele que se manifestam as práticas que conferem a identidade quilombola às pessoas que habitam aquele lugar como território vivido. Em outras palavras, “o indivíduo não é algo: ele é o que faz” (Ciampa, 1989, p.135). Nesse sentido, o modo de vida e as práticas cotidianas entre os moradores da comunidade é que demarcam a identidade e os fazem sentir como quilombolas. Portanto, fazer dendê e beiju, benzer, cuidar da saúde com os “matos”, plantar mandioca para fazer farinha e outras atividades realizadas no território manifestam-se como centrais nas narrativas e práticas, é o que materializa o processo de aquilombar-se.

No contexto territorial do Sapê do Norte, Valentim (2010) chama atenção para os processos psicossociais que surgiram em detrimento das mudanças ambientais, que ocorreram em função da expropriação do território por empresas de monocultura de eucalipto. Os dados descritos nesse estudo também apontam que a expropriação do território vem gerando preocupação com o sentimento de pertencimento ao grupo. É comum escutar dos moradores mais velhos da comunidade a sua angústia e o medo de que o “quilombo acabe”. O *quilombo acabar*, nesse sentido, é o receio de que as práticas e o modo de vida que levam, não sejam praticados pelas gerações mais novas. A falta de oportunidade de emprego (em grande parte, causada pela expropriação do território) e de acesso à educação na comunidade, faz com que a juventude migre para as áreas urbanas deixando de viver no território e, portanto, deixando de realizar as práticas e de levar o modo de vida quilombola.

Quanto à trajetória e composição dos núcleos familiares, notamos que alguns dos núcleos (Núcleo da colina, Núcleo de Iansã e Núcleo de Oxum) são onde vive a maioria

das referências e lideranças da comunidade. Acreditamos que isso acontece porque os membros desses núcleos mantêm relações de parentesco direta com os demais núcleos da comunidade. As relações familiares e de parentesco, segundo Woortmann (1990), são categorias que organizam o discurso e a cultura das sociedades camponesas, e, de fato, foi próximo desses núcleos que foram construídos os espaços comunitários (Igreja, Escola, Bares, Casa de Farinha), o que os tornaram também espaços centrais dentro da comunidade.

As relações cotidianas que existem no quilombo, presentes nas relações de trabalho, na agricultura (principalmente no manejo da mandioca), na produção de alimentos (farinha, dendê e beiju), na pesca, nas relações de parentesco entre os compadres e comadres, nas manifestações culturais e de lazer do jongo e do Reis de Bois, bem como nas práticas de saúde (com os benzimentos e o uso medicinal dos “matos”) e na religiosidade (tanto nas devoções nas Mesas de Santo, como no Catolicismo) remetem a memórias coletivas que materializam a ancestralidade e a identidade do grupo.

Entendemos que a memória étnica (Sá, 2013, 2016) é a instância da memória social que nos ajuda a compreender a busca pela ancestralidade na rotina da comunidade, uma vez que essa instância é construída nas relações que se mantêm em contato direto e contínuo. Nessa dimensão, observa-se o esforço dos membros dos grupos para produzir, conservar e transmitir memórias coletivas, subordinando, até mesmo, as memórias pessoais às memórias comuns em um processo de transformação e elaboração de ordem coletiva. Como é o caso das devoções das Mesas de Santo, em que alguns dos moradores não participaram dessa prática, mas que a memória dessa prática religiosa entre as novas gerações contribui para a modulação simbólica da identidade quilombola entre os moradores do quilombo.

Considerando as dimensões da realidade do cotidiano da comunidade abordadas nesse estudo, outro aspecto evidenciado refere-se às lideranças femininas da comunidade. Foi possível observar que desde as entidades religiosas (Iansã, Orona, Santa Bárbara e Maria Corisco) às referências de ancestrais da comunidade (Zacimba Gaba, Constância de Angola, e as mulheres que dão nomes aos núcleos familiares, Iansã, Oxum, Obá, Iemanjá, Nanã²⁴) e até as atuais referências do quilombo, são as mulheres que ocupam os lugares de liderança política, familiar, religiosa e cultural. Além disso, elas são as porta-vozes, representantes e guardiãs do conhecimento do quilombo. Le Goff (1990) já chamava a atenção para os “homens-memória” em sociedades com tradições orais; no caso desse estudo, são “mulheres-memórias”, em que elas possuem a importante função de manter o grupo, tanto histórica como ideologicamente.

Entendemos, assim como Almeida (2014), que algumas condições históricas permitiram que determinadas práticas culturais femininas fossem relacionadas à identidade quilombola. Ou seja, algumas práticas foram transformadas em capitais simbólicos para a afirmação da identidade quilombola, como as práticas culinárias de se fazer dendê e beiju, dançar o jongo ou fazer as rezas, geralmente, realizadas por mulheres. Neste sentido, percebe-se uma negociação para que as mulheres sejam as porta-vozes e lideranças comunitárias.

Considerações Finais

O objetivo do primeiro estudo, de maneira geral, consistiu em contextualizar sócio-político-historicamente a comunidade quilombola em que realizamos a pesquisa. Este estudo apresenta-se como importante no contexto de análise proposto, uma vez que

²⁴ Nomes fictícios para o sigilo previsto nas normas éticas.

é impossível entender os processos psicossociais que envolvem a identidade quilombola sem considerar a trajetória e a dinâmica da comunidade.

Nos resultados encontrados, descrevemos as relações estabelecidas na comunidade e foi possível verificar que a noção de territorialidade na esfera da composição dos núcleos familiares é imprescindível para entender os processos identitários no contexto do quilombo, pois através do território vivido os valores simbólicos materializam o sentimento de pertencimento ao grupo. Além disso, notamos que as mulheres são as referências na comunidade na luta política e nas relações familiares, econômicas, religiosas culturais e de saúde, bem como são elas as guardiãs da história da comunidade e que promovem a integração do grupo.

Durante a nossa inserção na comunidade, a liderança e a força dessas mulheres, tanto na luta política pela defesa do território como nas relações cotidianas familiares, espirituais, religiosas, de trabalho e de saúde foram marcantes. E quem são essas *Bárbaras*? Diante dessas considerações, abordamos os processos identitários entre lideranças femininas de uma comunidade quilombola do Sapê do Norte-ES, tarefa que foi o objetivo do segundo estudo dessa Dissertação.

ESTUDO 2

“AS BÁRBARAS DE ORONA”: MEMÓRIA E IDENTIDADE ENTRE LIDERANÇAS FEMININAS DO SAPÊ DO NORTE-ES

Durante os primeiros dias em que estivemos no quilombo, convivendo diariamente com os moradores, um dos aspectos observados e que nos chamou atenção foi a força e a organização das mulheres que vivem naquele território. São elas que assumem os cargos de liderança política, religiosa e familiar, assim como são elas as guardiãs das histórias, saberes e práticas culturais de seus antepassados.

Utilizar o termo *Bárbaras* para se referir a essas mulheres não foi feito ao acaso, pois nos foi contado por elas que, dentre as Mesas de Santos que compõem a Cabula (prática religiosa de matriz africana que era praticada na comunidade e que ainda mantém alguns de seus elementos), a mais comum, é a Mesa de Santa Bárbara. Padroeira da comunidade, em homenagem a Santa Bárbara, os nomes da igreja e do grupo de jongo são referenciados a essa Santa. Outro ponto que nos foi relatado é que Santa Bárbara representa o Orixá Iansã, e que a troca de nome foi uma estratégia utilizada pelos negros que viveram no território para realizar suas práticas religiosas sem serem incomodados, uma vez que as religiões de matrizes africanas eram proibidas e perseguidas.

Iansã é um Orixá feminino, que tem como característica ser guerreira, valente, dona de muitos saberes e conhecimentos, e senhora dos ventos e da tempestade (Silva, 2009). Foi impossível não associarmos as características de Iansã às mulheres que vivem naquele território. Diante de toda essa magia, que nos encantou durante nossa vivência, entendemos que era necessário, no desenvolvimento desse estudo, focalizar as práticas cotidianas, vivências e relações estabelecidas no quilombo a partir das mulheres.

O *Estudo 2* consistiu em ouvir essas *Bárbaras* e contar a história que a história não conta, descrevendo os processos identitários entre as mulheres que vivem no quilombo, uma vez que são elas as principais lideranças política, religiosa, familiar, econômica, as detentoras dos saberes ancestrais e as guardiãs das histórias daquela comunidade. Diante disso, o objetivo desse segundo estudo consistiu em analisar e descrever a vivência e os processos identitários entre mulheres de uma comunidade quilombola, localizada na região do Sapê do Norte no estado do Espírito Santo.

Método

Para alcançar os objetivos propostos, optamos pelo uso das entrevistas individuais como ferramenta metodológica na coleta de dados. Esse tipo de procedimento é entendido como uma conversa a dois, com um tema estabelecido, no qual o entrevistador procura conhecer mais detalhadamente algumas dimensões do fenômeno em estudo a partir dessa conversa (Minayo, 2001). Utilizamos a entrevista semiestruturada, ou seja, criamos um roteiro prévio composto de perguntas abertas e fechadas, que nos orientaram durante a realização da entrevista. No entanto, não nos prendemos de modo rígido à estrutura elaborada e fomos flexíveis de acordo com cada contexto abordado no desenrolar das entrevistas com as participantes (Flick, 2013).

Participantes

Participaram deste estudo seis mulheres quilombolas que residem em uma comunidade do Sapê do Norte, sendo que as idades das participantes variaram entre 32 e 65 anos. A escolha das participantes foi feita por meio de indicação de Zacimba, uma das referências da comunidade, que nos apresentou ou nos indicou possíveis pessoas para serem entrevistadas. Entramos em contato com todas as mulheres indicadas por Zacimba e todas foram convidadas a participar do estudo. Aquelas que desejaram e tiveram

disponibilidade de tempo para participar do estudo foram entrevistadas (apenas duas das indicadas não puderam participar).

Tabela 8

Descrição geral das participantes

Participante	Descrição
Zacimba	Possui 60 anos, é agricultora e vive na comunidade desde que nasceu. Mora sozinha no Núcleo da Colina e possui um filho, que não está residindo no quilombo atualmente.
Constância	Possui 64 anos, é agricultora e vive na comunidade desde que nasceu. Mora junto com seu esposo e sua filha no Núcleo de Iansã. Ela foi criada juntamente com Zacimba e, apesar de não ter uma ligação sanguínea, são como se fossem irmãs, uma vez que Constância foi criada pela avó e pelas tias de Zacimba.
Dandara	É a irmã mais nova de Zacimba, possui 42 anos e trabalha como agente de saúde na comunidade há 20 anos. Durante sua infância e adolescência, viveu na área urbana da cidade, trabalhando como doméstica e babá. Atualmente, vive no Núcleo da Colina com seu esposo e possui duas filhas, que vivem em outra cidade fazendo curso de graduação.
Tereza	É filha de Constância, possui 32 anos e trabalha como professora. Sempre morou na comunidade e reside com seus pais no Núcleo de Iansã.
Acotirene	Possui 65 anos, é agricultora e vive na comunidade desde que nasceu. Reside junto com sua filha no Núcleo da Colina, terreno que pertencia a seus avós, que também eram avós de Zacimba.
Luíza	Possui 42 anos, é agricultora e vive juntamente com sua filha e marido no Núcleo de Nanã. Durante um período, morou na parte urbana da cidade, onde trabalhou realizando serviços domésticos e de jardinagem.

Na Tabela 8, descrevemos brevemente uma síntese de alguns elementos, tais como idade, profissão, onde vivem dentro da comunidade e seus núcleos familiares. Os nomes que aparecem no decorrer desse estudo são fictícios, que remetem a heroínas negras quilombolas, a fim de preservar o anonimato das mulheres que participaram desse estudo.

Instrumentos e Procedimentos de Coleta

O instrumento para coleta dos dados consistiu em um roteiro de entrevistas semiestruturado (Ver Apêndice C). As questões elaboradas tiveram como objetivo apreender informações sobre a história de vida das entrevistadas, a história da comunidade, aspectos do cotidiano e sobre ser quilombola. As entrevistas foram gravadas com o consentimento de todas as participantes e transcritas posteriormente.

Como proposto por Andrada (2018), as entrevistas funcionaram como conversas informais gravadas, a partir de um roteiro temático com uma estruturação invisível, na

qual o pesquisador decorou as perguntas, a fim de criar uma relação mais familiar com a pessoa (Nicolaci-da-Costa, 1989). Portanto, essas conversas ocorreram na casa dessas mulheres, geralmente, acompanhada de café e beiju (apenas a entrevista de Dandara aconteceu na casa de Zacimba).

Tratamento e análise de dados

Os dados obtidos por meio das entrevistas foram tratados a partir da análise de conteúdo, que consiste em:

um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos a descrição e interpretação do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativas às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (Bardin, 2004, p. 37).

Tais procedimentos podem variar de acordo com o objetivo de cada pesquisa, no entanto, algumas regras são necessárias para que se mantenha um compromisso com a produção científica de qualidade. É necessário ter objetividade, ou seja, a análise deve ser verificada e reproduzida por qualquer outro pesquisador, deve-se ter precisão na classificação do conteúdo de forma que, com o mesmo critério, outros possam chegar ao mesmo resultado. Também é preciso ter sistematicidade, o que vai garantir a análise de tudo o que é manifesto no conteúdo, não apenas recortes de elementos de acordo com as hipóteses do analista (Oliveira, 2008).

Bardin (2004) compara o trabalho do analista com o de um detetive, e organiza a análise em algumas etapas cronológicas, sendo elas: 1) a pré-análise, 2) a exploração do material e 3) o tratamento dos dados. Tais etapas foram utilizadas e seguidas na execução de nossa dissertação. Antes de esmiuçar cada etapa, é importante salientar que existem diversas técnicas de análise de conteúdo, no caso deste estudo específico, utilizamos a

análise de conteúdo temática/categorial (Oliveira, 2008; Cavalcante, Calixto & Pinheiro, 2014).

A pré-análise é a fase de organização do material e sistematização das ideias iniciais; no nosso caso, leitura flutuante dos registros obtidos nas entrevistas. Essa forma de leitura, segundo Oliveira (2008), implica na leitura exaustiva do texto e sem intencionalidade em encontrar um elemento específico. É ainda nessa etapa que se levantam as hipóteses e se elabora os indicadores de temas ou categorias (Bardin, 2004). Para essa fase, é necessário um contato intenso com o material (Cavalcante, Calixto & Pinheiro, 2014).

A fase seguinte trata-se da exploração do material, que é a fase de análise propriamente dita e que consiste em codificar o material, ou seja, transformar os dados brutos em unidades de registros, que, no caso deste trabalho, se trata de temas. Em resumo, nessa parte, definimos e procuramos os núcleos de sentido dos dados cuja consistência possa significar algo para os objetivos do trabalho (Bardin, 2004).

Por fim, os resultados foram tratados e interpretados de forma que se tornaram significativos e válidos (Bardin, 2004). Neste trabalho, as categorias levantadas foram apresentadas descritivamente, juntamente com exemplos das unidades de registro (Oliveira, 2008).

Resultados

Iniciamos a descrição dos resultados desse estudo apresentando as *Bárbaras de Orona*, lideranças no quilombo do Sapê do Norte – ES. A primeira *Bárbara* que tivemos contato no Sapê do Norte foi Zacimba, principal referência da comunidade para os membros externos. Antes mesmo de nossa imersão no quilombo, conversando com outros pesquisadores, militantes do movimento negro e outras pessoas que já conheciam a comunidade, sempre mencionavam Dona Zacimba e sua luta pelo território da

comunidade. Ela é reconhecida na comunidade como a mulher que puxa as discussões sobre a regularização fundiária e como a guardiã da memória da comunidade, que conhece suas histórias e dos antepassados que viveram no território. Além disso, ela é agricultora, pescadora, faz beiju, é zeladora dos Santos na mesa de Santa Bárbara, benzedeira, brincante de jongo e de reis de bois, bem como a liderança familiar no Núcleo da Colina (em sua casa se concentram as atividades desse núcleo).

Dona Constância é outra guardiã da memória da comunidade, zeladora dos Santos na mesa de Santa Bárbara e também é a responsável por fazer a comida a ser ofertada aos Santos. Também é benzedeira e uma profunda conhecedora do uso dos “matos” para com fins medicinais, e, quando se tem dúvida sobre as questões espirituais e de saúde, na maioria das vezes, procura-se Constância para solucioná-las. Foi brincante de Reis de Bois, brincadeira que herdou de seu pai que foi mestre de reis por muitos anos. Ela é ainda pescadora, catadora de caranguejo, agricultora e “senhora do dendê²⁵”, ou seja, uma das mulheres que produz o azeite de dendê, além de ser a liderança familiar do Núcleo de Iansã.

Acotirene é agricultora e vive no Núcleo da Colina. Ela é a mais velha entre as entrevistadas e uma das moradoras mais velhas da comunidade. Portanto, é sempre uma referência entre os demais moradores, como uma das pessoas que detém o conhecimento das práticas antigas da comunidade e como quem conviveu com muitos dos antepassados da comunidade. Acotirene é devota da igreja católica e uma das pessoas mais ativas nas missas, rezas e cultos familiares junto com sua filha. É uma liderança familiar no Núcleo da Colina.

²⁵ Termo usado em referência ao documentário *Senhoras do Dendê*, produzido por Auzerina Baptista e Jefferson Gonçalves Ferreira

Tereza é a filha mais nova de Dona Constância, trabalha como professora na comunidade e é uma das lideranças mais jovens da comunidade. Uma de suas funções é guardar e organizar os documentos da regularização fundiária do território, e, além disso, ela representa a comunidade e sempre está falando sobre a luta dos moradores em espaços fora do território, como congressos, seminários, encontros acadêmicos, etc. Ela foi uma das pessoas que resgatou o jongo numa época em que ele era bastante escasso na comunidade e não havia o interesse dos mais novos. Além disso, foi uma das responsáveis pela organização da associação do grupo jongo.

