

ANA MARIA MAUAD
JUNIELE RABELO DE ALMEIDA
RICARDO SANTHIAGO [ORG.]

HISTÓRIA PÚBLICA NO BRASIL

SENTIDOS E ITINERÁRIOS

letraevoz

© Copyright 2016 Os organizadores
© Copyright 2016 Letra e Voz
Todos os direitos desta edição reservados à Letra e Voz.

LETRA E VOZ

Rua Dr. João Ferraz, 67
São Paulo – SP – 03059-040
(11) 3473-3054
www.letraevoz.com.br
letraevoz@gmail.com

Preparação de originais e revisão
Marisa Ribeiro
Marjorie Marcelle

Diagramação e capa
Estúdio Xlack

Conselho editorial

Daphne Patai (UMass Amherst)
Fernando Luiz Cássio (UFABC)
Frederico Augusto Garcia Fernandes (UEL)
Gerardo Necochea Gracia (INAH)
Márcia Ramos de Oliveira (Udesc)
Marilda Aparecida de Menezes (UFCG)
Mônica Rebecca Ferrari Nunes (ESPM)
Ricardo Santhiago (Unicamp)
Richard Cândida Smith (UC Berkeley)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

História pública no Brasil : Sentidos e itinerários / Ana Maria Mauad,
Juniele Rabêlo de Almeida, Ricardo Santhiago, (organizador). -- São
Paulo : Letra e Voz, 2016.

978-85-62959-42-4

1. História pública 2. Memória - Aspectos Sociais I. Mauad, Ana Maria. II.
Almeida, Juniele Rabêlo de. III. Santhiago, Ricardo.

CDD 909

Índices para catálogo sistemático:

1. História pública : 909

A HISTÓRIA COMO PERFORMANCE

Jogos, quilombos e a memória do tráfico ilegal de escravizados africanos

A Constituição brasileira de 1988 abriu caminhos para o desenvolvimento de políticas de reparação em relação à escravidão africana no Brasil. Entre elas, destacam-se a possibilidade de titulação coletiva de terras a comunidades negras tradicionais reconhecidas como “remanescentes de quilombos” e o reconhecimento oficial de patrimônios imateriais relativos à herança de populações escravizadas.

O “Jongo do Sudeste”, manifestação de canto, verso, dança e percussão, cuja origem é atribuída aos africanos escravizados das antigas áreas cafeeiras do Sudeste do Brasil, foi reconhecido como patrimônio cultural brasileiro em 2005. A partir de estudos de caso específicos, o texto descreve e busca compreender o processo de transformação do jongo em contranarrativa política do passado escravista, central para o processo de reconhecimento de algumas comunidades quilombolas do Rio de Janeiro.

O capítulo¹ aborda, especialmente, o processo de identificação, como remanescente de quilombo, de três comunidades negras do estado do Rio de Janeiro, com base em pesquisa desenvolvida durante nossa participação como especialistas na construção dos relatórios técnicos que subsidiam os procedimentos legais para a titulação de suas terras pelo poder público: o quilombo de São José da Serra, no município de Valença, o quilombo do Bracuí, em Angra dos Reis, e o quilombo de Pinheiral, na cidade de mesmo nome, todos no estado do Rio de Janeiro. Esses grupos são detentores do fazer do Jongo como patrimônio imaterial e o transformam hoje, através de performances públicas, em símbolo de um passado que se quer valorizar e divulgar. Neste sentido, o presente texto reflete também sobre novas dimensões da atuação

¹ O presente texto, enfatizando o tema da história como performance, foi concluído em 2015, para tradução e publicação em inglês, com o título “*Performing History: Jongs, Quilombos and the Memory of Illegal Atlantic Slave Trade in Rio de Janeiro, Brazil*” no livro *A Companion to Public History*, organizado por David Dean (2016, no prelo). O texto reelabora argumentos apresentados em textos anteriores, publicados em português (Mattos & Abreu, 2011; 2013a).

profissional do historiador no Brasil, como interlocutor nos processos de patrimonialização de manifestações culturais e de reconhecimento de direitos constitucionais.²

JONGOS E QUILOMBOS: POLÍTICAS PÚBLICAS E POLÍTICAS DO PASSADO

O Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição brasileira de 1988 reconheceu direitos territoriais aos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, garantindo-lhes a titulação definitiva pelo Estado brasileiro.³

Para entender a redação do Art. 68 e sua inclusão nas disposições transitórias da Constituição, é preciso levar em consideração, primeiramente, o fortalecimento dos movimentos negros no país ao longo da década de 1980 e a revisão, por eles proposta, da memória pública da escravidão e da abolição. À imagem da princesinha branca, Isabel de Orleans e Bragança, libertando por decreto escravos submissos e bem-tratados, que durante décadas se difundiu nos livros didáticos brasileiros, passou-se a opor a imagem de um sistema cruel e violento, ao qual o escravo negro resistia, especialmente pela fuga e formação de comunidades autônomas, chamadas quilombos (*maroon communities*), de grande importância no processo de abolição no Brasil. Numa leitura restrita do dispositivo constitucional, apenas os remanescentes dos acampamentos de escravos fugidos estariam amparados pelo artigo constitucional, o que deve ter facilitado sua aprovação nas discussões das disposições transitórias da constituição.

No entanto, no final do século XX, a maioria das muitas comunidades negras rurais espalhadas pelo país, que então vivenciavam conflitos pelo reconhecimento da posse tradicional de terras coletivas, em geral identificadas, de forma pejorativa, como “terras de preto”, nem sempre se associava à definição histórica do quilombo, como acampamento de escravos fugidos. Algumas tinham mesmo seu mito de origem em doações senhoriais realizadas no contexto da abolição. Essas comunidades, com apoio especialmente da Associação Brasileira de Antropologia, passaram a reivindicar que o Artigo 68 deveria também contemplá-las, pois a experiência do racismo e a posse coletiva da terra – que as estigmatizava como “terra de preto”, as conectava com a memória da escravidão, permitindo-lhes ressignificar sua identidade étnica, agora positivamente, como remanescente de quilombo, enquanto demanda por reparação de uma injustiça histórica.

