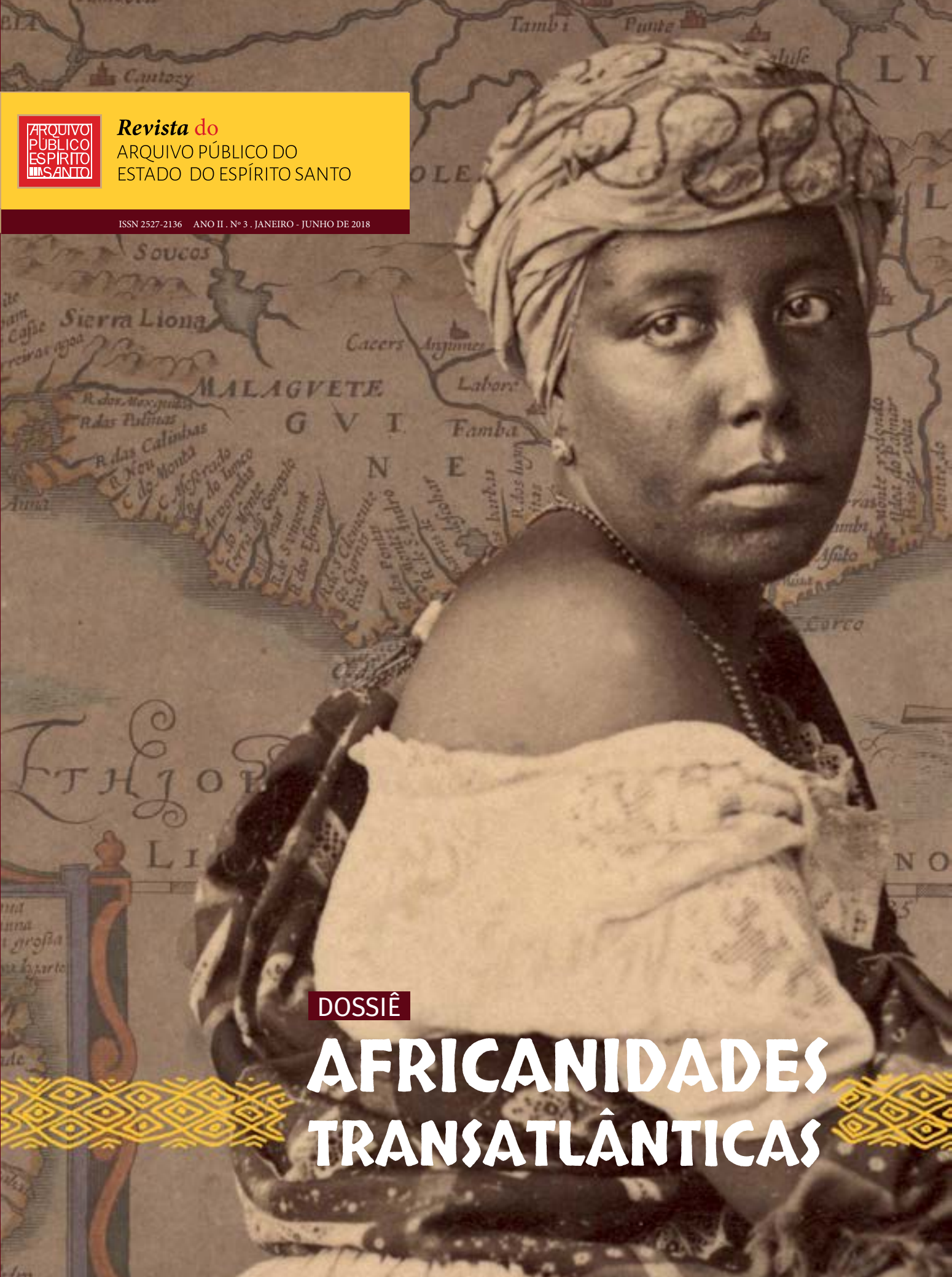
Revista do
ARQUIVO PÚBLICO DO
ESTADO DO ESPÍRITO SANTO