Dandara é a irmã mais nova de Dona Zacimba, vive no Núcleo da Colina e trabalha como agente de saúde na comunidade. Dandara também é uma das coordenadoras da Igreja Católica, sempre está participando das questões logísticas da organização da igreja, é uma das pessoas que limpa a igreja no dia anterior à reza e é responsável por verificar se têm velas, hinários, cadeiras e outros materiais necessários pela liturgia da missa. Ela está sempre com Dona Zacimba nas discussões políticas e na luta pela conquista do território e, além disso, é brincante do jongo e está sempre participando de apresentações e viagens junto com o grupo Jongo de Santa Bárbara.

Luíza tem 42 anos, vive no Núcleo de Nanã e é a liderança familiar desse núcleo. Sua mãe, Dona Nanã, é a mais velha da comunidade e Luíza é a filha mais próxima. Portanto, é responsável por auxiliá-la no seu cotidiano. Além disso, ela é agricultora, pescadora, trabalha no facho e é militante na luta pelo território. Durante as retomadas quilombolas, foi uma das lideranças e, desde então, está sempre envolvida nos debates e discussões sobre a regularização fundiária do quilombo.

A análise das narrativas das participantes permitiu a identificação de importantes temáticas para a reflexão e debate sobre os fenômenos de identidade no contexto quilombola. Na Tabela 9, é descrita a síntese do conteúdo analisado das entrevistas

realizadas com as participantes, organizado em três eixos temáticos, sendo eles: 1) *História das Mulheres Quilombolas*; 2) *Aspectos do Cotidiano*; e 3) *Identidade das Lideranças Mulheres Quilombolas*. Cada um desses eixos temáticos possui temas e subtemas específicos, apresentados no decorrer do texto. As Unidades de Registro (UR) de cada categoria se referem à frequência do conteúdo no decorrer do discurso das entrevistadas, sendo elas representadas pela sigla f= UR.

Tabela 9**Eixo temático e Temas**

Eixo Temático	Temas	Descrição do Tema
I – Memórias e Vivência das Mulheres da Comunidade	História do Território e da comunidade	Neste tema estão presentes os relatos das memórias e histórias da comunidade e do território.
	Trajetória de vida das mulheres quilombolas	Relatos e descrições das memórias relacionadas à história de vida pessoal e da família das entrevistadas.
II - Aspectos do Cotidiano	Trabalho	Este tema integra todos os relatos e descrições das atividades de trabalho remuneradas ou não, mencionados pelas participantes.
	Educação	Este tema abrange os relatos e descrições das atividades formais e informais de educação vivenciadas pelas mulheres da comunidade.
	Cultura/Lazer	O conteúdo desse tema diz respeito aos relatos e descrições de atividades relacionadas à cultura e ao lazer, conforme entrevistadas.
	Religiosidade	O tema é referente às crenças e práticas da fé das participantes, bem como os aspectos litúrgicos dos rituais das organizações religiosas relatados por elas.
	Saúde	Este tema abrange os conteúdos relacionados à forma como as mulheres lidam com a saúde.
II – Identidade das lideranças femininas Quilombolas	Ser Quilombola	Relatos de como foi o processo de auto-reconhecimento como quilombola.
	Ser Mulher Quilombola	Relatos sobre as especificidades de ser mulher quilombola.

Eixo Temático I – Memória e Vivência das Mulheres da Comunidade

No primeiro eixo temático, denominado de *Memória e Vivência das Mulheres Quilombolas*, foram agrupadas as memórias contadas sobre a comunidade e o território. Para esse agrupamento, criou-se o tema *História da Comunidade e do Território*, bem como os relatos da *Trajatória de Vida das Mulheres Quilombolas* que compõem o segundo tema desse eixo (Ver Tabela 10).

Tabela 10

Temas e subtemas do Eixo Temático “Memória e Vivências das Mulheres da Comunidade”

Temas	Subtemas	F	Exemplos de fragmentos da subcategoria no texto
História da comunidade e do território	Tempo dos antigos	10	“Que mandava no Brasil e era eles que mandava negro, trazia negro, era os branco que trazia, matava, matava não falava índio, mas eles matava muitos caboclos e aí quando a família real, esses pessoal português chegou aqui, já existia muita gente aqui dos nossos... aí eles foram lá e trouxeram mais negros pra trabalhar com eles, com a Rita Cunha, com Antônia Pinheiro, Antônia Pinheiro era irmã de Rita Cunha” ²⁶ .
	Antes da chegada da empresa	18	“Aqui era do meu pai, ali, naquele eucalipto ali, era um campo onde eles botavam uma égua branca que eles tinham, tinha a roça pra lá, pra lá tinha roça. Esse eucalipto todinho aí tinha um campo de um animal. Esse aí que era pra ser meu, com meus filho tudo”.
	Depois da Chegada da empresa	9	“O córrego secou, isso aí foi na época do eucalipto e lá em cima quando a gente vai pra braço do rio tinha uma nascente, depois que plantou eucalipto secou, secou. Ai ficou aí essas águas preta, todo mundo, a gente fazia tudo no córrego, era ali que passava ali”.
Trajetória de vida das Mulheres quilombolas	Relatos sobre si	8	“É, aí eu tinha que fazer concurso, alguma coisa pra eu poder passar, pra eu poder sustentar minhas duas filhas... aí que eu fui fazer esse concurso que o meu primo chamou. Eu fiz, eu passei, eu nem tava na espera que eu ia passar também, aí fiquei na prefeitura. E Zacimba trabalhava no colégio também, me ajudava muito também”.
	Contextualização das relações de parentesco e história da família	10	“Ai ela [mãe] juntou com ele [pai] aqui quando ela tinha treze anos, aí ela fala meu pai é daqui, porque o sogro dela falava que nunca era pra ela sair dessa terra, porque essa terra era dela, porque cuidava dele em cima da cama doente”.

²⁶ Rita Cunha e Antônia Pinheiro eram lideranças políticas escravagistas e donas de terras no Norte do Estado do Espírito Santo no Século XIX e negociaram com “Negro Rugério”.

Quanto à história da comunidade e do território, notamos que existem três momentos distintos relatados. O primeiro deles chamamos de Tempo dos Antigos (f=10), que remete às histórias das pessoas que viveram naquela região no período escravagista. Observa-se que parte do conhecimento e das histórias deste período foi contada através da oralidade pelos “veios” (pais, avós e bisavós das entrevistadas) quando ainda estavam vivos. Também notamos que essas memórias estão presentes na fala da geração mais velha das entrevistadas, como a Acotirene (64 anos), mas principalmente de Zacimba (60 anos), esta última considerada uma espécie de guardiã das histórias da comunidade.

Acotirene: A minha tia contava a história dos quilombolas, Zacimba não falou não?

Pedro: Contou algumas, contou algumas histórias lá.

Acotirene: Ela explicava lá desde os negócio dos quilombolas, aqui só minha tia. Agora é Zacimba que sabe tudinho, ela sabe. Que era quilombola, a bisavó dela, a avó dela era quilombola mesmo, diz que é da família da minha avó, a minha tia falava.

Sobre a comunidade, foi contado que, antigamente, os sítios e os locais dentro do território eram chamados por outros nomes, em geral, eram identificados pelo nome dos rios, córregos e famílias que moravam ali. Atualmente, para facilitar a comunicação com agentes externos da comunidade, principalmente, durante a criação do RITD, surgiram novos nomes para identificar determinada localidade. No entanto, ainda estão presentes, no vocabulário dos mais velhos, algumas expressões que eram usadas antigamente: “aqui era conhecido pelo nome dos córregos, nome da lagoa, dos lugares, Engenho, Castelo, Córrego Grande, Passarinho” (Zacimba).

A história da formação do quilombo é contada a partir de quando os brancos chegaram naquela região (durante o período escravista), e foi explicado que já havia negros e caboclos (indígenas) morando ali antes deles chegarem. Os brancos trouxeram

junto com eles negros escravizados de outras regiões para trabalhar: “esses pessoal português chegou aqui, já existia muita gente aqui dos nossos, aí eles foram lá e trouxeram mais negros pra trabalhar com eles” (Zacimba).

Nomes como de Rita Cunha (uma fazendeira escravista daquela região), Antônia Pinheiro (irmã de Rita Cunha) e Barão de Aimorés, são lembrados pelos quilombolas como fazendeiros escravistas que viveram naquela região. Elas nos contam que os negros daquela época negociavam e tinham relações com os brancos. Destaca-se, por exemplo, Negro Rugério, que foi o fundador do quilombo, criado a partir de um acordo com Rita Cunha, no qual ele se comprometeu a produzir farinha de mandioca em troca de terra. Podemos perceber que a terra naquela época era usada como moeda de troca, pagamentos, doações e negociações:

... meu bisavô, tatávô, ele recebeu uma doação em 1909 da irmã de Rita Cunha, doação de terra, tinha o documento aí no cartório, tem puxado tudo no cartório, eles trabalhava pra eles e recebia (Zacimba).

Além de Negro Rugério, foram citados os negros Benedito Meia-Légua, Zacimba Gaba, Viriato Cancão de Fogo, Amélia, Constância de Angola e Olinda como pessoas que viveram e lutaram pela sobrevivência do quilombo. Percebe-se que alguns moradores da comunidade possuem conhecimento de seus familiares antepassados desde o período escravista:

... vovó tinha um pedaço de café perto do córrego do lado de lá, que o filho da Olinda, que é uma escrava que gostava do Jongô, que eles falava, ela ficava do lado de cá do córrego (Zacimba).

Outro subtema encontrado foi nomeado de *Antes da Chegada da Empresa* (f= 18), em que estão agrupados os relatos e memórias de como era o funcionamento da comunidade a partir da desagregação das fazendas escravistas que produziam farinha, até

a chegada de fazendeiros e empresas de monocultivo na região durante as décadas de 1960 e 1970. Dentre as entrevistadas, Tereza (35 anos) não vivenciou esse período, no entanto, relata histórias que foram contadas pelos mais velhos, bem como alguns processos de mudanças decorrentes da expropriação do território.

... não cheguei a pegar essa época, eu conheço só pelas histórias que elas contam que aqui tinha muito córrego, muito rio e que hoje tá tudo aí, dentro da área da empresa (Tereza).

Através do relato das mulheres quilombolas, pode-se perceber que a comunidade vivia de maneira harmoniosa utilizando os recursos naturais do território para criar suas famílias, trabalhar, se divertir e extrair o alimento.

Era uma coisa que não faltava nada, graças a Deus, e agora é uma coisa que você não pode, você não pode dar uma pescada, não pode caçar, você não pode ir no mangue, você não pode fazer nada disso hoje em dia não. A gente fazia isso e não tinha nada que empataava a gente não (Constância).

A chegada de fazendeiros e empresas monocultoras na comunidade, durante as décadas de 1960 e 1970, marcou a fala das mulheres. Nesse período, se iniciou, primeiramente, a plantação de cana e, posteriormente, a extensa plantação de eucalipto que ocupa o território atualmente. A partir desse momento, foram destruídas as matas nativas com os “correntões” (dois tratores amarrados entre si com correntes), e passou a ter um fluxo migratório muito grande dos moradores daquele lugar para centros urbanos.

Quando a empresa chegou aqui, eles metia as correntes. Tinha trator pra arrancar isso aqui, era dois trator acorrentado com um correntão e entrava na mata assim e ia levando tudo, quebrando tudo, não deixava nada em pé não. Ia puxando e arrastando com os trator, um de lá e outro de cá com um correntão no meio e ia

quebrando tudo, as matas, os pau, lenha, ia embora tudo... aí plantou esse troço aí (Constância).

Era cana! Ali mesmo naquele eucalipto perto daquela casa era cana, tudo cana. Tinha que atravessar a estrada e era cana, ai depois, o dono plantou eucalipto, mas era cana, não existia eucalipto aqui não... depois que plantou eucalipto, desgramou foi tudo (Acotirene).

Elas explicam que o processo de roubo e expropriação do território quilombola dessa comunidade aconteceu com o apoio do Estado.

A Princesa Isabel, ela com esses barão aí... eles deixou a terra e aí, depois que o Estado pegou e falou que é terra do Estado aqui, mas continuava o povo que tava em cima... os negros que tava a trabalhar, a morar. Você chegava aqui tava aí ó, lá em baixo onde os meninos bota roça que foi nosso toda a vida, toda a vida, meu pai, meus tios botava roça lá. Tem uma área lá que o pessoal fala devoluto, se você pegar um livro aí, você vai ver que é terra devoluta e essa terra devoluta pertencia à comunidade (Zacimba).

Como também pela corrupção e má fé dos fazendeiros e empresários que chegaram na comunidade naquela época para negociar as terras.

Essas compras deles de antigamente, se fosse no meu tempo ele, tava frito. Eles aproveitou que eles achou umas pessoas que não sabia ler e não sabia de nada, aonde eu ia pegar uma terra e trocar por uma bicicleta e um fogão a gás?! Disse que não tinha dinheiro pra criar os filho, aí o que eles fazia, até pr'ocê criar os filhos, trocar um pedaço de terra... que cabeça desses povo, viu? Trocar pelo um fogão, trocar pela bicicleta, trocava por uma cesta básica e paremos nisso aqui, porque o que eu mais lembro é dessa aqui (Luíza).

Outro momento destacado nas memórias das entrevistadas sobre a história da comunidade remete às consequências sofridas pelo território e seus moradores a partir da chegada das empresas e fazendeiros na região. Nomeamos esse subtema como “Depois da chegada da empresa” (f= 9). Observamos que as entrevistadas nos relatos trazem a experiência da escassez dos recursos naturais (principalmente, a água), que antes eram abundantes.

... porque corre risco de pegar uma doença, veneno que as empresas jogam aí nas plantações de eucalipto e acaba indo pros nossos córregos e hoje tá tudo contaminado; pois é... mas elas [as mais velhas] contam que tinha muito, mas muito córrego mesmo, e nós que moramos aqui dentro da comunidade, a gente vê que é verdade porque a gente vê que se a gente andar aí no meio dos eucalipto, você vê o lugar que antes era e que hoje tá todo coberto de eucalipto. Secou as nascentes, elas tão totalmente seca, que é também uma problemática da nossa comunidade que é a falta de água (Tereza).

O outro tema do primeiro eixo é referente à história das entrevistadas, que nomeamos de *Trajetória de vida das Mulheres Quilombolas*, referente aos relatos da trajetória pessoal das entrevistadas (f=8) e outro que conta a história familiar (f=10).

Sobre os relatos que se referem às trajetórias de vida das entrevistadas, nota-se que, em geral, elas contam sobre a sua “*vida sofrida*”, principalmente, com a falta de recursos financeiros e a dificuldade de acesso a direitos como território, educação, emprego e serviços de saúde. No entanto, apesar dessas dificuldades e através de muita luta, trabalho e cooperação dos outros quilombolas, eles conseguiram sustentar sua família e criar seus filhos: “Ai agora vou fazer vinte anos de prefeitura ano que vem já, mas foi um sofrimento na vida pra criar minhas meninas pra chegar até hoje aí” (Dandara).

Por fim, no subtema, que nomeamos de “Contextualização das Relações de Parentesco e história da Família” (f=10), foram agrupados os relatos sobre a história de suas famílias, tanto da família nuclear (composta, geralmente, por elas, seus companheiros e filhos), como a família da qual elas descendem e de quem herdaram o território. Podemos observar pela fala das mulheres que no quilombo “*todo mundo é parente*”: “É tia dela [de Zacimba] e o pai dela é tio meu, é tio meu, é irmão da minha mãe e minha mãe era irmã dele. Todo mundo é parente aqui, todo mundo! A avó de Tereza que é tia nossa” (Acotirene).

Eixo Temático II – Aspectos do Cotidiano

O eixo temático II *Aspectos do Cotidiano* se refere à rotina e ao modo de vida na comunidade. Em seus relatos, elas falaram sobre as formas de trabalho, o processo de escolarização e a cultura e o lazer, bem como sobre saúde e religiosidade. Percebe-se que as atividades relatadas pelas mulheres indicam um modo de vida típico e que remetem à ancestralidade e a uma relação profunda com o território.

Tabela 11
Temas e Subtemas do eixo temático “Aspectos do cotidiano”

Tema	Subtemas	f	Exemplos de fragmentos da subcategoria no texto
Educação	Escolarização	6	“A gente ia chegava lá e se arrumava todo... não é nada de bom, hein? Ia até de camisola pra escola, sacolinha de arroz (risos), os caderno dentro. Não tinha serviço igual hoje ai... eu ia pra lá estudar”.
	Educação Informal	3	“Mamãe não sabia não... foi aprender ler, tirar título, aprender ler, fazer o nome dela depois de nós, porque nós ensinava, nós aprendia e ensinava a ler um pouco. Meu pai já sabia, João Cosme ele lia, ele lia, ele escrevia. A família do Cosme aprendeu porque, eu falo que eles tiveram que aprender a fazer o nome pra tirar título pra poder votar”.
	Acesso à Educação	2	“Hoje nós temos a escola da comunidade, que é do primeiro ao quinto ano do ensino fundamental. Já no ensino médio, o jovem tem que ir pra cidade, aí já é uma nova realidade... ele sai do seu modo de vida pra viver, né? Pra ter um novo tipo de experiência, totalmente diferente e dali”.
Religiosidade	Mesa de Santa Bárbara/ Cabula	6	“... minha mãe é que rezava muito, a reza africana. Então, rezava muito mesmo. Chegava, assim, dia de quarta-feira de cinzas, era fechado. Ah, era sábado de aleluia, aí ia lá e abria... era aquela reza bonita, a reza africana era muito bonita, viu? Muito bonita, ela rezava e não entendia o que tava falando... ela soltava aquela língua, assim, que ninguém sabia, ninguém sabia não”.
	Igreja Católica	5	“É, a comunidade mesmo [que organiza o culto], tem as equipes direitinho, equipe de fulano, equipe de beltrano e vai embora e cada domingo tem o culto de alguma pessoa e vai trocando e vai embora até dia trinta, dia trinta e um”.
Cultura/ Lazer	Festas	5	“Tinha muita festa! Agora parou um pouco, parou, tinha muita festa, tinha festa pra caramba... dava festa aqui pra caramba, agora acabou, mas que tinha festa, tinha e era festa mesmo, virava a noite, a noite!”.
	Brincadeiras	1	“Ave Maria, ele falava que ele tava de <i>inxum</i> , pregava mentira, que tava de caboclo, corria atrás dessas meninas, que tava de Exu ... ai mas era uma alegria muito grande!”.
Saúde	Medicina popular	12	“Tomei remédio, tomei chá daqui, chá dali e fiquei bem graças a Deus”.
	Medicina convencional	4	“... só restava chorar, não tinha mais solução pra nada ai [...], foi lá [minha irmã] conversou com a filha dela, eu não sei como é que esses povo fez que rapidinho, arrumou um médico. Ela foi e mandou a mensagem pra mim: arranjei um médico, você quer ir pra ver se eles marcam a sua cirurgia? Eu falei: eu quero. Aí foram cinco anos indo pra Vitória, saía daqui meia noite em risco de morrer pelas estradas no carro da saúde, pra cima e pra baixo”.