Não sem controvérsias, dessa combinação entre políticas públicas, ativismo camponês e atuação acadêmica resultou importante processo de etnogênese junto às populações tradicionais aptas a acionar uma memória de escravização de seus antepassados, dando ori-

² Relatórios histórico-antropológicos são pré-requisitos legais para o reconhecimento oficial das comunidades remanescentes de quilombo. O relatório técnico do Quilombo São José foi realizado por Hebe Mattos e Lídia Meirelles, em 1998, por iniciativa da Fundação Palmares, e os dos quilombos do Bracuí e de Pinheiral, foram feitos pelas duas autoras deste capítulo, sob demanda do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra), órgão do governo federal, respectivamente em 2009 e 2010. Sobre o tema, ver O'Dwyer (2002; 2012).

³ O texto integral do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias estabelece que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

gem ao movimento social quilombola contemporâneo. Paralelamente, passaram também a predominar, nos campos antropológico e jurídico, as interpretações que consideravam a ressemantização da palavra quilombo para efeitos da aplicação da provisão constitucional, valorizando o contexto de resistência cultural que permitiu a viabilização histórica de tais comunidades (Mattos, 2008, p. 293-5).⁴

O Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, aprovado para regulamentar a aplicação do Art. 68, aprofundou esta interpretação, enfatizando seu caráter de reparação à dívida histórica do Brasil em relação à experiência da escravidão. Segundo o decreto, “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”, entendendo-as como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. Desde a publicação desse decreto, a Fundação Cultural Palmares, um órgão do Ministério da Cultura com estreitas relações com militantes do movimento negro brasileiro, passou a atuar na certificação das comunidades que pleiteavam o reconhecimento como remanescente de quilombo. Em 2014, mais de 1.500 comunidades já haviam sido certificadas como remanescentes de quilombo pela Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura.⁵

A Constituição de 1988 ainda ampliou a noção de direitos e estendeu às práticas culturais essa noção. Além do Art. 68 do Ato das Disposições Transitórias, os Arts. 215 e 216 da Constituição de 1988 também apontavam importantes possibilidades de mudança na concepção de patrimônio cultural no Brasil, que passou a ser definido como “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à nação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. À imagem de um patrimônio cultural brasileiro identificado apenas com construções suntuosas de pedra e cal, passou-se a agregar a ideia de um patrimônio imaterial, identificado com a diversidade e com expressões culturais populares.

A perspectiva aberta com os artigos constitucionais tornou-se uma larga avenida depois da aprovação do Decreto 3.551/2000, que regulamentou o reconhecimento e a preservação dos patrimônios imateriais e tornou-se uma das bandeiras do Ministério da Cultura, depois da posse do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 2002. O Decreto permitiu que todo um conjunto de bens culturais de perfil popular e de reconhecida presença afrodescendente, como o samba de roda do Recôncavo Baiano, o ofício das baianas do acarajé, o tambor de crioula do Maranhão, as matrizes do samba no Rio de Janeiro (partido alto, samba de terreiro e samba-enredo), o ofício dos mestres e as rodas de capoeira, o coco nordestino, o complexo cultural do bumba-meu-boi, o maracatu, entre outros, recebesse reconhecimento até mesmo internacional.⁶

4 Ver também “*Introduction: Globalizing Rights and Legalizing Identities*”, em French (2009).

5 Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88. Acesso em: 31 mar. 2016.

6 Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em: 31 mar. 2016.

O Decreto de 2000, ao regulamentar a possibilidade de reconhecer como patrimônio da nação manifestações culturais imateriais, abriu caminhos para que os que se reivindicavam quilombolas conferissem valor de patrimônio às suas manifestações culturais. Com abrangência nacional, o processo de emergência das novas comunidades quilombolas, ainda que gestado majoritariamente em contextos de conflitos territoriais, se apresenta hoje estreitamente associado ao movimento paralelo de patrimonialização da cultura imaterial identificada com populações afro-brasileiras, tendo sido os próprios quilombos reconhecidos como patrimônios culturais (Mattos & Abreu, 2011).

As novas formas de se conceber a condição de patrimônio cultural nacional têm permitido que diferentes grupos sociais, utilizando as novas leis e o apoio de especialistas, revejam as imagens e alegorias de seu passado e passem a decidir sobre o que querem guardar e definir como próprio e identitário, através de diversas expressões performáticas, como festas, músicas, danças e tradição oral com formas de dizer e fazer específicas. A posse de patrimônios culturais relativos à experiência da escravidão e à memória da África ou do tráfico negreiro transformavam-se, assim, em signos da resistência cultural, capazes de fortalecer as reivindicações territoriais de posse coletiva das terras dos grupos camponeses passíveis de serem classificados como quilombolas.

No velho Sudeste escravista, região que estudamos, essa associação entre memórias do cativo e patrimonialização do jongo fica bastante evidente. Como mencionado no início do texto, o jongo do Sudeste foi reconhecido como patrimônio cultural do Brasil em 2005. Trata-se de expressão cultural protagonizada por populações afrodescendentes das antigas regiões escravistas de café do Sudeste do Brasil, que receberam as últimas levas de africanos escravizados no país, já no período nacional, na primeira metade do século XIX.

Segundo o historiador Robert Slenes, a atual reemergência do jongo em várias comunidades do Sudeste, quilombolas ou não, seria uma das maiores evidências da força cultural da presença de escravizados centroafricanos no século XIX nas antigas áreas cafeeiras. Segundo o historiador, palavras que podemos ouvir nas rodas de jongo do século XXI, faziam parte da vivência de jongueiros escravos do século XIX e de seus antepassados centroafricanos. Cantados com palavras africanas ou em português cifrado, seus significados não eram entendidos pelos não iniciados.