ISSN 2527-2136 ANO II . Nº 3 . JANEIRO - JUNHO DE 2018



DOSSIÊ

AFRICANIDADES TRANSATLÂNTICAS

Revista do
ARQUIVO PÚBLICO DO
ESTADO DO ESPÍRITO SANTO

ISSN 2527-2136 ANO II . Nº 3 . JANEIRO - JUNHO DE 2018

Governador
Paulo Cesar Hartung Gomes

Vice-governador
César Roberto Colnaghi

Secretário de Estado da Cultura
João Gualberto Moreira Vasconcelos

Subsecretário de Gestão Administrativa
Ricardo Savacini Pandolfi

Diretor Geral do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo
Cilmar Cesconetto Franceschetto

Diretor Técnico Administrativo
Augusto César Gobbi Fraga

© 2018 Arquivo Público do Estado do Espírito Santo
Rua Sete de Setembro, 414
CEP 29.015-905 - Vitória - ES - Brasil
Tel. (27) 3636-6100
E-mail: revista@ape.es.gov.br
Site: www.ape.es.gov.br

R454 Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Ano. 2, n. 3, (jan./jul.2018). Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2018.

Semestral
ISSN 2527-2136

1. História do Espírito Santo - Periódico. 2. Mão de obra escrava no Espírito Santo – Periódico. 3. Política no Espírito Santo – Periódico. 4. Folclore no Espírito Santo – Periódico. 5. Artesanato no Espírito Santo – Periódico. I. Secretaria de Estado de Cultura do Espírito Santo. II. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo.

CDD – 981.52

As ideias, opiniões e conceituações contidas nos artigos desta revista são de inteira responsabilidade dos autores, não representando necessariamente o posicionamento deste Arquivo Público do Estado do Espírito Santo.

Editor Executivo

Cilmar Cesconetto Franceschetto

Coordenação Editorial

André Malverdes
Departamento de Arquivologia - UFES
Julio Bentivoglio
Departamento de História - UFES

Editor Gerente

Bruno César Nascimento
Jória Scolforo
Michel Caldeira de Souza

Projeto Gráfico e Editoração

Alexandre Matias

Pesquisa e Seleção Iconográfica

Michel Caldeira de Souza
Sergio Oliveira Dias

Revisão de estrutura e linguagem

Stefano Favarato - língua inglesa
Jória Scolforo

Organização do Dossiê Temático

Osvaldo Martins de Oliveira

Conselho Editorial

Alexandre de Sá Avelar (UFU), Aline Lopes de Lacerda (Casa Oswaldo Cruz), André Malverdes (UFES), André Porto Ancona Lopez (UNB), Arno Wehling (IHGB), César Albenes de Mendonça Cruz (EMESCAM), Fábio Franzini (UNIFESP), Joan Boadas i Raset (Girona-Espanha), João Eurípedes Franklin Leal (UFF), João Gualberto Vasconcellos (UFES - SECULT), José Antonio Martinuzzo (UFES), Julio Bentivoglio (UFES), Jurandir Malerba (UFRGS), Lúcia Maria Paschoal Guimarães (UERJ), Maria Beatriz Nader (UFES), Osvaldo Martins de Oliveira (UFES), Raquel Glezer (USP), Renzo M. Grosselli (PUC-RS), Rita de Cássia Maia (UFES - Diretora da Biblioteca Pública Estadual - SECULT), Taiguara Aldabalde Vilella (UFES), Telma Campanha de Carvalho Madio (UNESPE-MARILIA), Ueber José de Oliveira (UFES) e Valdei Lopes de Araújo (UFOP).

Conselho Consultivo

Agostino Lazzaro (ex-Diretor Geral - APEES), Andrea Lisly (UFOP), Antônio Carlos Queiroz do Ó (UFES), Adriana Campos (UFES), Bruno César Nascimento (UFES), Cláudio Zanotelli (UFES), Cristiano P. Alencar Arrais (UFG), Danilo José Zioni Feretti (UFSJ), Estilaque Ferreira dos Santos (UFES), Helena Mollo (UFOP), Isabel Lustosa (Casa Rui Barbosa), Janice Gusmão (PUC-SP), José Eustáquio Ribeiro (UFG), Jorge Vinícius Monteiro Vianna (SABERES), Luiz Carlos de Almeida Lima (SEGER), Luiz Cláudio Moisés Ribeiro (UFES), Maria Cristina Dadalto (UFES), Pedro Ernesto Fagundes (UFES), Ricardo Savacini Pandolfi (UFES - SECULT), Rodrigo da Silva Goularte (IFES), Rodrigo Mello de Moraes Pimenta (PMVV), Rogério Rosa (UNESC), Sérgio Marlow (Faculdade Unida), Sonia M. Mattos (UFES), Vânia Maria Losada Moreira (UFRRJ) e Vitor Ângelo de Amorim (UVV).