Trabalho	Agricultura	15	“A vida toda só na enxada, na foice, limpando, lugar que tinha o sapê, porque aqui tinha mato o sapê, cavando sapê, baixando pra botar suas roças, capinando... às vezes, se cortasse um pé de capoeirazinha, mas ali ele botava uma roça duas vezes, depois eles deixava descansar, eles iam e botava mais pra frente pra terra descansar, pra terra produzir mato”.
	Fabricação de alimentos	8	“As pessoas trabalham dentro do seu núcleo fazendo sua farinha, plantando sua mandioca, fazendo seu dendê, fazendo seu beiju, mas não é suficiente para sustentar uma família, sustentar uma casa”.
	Clima/ Tempo	8	“... tinha a época também de plantar eles, porque nessa seca nada nasce, mas, mesmo assim, chovia um pouco... tinha a chuva de verão, agora não tem não, mas nós já preparava tudo, novembro sempre chovia pra caramba, dezembro tinha até trovoada”.
	Trabalho Doméstico	7	“... aí fico mexendo por aqui dentro de casa mesmo, fazendo as coisinhas, passo roupa, capino na beirada da casa, porque nasce uns capinzinho perto de casa, aí eu vou capinando...”.
	Facho/ Carvão	5	“Aí foi indo e tamo nessa luta até hoje e sofrimento e trabalhando nesse facho mesmo... é mais sofrimento ainda porque arregaçou com a vida da gente, mas não tem outra coisa pra fazer, quem não tem mandioca, farinha e nada, né?”.
	Trabalho fora da comunidade	5	“[Na cidade] Eu trabalhava um mês para ganhar quinhentos e doze reais, com três crianças dentro de casa, pra pagar aluguel. Eu fazia faxina, trabalhava pra outra pessoa, trabalhava de jardineiro, fazia um monte de coisa pra poder juntar dinheiro e ainda pagar aluguel”.
	Desemprego	4	“Não tem trabalho pra jovem e ele acaba saindo da comunidade, muitos voltam, mas muitos acabam ficando na cidade”.
	Pesca/Mangue	3	“É pescaria, pescar, ir no mangue... era a vida nossa, né? O que era antigamente... a gente fazia, agora a gente não faz mais”.

No tema *Trabalho*, tem-se os relatos e as descrições das atividades laborais realizadas na comunidade. Observou-se que todas as mulheres entrevistadas trabalham ou já trabalharam na roça. Atualmente, apenas Dandara e Tereza não são agricultoras, sendo as duas funcionárias públicas do município em que vivem (atuam, respectivamente, como agente de saúde e professora).

A partir do relato das entrevistadas, pode-se verificar que o sustento das famílias se baseia em atividades que dependem dos recursos naturais do território, como árvores, mangue, terra, rios, lagoas e córregos. O trabalho da agricultura (f=15) e a fabricação de alimentos (f=8), que envolvem a produção de farinha de mandioca, beiju e dendê, assim como a pesca/mangue (f=3), dependem de tais recursos e variam de acordo com o clima/tempo (f=8) daquela região. É preciso destacar, contudo, que desde a chegada dos fazendeiros e empresas de monocultivo de eucalipto na região, nos anos sessenta, os moradores da comunidade encontram dificuldades em realizar tais atividades, como podemos verificar no relato de Constância:

A gente fazia isso [pescava, caçava] e não tinha nada que empatava a gente não. A gente saía e fazia mesmo, não importava se tava passando gente, a gente tava pescando, tava no mangue. Não tinha nada pra empatar o serviço da gente não, mas agora, com IBAMA aí, com as empresas, essa firma aí de fora aí, não deixa não. Corre atrás, corre atrás mesmo (Constância).

As relações de trabalhos passaram a ser diferentes depois da chegada das empresas de monocultivo que expropriaram o território quilombola e plantaram eucalipto por quase todo o território. O desemprego (f=4) passou a ser tema de preocupação na comunidade, principalmente, para a população mais jovem, o que levou à migração de muita gente para centros urbanos em busca de trabalho. No caso das entrevistadas Luíza e Dandara, quando

jovens, elas tiveram que sair da comunidade e viver na área urbana da cidade local para trabalharem (Trabalho fora da comunidade - f=5).

Como forma de sustento, surgiu uma nova fonte de renda entre os moradores, a partir da coleta de resíduos de eucalipto para produção de carvão (facho/carvão - f=5)

... foi uma seca terrível que nós passamos, aí juntava um dos nossos pessoal e falava: nós vão catar esse galho pra fazer um carvãozinho pra gente sobreviver até chover que aí a gente volta a plantar (Zacimba).

Houve, no entanto, um conflito entre a empresa e os moradores das comunidades quilombolas do Sapê do Norte em relação à atividade de coleta de facho. A disputa ocorreu, pois era proibida a entrada de moradores nas áreas de plantio de eucalipto, mas os quilombolas conseguiram na justiça o direito de coletar o facho, desde que os trabalhadores estivessem cadastrados. Atualmente, essa atividade é uma das que mais gera emprego e renda na comunidade:

Aí foi indo e tamo nessa luta até hoje... e sofrimento e trabalhando nesse facho mesmo. É mais sofrimento ainda porque arregaçou com a vida da gente, mas não tem outra coisa pra fazer, quem não tem mandioca, farinha e nada, né? (Luíza).

Outra questão observada nos relatos das mulheres é que além de participarem de todas as atividades mencionadas, todas relatam ter que realizar trabalhos domésticos (f=7), que consistem em limpar, lavar, passar roupa, cozinhar, etc. Tais atividades fazem parte da rotina diária de trabalho das mulheres quilombolas dessa comunidade.

O tema *Educação* foi subdividido em três subtemas. Nele estão presentes conteúdos a respeito dos processos de ensino e aprendizagem (f= 06), tanto formal como informal, que foram destacados, principalmente, pelas entrevistadas mais novas²⁷.

²⁷ Chamo de mais novas aquelas com idade até 45 anos (Luíza, Tereza e Dandara) e as mais velhas acima de 60 anos (Constância, Zacimba e Acotirene).

A comunidade possui apenas uma escola, que oferece o ensino fundamental do 1º ao 5º ano, sendo que as demais séries escolares podem ser cursadas apenas na área urbana da cidade. Zacimba explica a questão do acesso à educação (f= 02): “Até os mais novinhos pra ir pra escola, que era pra tá acordando mais tarde um pouquinho, porque era pra ter uma escola aqui na porta, as crianças não tem”.

Dentre as entrevistadas, apenas Dandara e Tereza completaram a escolarização até o ensino médio, e também são as únicas que, atualmente, não possuem sua renda principal com o trabalho da agricultura. As duas são funcionárias públicas do município, sendo que Tereza possui ensino superior completo em pedagogia e é professora da escola da comunidade, enquanto Dandara é concursada como agente na área da saúde há vinte anos.

Além disso, houve relatos sobre a educação informal (f=3). Zacimba exemplificou que foi ela e seus irmãos que alfabetizaram a sua mãe. Para além da alfabetização, nesse tema, vemos a educação voltada para a formação política no qual se destacam os trabalhos de base, realizados nas igrejas e escolas com as crianças.

Isso tá errado e nós tão preparando essas crianças: lá dentro da escola, prepara; na escola, na reza nos núcleos familiares; pela bíblia, nós sentava, nós discutia, porque o evangelho, quando você vai ler ele, se você lê, só no amém vai ficar no amém... mas na leitura da bíblia, tem tudo que acontece e tudo que aconteceu naquela época e que tá acontecendo hoje, já tinha em apocalipse, então... no antigo testamento, desde o antigo testamento, que nós lia muito, a gente lia muito a bíblia. Dia de sexta feira, nossos grupos familiar era um bate pau danado, juventude com os mais velhos, nossa mãe do céu, criança... criança vinha pocando com a idade média, por aí entre 10 anos, até os de 10 anos, então era gente mesmo de base (Zacimba).

Outro tema desse eixo temático, nomeamos de *Religiosidade*, em que estão contidos os relatos sobre o funcionamento e rituais da igreja católica (f=5), bem como sobre a Cabula e a Mesa de Santa Bárbara (f=6).

Sobre a Igreja Católica, foi explicado que ela está sob a responsabilidade da paróquia do município, e, um sábado por mês, ela envia o padre à comunidade para realizar a missa. As demais atividades da igreja ficam sob responsabilidade dos próprios quilombolas, que organizam a “reza” aos domingos e, durante os dias de semana, os encontros familiares. A reza de domingo é organizada por equipes que ficam responsáveis pela liturgia, pela Homilia e pela limpeza da igreja.

Quanto à Cabula, foi explicado que se trata de uma religião de matriz africana que acontecia com frequência na comunidade antigamente, mas que hoje não é mais praticada devido à falta de conhecimento das rezas, ladainhas africanas e cantigas que os antigos sabiam e que foi se perdendo com o passar do tempo. No entanto, ainda hoje é mantido o ritual de lavagem da Santa, que acontece uma vez por ano durante a Semana Santa. Dentre as entrevistadas, Constância e Zacimba são responsáveis por esse ritual junto com suas primas.

A Cabula consiste em um conjunto de três mesas, segundo as participantes: 1) Mesa de Santa Bárbara, ritual que acontecia com maior frequência na comunidade, na qual as entidades chamadas de “nagôres” se manifestavam durante as rezas das ladainhas africanas e que eram guiadas pelo tambor do jongo; 2) Mesa de Santa Maria, que acontecia no meio da mata, em que se usava apenas as palmas, onde se manifestavam as entidades dos “caboclos”, que era o povo que vivia no quilombo antes dos negros chegarem; e 3) Mesa de São Cosme e Damião, que acontecia apenas no mês de setembro e era dedicado às crianças.

[A mesa] de Santa Maria, é no meio da mata, é palma, é tudo na palma da mão, e isso tudo na mesa de Santa Bárbara, pegava também a mesa, aí nós chamava Caboclo. Os caboclos da mesa de Santa Maria baixava lá na mesa de Santa Bárbara, porque eles era o mesmo povo, só que tinha cada um aqueles que trabalhava lá na mata... só que eles tinha os caboclo de guia, um na frente de guia, e depois poderia ter outros, pros outros vir. E teve a segunda também que foi aqui, eu participei muito também, de Cosme e Damião. O dia de Cosme e Damião era um dia dedicado para as crianças, mas já era outras pessoas que fazia (Zacimba).

Nas memórias relatadas, principalmente, sobre a mesa de Santa Bárbara, elas contam que os nagôres e os caboclos eram espíritos dos antepassados que viveram naquela região e que voltavam para ajudar os quilombolas. Eles ensinavam remédios, tiravam os olhados, benziam e curavam quem precisasse.

As mulheres nos contaram que por anos a igreja católica perseguiu as religiões de matrizes africanas e que, por isso, o povo teve que disfarçar. Citam, por exemplo, que Santa Bárbara na verdade era Iansã e que usavam esse nome para enganar os brancos. Elas disseram que existe na comunidade a camarinha da Santa, uma espécie de quartinho, onde ficam guardadas as pedras de corisco e as machadinhas que representam os Santos e onde se realizam os rituais da mesa de Santa Bárbara. Zacimba relatou que, antigamente, existia outra camarinha que foi destruída por causa de uma forte chuva, há, mais ou menos, dez anos atrás. Depois disso, eles construíram a camarinha que, atualmente, abriga as pedras de corisco. Ela contou que a última vez que os nagôres se manifestaram, foi na passagem da Santa para a atual camarinha.

Ai chegou os nagôres, ai foi aquela choradeira que era muitos anos sem ninguém ver, né? As meninas, algumas que falava que nunca viram, chorava daqui, chorava... e nós também. Falava muito *não chora não* e veio também, abençoava

todo mundo e depois começou a benzer, benzer um, graças a Deus, e quando eles iam morrer eles falava: “oh, Nós não sai de você não, vamo sempre proteger vocês” (Zacimba).

No tema *Cultura/Lazer* são abordadas as brincadeiras (f=1) e as festas (f=5). Nota-se que os dois subtemas têm relação com a religiosidade e a ancestralidade, como, por exemplo, no relato em que o pai de Zacimba falava que tinha recebido exus ou caboclos, que são entidades típicas das religiões de matrizes africanas, para divertir as crianças.

Com relação às festas, percebe-se que existem, pelo menos, dois tipos: a primeira relacionada às comemorações religiosas e a segunda a aspectos do trabalho. Nas festas religiosas, destaca-se o dia 4 de dezembro, que é dia de Santa Bárbara, a padroeira da comunidade: “tem também a festa de Santa Bárbara, que é a festa da padroeira da comunidade, que a gente participa também através da missa” (Tereza). As entrevistadas ainda contam que essa festa estava relacionada também com as “ladainhas africanas” e com o “tambor”, que faziam parte do ritual da Mesa de Santa Bárbara; porém, atualmente, o dia da Santa é comemorado apenas com uma missa.

Não tinha igreja... o que eles tinha, eu já falei que era duas mesas de Santa Bárbara e de Santa Maria, era tambor, era reza, era todo mundo junto. Fazia suas festas suas festividades, rezando sua ladainha. (Zacimba)

O tambor é uma referência ao jongo, que, segundo Zacimba, “eles fazia a rodada, aí entrava o jongo, fazia a rodada de jongo, porque o jongo vem do tambor, o culto africano vem do tambor dos nagôres”. Com o passar do tempo, assim como a Mesa de Santa Bárbara, o jongo foi perdendo espaço na comunidade, mas esse foi resgatado nas gerações mais novas da comunidade.

A gente tem o jongo, onde eu iniciei, eu dançava jongo, tinha um grupo mais antigo de jovem, mais ou menos, da minha faixa etária... nós que iniciamos, né?

Assim, tinha um grupo mais antigo, né? Mas aí, foi se perdendo, né? Ai, minha geração formou um grupo de dança de jongo... mas aí, já passou esse grupo pra outra geração que tá ai na comunidade, uma geração mais nova (Tereza).

Outra data comemorativa religiosa destacada pelas entrevistadas é o dia de Santo Reis, que acontece no dia 6 de janeiro. Nesse dia, acontecia a manifestação cultural do Reis de Bois, que é um cortejo em que pessoas vestidas de animais, juntamente com uma orquestra dirigida por um regente, cantava as músicas e ia visitando as casas dos moradores de várias comunidades. As roupas usadas no cortejo pelos homens eram calça azul e camisa branca, enquanto as mulheres sempre vestiam branco. Atualmente, tanto o Reis de Bois, quanto o jongo acontecem na comunidade, porém com outras configurações.

Constância: Antigamente, era de ano em ano, agora temporô.

Pedro: Como assim?

Constância: Temporô, tem todo dia.

Pedro: Todo dia?

Constância: É, cê chega ali hoje, você vê esse pessoal ali cantando ali atrás e tem gente ali cantando, fica até sem graça, não tem mais graça assim não.

Pedro: Antigamente, era de ano em ano...

Constância: Era!! De ano em ano... aí ficava bonito, ensaiava o ano inteiro pra depois representar. Era uma semana de representação até no dia de Santo Reis, enterrava o boi no dia de Santo Reis, já enterrava na sua casa, cantava aí chegava no dia de Santo Reis você enterrava ele na sua casa! Agora não, agora é reis todo dia, todo dia sábado e domingo tá passando, o que é isso? É reis que vai cantar no vilarejo, gente.

Já em relação às comemorações que celebravam algum aspecto do trabalho, destacamos a festa para comemorar a colheita, o dia de embarreio²⁸ e o festival do beiju. As comemorações pela colheita e pelo dia de embarreio da casa são memórias dos mais antigos que contam sobre as festividades que marcavam o fechamento de um ciclo de trabalho, enquanto o festival do beiju é uma festa criada recentemente, entre as comunidades quilombolas do Sapê do Norte, a fim de valorizar a cultura da produção do beiju. Todas as festas são regadas à sanfona, harmonia e diversão.

Aqui, era sanfona, sanfona e era oito baixo ainda... cê lembra de oito baixo? A sanfoninha pequenininha? Que é os oito baixo mesmo... Ahhh rapaz, e não tinha uma briga (Acotirene).