A presença das fogueiras e, conseqüentemente, do fogo no jongo do Sudeste, remetem a elementos simbólicos importantes da religiosidade africana, como o culto aos ancestrais. Em toda a região atlântica e até mesmo interiorana da África Central, encontravam-se puitas e tambores, como o caxambu/angoma e seu companheiro menor; a palavra *ngoma* aplicava-se ao maior deles, de face única e afinado ao fogo. A dança de casais ao centro da roda, marca registrada do jongo no Sudeste nos dias atuais, foi descrita por viajantes no século XIX, no interior de Luanda e sudoeste de Angola. O canto e os versos, a interação entre um solista e o coro do tipo “chamado-resposta”, nos momentos de trabalho ou diversão, por sua vez, representavam um traço típico das canções centroafricanas da região do antigo reino

do Congo. Ainda segundo Robert Slenes, diversos temas de pontos que conhecemos hoje eram cantados na região de Congo e Angola, no início do século XX, como desafios entre as lideranças locais, conhecidos como “cumbas” (Slenes, 2013a; 2013b).

As proximidades linguísticas, musicais e religiosas dos povos *bantus* certamente criaram elementos de coesão nas experiências do cativo e na construção do jongo do Sudeste, mesmo depois da Abolição, ao longo do século XX (Monteiro & Stone, 2013).⁷ A articulação entre a nova agenda patrimonial de valorização de expressões culturais afro-brasileiras – elevadas a ícones da “resistência à opressão histórica sofrida” – e as ações de reivindicação pela titulação de remanescentes de quilombo parece cada vez mais se expandir no antigo Sudeste escravista. Nesse contexto, tem crescido o interesse da pesquisa histórica sobre os fenômenos memoriais em curso entre os grupos em questão. Ao mesmo tempo, o movimento quilombola, cada vez mais conscientemente conhecedor de seus direitos, faz uso do reconhecimento do conhecimento historiográfico e de sua autoridade acadêmica para reforçar e legitimar suas demandas.

O caso da comunidade de São José da Serra, de camponeses descendentes de escravizados do município de Valença, no estado do Rio de Janeiro, hoje oficialmente reconhecida como o quilombo São José da Serra é exemplar (Mattos, 2008, p. 293-5; Mattos & Abreu, 2013b). A dança e o batuque eram práticas correntes do grupo, mas como afirmou o Sr. Manoel Seabra, um dos mais velhos membros da comunidade, em uma entrevista que nos foi concedida em 2004, ganharam novos significados com a divulgação das possibilidades abertas pela nova legislação pelos técnicos da Fundação Palmares e os muitos pesquisadores que passaram a entrar em contato com eles.

A gente não sabia o valor que o tambor tem... Mas isso tem valor, né? Pro mundo inteiro, né? Depois que a gente pegou [começou] a lidar com vocês, que a gente viu que grande valor! [...] Vamos conservar que é muito importante.⁸

O quilombo São José da Serra recebeu a titulação de parte das terras reivindicadas no ano de 2013. Mas desde os anos 1990, eles celebram em seu território uma grande festa pública no dia 13 de Maio, dia em que foi assinada a lei de abolição da escravidão no Brasil, atraindo milhares de pessoas. A festa de 2005 está registrada no videodocumentário *Memórias do Cativo/Memories of Captivity*.⁹ Alguns milhares de pessoas participaram do evento na comunidade, já então interessada em se organizar para desenvolver o turismo cultural como futura estratégia de sobrevivência. Em inúmeras ocasiões, o grupo de jongo do Quilombo São José passou a ser convidado para apresentações públicas em teatros de grandes cidades do país.

⁷ A página web <http://www.laabst.net/laabst3> disponibiliza o PDF do livro e também gravações de jongo com ex-escravizados do Vale do Paraíba realizadas na década de 1940 pelo historiador Stanley Stein. Acesso em: 31 mar. 2016.

⁸ *Memórias do Cativo/Memories of Captivity*, documentário de Hebe Mattos e Martha Abreu, LABHOI/UFF, 2005. O depoimento citado está em 37:43', disponível em: http://www.labhoi.uff.br/passadospresentes/en/filmes_memorias.php. Acesso em: 31 mar. 2016.

⁹ Os registros da festa de 2005 podem ser vistos no documentário a partir de 31:00'.

Nas palavras de Antônio Nascimento Fernandes, líder político do quilombo, em entrevista ao Laboratório de História Oral e Imagem da Universidade Federal Fluminense (LABHOI/UFF), concedida durante uma viagem do grupo para apresentação no Centro Cultural do Banco do Brasil, no Rio de Janeiro, em 2003:

E o Jongo na Comunidade São José da Serra, eu vou falar um pouquinho do Jongo. O Jongo da Comunidade São José da Serra é uma das coisas que a gente tem consciência [que] é uma das coisas boas, porque o Jongo ele foi criado assim: no tempo da escravidão, então o negro vinha lá de fora da África e quando chegava no Brasil eles faziam tudo pra poder trocar, tirar parentesco, grau de parentesco. Cada um levava para um lugar aí até com língua diferente (...) até dialeto não falava o mesmo (...) para poder complicar a convivência deles nas comuni... nas fazendas. E no Jongo, os negros se organizaram através do cântico. Então começaram a cantar... e cantando eles se conheciam, através do canto e daquilo foi surgindo algum namoro, nas lavouras de café. E passaram a um confiar no outro. E assim foi criado o Quilombo também. Porque o Jongo ele é um cântico não decifrável. Porque o cara cantava, combinava quem ia fugir, como ia fugir, quando iria fugir, com quem iria fugir. Mas os feitores, que ficavam o dia todo nas lavouras de café não tomavam conhecimento daquilo. Aí foi indo, com o passar do tempo, aí foi criando os quilombos. Veio o dos Palmares, depois vêm outros quilombos como hoje é o de São José da Serra (...).