SUMÁRIO

EDITORIAL

6 | *Cilmar Cesconetto Franceschetto*

7 | APRESENTAÇÃO
Osvaldo Martins de Oliveira

ENTREVISTA

13 | *Patrícia G. R. Andrade: reflexões sobre as vivências e perspectivas dos homens e mulheres negros* - Jória Motta Scolforo

DOSSIÊ AFRICANIDADES TRANSATLÂNTICAS

23 | *Os africanos presentes na lista nominal da população de Itapemirim em 1833*
Laryssa da Silva Machado

41 | *Estudantes universitários negros: diversidade e reconhecimento identitário*
Andrea Bayerl Mongim e Luana Ribeiro da Trindade

55 | *Dignas negras: mulheres de ascendência africana nos últimos anos da escravidão capixaba*
Michel Dal Col Costa

71 | *Memórias de um lugar: 25 anos do museu capixaba do negro*
Fernanda de Castro Barbosa

83 | *Carnaval de congo e máscaras: mãos que tocam, trabalham e constroem redes de poder*
José Elias Rosa dos Santos

99 *Congo: demarcador de identidade em uma comunidade quilombola*
Osvaldo Martins de Oliveira

119 *Ticumbi: território de reis*
Aline Meireles do Nascimento

129 *O material e o intangível em casas de oração de linhas africanas e esotéricas no sul do espírito santo*
Diogo Bonadiman Goltara

143 *Intolerância religiosa: a ineficácia das leis na proteção dos adeptos das religiões de matrizes africanas*
Rodrigo Mello de M. Pimenta, Satina P. M. Pimenta Mello e Everton Basílio de C. Martins

DOCUMENTO

161 *Notícia de inauguração do Arquivo Público - jornal Commercio do Espírito Santo em 26 de fevereiro de 1910*
Ivana De Araujo e João Luiz Castello Lopes Ribeiro

RESENHA

169 *Espírito Santo Indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*
João Gualberto Vasconcellos

REPORTAGEM

175 · *Laura Felizardo: Memórias de uma mulher bantu capixaba*
· *Trajetórias da escravidão e da liberdade nos documentos do ArquivoPúblico*
· *Arquivo Público recebe acervo bibliográfico sobre Rubem Braga*
Jória Motta Scolforo

EDITORIAL

Caros leitores,

Os dois primeiros números da nossa Revista foram destinados aos artigos livres, de variados temas. Neste número lançamos o primeiro dossiê que é, "Africanidades Transatlânticas", sob a organização do professor da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Osvaldo Martins Oliveira.

Estudar e divulgar a cultura negra no Espírito Santo é de suma importância para se compreender a história e a formação da população capixaba, dada a contribuição dos povos africanos, desde os primórdios da nossa colonização, para a estruturação da nossa economia e para o enriquecimento cultural, em suas diferentes e variadas práticas, em cinco séculos de trabalho e resistência.

Em especial, o propósito deste número é lançar vistas sobre o projeto "Africanidades Transatlânticas" que está sendo desenvolvido por iniciativa da Secretaria de Estado da Cultura (SECULT), a Fundação de Amparo à Pesquisa (FAPES) e do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES), órgãos do Governo do Estado, e conta com a parceria da UFES, com envolvimento de outras instituições do país e também da África.

O principal objetivo do projeto Africanidades é o de ampliar o leque de trabalhos acadêmicos sobre os negros no Espírito Santo. Nesse sentido, o Arquivo Público também se insere como uma instituição indutora de pesquisa, potencializando sua missão de gerir a documentação pública e disseminar a informação por meio das práticas de mediação cultural, de atividades educativas etc.