Por fim, ainda nesse Eixo Temático, encontramos o tema que denominamos de *Saúde*. Sobre essa dimensão, as entrevistadas falaram a respeito da medicina convencional (f= 4) e da medicina popular (f=12). Sobre o primeiro recurso, em que foi relatado sobre o acesso e o uso dos serviços de saúde na comunidade, observamos que na comunidade existe uma agente de saúde (Dandara) que acompanha os moradores, principalmente, idosos, diabéticos e acamados. Notamos que quando é necessário utilizar algum serviço de maior complexidade, é necessário se deslocar a centros urbanos.

Na medicina popular se fazem presentes os elementos da ancestralidade, espiritualidade e territorialidade. É relatado que, com a chegada das empresas e fazendeiros na comunidade, “os mato”, que são remédios caseiros feitos de plantas nativas e que são ensinados pelos mais velhos, ficaram escassos: “[O Guarandi] Dá nas mata, nos brejo... esses córrego todinho tinha. Agora cê procura um e não acha e era um

²⁸ As casas eram feitas de estuque (pau-a-pique), o embarreio era o momento em que se construía as paredes da casa com barro.

remédio bom” (Constância). Conforme relato de Zacimba, os “nagôres” também ensinavam remédios para os quilombolas:

Que eles [os ‘nagôres’] usava o dendê, que eles nem chamava de dendê lá, tinha outro nome... era um grande remédio, né? Eles chamava de epô e abadô, os nagôs chamava assim. Aí eles fazia de lá o ritual e todo mundo lá dançando e criança e tudo dançava, né? Na casa, e eles benzia e dava remédio.

Todos os elementos relatados durante esse Eixo Temático remetem a um modo de vida característico de se viver com elementos que materializam a ancestralidade, a espiritualidade e a territorialidade quilombola.

Eixo Temático III – Identidade das Lideranças Femininas Quilombolas

Por fim, o terceiro e último eixo temático foi chamado de *Identidade das Lideranças Femininas Quilombolas*. Nele contém os discursos referentes aos processos de identificação das participantes sobre Ser Quilombola e sobre Ser Mulher Quilombola (Ver Tabela 12).

Tabela 12

Temas e Subtemas do Eixo Temático “Identidade das Lideranças Femininas Quilombolas”

Tema	Subtema	F	Exemplos de fragmentos
Ser quilombola	Reconhecimento dos outros	4	“No meu talão de energia já vem Luíza da comunidade quilombola. Eu sou até cadastrada na tarifa social”.
	Auto reconhecimento	5	“quilombola é isso que viva no interior morando, trabalhando, nasceu ali as mães da gente nasceu ali, pai nasceu, mãe nasceu, o vô nasceu e a gente também veio, também naquela luta, naquela luta, trabalhando junto com eles ali lutando”.
	Processo institucional	4	“O processo andou de 2006, que ficou parado no INCRA. Aí foi pra Brasília, já tinha aqui, já tinha publicado o relatório dentro do Espírito Santo. Eles já tinham contestado, o INCRA”.
Ser Mulher quilombola	Protagonismo feminino	4	“Tô junto com eles na luta como as outras mulheres daqui também tão... homens e mulheres, mas os homens, quando não quer, nós mesmo vão (risos), as mulheres daqui não tem isso não”.

O tema *Ser Quilombola* foi subdividido em três subtemas distintos. O primeiro nomeamos de *Reconhecimento pelo outro* (f=4), no qual foram agrupadas falas que abordam o reconhecimento da identidade quilombola por agentes externos da comunidade.

Não, não sabia o que era quilombo, eu mesmo não sabia, não sabia o que era quilombo não. Isso começou na época do Lula, que a gente começou a descobrir essas coisas, que as coisas começou a andar (Constância).

O segundo subtema nomeamos de *auto-reconhecimento* (f=5), onde agrupamos as falas em que as entrevistadas reconhecem a si mesmas como quilombola, relacionando com o território e com a história dos negros escravizados e seus descendentes.

é porque nós somos daqui e nós negros somos daqui e temos os nossos avós que foram pegado de cachorro, viu? Sob do africano, eu me entendo que é! Eu sou quilombola, eu me entendo, pelo sofrimento que a gente passa sem serviço, sem emprego (Luíza).

Por fim, o subtema que chamamos de *Processo institucional* (f=4), em que estão contidos os relatos sobre a atuação dos agentes externos e o andamento do processo legal de reconhecimento, demarcação e titulação do território quilombola.

Os três subtemas desse eixo temático se misturam, uma vez que durante os processos institucionais e legais de reconhecimento houve maior identificação e sentimento de pertencimento como quilombola.

Ah teve... esse negócio de quilombo é desde a época dos meus pessoal, entendeu? Desde a época dos meus povo, mas só, porém, quando nós era criança, nós não sabia, foi saber agora, depois que o meu povo faleceu. Depois que se foi os mais velhos é que fomos saber o que foi quilombola (Acotirene).

As mulheres afirmam, no entanto, que desde sempre souberam que são quilombolas, por causa das histórias que os mais velhos contavam, pelo modo de vida típico que levavam, pelos nomes dos lugares, por conta de objetos antigos que encontravam dentro da comunidade e também devido à comunicação a partir das entidades que se manifestavam na mesa de Santa Bárbara, os *nagôres*.

A gente já sabia a história, pelo engenho, pelo povo meu do engenho, pelo povo meu do morro, pelos cachimbo que eles fumava... o nosso pessoal dos nagôres, nós somos das família dos nagôres. O que é isso de nagôres lá do outro lado do rio, nosso pessoal, eles têm possibilidade quando eles morrer, eles vive é de reza (Zacimba).

Nota-se que, apesar disso, também foi a partir do contato com agentes externos e da criação de políticas públicas que reconhecem os direitos de comunidades quilombolas, que elas passaram a se reconhecer como tal. No norte do estado do Espírito Santo, foi destacado pelas mulheres o trabalho da Koiononia e da FASE, bem como o da Fundação Palmares e do INCRA no processo de reconhecimento. Apesar do estímulo dos agentes externos, o reconhecimento como comunidade quilombola só se concretiza, contudo, com participação dos próprios quilombolas e com os conhecimentos ancestrais.

Isso aqui era passado e casaram e passaram pros filhos, netos tudo dessa maneira. Aí nós fizemos o reconhecimento da comunidade como quilombo, primeiro nosso relatório foi da Koinonia. Quem foi fazer foi as próprias meninas do quilombo, as próprias descendentes do quilombo que foi entrevistar o nosso pessoal antepassado... os nossos pais e nossas mães, ainda pegou eles todinho (Zacimba).

Nota-se que o sentimento de pertencimento ao grupo quilombola pode variar entre as entrevistadas; no entanto, a “vida sofrida” e a luta por melhores condições de vida é

consenso entre as entrevistadas. Tereza, por exemplo, fala que, por ser descendente de um povo negro que sofreu diversas violências, se sente como quilombola:

Eu acho que entendo que ser quilombola é você se autodefinir como ser negro, né? Que é isso, que o quilombo foi formado a partir da luta dos povos negros. Eles sofria lá na fazenda dos fazendeiro e eles formaram o quilombo para se esconder daquilo tudo que eles passavam, que eles sofriam lá e saíram através da sua luta. Então, quilombo era um lugar de esconderijo pros negros foragir, pros negros fugir dos fazendeiros, que os negros sofriam várias violências. Então, assim, eu não posso dizer que eu não sou quilombola... eu sou sim, porque eu sou descendente de negros, minha família e os meus antepassados sofreram... com certeza também vieram do quilombo (Tereza).

Semelhante à fala de Tereza, Luíza também afirma que se sente quilombola pelo sofrimento dos seus antepassados, tanto indígena como africano. Ela acrescenta em seu discurso o sentimento de pertença àquele território, além do sofrimento não ser apenas da vida de seus antepassados, mas que se mantém até hoje na sua vida e de seus familiares.

A gente é quilombola... sabe por quê? A minha bisavó, ela foi pegada de cachorro, a descendência é índio, né? Foi pegada de cachorro, é índio e o quilombola que eu entendo, é porque nós somos daqui... e nós negros somos daqui e temos os nossos avós que foram pegado de cachorro, viu? Sobre o africano, eu me entendo que é! Eu sou quilombola, eu me entendo, pelo sofrimento que a gente passa sem serviço, sem emprego, só Deus na vida, né? (Luíza).

Ao contrário do que disseram as demais entrevistadas, Constância afirma que ser quilombola não se trata de uma questão racial, mas de um modo de vida característico, bem como por ter nascido e se identificar com o território que seus antepassados viveram e a deixaram de herança.

Eles dizem que quilombola é negro, mas quilombola não é só negro, né? Quilombola é isso que vive no interior morando, trabalhando, nasceu ali. As mães da gente nasceu ali, pai nasceu, mãe nasceu, o vô nasceu e a gente também (Constância).

Em sua fala, Zacimba afirma que ser quilombola está relacionado ao modo de vida que levam e está presente na religiosidade, no trabalho, no conhecimento sobre o uso do território e nos recursos que ele oferece. Ela ainda fala que se sente quilombola devido ao conhecimento obtido pela transmissão oral, deixado pelos mais velhos sobre o quilombo.

O dendê era pra cultivar, os negros cultivava na mesa, no assento de Santa Bárbara. Pra fazer um remédio, às vezes, espetasse um pé, eles colocava ou raspava um pouco do dendê, fazia e colocava no pé pra puxar e o dendê era pra culinária, pra comer, pra cabelo, pra tudo na vida, a palha de dendê. Dessa maneira, você aí já vê que era povos tradicionais e nós também. Esse pessoal nosso, os antigos, eles falava muito, eles morreram. Quando eles falavam de Teodorinho Trinca-Ferro, que era daqui da região e depois subiu pra lá, Constância da Angola que era mulher guerreira, Zacimba Gaba (Zacimba).

Foi possível notar na fala das entrevistadas que o pertencimento e a ligação com o território são demarcadores da identidade quilombola. Atualmente, o território da comunidade se encontra com o processo de titulação do território parado nas instâncias federais. Já foi feito o RTID e demarcados, aproximadamente, 3500 hectares de terra como pertencente à comunidade. A titulação desse território é a garantia do direito dos moradores exercerem a sua identidade através do seu modo de vida e essa tem sido a principal luta das mulheres: “os negro precisa, as comunidades precisa do seu território demarcado e titulado e é isso que eu bato, não só hoje, mas toda vida, eu quero o que é nosso direito!” (Zacimba).

Outra questão comentada pelas entrevistadas, que desafia o reconhecimento como quilombola, se refere ao preconceito racial: “o processo de se autodefinirem como quilombola e sofrer preconceito, eles acabam... muitos não querendo se aceitar como quilombola e isso acaba muito perdendo os jovens da nossa comunidade, né?” (Tereza).

Outro tema desse eixo temático denominamos “*Ser Mulher Quilombola*”. Agrupamos nesse subeixo temático as falas que mostram o protagonismo e a liderança feminina (f =4). Nota-se que, principalmente, nas organizações políticas pela luta e conquista do território, as mulheres da comunidade são as referências, apesar do apoio dos homens. Nos contaram que nem sempre os homens estão presentes nas reuniões e inteirados sobre o assunto, diferentemente das mulheres, que conseguiram se organizar em uma associação e que estão sempre presentes e assumindo os papéis de liderança nesse contexto.

E também, né, também o grupo de mulheres dentro da comunidade, o grupo de mulheres é forte dentro das comunidades. O que eu vejo é que as mulheres que puxam o movimento. Os homens contribuem, mas de cabeça, de frente mesmo, é as mulheres, que tá sempre aí na luta, que tá sempre correndo atrás (Tereza).

Notamos certa semelhança entre as mulheres dessa comunidade com Santa Bárbara, sincretizada nas religiões de matrizes africanas (inclusive na Cabula) com Iansã, um Orixá feminino, que é uma guerreira forte, está sempre preparada para o combate e comanda os ventos e as tempestades. Assim como Iansã, as mulheres quilombolas dessa comunidade quilombola guerreiam e lutam pela conquista do direito de ter seu território titulado e poder nele levar seu modo de vida característico alinhado à ancestralidade.

Apesar do protagonismo feminino que existe nessa comunidade, notamos algumas ambiguidades, que ainda demarcam as desigualdades das relações de gênero na comunidade.

Ah não, num espera mais não, porque seu sexo é tudo feminino e você vai ter muita filha e é muito sofredora (Luíza).

A partir da descrição dos principais eixos temáticos identificados nas narrativas das participantes desse estudo, foi possível conhecer alguns dos elementos que compõem o universo da identidade quilombola entre lideranças femininas de uma comunidade quilombola do Sapê do Norte-ES.

Discussão

No segundo estudo, tivemos o objetivo de analisar e descrever as vivências e os processos identitários entre mulheres quilombola, líderes de uma comunidade quilombola localizada na região do Sapê do Norte, estado do Espírito Santo. A partir das entrevistas, foi possível escutar as narrativas sobre a construção da vida cotidiana dessas mulheres, que, para melhor compreendermos e analisarmos esses processos, agrupamos em três unidades temáticas principais: memórias e vivências das mulheres quilombolas, aspectos do cotidiano e identidade das lideranças femininas.

Ao compreendermos a identidade como processo, em que os indivíduos atribuem significados emocionais e afetivos a seu pertencimento aos diferentes grupos sociais, podemos entender que existem múltiplas possibilidades identitárias para os sujeitos, que podem assumir diferentes identidades de acordo com os grupos sociais aos quais se sentem pertencer (Tajfel, 1972, 1983; Turner, 1984; Ciampa, 1986; Deschamps & Moliner, 2008). No caso das Bárbaras que entrevistamos, notamos que elas são agricultoras, pescadoras, militantes, cozinheiras, benzedoras, mães, zeladoras, referências familiares, conhecedoras dos saberes tradicionais, mestras do jongo, reis de bois, do beiju e da farinha, ao mesmo tempo que sofrem pela falta de emprego, pela falta de território, pela falta de acesso a serviços públicos e pela falta de oportunidades. São protagonistas e empoderadas, têm seu valor reconhecido pelo grupo, mas também sofrem

por estarem dentro de uma estrutura de gênero, classe e raça desigual (Prates, et al. 2010, Riscado, Oliveira & Brito, 2010; Grossi, Oliveira & Oliveira, 2018). Essas ambiguidades que se materializam nas diferentes identidades nos fazem perceber o caráter multidimensional, processual, situacional e relacional da identidade (Tajfel, 1972; 1983; Turner, 1984 Ciampa, 1986; Cuche, 2002; Deschamps & Moliner, 2008; Bonomo, 2010).

No que se refere às memórias das mulheres na comunidade, foi possível verificar relatos sobre a história de seus ancestrais que resistiram ao sistema colonial escravista e que deixaram de herança o território em que vivem e o modo de vida característico da comunidade. Também é comum ser lembrada durante suas narrativas a chegada de fazendeiros e empresários agroindustriais naquela região a partir da metade do século XX, que passaram a expropriar o território quilombola para o plantio de monocultivo de eucalipto com fins comerciais, destruindo a vegetação nativa e os recursos naturais, e alterando o modo de vida daquele território (Oliveira, 2006, 2011; Ferreira, 2010; Silva, 2012).

Uma das funções da memória, segundo Jedlowiski (2003), é manter a coesão grupal e proporcionar o sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou grupo na construção de si (Pollak, 1992). Verificamos que as memórias pessoais entre as entrevistadas estão submetidas a uma memória coletiva do grupo, possibilitando a construção de um discurso de pertencimento a essa comunidade quilombola (Sá 2007, 2013, 2016). Ou seja, o passado rememorado na história de vida individual de cada entrevistada se mistura com os fatos sociais e históricos construídos coletivamente (Sá, 2016). Por exemplo, nenhuma das entrevistadas viveu no período colonial escravista; no entanto, relataram práticas e histórias daquele tempo e justificaram seu modo de vida e jeito de ser também a partir de acontecimentos daquela época.

Entendemos que as memórias construídas coletivamente fazem parte do processo identitário (Pollak, 1992; Jedlowiski, 2003), proporcionando a essas mulheres o sentimento de pertença ao grupo quilombola. Nesse sentido, Bosi (2003) afirma que a memória transmite em palavras uma experiência vivida, na qual se torna possível acessar momentos do passado que permanecem e justificam alguns comportamentos e práticas presentes. Sendo assim, relembrar coletivamente faz parte do processo de se aquilombar.

As memórias estão presentes no cotidiano das mulheres em suas práticas e hábitos vivenciados em suas rotinas e modos de vida. Foi possível verificar que as atividades religiosas, culturais, de trabalho e de lazer, bem como as formas de cuidado com a saúde possuem relação com a ancestralidade e com o território. Observou-se, ainda, que, a partir da expropriação do território, esse modo de vida vem sendo alterado e existe uma preocupação das gerações mais antigas de que as práticas ancestrais sejam perdidas (Valentim 2010; Valentim & Trindade, 2011).

A transmissão dessas práticas para as gerações mais novas, segundo as entrevistadas, vem sendo colocada em risco, principalmente, em função da expropriação do território. A falta de terra causada pela vasta plantação de eucalipto tem dificultado a permanência do segmento juvenil na comunidade e conseqüente êxodo em busca de emprego e qualificação profissional em áreas urbanas. Nesse sentido, corroboramos com Leite (2000) ao afirmar que é impossível se falar de quilombos e de quilombolas atualmente no Brasil sem entendê-los como grupo em luta política pelo território.

Uma das instâncias básicas da memória social são as memórias práticas (Sá, 2007, 2013, 2016), que se referem às memórias que estão incorporadas nos hábitos e habilidades físicas pessoais, assim como nos rituais coletivos e nas comemorações. Essas memórias, no contexto em análise, são transmitidas a partir da memória oral, que se sustentam em discursos orais (Sá 2007). Nesse sentido, entendemos que nas atividades de trabalho

(como a agricultura e a produção de beiju e azeite de dendê), nas práticas educativas de transmissão de conhecimentos através da oralidade, nas brincadeiras do “reis de boi”, na batida do tambor do jongo, nas rezas das ladainhas e das mesas de Santo, bem como na forma de cuidar da saúde através dos *matos* e das benzedadeiras, essas dimensões são memórias práticas que se mantêm na comunidade e orientam o processo de se aquilombar (Sá, 2007; 2013; 2016).