Ao criar o estatuto [da Associação de Moradores do Quilombo] nós dissemos que só pode permanecer na comunidade filho da comunidade, parente da comunidade, mas através da associação. A pessoa de fora, para voltar para a Comunidade, tem que passar pela associação. Então se alguém mudar da comunidade, aquela casa fica para a associação. Então é a associação que vai cuidar daquilo. (...)

Mas eu vejo também a salvação disso tudo é o Jongo. A gente (...) vem aqui no Rio, amanhã mesmo a gente vai ficar aqui no Banco do Brasil, isso aí deixa o pessoal da comunidade muito otimista, porque lá no distrito de Santa Isabel ninguém viaja mais do que a comunidade de São José da Serra. E eu deixo eles bem conscientes, por que isso? Por causa do Jongo, é o carro-chefe. E para que tenha o Jongo tem que ter o quê? União. Sem união não pode. O Jongo não canta sozinho e nem dança sozinho, precisa de um grupo. Então é isso que a gente está trabalhando muito com as crianças... amanhã nós vamos estar aí com crianças... dançando o Jongo, até criança de seis anos, cinco anos... tem criancinha lá que está com dois anos e já sabe... bota lá e a gente já deixa. É um troço que no passado não podia, mas a gente deixa [por]que eu acho que o salvador da comunidade vai ser o Jongo.¹⁰

Além do Quilombo de São José da Serra, outros grupos afrodescendentes do Sudeste, como as comunidades do Bracuí e de Pinheiral também consideradas neste texto, têm associado a memória da escravidão com a luta pela titulação da terra, a partir da performance pública do jongo como patrimônio cultural herdado e reconstruído. Nas formas de dançar e cantar, de tocar e fazer seus instrumentos específicos de percussão, de narrar as histórias que ouviram dos “mais antigos”, o conjunto performático do Jongo no Sudeste evoca memórias de antigas fazendas de café situadas no Vale do rio Paraíba do Sul e fez emergir a

10 Acervo *Memórias do Cativo*, LABHOI/UFF, Antônio Nascimento Fernandes, 2003. Ver também Mattos (2006).

memória de antigas fazendas litorâneas ligadas ao tráfico ilegal de africanos, redefinindo a agenda de pesquisa dos historiadores profissionais que com eles estavam em contato. Este é o aspecto que queremos ressaltar especialmente na sequência deste texto: como a emergência de uma memória da tragédia do tráfico ilegal de africanos escravizados em meio às práticas performáticas dos jongueiros veio reforçar suas demandas por políticas de reparação (Mattos, 2013).

No novo contexto legal, as comunidades jongueiras reafirmam politicamente sua trajetória histórica e sua autenticidade étnica e cultural, ganhando visibilidade e novas perspectivas de sobrevivência coletiva. Através de performances culturais reforçam seus elos com a cultura da diáspora africana e a autoestima do grupo na luta contra o racismo. Com suas práticas performáticas, os grupos produzem uma contranarrativa do passado escravista e da cultura negra, em contraste direto com as previsões de estudiosos e folcloristas que, na primeira metade do século XX, apostavam no seu desaparecimento, em função da morte dos africanos e das pressões da modernidade (Mattos & Abreu, 2013b).

A HISTÓRIA COMO PERFORMANCE: A MEMÓRIA DA ESCRAVIDÃO NOS CASOS DO BRACUÍ E ENTRE OS JONGUEIROS DE PINHEIRAL

A história, a memória e a trajetória do quilombo do Bracuí, uma comunidade próxima da cidade de Angra dos Reis, no sul do atual estado do Rio de Janeiro, compõem outro exemplo paradigmático do processo acima descrito. Seus moradores, descendentes de antigos escravizados, tornam hoje pública uma rica tradição oral a partir da qual constroem sua identidade como remanescentes de quilombo. Ao acompanharmos este processo para além das performances do jongo, deparamo-nos com tradições orais que dialogavam diretamente com os registros históricos sobre o passado e nos forneceram subsídios para reler muitos aspectos da história do tráfico atlântico ilegal de escravos na região, até então esquecida, como os antepassados dos novos quilombolas.

Um determinado repertório de narrativas transmitidas oralmente de pai para filho animou e justifica ainda hoje a permanência do grupo do Bracuí na região, em meio a diversas tentativas de expulsão desde o final do século XIX. Estas narrativas podem estar referidas de forma cifrada nos pontos de jongo, mas existem, de forma estruturada, além do espaço da roda de jongo. No centro das narrativas, a preservação da memória do testamento do ex-senhor, comendador José de Souza Breves, grande produtor escravista de café e proprietário de inúmeras fazendas, com a doação de lotes de terra para um grupo de libertos, antepassados de muitos dos atuais moradores, em 1878. Os lotes de terra doados em uma de suas fazendas, à beira do mar, no litoral sul do atual estado do Rio, estabeleceram o território atual da comunidade e sua rede de parentesco e solidariedade. A memória dessa herança em terras acabou transformando os libertos herdeiros também em guardiões da memória

e testemunhos dos usos da antiga fazenda para o recebimento de africanos ilegalmente escravizados (Pessoa, 2013a).¹¹

A tradição oral, transmitida através de ricas narrativas orais, “causos” – como definem os próprios narradores –, constitui uma das mais importantes bases da identidade do grupo e de manutenção de seu território. O grupo retomou a narrativa pública dos “causos” contados pelos mais velhos no processo de identificação quilombola, e, nesse movimento, fortaleceu o retorno mais sistemático das rodas de jongo, como performance pública de canto cifrado, percussão e dança, também ensinado pelos mais velhos aos mais jovens.