Nossa entrevistada é a professora, Patrícia Gomes Rufino Andrade, do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da UFES, graduada em Geografia e Pedagogia, é Doutora em Educação e Professora Adjunta do Departamento de Educação, Política e Sociedade da UFES. Patrícia é organizadora da "V Conferência Internacional sobre recursos à desigualdade econômica, racial e étnica" a ser realizada na UFES, de 26 a 29 setembro. Ela fala sobre seu trabalho acadêmico e experiência como mulher negra na atualidade.

A Revista apresenta nove artigos científicos inéditos, todos com a temática Africanidades, de diversos autores, que tratam de assuntos, como: mulheres e estudantes negros; as manifestações do Congo e do Ticumbi; os 25 anos do Museu do Negro em Vitória; os africanos em Itapemirim nos documentos do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo e dois artigos sobre a religiosidade dos negros capixabas.

Em destaque, na seção Documento, apresentamos uma reportagem publicada, em primeira página, pelo jornal Commercio do Espírito Santo, no dia 26 de fevereiro de 1910, relatando o evento de inauguração - de abertura ao público - do Archivo Público Espírito-Santense, em um dos salões do Palácio Anchieta, ocorrido em 24 de fevereiro daquele ano, evento que teve grande notoriedade. A cerimônia foi coordenada pelo Presidente do Estado, Jerônymo de Souza Monteiro, e contou com a presença de diversas autoridades estaduais e federais.

Na sessão Resenha temos o estudo crítico do professor João Gualberto Vasconcellos sobre o livro "Espírito Santo Indígena", da autora Vânia Lucia Losada Moreira, editado pela Coleção Canaã do APEES. Em Reportagem, duas matérias sobre as atividades do APEES e um registro sobre Laura Felizardo, uma mulher bantu capixaba, residente em Vitória.

Desejamos a todos uma excelente leitura!

Cilmar Cesconetto Franceschetto
Editor Executivo

APRESENTAÇÃO

AFRICANIDADES TRANSATLÂNTICAS

Cultura, história e memórias afro-brasileiras a partir do Espírito Santo

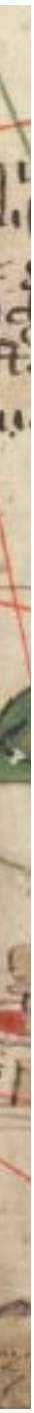
O presente número da Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo é uma edição especial que tem por objetivo lançar o projeto de pesquisa "Africanidades Transatlânticas: cultura, história e memórias afro-brasileiras a partir do Espírito Santo", a ser desenvolvido entre agosto de 2018 e dezembro de 2019. Este é um projeto institucional envolvendo parcerias entre a Secretaria de Estado da Cultura (Secult), o própro Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, a Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES) e a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Ele está sob a minha coordenação e tem como principal equipe o antropólogo Sandro José da Silva e o historiador Flávio Gomes.

O projeto consiste em realizar pesquisas nas áreas de Antropologia e História sobre as particularidades dos povos africanos e seus descendentes no Estado do Espírito Santo, considerando os processos de organização social e invenções culturais por parte de agrupamentos negros e quilombolas nos meios rurais e urbanos. Trata-se de uma iniciativa interinstitucional e multidisciplinar, pois além das áreas de conhecimento mencionadas acima, contará com um conjunto de bolsistas e pesquisadores colaboradores com formação em outras áreas que dialogam entre si, a saber: Artes, Ciências Sociais, Comunicação, Educação, Sociologia e Política.

Na área de Antropologia, o projeto se propõe a pesquisar temas relacionados à saúde, à educação, ao trabalho e às práticas culturais que demarcam os territórios negros e quilombolas, consistindo em uma análise da situação social do acesso dos afrodescendentes a esses bens no período pós-abolição para compor um balanço avaliativo das desigualdades raciais em nosso Estado. A partir da pesquisa de campo, o projeto descreverá as trajetórias sociais de mestres de saberes e de lideranças quilombolas, levantando, além de seus saberes e experiências organizativas, suas proposições de políticas públicas para suas comunidades e para a salvaguarda de seus bens culturais. A partir do presente, a pesquisa adentrará nas memórias sociais, procurando desvelar os processos de transmissão cultural e os sentidos das celebrações festivas que persistem, resistem e são recriadas por longos períodos de tempo.