A noção de territorialidade é fundamental para a construção do sentimento de identidade entre as mulheres da comunidade, posto que ser quilombola está associado ao uso comum da terra, ao pertencimento àquela terra e às práticas que vem sendo transmitidas pelos antepassados (Ferreira, 2010; Oliveira, 2018). Em um contexto de disputa territorial com grandes empreendimentos agroindustriais (Leite, 2000; Ferreira, 2010; Valentim, 2010; Valentim & Trindade, 2010, Oliveira, 2011; Silva, 2012), os processos identitários e a memória passam a ser disputados em conflitos sociais e intergrupais, principalmente, aqueles que opõem grupos políticos diversos (Pollak, 1992). Isso fica evidente nas disputas territoriais na comunidade, em que as memórias justificam a identidade quilombola, que, por sua vez, oferece aos moradores da comunidade o direito ao território que foi expropriado pelas empresas e fazendeiros. Entendemos que a partir do contato com grupos políticos e lideranças do movimento quilombola, as mulheres passaram a se comparar com outros grupos que possuem histórias e práticas semelhantes e reforçaram o reconhecimento como quilombolas (Deschamps & Moliner, 2009).

A partir da perspectiva psicossocial da memória (Sá, 2007), é possível destacar a atuação da memória étnica no fenômeno em análise. Essa instância, segundo Sá (2013), engloba as memórias construídas na relação cotidiana e face a face de um grupo. Ou seja, a partir da memória oral e da memória prática, as memórias pessoais se confundem com a própria história do grupo, mesmo que as pessoas não tenham vivido os fatos históricos

e sociais diretamente, configurando importante campo de significação que orienta os processos de identificação social. Conforme resultados encontrados, observa-se o empenho das gerações mais velhas em produzir, conservar e transmitir as memórias do grupo às novas gerações (Valentim, 2010; Valentim & Trindade, 2011), o que permite reformular e recontar a história do quilombo Sapê do Norte a partir do tempo vivido no presente (Jedlowski, 2001).

Considerações finais

O objetivo desse estudo consistiu em analisar os processos identitários entre mulheres quilombolas de uma comunidade do Sapê do Norte, no estado do Espírito Santo, por meio da análise de suas narrativas sobre sua história e modo de vida. Conforme resultados encontrados, descrevemos as práticas sociais presentes no cotidiano, na vivência comunitária, nas relações de trabalho, nos processos educativos, nas festas, na religiosidade e na maneira de cuidar da saúde na comunidade. Verificamos que as mulheres compartilham memórias da luta e da resistência de seus antepassados contra a escravização e da expropriação do território a partir da década de 1960, principalmente, pelas empresas que utilizam o sistema de *plantation* de eucalipto. A identidade quilombola entre as mulheres entrevistadas parece orientar-se, portanto, pelas memórias e modo de vida característico da comunidade, marcados por práticas, relações e formas de organização que rememoram seus antepassados e pelo uso comum da terra.

Considerando a perspectiva psicossocial do fenômeno da memória a partir da Psicologia Social, entre as possíveis contribuições do estudo, destaca-se a abordagem de instâncias complexas da memória, tal qual sugerida por Sá (2013), como a instância da memória étnica no contexto sociocultural quilombola. Destaca-se, ainda, que, apesar de relativo crescimento de estudos na área da Psicologia Social sobre povos e comunidades tradicionais, estes trabalhos ainda são escassos. Nesse sentido, esse trabalho também traz

elementos reflexivos para Psicólogas e Psicólogos pensarem suas práticas em contextos de comunidades quilombolas.

Sobre as possíveis limitações desse estudo, é importante ressaltar que a pesquisa se restringe a uma determinada comunidade quilombola da região do Sapê do Norte, e a um grupo de liderança feminina desse território, com características específicas. O estudo não representa, portanto, a multiplicidade de histórias, memórias e organizações de comunidades negras que resistiram ao processo de escravização no Brasil e no contexto local do estado do Espírito Santo. Entre questões que se configuram como tarefa para novos estudos, destaca-se a necessidade de análise dos processos de identificação identitária entre as novas gerações, especialmente entre aqueles que vivenciaram o fenômeno do êxodo rural.

No decorrer dessa dissertação, procuramos analisar os processos identitários vivenciados entre mulheres quilombolas de uma determinada comunidade localizada na região do Sapê do Norte – ES, tendo como referência à análise desses processos os conceitos de identidade e de memória social. Para atingir tal objetivo, foram realizados dois estudos que se complementam: o *Estudo 1* tratou-se de uma pesquisa participante, cuja tarefa consistiu em analisar a organização comunitária, de forma que pudéssemos conhecer as relações familiares, culturais, territoriais, religiosas e identitárias, que estão presentes no cotidiano dos moradores daquela comunidade; enquanto o *Estudo 2* teve por objetivo analisar a vivência e organização comunitária, os vínculos familiares, as relações de trabalho, as práticas culturais e religiosas e as atividades cotidianas a partir das mulheres que vivem naquele território.

No Estudo 1, realizamos uma pesquisa participante, que nos permitiu descrever as relações cotidianas que existem na comunidade, bem como identificar que a territorialidade e o sentimento de pertencimento ao território são imprescindíveis para entender os processos identitários no contexto do quilombo. É através do território vivido que os valores simbólicos materializam o sentimento de pertencimento ao grupo e torna possível o aquilombamento. Ainda nesse estudo, verificamos a força feminina que existe na comunidade, pois são as mulheres as referências políticas, familiares, econômicas, culturais e religiosas.

Durante o *Estudo 2*, realizamos entrevistas com seis mulheres que são referências na comunidade, cuja finalidade era compreender as suas vivências cotidianas no quilombo, as suas relações educacionais, religiosas, culturais, econômicas e de parentesco, bem como os vínculos estabelecidos entre elas, a fim de discutir os processos identitários a partir do conceito psicossocial da memória. Através da análise dos

resultados, notamos que a vida cotidiana e as memórias dessas mulheres remetem a um modo de vida específico, que está relacionado com a ancestralidade e ao território. Tais dimensões constituem a identidade quilombola entre essas mulheres, que, no entanto, está em constante ameaça, devido à expropriação do território pelas empresas de monocultivo de cana de açúcar e de eucalipto, que se instalaram na região.

Considerando os estudos empíricos realizados durante a pesquisa, apresentamos quatro eixos temáticos que estão interligados, a fim de orientar a discussão geral dessa dissertação, a saber: (i) ancestralidade, (ii) territorialidade, (iii) gênero, e (iv) identidade (Figura 25).

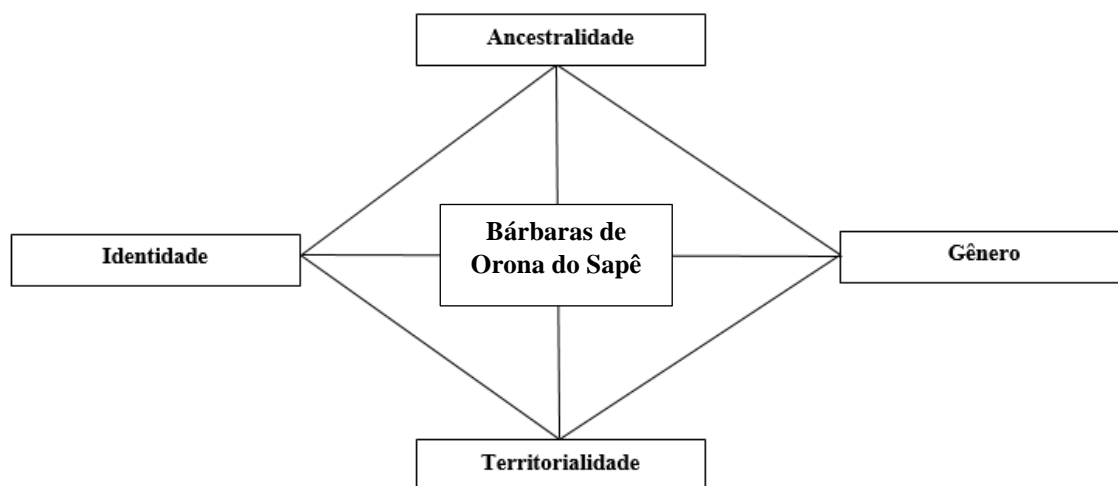


Figura 25. Temas de Discussão

No primeiro tema, abordamos a *ancestralidade*, que, segundo Foé (2011), é formada pelo universo dos heróis, civilização, políticas, normas culturais, princípios éticos e leis científicas deixada pelos antepassados. Oliveira (2011) salienta que a transmissão dos saberes e experiências dos antepassados para as gerações mais novas vem sendo uma das preocupações das comunidades quilombolas atualmente, uma vez que as gerações mais novas não compartilham, com a mesma intensidade, as práticas, memórias e tradições pertencentes às suas comunidades (Valentim & Trindade, 2011).

Nos estudos desenvolvidos nessa dissertação, observamos que na religiosidade, no trabalho, nos modos de cuidar da saúde, nos hábitos alimentares, nas relações familiares, nas festas e comemorações existe uma preocupação com essa ancestralidade, que, de certa maneira, trabalha para a manutenção da identidade quilombola. Sá (2007; 2013; 2016) propõe que uma das instâncias da memória a ser estudada pela Psicologia Social são as memórias práticas, que dizem respeito às memórias implicadas nos hábitos e nas práticas de um determinado grupo. Dessa maneira, entendemos que ao zelar o Assento de Santa Bárbara durante a semana santa, plantar mandioca, fazer beiju e azeite de dendê, usar os “matos” como remédio, bater o tambor na rodada de jongo, brincar de reis, benzer, bem como rezar as ladainhas, não existem aleatoriamente na comunidade. Elas são memórias práticas que estão presentes no dia a dia da comunidade e que relembram um passado herdado de seus ancestrais transmitido através da oralidade.

Apesar de relembrar um passado, é consenso no campo da memória social, desde os estudos pioneiros de Halbwachs (1994) e de Bartlett (1995), que a reconstrução do passado se dá em função das necessidades atuais (Sá, 2007; Valentim & Trindade, 2011). Pensando no contexto e nas necessidades que a comunidade tem atualmente e na disputa política pelo território (Leite, 2000), pode-se dizer que as memórias práticas cumprem o papel de manter a coesão do grupo, bem como de criar balizas para uma identidade com referências positivas para a comunidade (Paéz, 2016). As memórias práticas se tornam demarcadores da identidade quilombola, pois materializar essa memória é também se afirmar como pertencentes ao grupo quilombola.

Além das memórias práticas, observamos outro fenômeno ligado às instâncias básicas da memória social, relacionada com a ancestralidade. Notamos que as memórias coletivas se confundem com as memórias pessoais e que, por vezes, acabam por se tornarem memórias comuns (Sá 2007; 2013; 2016). Como exemplo, podemos pensar nos

rituais da mesa de Santa Maria (uma das mesas de santo que compõem a Cabula), que eram praticados pelos negros que moravam naquela região desde o período escravista (Maciel, 2016). Contudo, nenhuma das entrevistadas chegou a participar desse culto, mas, mesmo assim, nos foi relatado como eram os rituais, as pessoas que participavam e, até mesmo, os acontecimentos litúrgicos daquela mesa de santo, que também são entendidos pelas mulheres como demarcadores da identidade quilombola. Pollak (1992, p. 201) vai chamar esse fato de acontecimentos vividos por tabela, “ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer”, em que o indivíduo não necessariamente participou desses eventos.

Ainda em relação à ancestralidade, continuamos a nossa discussão a partir do princípio de que a memória social é seletiva, uma vez que as histórias que são lembradas e repassadas legitimam arranjos específicos para lidar com situações atuais (Jovchelovitch, 2012). Isso fica evidente, por exemplo, quando se fala das relações entre os povos indígenas (também chamados de tapuias e caboclos) com os negros quilombolas. Não é nossa função nos posicionar sobre as versões dessa história, mas discutir a memória a partir de uma visão psicossocial, entendendo o fenômeno como algo que é complexo e contraditório (Sá, 2012; Jovchelovitch, 2012).

Conforme Moreira (2017), existiam conflitos entre negros e indígenas na região do Sapê do Norte durante o período colonial escravista. Inclusive, a autora afirma que tanto os indígenas como os negros escravizados se juntavam e faziam acordos com colonizadores para combater outros grupos étnicos. No entanto, durante o desenvolvimento dos estudos que compõem a presente pesquisa, foi relatado que, no período escravista, os grupos indígenas e negros que viviam naquela região eram “o mesmo povo”, ou seja, mantinham relações harmoniosas. Essa argumentação inclui o

relato de que uma das entidades (espírito dos ancestrais), que voltava para ajudar os quilombolas durante os ritos da Cabula, era indígena.

Esse processo se faz presente também em outros elementos constitutivos da memória, como nos *personagens* – Negro Rugério, Zacimba Gaba, Viriato Cancão de Fogo, Constância de Angola, Benedito Meia-Légua entre outros; em *acontecimentos* – histórias sobre fugas e revoltas contra os colonizadores; e em *lugares* – conhecimento da sua origem geográfica na África (Pollak, 1992). Tais elementos compõem a memória histórica sobre o processo de formação do quilombo como grupo e contribui na construção da sua identidade.

Concordamos com Le Goff (1990), quando afirma que grupos hegemônicos utilizam a memória social como instrumento de dominação. Um exemplo disso, identificado nesse estudo, é o relato de que um dos argumentos utilizados pelas empresas de monocultivo, que expropriaram o território quilombola do Sapê do Norte, era de que aquela comunidade não se tratava realmente de povos remanescentes de quilombos. No entanto, as memórias práticas e históricas mantêm viva a ancestralidade desse grupo, que, por sua vez, definem e legitimam comportamentos, normas e valores dos indivíduos, como também constituem a identidade quilombola nessa comunidade.

No que concerne ao tema *territorialidade*, este é entendido, nesse estudo, como fronteira na qual as comunidades quilombolas expressam suas identidades, modos de vidas e assimilam-transformam seu território como forma de conferir sentido às suas práticas (Silva, 2006). Como relatado nos resultados apresentados, o território dessa comunidade vem passando por intensas transformações desde que os grandes projetos capitalistas de industrialização chegaram na região, durante a década de 1960, com seus “correntões”, destruindo a mata nativa para utilização de sistemas de *plantation*, principalmente de eucalipto para a produção de celulose.

A memória dos quilombolas sobre seu território, antes da chegada de empresários e fazendeiros, está associada à fartura de recursos naturais (como água, solos férteis e matas) e seus usos nas práticas cotidianas necessárias para a sobrevivência (como pesca, caça, coleta de frutos e “matos”), espaço para fazer roçados, entre outros. Notamos que a memória dessa fartura se faz presente nas memórias coletivas e comuns dos membros da comunidade, como também nas memórias práticas cotidianas (Sá 2007, 2013, 2016); como, por exemplo, na abundância de comida que é servida nas refeições e nas diversas brincadeiras e folguedos que existem na região (jongo, reis de bois, ticumbi, fogueiras, ladainhas). Acreditamos que não seria possível ter tantas festas e brincadeiras em uma terra com poucos recursos naturais, uma vez que demandaria muita energia no trabalho. É provável, portanto, que uma terra abundante de recursos possibilite mais tempo para exercer outras atividades, para além do trabalho, como os folguedos, as brincadeiras e as festas religiosas.

As memórias coletivas desse território abundante em recursos naturais e espaço, bem como o uso comum destes recursos, estão presentes também nos relatos das gerações mais novas, mesmo as que não vivenciaram o território sem a presença da monocultura de eucalipto. Os resultados obtidos reafirmam, ainda, a importância da memória na construção da identidade social entre os membros do grupo, pois, como ressaltado por Bonomo e outros (2016), ela possibilita o registro da história viva de um grupo.

Outro ponto que notamos, no que se refere às diferentes gerações, é a existência de uma queixa das gerações mais antigas, que reclamam da falta de interesse das novas gerações em relação às práticas do quilombo, como, por exemplo, fazer beiju, fazer dendê, trabalhar como agricultor, entre outros – geralmente, utilizando o termo “na minha época”, típico das memórias geracionais, que são responsáveis por manterem vivo um passado recente (Sá, 2012). Entendemos que essa “falta de interesse” está relacionada

também às mudanças ambientais causadas pela expropriação do território (Valentim 2010; Valentim & Trindade, 2011), no momento em que os empreendimentos capitalistas que chegaram na comunidade alteraram os modos de vida dos moradores. Entre os exemplos que podem ser identificados nas narrativas dos membros do grupo, destacamos que não existe mais a terra para se fazer as roças a vontade, nem existem mais a abundância de “matos” para se fazer remédios, muito deles ensinados pelos próprios *Nagôres*. Nesse sentido, podemos pensar que a chamada *falta de interesse* está relacionada à falta de oportunidades de emancipação e ascensão social causada pela expropriação do território. Dessa forma, os quilombolas recorrem aos recursos da memória para manter viva sua história e identidade.

Outro exemplo de como a expropriação do território impactou nas relações estabelecidas no quilombo pode ser observado na atividade do “facho”, que é uma das principais formas de captação de recursos financeiros de algumas famílias quilombolas atualmente, apesar de não ser considerada uma prática “tradicional” quilombola. Mesmo sendo uma atividade recorrente entre as famílias quilombolas, o facho não é um demarcador identitário da comunidade, o que nos remete à construção social da memória proposta por Halbwachs (1925/2006) e por Bartlett (1932/1995). Para os referidos autores, a memória não é entendida como uma reprodução das experiências passadas, e sim como construção a partir de informações selecionadas e reestruturadas em função de interrogações e necessidades do presente (Jedlowski, 2003; Sá, 2007). Nesse caso, da afirmação identitária como grupo quilombola, demarcam o que faz parte e o que não se configura como elemento de referência.