Se o jongo parece ter ficado um tempo desativado, contar “causos” de antepassados escravizados e depois libertos e tornados herdeiros da fazenda, para os filhos, sobrinhos e netos foi estratégia permanente dos mais velhos de uma comunidade não letrada para que o passado permanecesse no presente. Para que não se esquecesse, especialmente, o direito à propriedade do território recebido em herança, que incluía um pequeno cemitério ao lado de uma capela católica. O cemitério, construído ainda no “tempo do cativo”, diferenciava a comunidade escrava da fazenda dos recém-chegados, os chamados “pretos-novos”, que, segundo a tradição oral, muitas vezes ali morriam enquanto se recuperavam da travessia do Atlântico e eram levados para serem enterrados, sem ritos religiosos, “no Morro do Cabral”.¹²

A tradição oral, ao lado dos pontos de jongo, faz referência a histórias ambientadas na região, do lado de cá e de lá da serra da Bocaina, no Vale do Paraíba cafeeiro, Sudeste do Brasil. O cenário nelas apresentado são as antigas fazendas de café ou as construções dos engenhos de açúcar e cachaça das fazendas do litoral. Os protagonistas são escravizados, em geral com nomes presentes entre os herdeiros do testamento do comendador José de Souza Breves. As repetições e coincidências narrativas dessas histórias, assim como sua forma de entonação, contadas por diferentes moradores do Bracuí, são práticas performativas que conferem força especial aos depoimentos. Podem ser acompanhadas, com legenda em inglês, em uma sequência do filme documentário *Passados Presentes. Memória Negra no Sul Fluminense*, disponível online, que põe em evidência a performance narrativa e corporal dos contadores dos causos.¹³ As narrativas encontram-se arquivadas na íntegra no *Acervo LABHOI/UFF Petrobras Cultural*.¹⁴ Este arquivo audiovisual, com mais de 300 horas de performances e depoimentos de camponeses negros descendentes de antigos escravizados do Sudeste, foi produzido ao longo de um projeto de pesquisa por nós coordenado sobre a memória social do jongo na região.¹⁵

11 Ver também *Passados Presentes. Memória Negra no Sul Fluminense*, documentário de Hebe Mattos e Martha Abreu, LABHOI/UFF, 2011, 43:05', disponível em: http://www.labhoi.uff.br/passadospresentes/en/filmes_passados.php. Acesso em: 31 mar. 2016.

12 *Acervo UFF Petrobras Cultural*, Arquivo audiovisual do Laboratório de História Oral e Imagem do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (APCMN/LABHOI/UFF, 01.0064).

13 Ver *Passados Presentes. Memória Negra no Sul Fluminense*, 6:12'-15:30'.

14 O catálogo do acervo está disponível no site do LABHOI/UFF: <http://www.labhoi.uff.br/jongos/acervo>. Acesso em: 31 mar. 2016.

15 Além do arquivo, o projeto resultou no filme documentário *Jongos, Calangos e Folias. Música Negra, Memória e Poesia*, de Hebe Mattos e Martha Abreu, LABHOI/UFF, 2007, disponível em: http://www.labhoi.uff.br/passadospresentes/filmes_jongos.php. Acesso em 31 mar. 2016.

O caráter performático das narrações singulariza a tradição oral do quilombo do Bracuí. Entretanto, essa tradição apresenta diversas coincidências com narrativas presentes em outras comunidades jogueiras do Sudeste escravista, analisadas na Parte I do livro *Memórias do Cativo*, que podem ser acompanhadas, com legendas em inglês, no documentário de mesmo nome, disponível na internet. (Rios & Mattos, 2005).

Como destacado naquele trabalho, que reuniu 61 diferentes testemunhos de descendentes de antigos escravizados das regiões cafeeiras do Sudeste nascidos nas primeiras décadas do século XX, os entrevistados raramente se utilizaram espontaneamente da palavra “escravo” ou “escravidão”, dando preferência à utilização de termos como “cativo” e “cativoiro”, recorrendo à noção de “tempo do cativoiro” como referência mais geral de periodização.

A ideia de apresamento e privação de liberdade e, portanto, de “escravização”, é a que se destaca no uso específico que os depoentes fazem da palavra cativo. Nos depoimentos, a vida no cativoiro quase sempre é narrada enquanto casos e histórias que os depoentes ouviram contar dos pais e avós. De forma geral, estas histórias não dizem respeito diretamente a experiências dos próprios contadores originais (pais ou avós), mas falam de narrativas transmitidas de pai para filho por serem conhecidas ou por ouvir dizer. Neste sentido, basicamente há uma memória genérica da escravidão, associada às ideias de violência, torturas, maus tratos, bem como ao poder senhorial e a seu arbítrio para fazer o bem ou o mal. Se os “causos” são em geral referidos a personagens distantes das memórias familiares propriamente ditas, são as relações familiares, ou as violências específicas que recaíam sobre ela, que passam a se destacar nas narrativas, à medida que estas se tornam mais pessoais, referindo-se diretamente à memória de experiências vividas pelos antepassados dos depoentes. São a força e importância das relações primárias (pai, mãe, filhos) que mais se evidenciam nas narrativas, marcando a originalidade e humanização dos antepassados do entrevistado face à desumanização genérica do cativoiro.

O conjunto das narrativas do velho Sudeste escravistas reunidas no livro *Memórias do Cativo* produziu um etnotexto, no sentido utilizado por Philip Joutard (1980), com estilo e conteúdo específicos, no qual as narrativas do Bracuí podem também ser inseridas. Nele, é extremamente significativo que o “tempo do cativoiro” apareça definido principalmente por um sentido de redução de seres humanos à condição de simples mercadoria por meio da violência. A condição de semoventes e a associação com a criação de gado são recorrentes nos diversos depoimentos, especialmente nas referências à preferência pelos negros de canela fina no ato da compra e ao ato de comer na gamela coletiva como os animais. Os castigos físicos também definem essencialmente este tempo em diversas narrativas de requintes de crueldade, muitas vezes associadas a uma “memória do feitiço”, ou seja, a uma punição do torturador por meio de poderes mágicos do cativo torturado – a morte dos filhos nos casos das sinhás ciumentas, suicídios, doenças incuráveis, perda total da colheita, incêndios, etc. – sempre definido como estrangeiro e africano. Apesar disto, na maioria dos casos, os pais ou avós dos narradores não compartilham, por razões varia-

das, daquelas condições atribuídas de maneira genérica ao tempo do cativo. Inseridos na comunidade escrava mais enraizada, definem-se como exceções e, aproximando-se da experiência de liberdade, afirmam-se como pessoas (e, não, como coisas) e como brasileiros (e, não, como estrangeiros).¹⁶