No que se refere à área de história, a proposta consiste em debater as bases históricas e demográficas sobre as dimensões africanas atlânticas e sua composição étnica na formação colonial e pós-colonial do Espírito Santo, do início da colonização até o século XIX. Acompanhando este processo de formação desde seu início, o projeto se propõe a questionar as faces africanas deste lado do Atlântico, se dispondo também buscar resposta para as indagações sobre paisagens sociais, evoluções demográficas, econômicas e étnicas africanas da constituição do Espírito Santo. O projeto consiste ainda em pesquisar as fontes que possibilitem entender o contexto da presença africana na formação do mesmo Estado, relacionando os dados encontrados pela pesquisa aqui desenvolvida com as margens africanas do tráfico negreiro.

Enquanto estiver estudando comunidades e culturas afro-brasileiras a partir do Estado do Espírito Santo, os pesquisadores se propõem estabelecer diálogos com as africanidades na diáspora e no próprio continente africano. A partir de indicações das práticas culturais das comunidades negras do presente, far-se-á um aprofundamento na história e nos acontecimentos de memórias - mesmo que sejam aqueles vividos por tabela (POLLAK, 1992) - desses africanos e de seus descendentes, escavando arquivos, documentos, textos, lembranças e aconte-



cimentos e/ou eventos ritualísticos, que explicitem a presença de tais agrupamentos neste Estado entre os séculos XVI e XIX.

A pesquisa debaterá também a atuação política de lideranças e mestres na construção de memórias e identidades das comunidades e grupos culturais negros. Trata-se de uma atuação que, na perspectiva da teoria de Barth (1994), pode ocorrer em níveis locais, regional/estadual e nacional. Nestes dois últimos níveis articulam-se entre lideranças de diferentes comunidades e grupos do Espírito Santo, assim como com lideranças de comunidades e grupos de outros estados brasileiros, para estabelecerem relações com instituições do poder público com o objetivo de alcançar políticas públicas que assegurem direitos aos seus territórios e práticas culturais.

O projeto estabelecerá conexões com pesquisas mais recentes e que passaram a pensar políticas públicas destinadas à essas comunidades, desenvolvidas por pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, tanto da UFES, quanto de outras Universidades, mas que realizaram pesquisas no Espírito Santo. Os resultados de tais pesquisas estão escritos e/ou publicados em teses, dissertações, livros e artigos. Neste sentido, o número da presente Revista apresenta alguns artigos que exemplificam, em parte, a proposta do projeto acerca das conexões com outros resultados e produtos de pesquisas.

Dentre os produtos desta proposta de pesquisa, destaco: um memorial (relatório descritivo) sobre as trajetórias de lideranças e mestres de culturas tradicionais em comunidades de matrizes africanas, especificamente quilombolas, jongueiros, caxambuzeiros, congueiros e congos (integrantes de grupos de Ticumbi); artigos a serem apresentados em eventos acadêmicos e publicados em anais e periódicos; exposição de fotografias e pinturas/desenhos de lideranças e mestres de saberes; e um vídeo-documentário. Tais produtos de pesquisa visam retomar as memórias de mestres e lideranças sobre o passado e, talvez, inscrevê-los enquanto personagens das memórias do futuro.

A proposta da pesquisa é fundamentar um conjunto de linhas básicas de áreas de estudos históricos sobre a ancestralidade africana em terras capixabas, visando subsidiar as formulações das políticas de fomento nas áreas de pesquisas ciências e desenvolvimento tecnológico nos campos da história, antropologia (cultura), artes e educação. Deste modo, além de os produtos da pesquisa (objetivados em publicações) serem destinados ao público em geral, pretende subsidiar o ensino-aprendizagem nas escolas e a implementação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008, e debater a importância de evidenciar personagens negras nas memórias e história afro-brasileiras no Espírito Santo.