Outro ponto ainda relacionado ao tema da territorialidade se refere à herança e ao parentesco, que assumem um papel de extrema importância na identidade social das comunidades quilombolas (Silva, 2006). Woortmann (1990) cita a família como uma

categoria que organiza o discurso e a cultura de sociedades camponesas. Em nosso estudo, foi possível verificar que ser quilombola estava fortemente ligado ao fato de pertencer a uma determinada família. Woortmann (1990) aponta que a lógica camponesa extrapola a noção econômica, como, por exemplo, o fato da terra não ser vista como objeto de trabalho, mas como patrimônio familiar. Nesse sentido, entendemos que o fato de pertencer a uma família já gera uma identificação com o território e, conseqüentemente, com a identidade étnica.

No terceiro tema de discussão, analisamos as relações de *gênero* estabelecidas na comunidade. Nos estudos desenvolvidos, o protagonismo das mulheres na militância política, nos movimentos culturais, religiosos e econômicos foi fortemente evidenciado. Existe a valorização das mulheres quilombolas devido às atividades e papéis exercidos por elas, que se tornaram demarcadores da identidade quilombola (Bragas & Cal, 2019; Costa, 2018; Grossi e outros, 2018; Prates et al., 2018; Rodrigues, 2016; Silva, 2016; Siqueira, 2017), como as práticas culinárias (tais como o azeite de dendê e o beiju), os conhecimentos sobre as práticas religiosas (ladainhas e benzimentos) e as práticas de cuidado (conhecimento das plantas medicinais).

Apesar desse movimento de valorização das mulheres, observamos algumas ambigüidades e contradições existentes nas relações de gênero vivenciadas na comunidade. Foram unânimes entre as mulheres os relatos sobre a “vida difícil” que levam. Além da luta pelo território, as mulheres da comunidade sofrem com a falta de acesso a políticas públicas de saúde (como no parto, por exemplo), mas, principalmente, com a falta de emprego e renda, uma vez que as preferências para se ter terreno para fazer os roçados são dadas aos homens. Somado a isso, as atividades e papéis ocupados por essas mulheres referem-se, ainda, a atividades relacionadas ao cuidado com a família e ao trabalho doméstico (Costa, 2018; Grossi, et al., 2018; Silva, 2016; Cunha 2016), o que

aponta para contradições e estigmas que as relações machistas impõem sobre a mulher do campo.

O Relatório Nacional de Acompanhamento dos ODMs (2010) apontou que, em 2008, somente 28,5% das mulheres ocupadas no setor agrícola com 15 anos ou mais não tinham rendimento (Butto, 2012). Por conta disso, muitas mulheres saem das comunidades em busca de emprego na zona urbana. Dentre as entrevistadas, duas tiveram que ir para a cidade em determinado momento da vida para procurar empregos, e, quando encontraram, era para realizar serviços domésticos, no qual ficaram sujeitas a relações abusivas de trabalho com os patrões. Tais resultados corroboraram com os estudos de Grossi e outros (2018), que demonstram as violências estruturais causadas pela falta de acesso a serviços públicos de mulheres em quilombos do Rio Grande do Sul.

A partir dos trabalhos analisados, observamos que ser mulher quilombola é atravessado por relações de poder interseccional entre gênero, raça, etnia (ou quilombola) e geração (Bragas & Cal, 2019; Costa, 2018; Grossi et al., 2018). Verifica-se o papel da mulher como cuidadora (Costa, 2018; Grossi e outros, 2018; Silva, 2016), bem como de liderança política, cultural e religiosa na maioria das comunidades abordadas nos estudos, e suas práticas, em geral, fundamentam a identidade étnica das comunidades (Bragas & Cal, 2019; Costa, 2018; Grossi e outros, 2018; Prates et al., 2018; Rodrigues, 2016; Silva, 2016; Siqueira, 2017). Contudo, as relações de poder são assimétricas e geram violências estruturais e institucionais, bem como violência física, sexual e psicológica (Riscado, Oliveira & Brito, 2010; Gossi e outros, 2018). Considerando essas diferentes dimensões que têm sido identificadas no contexto da vivência das mulheres quilombolas, é necessário estarmos atentos a essas questões, pois fornecem importantes informações para o trabalho de profissionais que atuam nessas comunidades, bem como na proposição e implementação de políticas públicas.

Concordamos com diferentes autores que gênero seja uma construção social, cultural e linguística (Meyer, 2003, Fávero, 2010). Sendo assim, acreditamos que o contexto constrói as formas de se vivenciar e entender o feminino e o masculino, não sendo possível entender gênero descolado de uma complexa e ampla contextualização que envolve raça, etnia, classe social, entre outras categorias sociais (Grubits, Darrault-Haris & Pedroso, 2005). No entanto, não entendemos tal articulação como simples somatória de opressões, mas de forma a reconhecer as contradições e tensões que marcam o cotidiano da vida das mulheres (Mayorga, et al., 2013).

No quarto eixo de discussão, como dimensão dialógica às demais, abordamos o tema da *identidade*, e, para tanto, é importante relembrarmos o contexto histórico do qual nos referimos quando falamos de quilombos. Nesse sentido, entendemos que o termo quilombo recebeu novos significados a partir do momento em que os movimentos negros tomaram os quilombos como referência para sua organização política. Na região do Sapê do Norte – ES, tal processo estava associado aos movimentos de consciência negra que contavam com apoio de religiosos católicos negros, durante a década de 1980 (Oliveira, 2016). Os resultados encontrados nos estudos desenvolvidos na presente pesquisa confirmam a importância do trabalho desenvolvido pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) para o processo de formação identitária quilombola na comunidade, intensificado após a promulgação de políticas públicas que conferem direito ao território aos povos quilombolas.

Para Tajfel (1972), a identidade social se constitui a partir do reconhecimento, significado emocional e avaliação dos indivíduos sobre seu pertencimento a determinados grupos sociais (Deschamps & Moliner, 2008). Diante dos resultados obtidos, entendemos que foi a partir do envolvimento das lideranças da comunidade em movimentos sociais e políticos, bem como a partir do reconhecimento do direito ao território que *ser quilombola*

passou a ser entendido como positivo e que a identificação como quilombola se intensificou na comunidade. No entanto, foi possível verificar que, mesmo com as discussões promovidas e a valorização do quilombo, algumas pessoas tiveram dificuldades de se identificar como quilombolas.

Em uma etnografia desenvolvida no quilombo de Alto Iguape no sul do estado do Espírito Santo (Izoton, 2016), foram encontrados resultados semelhantes aos identificados no presente estudo: o autor nomeou esse processo de “identidade envergonhada” e atribuiu esse fenômeno à interiorização negativa de si mesmo, construída pelo outro devido à estigmatização e à invisibilização que quilombos e quilombolas sofreram ao longo de seu processo histórico. Concordamos com Izoton (2016) em sua análise; no entanto, entendemos que não se trata apenas de estigmatização e invisibilização dos quilombolas. Assim como Fanon (2008), acreditamos que a alienação de pessoas negras a respeito de suas próprias identidades não consiste em uma questão individual, mas construída no interior de contextos e relações racistas e colonialistas, conforme pôde ser verificado no presente estudo.

O envolvimento em movimentos sociais e políticos que valorizam as práticas culturais, os modos de vida e a história da comunidade, aliado à conquista pelo direito ao território fortaleceram o vínculo e pertencimento à identidade quilombola, que passou a ser vista como algo positivo. Pensando nessa relação entre a identidade e a participação em movimentos sociais e políticos, podemos fazer um paralelo com a trajetória de vida do intelectual negro Guerreiro Ramos, que depois de se tornar um militante no Teatro Experimental do Negro (movimento negro que surgiu nos anos 1940 no Brasil), passa a afirmar sua identidade a partir da negritude; ele afirma: “sou negro, identifico com o meu corpo em que o meu eu está inserido, atribuo à sua cor suscetibilidade de ser valorizada esteticamente e considero a minha condição como um dos suportes de meu orgulho

peçoal [...]” (Ramos, 1957, p. 156). Acreditamos que os membros da comunidade do Sapê do Norte-ES, assim como no caso de Guerreiro Ramos, possuem um sentimento de orgulho por pertencer ao quilombo e por ser quilombola.

Notamos, no entanto, algumas ambiguidades no que se refere às categorias de referência à identificação identitária. Algumas entrevistadas, por exemplo, afirmaram que a questão racial não é fundamental para ser quilombola e que o sentimento de pertença a esse grupo está relacionado ao modo de vida que foi herdado de seus ancestrais e transmitido através da oralidade, assim como o pertencimento e a ligação que possuem com o território e o uso comum da terra. Essas ambiguidades nos ajudam a perceber e a evidenciar a identidade como processo, ou nas palavras de Ciampa (1987), como metamorfose. Ou seja, a identidade não é algo estático e dado, que possa ser analisado a partir de concepções subjetivas ou objetivas, é um fenômeno multidimensional, situacional e relacional (Cuche, 2002), o que torna o contexto social, cultural, econômico e histórico extremamente valioso para qualquer análise sobre os processos identitários vivenciados pelo grupo (Lane, 1989).

Durante essa discussão, apresentamos quatro temas que nortearam as reflexões e análises sobre os estudos realizados. Acreditamos que todos os temas apresentados (ancestralidade, territorialidade, gênero e identidade) estão, de certa forma, relacionados e dizem de um modo de vida característico, no qual as práticas e as relações cotidianas remetem a um sentimento de ligação com os antepassados e com o território em que vivem. Por meio da análise sobre os processos identitários entre as mulheres quilombolas, foi possível evidenciar uma das instâncias mais complexas da memória étnica ou comunitária, proposta por Sá (2013, 2016) em seus estudos psicossociais da memória. Verificamos o esforço e a importância dessas *Bárbaras* em manter uma coesão grupal, produzindo, conservando e transmitindo para as gerações mais novas as memórias

coletivas das práticas, personagens e acontecimentos, ainda que vividos por tabela (Pollak, 1992); de maneira que as memórias pessoais sejam também memórias coletivas, organizadas e difundidas em memórias orais e memórias práticas.

Nesse sentido, a memória é também uma ferramenta política (Le Goff, 1990), utilizada pelas *Bárbaras* para se aquilombarem e protegerem os seus ancestrais e seus contemporâneos das ameaças trazidas pelos grandes empreendimentos agroindustriais, uma vez que falar de quilombos na contemporaneidade é também falar de uma luta política pelo território.

VI – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio dos estudos desenvolvidos nesta dissertação, referenciados pelo conceito de memória social em interface com a identidade social, investigamos os processos identitários entre moradores de uma comunidade quilombola localizada na região do Sapê do Norte - ES, a partir de lideranças do grupo, principalmente, as mulheres quilombolas.

No primeiro Estudo – *“Tem que pedir licença para entrar”*: contextos e territorialidades em uma comunidade quilombola do Sapê do Norte – ES, procuramos conhecer como funciona e se organiza a comunidade, bem como as práticas sociais e as relações cotidianas presentes no dia a dia das pessoas do grupo. Notamos que a territorialidade é um processo imprescindível para entender os processos identitários da comunidade quilombola, uma vez que é nele que se materializam as memórias, os saberes e as práticas que o tornam um território vivido e que proporcionam o aquilombamento de seus moradores. Também notamos que esse aquilombar-se passa pelas relações de gênero, uma vez que as mulheres da comunidade são as *mulheres da memória* que guardam a história e os saberes da comunidade, promovendo o sentimento de identificação e a coesão do grupo.

Nesse sentido, o segundo Estudo – *As Bárbaras de Orona: memória e identidade entre lideranças femininas do Sapê do Norte - ES*, complementa os resultados encontrados no Estudo 1. Nele, buscamos analisar e descrever os processos identitários entre mulheres que são líderes da comunidade. Nos resultados encontramos que as mulheres compartilham memórias da luta e da resistência de seus antepassados contra escravização e dos saberes por eles deixados, bem como da expropriação do território, a partir da década de 1960, pelos grandes empreendimentos agroindustriais que o tornaram um deserto verde, onde vivem impresados.

Quanto às limitações desse estudo, podemos apontar que, apesar de ter sido abordado o conceito de identidade, priorizamos a análise do fenômeno em estudo a partir

do conceito de memória social numa perspectiva psicossocial, entendendo a memória como um processo constituinte da identidade quilombola. Além disso, não aprofundamos o conceito de gênero; e vale a pena ressaltar que existem diversas autoras que abordam o feminismo negro, teoria que poderia fornecer importantes contribuições às análises elaboradas em função dos resultados encontrados.

Verificamos que no campo da Psicologia Social brasileira, apesar de haver um tímido aumento, são pouquíssimos os estudos realizados sobre comunidades quilombolas. Este estudo exploratório nos possibilitou pensar em ferramentas e metodologias da Psicologia Social para se refletir sobre o contexto e os paradigmas existente em comunidades negras rurais. Sugere-se que, além dos estudos exploratórios, que estudos teóricos sejam pensados no contexto de povos e comunidades tradicionais, pois poderemos fundamentar estratégias para atuação de psicólogos sociais em contextos de comunidades quilombolas.

Compreendemos que a memória, além de um fenômeno multifacetado e estudado por diversas áreas do conhecimento, também é uma ferramenta política que sustenta os povos quilombolas na luta pela conquista do território, que é um direito garantido constitucionalmente. A compreensão desse fenômeno, a partir da análise psicossocial, nos possibilita entender que a memória é coletiva e construída socialmente, mas que, em última análise, é o indivíduo quem lembra e essa memória construída pela ancestralidade; que, no caso da comunidade, foi construída pelos *Nagôres*, por Maria Corisco, por Orona, por Zacimba Gaba, por Constância de Angola, Negro Rugério, por Benedito Meia-Légua, por Viriato Cancão de Fogo e por todas as *Bárbaras* que vivem e viveram no Sapê do Norte.

*Ogogiba veio de lá,
A devoção vai acabar²⁹*

²⁹ Cantiga que nos foi ensinada, que é cantada no encerramento da devoção na Mesa de Santa Bárbara.

- Aguiar, M. (1995). *Negro Rugério: farinha de mandioca e chicote*. São Mateus: Brasil - Cultura.
- Almeida, A. W. B. (1996). Quilombos: sematologia face a novas identidades, in Smddh, C. C. N. (org.), *Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como reserva extrativista*, São Luís, pp. 11-19.
- Almeida, A. W. B. (1998). *Os Quilombos e as Novas Etnias: É Necessário que nos Libertemos de Definições Arqueológicas*, Vitória, Reunião da ABA, mimeo
- Almeida, M. (2014). A experiência das mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos. In: Encontro Regional de História – Rio: saberes e práticas científicas, 16. *Anais...*, Rio de Janeiro, p. 23.
- Andrada, C. F. (2018). O método no centro: relatos de pesquisa psicossocial de perspectiva etnográfica. *Psicologia USP*, 29(2), 236-245.
- Angrosino, M. (2009). *Etnografia e Observação Participante*. Porto Alegre: Artmed.
- Arruti, J. M. (2003) “O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT”, in Koinonia, *Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros*, Rio de Janeiro, Koinonia Ecumênica
- Arruti, J. M. (2005) *Antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Anpocs.
- Arruti, J. M. (2008). Quilombos. In: Pinho, O. Raça: Perspectivas Antropológicas. ABA/ Ed. Unicamp / EDUFBA.
- Arruti, J. M.(2009). Políticas Públicas para quilombos: Terra, Saúde e Educação. In:

Paula, M. & Heringer, R. (Org.). *Caminhos Convergentes - Estado e Sociedade na Superação das desigualdades Raciais no Brasil*, Rio de Janeiro: Fundação HenrichBoll, ActionAid, v. 1, p. 75-110

Asante, M. K. (2009). Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar In: Nascimento, E. L. (org.). *Afrocentricidade uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro.

Associação Brasileira de Antropologia. (1994). Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo Nuer*, 1(1).

Barbosa, M. S. (2012). *A África por ela mesmo: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo.

Bardin, L. (2004) *Análise de Conteúdo*. 3ª edição, Lisboa: edições 70.

Barth, F. (2005). *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: Poutgnat P. & Streiff-Fenart, J. *Teorias da Etnicidade*, São Paulo: Editora Unesp.

Bartlett, F. C. (1995). *Remembering: a study in experimental and social psychology*. Cambridge: Cambridge University. (Original publicado em 1932).

Batista, E. C. & Rocha, K. B. (2019). Sentidos e Práticas em Saúde Mental em Comunidades quilombolas no Estado de Rondônia. *Psicologia Ciência e Profissão*, 39.

Bock, A. M. B., Ferreira, M. R., Gonçalves, M. G. M. & Furtado, O. (2007). Silva Lane e o projeto do compromisso social da Psicologia. *Psicologia e Sociedade*, 19(2).

Bogdan, R. C., & Bilken, S. K. (1994). *Investigação qualitativa em Educação: Uma introdução à Teoria dos Métodos*. Porto: Porto Editora.

- Bonomo, M. (2010). *Identidade social e Representações Sociais de rural e cidade em um contexto rural comunitário: campo de antinomias*. Tese de Doutorado. Programa de Pós- Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo.
- Bonomo, M., Souza, L., Menandro, M. C. S. Trindade, Z. A. (2016). Programa de Intervivência Universitária: Educação coletiva e intervenção psicossocial entre jovens rurais brasileiros. In: França, D. X. & Lima, M. E. L. (Orgs.). *Níveis de Análise e formas de intervenção em psicologia Social*. São Paulo: Scortetti.
- Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Butto, A. (2012). *As mulheres estatísticas agropecuárias: experiências em países do Sul*. 1.ed.- Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário.
- Bragas, J. & Cal, D.G.R. (2018). Luta por reconhecimento, identidades e relações de poder: as mulheres quilombolas no movimento quilombola. *Revista Observatório*, 4(6), 475-505.
- Brasil. (1988). *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Brasília: Governo Federal.
- Brasil. (2003). *Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm
- Brasil. (2007). *Decreto n. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm

Brasil. (2007). *Decreto n. 6.261, de 20 de novembro de 2007*. Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6261.htm

Brasil. (2010). *Lei n. 12.228, de 20 de julho de 2010*. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/Lei%2012.288%20-%20Estatuto%20da%20Igualdade%20Racial.pdf>

Calheiros F.P & Stadler H.H.C. (2010). Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. *Rev. Katál.* 13(1), 133-9.