Neste conjunto de depoimentos do Sudeste, porém, as narrativas do Bracuí possuem uma singularidade performática e se destacam por seu diálogo com a história específica dos escravizados da antiga fazenda do Bracuí. Entre os “causos” narrados, um deles, sobre o desembarque de africanos na foz do rio de mesmo nome, foi especialmente impactante para nossa atuação como historiadores profissionais no campo dos estudos de escravidão e pós-abolição. O “causo” se relacionava diretamente com a história da repressão ao tráfico ilegal de africanos no Brasil, tema do qual nos aproximáramos anos antes, através da pesquisa nos arquivos oitocentistas. (Mattos & Schnoor, 1995). Foi uma completa surpresa para nós seus desdobramentos na memória coletiva do grupo.

Segundo a narrativa do Sr. Moraes, um dos mais antigos moradores do quilombo do Bracuí:

Mas aqui era o ponto de embarque e desembarque do Comendador Souza Breves quando saía e chegava (...). Aqui é um ponto que existia também, além de ser de desembarque, era de engorde também, sabe? Tinha um lugar aí, que eu não posso dizer, onde os escravos quando chegava, pelo tempo que eles viviam no mar, eles não comiam bem, então perdiam o valor, ficavam magros, emagreciam, ficavam abatidos. Então ficavam sem valor. Então eles escondiam por aqui. Passavam ali uns 20 dias.

A história que eu sei (...) que (...) proibiram a venda dos escravos para cá. Mas, não sei como é que fizeram, que ainda roubaram lá oportunidade e arrumaram uns escravos para trazer pra cá, para vender novamente. Raptaram escravo lá, encheram o navio e trouxeram pra cá. Mas veio até aqui, numa ilha com um nome... Como é? Ilha Cunhanbebe. Uma ilha que tem pra trás (...). O barco entrava lá (...) para entrar e trazia o pessoal para cá. E ali quando observaram que vinha uma escolta atrás deles, pra prender eles, (...) diz que o navio tem um buraco, tinha um buraco que batia (...) a água, aquele pino saía. Saía e abria um buraco e a água invadia. Então foi assim, alguns caíam na água, outros jogavam lancha n'água, então salvou bastante e morreu bastante e o barco afundou na ponta da ilha. Nos tempos atrás, ainda se via falar nesse barco, que as pessoas pescava muito nele, que dava muito peixe e o pessoal procurava sempre aquele ponto ali a modo de pescar. (Manoel Moraes, morador do quilombo de Santa Rita do Bracuí, fevereiro de 2007)¹⁷

Através desse depoimento do Sr. Manoel Moraes, neto de escravos de José Breves, reencontramos, com surpresa, um caso que já tínhamos visitado em pesquisa anterior. Em 1995, foi publicado o livro *Resgate. Uma Janela para o Oitocentos*, organizado por Hebe Mattos e Eduardo Schnoor (1995). Tratava-se de um conjunto de ensaios de diversos historiadores sobre uma grande fazenda de café do Vale do Paraíba paulista, a Fazenda Resgate, e sobre

16 Ver edição das entrevistas nos primeiros 21 minutos do documentário *Memórias do Cativo*.

17 APCMMN/LABHOI/UFF, 01.0064. O trecho citado está registrado no documentário *Passados Presentes. Memória Negra no Sul Fluminense*, em 23:45'-26:00'.

seu proprietário, Manoel de Aguiar Vallim. Entre os autores, Martha Abreu ficou responsável pela pesquisa e o texto sobre o envolvimento de Vallim no chamado “caso do Bracuí”, desembarque clandestino de escravos africanos ocorrido em 1852 nas terras da fazenda de Santa Rita do Bracuí, então propriedade de José Breves (Abreu, 1995, p. 165-97). A repressão ao desembarque resultou no indiciamento do seu irmão Joaquim Breves, do vizinho Pedro Ramos e do próprio Vallim, proprietário da fazenda Resgate. Mais de 15 anos depois, nas narrativas de Seu Manoel Moraes e de outros moradores do hoje Quilombo do Bracuí, o caso ganhava novas dimensões. Em meio a uma entrevista de história oral, em pleno trabalho de campo, descobríamos uma vigorosa tradição oral sobre os poderosos fazendeiros traficantes, que não mencionava Vallim (proprietário apenas em Bananal), mas que praticamente fazia reviver José Breves e Pedro Ramos. Esse diálogo entre memória e pesquisa histórica é o fio condutor do filme documentário *Passados Presentes. Memória Negra no Sul Fluminense*, já aqui referido.

O desembarque que se tornou conhecido como “o caso do Bracuí” foi um dos últimos ocorridos nas águas da baía de Angra, muito próximo da foz do rio Bracuí. A narrativa do Sr. Moraes é, sem dúvida, uma versão oral, trabalhada pelo tempo, do episódio, ocorrido em 1852, quando o governo imperial não poupou esforços para mostrar que estava realmente decidido a eliminar o tráfico de africanos para o Brasil. Tão decidido que, para capturar africanos ilegalmente escravizados, chegaria até mesmo dentro das senzalas de poderosos fazendeiros de café serra acima, no município cafeeiro de Bananal, nas terras de Vallim, no Vale do Paraíba paulista, diretamente ligado à foz do Rio Bracuí por um caminho pela Serra do Mar.