A publicação deste número especial da Revista do Arquivo Público do Espírito Santo, reunindo diversos artigos que abordam a presença de africanos e de seus descendentes em território capixaba, bem como de suas práticas no campo da cultura, é uma iniciativa que visa proporcionar visibilidade e valorização desses agentes sociais e seus processos de transmissão cultural afro-brasileiro no Espírito Santo. Deste modo, neste número temos artigos da área de história que abordam a presença de africanos e de seus descendentes no século XIX; e temos, também, artigos de autores das áreas, antropologia, artes, educação e direito com temas relacionados à memória/museu e às práticas culturais (debatendo inclusive patrimônio cultural) de congos, jongos, ticumbis e religiosidades afro-brasileiras.

Para o momento, cabe-me dizer que estou confiante que essa iniciativa será a primeira de diversas outras do Arquivo Público, pois além dos pesquisadores colaboradores do projeto Africanidades Tran-

satlânticas, muitos outros aguardavam esse lugar de divulgação e visibilização da história, das memórias e das culturas que são criadas e recriadas no Espírito Santo. Que a Revista do Arquivo Público possa ser, nos termos de Nora (1991), um dos "lugares de memória" das práticas culturais e também das comunidades produtoras dessas memórias e culturas. Neste sentido, o projeto Africanidades Transatlânticas pretende disponibilizar artigos a serem publicados nas edições futuras desta Revista. Tais produtos da pesquisa visam visibilizar as potencialidades das relações África e Brasil, mapeando lugares e identificando personagens de memórias africanas e afro-brasileiras, atividades produtivas e cosmologias que conectam Espírito Santo, Brasil e países africanos com os quais se mantém relações diplomáticas, comerciais, educacionais e culturais.

Osvaldo Martins de Oliveira
Organizador

Referências

BARTH, Fredrik. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). *Antropologia da etnicidade:* para além de ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994].

BRASIL. Lei 10.639/2003, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9. 394, de 20 de dezembro de 1996. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília.

BRASIL. Lei 11.645/2008, de 10 de Março de 2008. *Diário Oficial da União*, Poder Executivo, Brasília.

NORA, Pierre. (1978) Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História e do Departamento de História da PUC-SP.* São Paulo: n°. 10, p. 07-28, dez. 1993 [1991].

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

ENTREVISTA

PATRÍCIA G. R. ANDRADE REFLEXÕES SOBRE AS VIVÊNCIAS E PERSPECTIVAS DOS HOMENS E MULHERES NEGROS

Jória Motta Scolforo

Jornalista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Doutoranda em História Social das Relações Políticas – UFES.

Marilene Aparecida Pereira

Coordenadora do Núcleo Impulsor da Marcha das Mulheres Negras no Espírito Santo, idealizadora do Coletivo Afoxé e integrante do MNU – Movimento Negro Unificado. Pós-graduada em Educação Profissional e Tecnológica pelo Ifes - Campus Vitória.

Patrícia Gomes Rufino Andrade nos recebeu no Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) para conversarmos sobre a sua trajetória e pesquisas, com ênfase nas suas reflexões sobre as vivências e perspectivas dos homens e mulheres negros. Patrícia, que é graduada em Geografia e Pedagogia, é Doutora em Educação pela Ufes e Professora Adjunta do Departamento de Educação, Política e Sociedade. Seus principais temas de estudo são a Educação Quilombola, a Educação do Campo e as Práticas Pedagógicas para a Educação Étnico-racial.

Jória Motta Scolforo: Professora Patrícia, qual é a sua formação? Conte-nos um pouco sobre a sua trajetória acadêmica.

Patrícia Gomes Rufino Andrade: Eu sempre digo que a minha formação inicial foi magistério a nível médio, porque foi ali que eu me decidi sobre a minha carreira profissional. Eu sou graduada em Geografia e Pedagogia, fiz mestrado e doutorado em Educação e dentro desse compêndio de formação, o que mais me tocou foi pensar a educação e as dificuldades dos processos educativos, principalmente o estudo junto às crianças negras. Esta sempre foi uma pauta do meu trabalho, desde a época do magistério, porque uma memória que eu tenho - e a gente vai falar de memória nesta entrevista – é a do meu primeiro estágio em uma escola pública de ensino fundamental. A maior parte dos estudantes eram crianças negras e me deparei com situações muito complicadas. Foi ali que eu decidi: "preciso fazer alguma coisa". Acredito que a minha formação, de graduação e pós-graduação, foi acompanhando todo esse processo.