Carneiro, E. (1988). *O Quilombo dos Palmares*. São Paulo: Nacional. (Original publicado em 1947).

Carvalho, A. V. & Macedo, J. P. (2018). Povos e comunidades tradicionais: revisão sistemática da produção de conhecimento em Psicologia. *Revista Psicologia: Teoria e Prática*, 20(3), 180-197.

Carvalho, M. C. (2006). *Bairros Negros do Vale do Ribeira: do “Escravo” ao “Quilombo”*, Tese (Doutorado), Campinas, Unicamp.

Cavalcante, R. B., Calixto, P., & Pinheiro, M. M. K. Análise de conteúdo: considerações gerais, relações com a pergunta de pesquisa, possibilidades e limitações do método. *Informação & Sociedade*, 24(1), 13-18.

Ciampa, A. C. (1987). *A estória do Severino e a história da Severina: Um ensaio da Psicologia Social*. São Paulo: Editora brasiliense.

Ciampa, A. C (1992). Identidade. In: LANE, S.T.M & CODO, W. *Psicologia social. O homem em movimento*. 10.ed. São Paulo: Brasiliense.

- Conselho Federal de Psicologia. (2019). *Referências técnicas para atuação das(os) psicólogas(os) em questões relativas a terra*. Brasília, DF: o autor.
- Conselho Federal de Psicologia. (2017). *Relações Raciais: Referências técnicas para prática das(os) psicólogas(os)*. Brasília, DF: o autor.
- Correia, M. R. A. (2007). *Construção de Identidades em Psicologia*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia.
- Costa, E. S. & Scarelli, I. R. (2016). Psicologia, política pública para a população quilombola e racismo. *Psicologia USP*, 27(2), 357-366.
- Costa, R. B. R. (2018). *Um nome a zelar: História de uma quilombola do norte do Espírito Santo*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo.
- Cuche, D. (2002). *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: UDESC.
- Cunha, H.S. (2016). A Feminização da Luta por Escolas do Campo: Uma questão de gênero e Classe. *Entrelaçando*, 10(5).
- Cunha Júnior, H. (2005). História e cultura africana e os elementos para uma Organização Curricular. *Temas em Educação*, 14. p. 135-185.
- Cunha Júnior, H. (2007). Os negros não deixaram se escravizar: Temas para as aulas de história dos Afrodescendentes. *Revista Eletrônica Espaço Acadêmico*, 69. p. 1-10.
- Deschamps, J.C., & Moliner, P. (2009). *A identidade em psicologia social: Dos processos identitários às representações sociais*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes.

- Dias, A. P., Silva, F. J., Chalegre, R. F., Sá, C. P. & Wolter, R. P. (2011). Sobre a memória social dos anos dourados: fusca, copa do mundo, bossa nova e miss Brasil. *Psicologia: Teoria e Prática*, 13(3): 110-123.
- Eltis, D. (2006). A Diáspora dos falantes de Iorubá 1650-1865: Dimensões e Implicações. *Topoi*, 7(13), pp. 271-299.
- Fanon, F. (2008). *Peles Negras e Máscaras Brancas*. Salvador – Ba: EDUFBA.
- Fávero, M. H. (2010). A construção social do gênero: Psicologia do Gênero, Psicobiografia, sociocultural e transformações. *Estudos feminista*, 20(2), 583-592.
- Fernandes, M. L. B. (2018). Os conceitos de vivência e reelaboração criadora para as crianças de uma comunidade quilombola. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, niñez y juventud*, 16(1), 213-226.
- Ferreira, S.R.B. (2006). Campesinidade e território Quilombola no Norte do Espírito Santo. *GEOgraphia*. 8(16), 57-82.
- Ferreira, S.R.B. (2009). *Os donos do lugar: a territorialidade quilombo do Sapê do Norte – ES*. Tese de Doutorado. Programa. Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense.
- Ferreira, S. R. B. (2010). Donos do Lugar: A Geo-grafia negra e camponesa do Sapê do Norte – ES. *Revista Geografares*, 8, 1-23.
- Flick, U. (2013). *Introdução à metodologia de pesquisa: um guia para iniciantes*. Porto Alegre: Penso
- Foé, N. (2011). A Questão Negra no Mundo Moderno. *Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, 8(4), pp. 59-82.

- Freitas, D. (1990). *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Graal. (Original publicado em 1978)
- Furtado, M.B., Pedroza, R.L.S., & Alves C.B. (2014). Cultura, identidade e subjetividade quilombola: uma leitura, a partir da psicologia cultural. *Psicologia & Sociedade*, 26(1), 106-115.
- Gomes, F. S. (2005). *Mocambos e Quilombos: Uma História do Campesinato Negro no Brasil*. 1ª. ed. São Paulo, Claro Enigma.
- Gonçalves, A. C. (2017). *Políticas Públicas para Quilombolas: A construção da Cidadania na comunidade remanescente do Baú*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Grossi, P. K., Oliveira, S. B. & Oliveira, J. L. (2018). Mulheres Quilombolas, Violência e as interseccionalidades de gênero, etnia, classe social e geração. *Revista de Políticas Públicas*, 930-948.
- Grubits, S., Darrault-Harris, I., & Pedroso, M. (2005). Mulheres indígenas: poder e tradição. *Psicologia em Estudo*, 10(3), 363–372.
- Guareschi, P. (2011). Abrapso 30 anos: Narrativas e Memórias de Futuro. In: Medrado, B. & Galdino, W. *Psicologia Social e seus movimentos: 30 anos de Abrapso*. Recife -PE: Editora da Universidade Federal do Pernambuco.
- Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel. (Original publicado em 1925).
- INCAPER (2011). *Programa de Assistência Técnica e Extensão Rural 2011-2013*. Conceição da Barra: Governo do Estado do Espírito Santo.

INCRA (2005). *Relatório Técnico de Identificação da Comunidade Quilombola de Linharinho. Conceição da Barra – ES*. Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo – INCRA/UFES/APAGEES.

Izoton, R. *Identidade e Territorialidade Quilombola na Comunidade de Alto Iguape, Guarapari – Espírito Santo*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo.

James, W. (1890). *Principles of Psychology*, Nova York: Holt.

Jedlowski, P. (2001). Memory and sociology: Themes and issues. *Time & Society*, 10(1), 29-44.

Jedlowski, P. (2003). Memórias: Temas e problemas da sociologia da memória do século XX. *Pró-Posições*, 14(1), 217-234.

Jedlowski, P. (2004). Che cos'è la vita quotidiana? *Quaderni di Teoria Sociale*, 4(1), 7-30.

Jedlowski, P. (2005). Memória e mídia: Uma perspectiva sociológica. In C. P. Sá (Ed.), *Memória, imaginário e representações sociais* (pp. 87-98). Rio de Janeiro, RJ: Editora do Museu da República.

Jovchelovitch, S. (2012). Narrative, memory and social representations: a conversation between history and social psychology. *Integrative psychological and behavioral science*, 46(4), 440-456.

Ki-Zerbo. (2000). *História da África Negra*. Vol. II. Europa América.

Ki-Zerbo, J. (2009). *Para Quando a África? A entrevista com René Holenstein*. Rio de Janeiro: Pallas.

- Ki-Zerbo, J. (2010). Introdução Geral. In: Ki-Zerbo, J. (Ed.). *História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África*. 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO.
- Lambert, J. M. (2001). *História da África Negra*. Editora Kelps.
- Lane, S. T. M. (1989). Questões teóricas e metodológicas em Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, 3(6), 21-31.
- Lane, S. T. M. (2000). Diálogos: Uma psicologia para transformar a sociedade [Entrevista]. *PSI Jornal de Psicologia*, São Paulo, 18(122), 4-6.
- Le Goff, J. (1990). *História e Memória*. Campinas – SP: Editora da Unicamp.
- Leite, I. B. (1999) Quilombos e Quilombolas: Cidadania ou Folclorização? *Horizontes Antropológicos*, 5(10), 123-149.
- Leite, I. B. (2000). Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, 4(2), pp. 333-354.
- Lima, E. A. C. R. (2017). A questão agrária no Brasil: contribuições para a compreensão das políticas de reforma agrária redistributiva e de reforma agrária de mercado. *Ruris*, 11(1).
- Lopes, E. D. S., Paixão, C. F. & Santos, D. B. (2019). Os cansaços e golpes da vida: Os sentidos de envelhecimento e demandas em saúde entre idosos do quilombo de Rincão do Couro, Rio Grande do Sul. *Psicologia Ciência e Profissão*, 39.
- Lwango-Lunyiigo, S. & Vansina, J. (2010). Os povos falantes de banto e sua expulsão. In: Fasi, M. E. (Ed.). *África no século VII ao século XI*. 2ª. ed. rev. Brasília: UNESCO.
- Lyra, M. B. C. (1981). *O jogo cultural do Ticumbi*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Macedo, J. R. (2015). *A história da África*. São Paulo: Editora Contexto.
- Machado, A. F. (2014). *Ancestralidade e Encantamento como inspirações formativas: Filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia.
- Maciel, C. (2016). *Os negros no Espírito Santo*. 2ª. ed. Vitória – ES. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo.
- Marques, C. E. (2009). De quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. *Revista de Antropologia*, 52(1), 339-374.
- Martins, R. L. M. (2000) Em louvor a “Sant’Anna”: notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884. *Estudos Afro-asiáticos*, 38.
- Mayorga, C., Coura, A. Miralles, N. Cunha, V. M. (2013). As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. *Revista Estudos Feministas*, 21(2).
- M’Bokolo (2003). *África negra. História e civilizações. Até ao Século XVIII*. Lisboa, Vulgata.
- Mead, G.H. (1963). *Le sprit, le soi et la société*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Meyer, D. F. (2003). Gênero e educação: teoria e política. In: Louro, G. L; Neckel, J. F. & Goelner, S. V. (Orgs.). *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Minayo, M. C. S. (2001). *Pesquisa Social: Teoria, método e Criatividade*. Petrópolis – RJ: Vozes.

- Moore, C. W. (2005). Novas bases para o ensino da história da África no Brasil. Brasília: In: Brasil. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n. 10.639/03*. Brasília: MEC/SECAD, p. 133-166.
- Moreira, V. M. L. (2010). A Guerra contra os índios botocudos e a formação dos quilombos no Espírito Santo. *Afro-ásia*, 41.
- Moreira, V. M. L. (2017). *Espírito Santo Indígena: Conquista, Trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*. Vitória, Arquivo Público ES.
- Moura, C. (1993). *Quilombo: Resistência ao Escravismo*. São Paulo: Ática.
- Munanga, K. (1996) Origem e Histórico do Quilombo na África. *Revista da USP*, 28.
- Naiff, L. A. M., Sá, C. P. & Naiff, D. G. M. (2008). Preciso estudar para ser alguém: memória e representações sociais da educação escolar. *Pandéia*, 18(39), 125-138.
- Nascimento, A. (1980). *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes.
- Nascimento, M. B. (1985) O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiaspora Nos.* 6-7, pp. 41-49.
- Nicolaci-da-Costa, A. M. (1989) Questões metodológicas sobre a análise de discurso. *Psicologia Reflexão e Crítica*, 4 (1/2), 103-118.
- O'Dwyer, E.C. (2007). Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. *TOMO* 11, 43–58.
- O'Dwyer, E.C. (2009). Quilombos: os caminhos do reconhecimento em uma perspectiva contrastiva entre o direito e a Antropologia. *Fronteiras*, 11(19), 165-178.

- Oliva, A. R. (2005). A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos Afro-Asiáticos*, 3(25), pp. 421-461.
- Oliveira, D. C. (2008). Análise de Conteúdo Temático-Categorial: Uma proposta de sistematização. *Revista enfermagem UERJ*, 16(4), 569-576.
- Oliveira, F.C.O., Rocha, J.P.D.C., Breugelmanns, J.C.F., Gianordoli-Nascimento, I.F. & Cruz, F. M. (2017). Memórias Familiares sobre as dinâmicas de socialização e apoio materno às trajetórias de militância política contra a ditadura militar no Brasil. *L'Ordinaire des Amériques* [En ligne], 222.
- Oliveira, O.M. (2002). Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA.
- Oliveira, O. M. (2005). *O projeto político do Território Negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras*. Teses de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.
- Oliveira, O.M. (2011). Comunidades Quilombolas no Estado do Espírito Santo: Conflitos sociais, consciência étnica e patrimônio cultural. *Ruris*, 5(2), 141-171.
- Oliveira, O. M. (2016). Quilombos e demarcadores de identidades análise sucinta de três casos no estado do Espírito Santo. *Revista do Grupo de Pesquisa "Processos Indenitários e Poder"- GEPIP*, 4(7), p. 10-41.
- Oliveira, O. M. (2018). Congo: Demarcador de identidade em uma comunidade quilombola. *Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo*, 3(2), 99-118.
- Páez, D., Bobowik, M., De Guissmé, L., Liu, J. H. & Licata, L. (2016). Mémoire collective et représentations sociales de l'Histoire. Em G. Lo Monaco, S. Delouvé & P. Rateu (Org.s). *Les représentations sociales. Théories, methods et applications* (pp. 539-552). Brussels: De Boeck.

- Pedro, W. J. A. (2005). O Estudo da Identidade no âmbito da Psicologia Social Brasileira. *Revista Brasileira Multidisciplinar*, 9(1), 109-116.
- Pollak, M. (1992). Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212.
- Prates LA, Possati AB, Timm MS, *et al.* (2018). Significados Atribuídos por Mulheres Quilombolas ao Cuidado à Saúde. *Revista Cuidado é Fundamental*, 10(3), 847-855.
- Rabinovich, E. P. & Bastos, A. C. S. (2007). O Carmo ou porque um quilombo não quer ser um quilombo. *Revista Psicologia e Política*, 7(14).
- Ramos, A. G. (1957). *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial ANDES Limitada
- Ribeiro, R. I. (1996). *Alma Africana no Brasil: Os Iorubás*. São Paulo, Editora: Oduduwa.
- Riscado, J. L.S., Oliveira, M. A. B. & Brito, A.M.B B. (2010). Vivenciando o racismo e a violência: um estudo sobre as vulnerabilidades da mulher negra e a busca de prevenção do HIV/aids em comunidades remanescentes de Quilombos, em Alagoas. *Saúde e Sociedade*, 19(2), 96-108.
- Rodrigues, L.H. (2016). *Quilombolas e Jongueiros: Uma etnografia nas comunidades de Linharinho e Porto Grande, Conceição da Barra (ES)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo.
- Röhrig-Assunção, M. (1996) “Quilombos Maranhenses”, in Reis, J. J.; Gomes, F. S. (orgs.), *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 433-466.

- Roso, A., Moraes, M., Gass, R. L., Orsato, D., & Alves, T. (2011) Minorias étnicas e representações sociais: notas sobre a entrada do psicólogo social em uma comunidade quilombola. *Psico*, 42(3), 346–353.
- Sá, C. P. (2005). As memórias da memória social. In Sá, C. P. (Org.). *Memória, imaginário e representações sociais*. Rio de Janeiro: Museu da República.
- Sá, C. P. (2007). Sobre o Campo de Estudo da memória Social: uma perspectiva psicossocial. *Psicologia: Reflexão & Crítica*, 20 (2), 290-295.
- Sá, C. P. (2008). Les défis d'une psychologie sociale de la mémoire. In: Madiot, B. Lage, E. & Arruda, A (Orgs.). *Une Approche engagée em psychologie sociale: l'oeuvre de Denise Jodelet*. Ramonville Saint-Agne: Érès.
- Sá, C. P. (2011). O “making of” duma perspectiva psicossocial da memória. In: Magalhães, L.D.R. & Lombardi, J.C. (Orgs.). *História, memória e educação*. Campinas: Alínea.
- Sá, C. P. (2013). A Psicologia Social da Memória: Uma sistematização teórico-conceitual. In: Sá, C. P., Menandro, P. R. M. & Naiff, L. A. M. (Orgs.). *Psicologia Social e o estudo da Memória Histórica*. Curitiba: Appris.
- Sá, C. P. (2016). Os níveis de explicação na Psicologia Social da Memória. In: França, D. X. & Lima, M. E. L. (Orgs.). *Níveis de Análise e formas de intervenção em psicologia Social*. São Paulo: Scortetti.
- Santos, A. B. (2015). *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília – DF.
- Santos, G. L., & Chaves, A. M. (2007). Ser quilombola: representações sociais de habitantes de uma comunidade negra. *Estudos de psicologia*, 24(3), 353-361.
- Santos, M. F. S. S., Felix, L. B. & Morais, E. R. C. (2012). Representações Sociais de Juventude em uma comunidade do Agreste do Pernambuco. *Psico*, 43(4), p. 524-532.