Na versão do Sr. Moraes, muitos escravos morreram, pois o “barco”, para não ser encontrado, foi afundado. Temos evidências de que o navio negreiro em questão – o brigue Camargo – realmente afundou¹⁸, pois seu capitão deu ordem de atear fogo. Pelos jornais de época, entretanto, os africanos teriam desembarcado e sido distribuídos entre senhores do vale do café, serra acima. As mortes relatadas pelo Sr. Moraes podem ter sido de outros desembarques que se associaram a este na memória, ou podem ter sido omitidas nos debates que, à época, saíram na imprensa brasileira. Segundo esses debates, em dezembro de 1852, 540 africanos procedentes do Quelimane e da ilha de Moçambique desembarcaram do brigue Camargo, nas terras da fazenda Santa Rita do Bracuí.¹⁹

Manoel Moraes, um dos mais velhos jongueiros da comunidade, há mais de 80 anos vive nas antigas terras de Santa Rita do Bracuí. Seus avós maternos e paternos foram escravos do comendador José de Souza Breves. “Preto Forro”, como era conhecido seu avô paterno, e Antônio Joaquim da Silva, pai de sua mãe, viveram os últimos anos da escravidão na fazenda. Ambos receberam suas alforrias ainda na década de 1870 e foram citados como legatários da fazenda no testamento do comendador, escrito em 1877 e aberto no ano de

¹⁸ *Jornal do Brasil*, 14 mar. 2009. Entrevista com o pesquisador e arqueólogo aquático Gilson Rambelli.

¹⁹ Entre os 540 africanos, apenas 60 eram mulheres. Arquivo Nacional. Série Justiça. IJ6 468.

1879.²⁰ Segundo ele, foram seus avós e pais que perpetuaram as memórias dos “causos”, que continuava a contar como se tivesse conhecido os fazendeiros.

A partir do depoimento oral do Sr. Moraes, repetido com performance narrativa semelhante por outros moradores, estruturamos nova pesquisa sobre o uso dessa tradição oral como fonte para a história da organização das fazendas de recepção do tráfico ilegal na região. O diálogo entre tradição oral, fontes escritas e sítios arqueológicos relativos ao tráfico atlântico de escravos na área, desde então, não parou de ser aprofundado (Mattos, 2013).²¹

Santa Rita do Bracuí, adquirida por compra em 1829, além de possuir estrutura para o desembarque de africanos, organizou-se produtivamente para o empreendimento atlântico, especializando-se na produção de cachaça para o comércio de cativos na África (Pessoa, 2013b). Atualmente ainda podem ser vistas as ruínas do velho engenho de cachaça. Poucos vestígios, é verdade, de um patrimônio também material que resistiu ao tempo. Só mesmo alguém que conhece o local pode mostrar as pedras dispersas e escondidas em um amplo espaço com vegetação densa. Visitamos as ruínas, em 2007, acompanhados do Sr. Romão, morador da região e descendente de africanos, segundo seu próprio testemunho. A mãe do Sr. Romão, chamada Maria Romão Custódio, contava que seus antepassados tinham vindo da África. Escravizados, ao lado de muitos outros, teriam construído o engenho. A performance de Sr. Romão, descrevendo as ruínas e história do grupo nas terras da antiga fazenda, também pode ser acompanhada no documentário *Passados Presentes*.²²

No novo contexto, o caráter de crime contra a humanidade do tráfico negreiro, e o papel de guardiões da memória de tal prática pelo grupo, assumem cada vez maior relevância na leitura pública que fazem do passado através da tradição oral e de suas rodas de jongo. O patrimônio, construído através de “causos”, memórias, jongs e ruínas, transforma-se em tributo às origens africanas de seus antepassados e confere direito, sentido e forma à nova identidade quilombola do grupo. Com apoio de historiadores profissionais e acesso a financiamentos públicos para a preservação do patrimônio imaterial, o grupo começa a se organizar hoje para conseguir sustentabilidade econômica através do turismo de memória, procurando dar visibilidade a sua história através da organização de roteiros históricos no interior da comunidade, da organização de festas em homenagem à Santa Rita, padroeira do Bracuí.²³

Não muito distante do quilombo do Bracuí, também em terras que pertenceram ao comendador José de Souza Breves, mas já no alto da serra, nas margens do rio Paraíba do Sul, situa-se a pequena cidade de Pinheiral. Ali residem os que hoje reivindicam o título de remanescentes de quilombo com base no patrimônio cultural do jongo legado por seus antepassados. A maior parte descende de escravos de fazendas próximas e migrou para as

20 Museu de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. Inventário de José de Souza Breves, v. 1.

21 Sobre arqueologia histórica na região, ver conversadehistoriadoras.com/2014/07/21/sobre-as-ruinas-do-sahy. Acesso em: 31 mar. 2016.

22 Ver *Passados Presentes. Memória Negra no Sul Fluminense*, 29:28'-34:05'.

23 Disponível em: <http://conversadehistoriadoras.com/2014/09/08/passados-presentes>. Acesso em: 31 mar. 2016.

proximidades do antigo casarão dos Breves, também ramal ferroviário e escola agrícola nas primeiras décadas do século XX, em busca de melhores oportunidades de vida, ou foi expulsa de seus pequenos lotes de terra, em levas sucessivas, após a abolição em 1888.

Organizados como Centro de Referência do Jongô de Pinheiral, fazem performances de jongô e de contação de história junto às ruínas da um dia suntuosa sede da fazenda do Pinheiro, local central e de residência do poderoso comendador José de Souza Breves, e seu entorno, com o antigo jardim, os terreiros de café e algumas antigas senzalas reformadas para residências. Também no filme *Passados Presentes*, nos momentos finais, pode ser acompanhada uma performance do grupo, em frente ao velho casarão em ruínas. Nesse momento, um ponto de jongô faz referência direta à história da abolição vivida por seus antepassados.²⁴

Eu tava dormindo

Carimbomba me chamou

Acorda povo

Cativeiro acabou

O grupo desenvolve também visitas guiadas pela cidade contando a história da prática do jongô na localidade, desde a época da escravidão. A reivindicação da identidade quilombola está em discussão pelo grupo, como forma de ter acesso legal a propriedade do terreno junto ao casarão, entendido como lugar de memória para celebrar a festa negra e a herança cultural de seus antepassados na luta contra a discriminação e o racismo. Defendem a manutenção e o revigoramento de uma memória e história afro-brasileira na área, marcada pelo jongô e pela escravidão. Têm como objetivo dar visibilidade a um patrimônio cultural imaterial herdado de seus antepassados escravos e africanos, a partir de outro patrimônio, arquitetônico e artístico, símbolo dos senhores dos velhos vales do café. Consideram-se legítimos herdeiros desse patrimônio cultural material: o casarão – construído a partir do trabalho escravizado ilegalmente e do sacrifício de seus antepassados. E representam isso em suas performances de canto, dança, percussão e contação de histórias no local.