- Scaramal, E. S. T. (2015). O Ensino de História da África em Debate. In: Moraes, C. C. P., Lisboa, A. S. & Oliveira, L.F. (Orgs.). *Educação para as Relações Etnoraciais*, 2ª. ed. Goiânia: FUNAPE.
- Sawaia, B. B. (2011). Da consciência a potência de ação: um movimento possível do sujeito revolucionário na psicologia social laneana. In: Medrado, B. & Galdino, W. *Psicologia Social e seus movimentos: 30 anos de Abrapso*. Recife -PE: Editora da Universidade Federal do Pernambuco.
- Schawartz, S. B. (1987). Mocambos, Quilombos e Palmares. *Estudos Econômicos*, 17(especial).
- Silva, J. S. (2009). *O canto de Oyá no candomblé keto: Um Estudo dos aspectos culturais e etnomusicológicos*. Dissertação de Mestrado. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia.
- Silva, L. A. (2015). *O “alvorço do mangangá”. Uma análise do processo patrimonialista do jongo na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo.
- Silva, R. A. & Menezes, J. A. (2016). Reflexões sobre o uso de álcool entre jovens quilombolas. *Psicologia e Sociedade*, 28(1), 84-93.
- Silva, S. J. (2006). Quilombolas no Espírito Santo: identidade e territorialidade. *Dossiê Dimensões*, 18, 272-300.
- Silva, S. J. (2012). *Do fundo daqui: Luta política e identidade quilombola no Espírito Santo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal Fluminense.

- Silva, S. R. (2012a). Comunidades Quilombolas e a política ambiental e territorial na Mata Atlântica. *Geografia em Questão*, 5(1), 47-65.
- Siqueira, J. (2017). “*Se o mestre não tiver firmação ele vai a nado*”: o Jongo de São Bartolomeu no norte capixaba. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo.
- Soares, L. Q. & Ferreira, M. C. (2006). Pesquisa participante como opção metodológica para investigação de práticas de assédio moral no trabalho. *Revista Psicologia Organizacional do Trabalho*. 6(2).
- Stedile, J. P. (2011). *A questão agrária no Brasil: O debate tradicional 1500 – 1960*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular.
- Tajfel, H. (1972). La catégorisation sociale. In S. Moscovici (Ed.), *Introduction à la psychologie sociale* (p. 272-302). Paris: Larousse.
- Tajfel, H. (1983). *Grupos humanos e categorias sociais II*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Torales, A. P. B., Sobral, H. C. F. & Oliveira, C. C. C. (2019). Representação Social de Problemas Ambientais por mulheres quilombolas. *Acta Scientiarum Human and Social Sciences*, 41(2).
- Turner, J.C. (1984). Social identification and psychological group formation. Em H.Tajfel (Org.). *The social dimension* (Vol. 1, pp. 519-538). Cambridge/Paris: Cambridge University Press/-Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Valadão, V. A. (1999). *Assentamentos e Sem terra: A importância do papel dos mediadores*. Vitória: EDUFES.
- Valentim, R. P. F. (2010). *Os três tempos da memória: Aspectos Psicossociais da memória social entre quilombolas do Norte do Espírito Santo*. Tese de Doutorado.

Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Espírito Santo.

Valentim, R. P. F. (2016). A saúde entre o minoritário e o global: questões identitárias entre mulheres quilombolas. *Psicologia e Saber Social*, 5(1), 68-77.

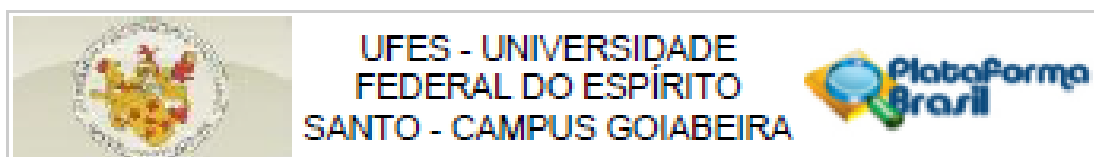
Valentim, R. P. F. & Trindade, Z. A. (2011). Modernidade e comunidades tradicionais: memória, identidade e transmissão em território quilombola. *Revista Psicologia Política*, 11(22), 295–308.

Valentim, R. P. F., & Trindade, Z. A. (2011). Memórias sociais da gravidez e do parto entre quilombolas do Sapê do Norte – ES. *Psicologia & Saúde*, 3(2), 55-61

Valentim, R., Trindade, Z. A., & Menandro, M. C. S. (2010). Memórias sociais de juventude entre quilombolas do norte do Espírito Santo. *Psicologia & Sociedade*, 22(2), 279–287.

Woortmann, K. (1990). Com parente não se negocia': o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* 87. Brasília: Ed. UnB-Tempo Brasileiro.

Anexo 1 – Parecer Consubstanciado do CEP



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Ser quilombola: Representações Identitárias entre moradores de áreas de retomadas quilombolas no estado do Espírito Santo

Pesquisador: PEDRO HENRIQUE BARBOSA DE SOUZA

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 19403519.7.0000.5542

Instituição Proponente: Programa de Pós-graduação em Psicologia (PPGP-UFES)

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.704.057

Apresentação do Projeto:

Trata-se de projeto de pesquisa em nível de mestrado, de natureza qualitativa e exploratória, cujos principais objetivos são descrever e analisar os processos identitários entre moradores de uma comunidade quilombola na área das retomadas, na região do Sapê do Norte, no estado do Espírito Santo. Tem como referencial teórico a Teoria das Representações Sociais. A pesquisa será desenvolvida por meio de observação participante no território e entrevistas com os moradores da comunidade. Serão convidadas a participar do estudo todas as famílias (por volta de 28 unidades familiares) que vivem em áreas de retomadas em uma das comunidades quilombolas, localizadas na região do norte do estado do Espírito Santo. Na observação participante, utilizar-se-á o diário de campo como forma de registro, um questionário fechado para obtenção de dados de caracterização populacional da comunidade e roteiro semiestruturado para as entrevistas. Todos os dados serão sistematizados à luz da análise de conteúdo.

Objetivo da Pesquisa:

Descrever e analisar os processos identitários entre moradores de comunidades quilombolas de áreas de retomadas no estado do Espírito Santo, na região de Sapê do Norte, a partir da Teoria das Representações Sociais.

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN

Bairro: Goiabeiras

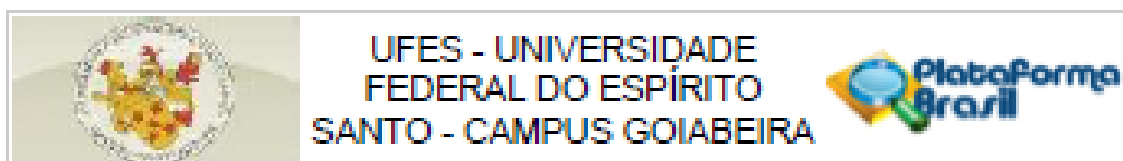
CEP: 29.075-910

UF: ES

Município: VITÓRIA

Telefone: (27) 3145-0800

E-mail: cep.goiabeiras@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.704.057

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Avalia como possíveis riscos o constrangimento ou acanhamento por parte do entrevistado ao compartilhar determinadas informações durante a entrevista. Garante direito de recusa ou abandonar a pesquisa, e assistência psicológica caso haja desconforto decorrente da participação. Como benefícios indica a ampliação do conhecimento referente à temática dos processos identitários de quilombolas a fim de diminuir o preconceito contra essas pessoas; a divulgação da luta e existência desses grupos no Estado do Espírito Santo e fomento à discussão responsável sobre o assunto, o que pode beneficiar diretamente a comunidade envolvida no estudo.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Pesquisa relevante, com indicação dos cuidados éticos com a comunidade estudada.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Realizou as adequações sugeridas no TCLE, que se mostra adequado ao informar aos sujeitos como se dará sua participação. Cronograma adequada.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Pesquisa adequada à normas éticas.

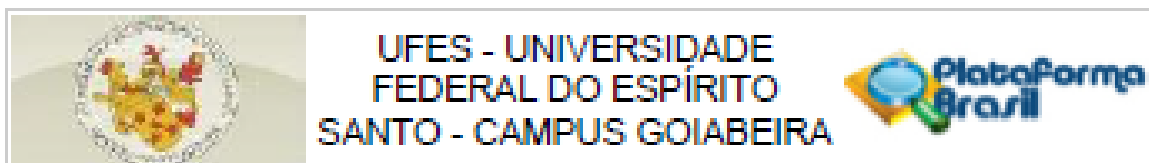
Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1349509.pdf	21/10/2019 12:16:35		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Ser_quilombola.docx	21/10/2019 12:15:21	PEDRO HENRIQUE BARBOSA DE SOUZA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.docx	13/10/2019 17:05:29	PEDRO HENRIQUE BARBOSA DE SOUZA	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto_Pedro.pdf	15/08/2019 10:49:15	PEDRO HENRIQUE BARBOSA DE SOUZA	Aceito

Situação do Parecer:

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN
 Bairro: Goiabeira CEP: 29.075-910
 UF: ES Município: VITÓRIA
 Telefone: (27)3145-0820 E-mail: cep.goiabeira@gmail.com



Continuação do Processo: 3.704.057

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

VITÓRIA, 13 de Novembro de 2019

Assinado por:
KALLINE PEREIRA AROEIRA
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514-Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN
Bairro: Goiabeiras CEP: 29.075-910
UF: ES Município: VITÓRIA
Telefone: (27)3145-8820 E-mail: cep.goiabeiras@gmail.com

APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre Esclarecido**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

A Senhora _____ foi convidado(a) a participar da pesquisa intitulada “Ser quilombola: Representações identitárias entre moradores de áreas quilombolas no estado do Espírito Santo”, sob a responsabilidade de Pedro Henrique Barbosa de Souza

JUSTIFICATIVA

Esta pesquisa tem o intuito de contribuir para a ampliação da discussão acerca dos processos identitários de quilombolas no Estado do Espírito Santo, a fim de oferecer subsídio para se pensar nos modos de ser quilombola e propor elementos para a atuação da Psicologia Social nesses contextos.

OBJETIVO(S) DA PESQUISA

Descrever e analisar os processos identitários entre moradores de comunidades quilombolas de áreas de retomadas no estado do Espírito Santo, na região de Sapê do Norte, a partir da Teoria das Representações Sociais.

PROCEDIMENTOS

A presente proposta de pesquisa se constitui em um estudo exploratório. Os dados serão coletados através da participação dos moradores da comunidade quilombola, a partir de entrevistas baseadas em roteiro semiestruturado, as entrevistas serão gravadas em áudio e posteriormente transcritas, como também de observação etnográfica.

DURAÇÃO E LOCAL DA PESQUISA

As entrevistas serão realizadas em um local sugerido pelo participante. O tempo de duração previsto é de 30 minutos, podendo ser prorrogado conforme o desenvolvimento e necessidades individuais de cada participante. A observação ocorrerá durante o período em que o pesquisador estiver convivendo com os participantes na comunidade.

RISCOS E DESCONFORTOS

A participação nessa pesquisa está sujeita a riscos de constrangimento ou acanhamento por parte do entrevistado ao compartilhar determinadas informações durante a entrevista. Considerando a Resolução CNS 466/12, tais riscos também podem ser encontrados em suas atividades cotidianas. Contudo, vale ressaltar que a presente proposta de pesquisa assegura o total anonimato, garantindo o total sigilo tanto da identidade dos participantes como das informações fornecidas. Para evitar quaisquer riscos ou prejuízos decorrentes da participação nessa entrevista, a pesquisadora empregará cuidados como a escolha de um local sigiloso para a realização da entrevista, o cuidado ao realizar as perguntas de forma a não constranger o participante e o cuidado com o tratamento das informações obtidas. Além disso, em caso de possíveis efeitos adversos decorrentes da participação nessa pesquisa, o participante poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável, que se compromete a prestar acompanhamento e assistência psicológica caso seja necessário.

BENEFÍCIOS

Os conhecimentos adquiridos com a presente proposta de pesquisa podem gerar benefícios, tais como: 1) ampliar o conhecimento referente à temática dos processos identitários de quilombolas a fim de diminuir o preconceito contra essas pessoas; 2) divulgar a luta e existência desses grupos no Estado do Espírito Santo e 3) fomentar a discussão responsável sobre o assunto.

ACOMPANHAMENTO E ASSISTÊNCIA

O pesquisador responsável garante acompanhamento e assistência psicológica imediata, integral e gratuita ao participante, caso ocorram prejuízos decorrentes da participação na presente pesquisa.

GARANTIA DE RECUSA EM PARTICIPAR DA PESQUISA E/OU RETIRADA DE CONSENTIMENTO

Os participantes não são obrigados a participarem da pesquisa, podendo deixar de participar dela em qualquer momento de sua execução, sem que haja penalidades ou prejuízos decorrentes de sua recusa. Caso decida retirar o consentimento, o participante não mais será contatado pelos pesquisadores.

GARANTIA DE MANUTENÇÃO DO SIGILO E PRIVACIDADE

Os pesquisadores se comprometem a resguardar a identidade dos participantes durante todas as fases da pesquisa, inclusive após publicação.

GARANTIA DE RESSARCIMENTO FINANCEIRO

Não haverá nenhum pagamento decorrente pela participação na pesquisa. Entretanto, caso haja alguma despesa decorrente da participação, haverá ressarcimento total do valor gasto pelos participantes e seus acompanhantes.

GARANTIA DE INDENIZAÇÃO

É garantido ao participante o direito a buscar indenização caso ele sofra eventual dano decorrente da participação na da pesquisa.

ESCLARECIMENTO DE DÚVIDAS

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa ou para relatar algum problema, os participantes podem contatar a pesquisadora Pedro Henrique Barbosa de Souza, no telefone (27) 99702-5620 ou no endereço Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Av. Fernando Ferrari, 514, Goiabeiras, CEP 29075-210, Vitória – E.S. E-mail de contato: pedrobtk@hotmail.com

Em caso de denúncias e/ou intercorrências na pesquisa, o CEP poderá ser acionado e o contato poderá ser feito pelo telefone (27) 3145-9820, pelo e-mail cep.goiabeiras@gmail.com, pessoalmente ou pelo correio, no seguinte endereço: Av. Fernando Ferrari, 514, Campus Universitário, sala 07 do Prédio Administrativo do CCHN, Goiabeiras, Vitória - ES, CEP 29.075-910.

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Declaro que fui verbalmente informado e esclarecido sobre o presente documento, entendendo todos os termos acima expostos, e que voluntariamente aceito participar deste estudo. Também declaro ter recebido uma das duas vias deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de igual teor, assinada por mim e pelo(a) pesquisador(a) principal, rubricada em todas as páginas.

LOCAL, DATA

Participante da pesquisa

Na qualidade de pesquisador responsável pela pesquisa “Ser quilombola: Representações identitárias entre moradores de áreas de retomadas quilombolas no estado do Espírito Santo”, eu, Pedro Henrique Barbosa de Souza, declaro ter cumprido as exigências da Resolução CNS 466/12, a qual estabelece diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos.

Pesquisador Pedro Henrique Barbosa de Souza

APÊNDICE B – Estrutura do Diário de Campo

Dia da observação: ___/___/___ Território: _____ Família: _____

Descrição de aspectos físicos do território

Descrição de atividades

Reconstrução de diálogos

Relatos de acontecimentos particulares

Notas livres do pesquisador

Apêndice C – Roteiro de Entrevista Semiestruturada

História de vida

Pergunta inicial: Me conte sobre sua trajetória de vida...

Perguntas complementares e de aprofundamento:

- Onde você nasceu?
- Seus pais eram dessa comunidade?
- Como veio parar nessa comunidade?
- Já viveu em outro lugar?
- Com o que trabalha? Já trabalhou em que mais? Desde quando você trabalha com isso?

História da comunidade

- 1) O que você sabe sobre a história dessa comunidade? Você pode me contar?
- 2) O que significa morar nessa comunidade? O que difere das demais comunidades rurais?
- 3) Você tem parentes na comunidade?
- 4) Você se sente parte dessa comunidade? Como é isso...?
- 5) Como é o funcionamento dessa comunidade?

Aspectos do Cotidiano

1) Educação

- Você já frequentou a escola?
- Como foi a sua escolarização?
- O que você sabe da escolarização dos quilombolas jovens, atualmente?
- Tem alguma diferença na educação quilombola das demais comunidades?
- Pode me contar a sua história na escola?

2) Trabalho

- Qual a sua profissão e a de seus familiares?
- Quando começou a trabalhar nessa atividade?
- Já trabalhou com algo diferente?
- Pode me contar sobre sua trajetória de trabalho?
- Pode me contar um pouco da sua rotina de trabalho?
- A comunidade/membros das retomadas te ajudam no seu trabalho? De que forma?

3) Cultura/Lazer

- O que você costuma fazer para se divertir?
- O que faz nos finais de semana?
- Você pratica algum esporte?

- Quais as festas que ocorrem na comunidade?
- Você conhece algum grupo cultural da comunidade?
- Você faz parte de algum?
- Se sim, me conte um pouco de como é participar desse grupo...

4) *Religião*

* Você possui alguma religião?

Se sim:

- Qual?
- Você frequenta os cultos/rituais com que frequência?
- Desde quando você frequenta?
- É a mesma religião de seus pais?
- Me fale um pouco da sua experiência religiosa...

5) *Saúde*

* A comunidade possui atendimento à saúde?

Se sim:

- Como é o acesso a UBS/UPA/hospitais/farmácia?
- Quais serviços que você conhece que são oferecidos?
- Como é o processo de acesso ao serviço?
- Os profissionais têm boas relações com os moradores da comunidade?

Se não:

- O que se faz quando alguém da família fica doente?
- Como conseguem medicamentos?

* A comunidade pratica outras formas de saúde, como saúde popular? Me fala um pouco delas?

Ser quilombola

- 1) O que esse território/comunidade representa para você?
- 2) Você se reconhece como quilombola?
- 3) Você sempre se reconheceu assim?
- 4) O que esse termo representa para você?
- 5) O que ser quilombola difere das demais pessoas?
- 6) Tem alguma diferença entre ser quilombola e as demais comunidades rurais e outras expressões da negritude?
- 7) O que você acha que as outras pessoas pensam sobre o que é ser quilombola?