É sabido que todo ato de preservação de patrimônios culturais traz consigo a ideia de que é preciso salvar algo que está em perigo de desaparecimento ou se quer tirar do silêncio e do esquecimento. Nas performances do Centro de Referência do Jongô de Pinheiral, as ruínas do casarão e o jongô se somam como dever de memória e instrumento de reparação aos descendentes dos escravizados que deram origem à cidade e à sua herança cultural.²⁵

²⁴ Ver *Passados Presentes. Memória Negra no Sul Fluminense*, a partir de 41:02'.

²⁵ No momento, o grupo de Pinheiral possui uma sede – o Centro de Referência de Estudos Afro-brasileiros do sul fluminense (CREASF) – que recebe grupos de visitantes interessados em ouvirem suas histórias e organiza festas comunitárias para fortalecer e dar visibilidade ao jongô. Ainda no filme *Passados Presentes*, em sua última parte, registramos uma de suas lideranças apresentando o pequeno museu na Casa sede do grupo. Ali os tambores de jongô e os cartazes dos encontros de Jongueiros, desde a década de 1990, são destaques. Ver *Passados Presentes. Memória Negra no Sul Fluminense*, a partir de, 39:29'.

PONTO DE ARREIMATE: HISTÓRIA PÚBLICA E DEVER DE MEMÓRIA NO SUDESTE ESCRAVISTA

Negro no cativoiro
 Passou tanto trabalho
 Ganhou sua liberdade
 No dia 13 de maio

Essa é a letra de um jongo cantado ainda hoje em alguns dos novos quilombos do Sudeste. Como visto, neles não é difícil encontrar entre os mais velhos aqueles que se dizem netos de um “Treze de Maio” e que são capazes de nos contar histórias do “tempo do cativoiro”, como os avós lhes contavam. Nosso encontro ilustra de forma expressiva como é pouco significativo, em uma perspectiva histórica, o tempo que separa o Brasil do século XXI de uma época na qual os brasileiros se dividiam entre cidadãos livres e escravos (livres das mais diferentes origens e sobre os quais raramente se mencionava a cor; escravos todos os descendentes de africanos, muitas vezes com a cor ou a origem colada no próprio nome – José Preto, Antônio Pardo, Maria Crioula e assim por diante). Rompendo com o princípio do silêncio, emergiram primeiramente as “terras de preto”; mais tarde as memórias da escravidão e do tráfico, os jongs e os espaços de celebração e performance do passado africano. Os novos patrimônios culturais que emergem hoje, como os jongs, sambas de roda, maracatus e folias de reis, mesmo que nem sempre transformados em quilombos, também quebram o silêncio e revelam um novo orgulho pelo passado, pautado por novas reivindicações por direitos e reparações.²⁶

Nos três casos que estudamos, as práticas performativas do passado escravo, na forma de tradição oral, performances de jongo, festas e visitas guiadas, consolidam a história que os grupos desejam narrar e tornar pública. Conferem visibilidade a sua presença e luta política, da mesma forma que são alimentadas pela própria luta. Todas as expressões fortalecem os grupos e tornam-se dimensões constitutivas das estratégias que permitem a vitória política, ainda que parcial, das demandas por reparação dos grupos considerados.

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

É preciso lembrar ainda que a incorporação de uma agenda política patrimonial nas reivindicações pelo direito à terra e à identidade quilombola não envolveu unicamente expressões culturais de música, verso e dança associadas à escravidão e à afrodescendência. Envolveu, também, a percepção da história, memória e tradição oral do grupo como pa-

²⁶ Sobre outras formas de performances musicais presentes na área por nós estudada, ver o documentário *Jongs, Calangos e Folias. Música Negra, Memória e Poesia*.

trimônios que precisam ser valorizados, lembrados e, desta forma, reparados. Os casos do Bracuí e de Pinheiral demonstram que os grupos quilombolas começam também a reivindicar reparações materiais e simbólicas, em nome de um “dever de memória” da sociedade brasileira em relação à história da escravidão e à ilegalidade da importação de africanos escravizados que serviu de base econômica ao nascimento do estado nacional brasileiro.

O ato legal de abolição definitiva da escravidão no Brasil se fez por uma lei que simplesmente declarava abolida a escravidão no Brasil e revogava as disposições em contrário, em 13 de maio de 1888, seguida de festas que duraram mais de três semanas. Após a lei, e durante alguns anos, os ex-senhores continuaram a se organizar politicamente demandando indenização pela perda de sua propriedade em escravos. Quase não se discutiu formas de reparação aos ex-escravos, mas nos meses finais da monarquia, a questão da “democracia rural”, com a discussão de projetos que incluíssem algum tipo de acesso à terra aos recém-libertos, foi postulada por setores abolicionistas como um complemento necessário da abolição da escravidão (Santos, 2000). Com a regulamentação do Artigo 68 dos ADCT da Constituição de 1988, com mais de cem anos de atraso, a possibilidade de contemplar com terras alguns dos descendentes dos últimos escravos, libertos no século XIX, finalmente parece se concretizar. E a memória e a prática do Jongo, transformadas em patrimônio cultural, vêm desempenhando papel importante neste acerto de contas com o passado – que abre novos caminhos para o futuro.