JMS: Você é coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro da Ufes (NEAB). Como funciona o Núcleo? Qual o seu papel para a expansão e diversidade dos estudos étnico-raciais na Universidade?

PGRA: O NEAB foi criado na virada do ano de 1997 para 1998 em algumas reuniões iniciais. Depois, essa discussão esfriou, e como todo percurso do debate histórico-racial no país e no mundo - no Espírito Santo não é diferente... foi um processo de idas e vindas. Em 2005 nós retomamos esse diálogo, já com a professora Cida – Maria Aparecida Santos Correa Barreto, que foi vice-reitora da Universidade e diretora do Centro de Educação. Eu já estava na Ufes, na época eu fazia o Mestrado. Nós tínhamos uma política extensa no país, que era a fundação dos NEAB´S, havia também um programa chamado Uniafro, para implementação das diretrizes curriculares e da lei 10.639. Com esse quadro, efetuamos a organização de materiais e pensamos na formação de professores. Após, começamos a fazer um movimento para que a Cida assumisse o NEAB. Paralelo a esse processo, nós tínhamos também o boom em Vitória das políticas públicas voltadas aos direitos humanos, que ocorreu com a constituição da comissão de estudos afro-brasileiros. Eu fazia parte dessa comissão e a professora Yasmim Poltronieri era a coordenadora. Havia um grupo grande de pessoas envolvidas, que já vinham nessa temática há muito tempo. Convidamos esses entes e começamos a fazer debates, rodas de discussões e a pensar como seria o NEAB, como ele iria acontecer... Foi um momento muito legal. Eu me emociono demais ao lembrar.

A Cida foi retomando esse processo, construindo isso coletivamente, com muitas falas, com muito sim e muito não. Sendo assim, o Núcleo surge com a vocação de atender internamente a Universidade e a refletir toda uma grade de aspectos que não eram discutidos... desde a produção das desigualdades à

educação, mas também a saúde, a questão ambiental e os territórios. Foi um processo de ajustes políticos quanto ao que a gente passava. A vocação do NEAB é pensar estudos e pesquisas de enfrentamento ao racismo em suas várias vertentes, buscando os eixos históricos, artísticos, literários e geográficos. A cada ano tentamos agregar mais pesquisadores e ampliar essa vocação do NEAB. Isso foi se expandindo para o ensino médio e para a educação básica, principalmente na formação de professores. Na graduação fizemos vários movimentos. Cada professor foi assumindo um gancho, um projeto, uma organização dentro do núcleo.

JMS: Como você avalia a pesquisa acadêmica sobre os afro-brasileiros no Espírito Santo? O que progrediu e quais temas necessitam de reflexões mais elaboradas?
PGRA: Com os professores Cléber Maciel, Joaquim Beato, dentre outros nomes, nós tivemos algumas marcas da pesquisa que não discutiam apenas escravidão. O que a gente questionava muito nas abordagens sobre africanidades no Espírito Santo, e no Brasil como um todo, é que elas focavam muito na escravidão e a gente queria reconstruir essa história a partir dos sujeitos. Não que os dados não tenham importância, eles têm... Queremos fazer esse resgate, comentar sobre isso, mas pensando também em outras vertentes. Quem eram? O que fizeram? Onde estão? Quais são as histórias contadas por eles mesmos? Não uma história sempre contada pelo olhar do outro, constantemente analisada na perspectiva do processo colonizador. Nesse enfrentamento eu acredito que o NEAB vem atuando na ruptura. Não só para pensar a condição contemporânea dessa negritude, mas para analisar que essas desigualdades têm um olhar, um foco, elas falam de outros sujeitos e de outros lugares. Nosso intuito é trazer para o outro lado as memórias e as histórias que esse povo produziu. A nossa vocação é tentar buscar e abarcar tudo isso. É preciso refletir "Quem conta essa história?", "Como é que isso vai acontecer de outra forma?".

"O que a gente questionava muito nas abordagens sobre africanidades no Espírito Santo, e no Brasil como um todo, é que elas focavam muito na escravidão e a gente queria reconstruir essa história a partir dos sujeitos".

"Como esses sujeitos vão se identificar?". "Como eles vão contar suas próprias histórias?".
Muitos negros no Brasil nunca tiveram a ideia do que era o continente africano e a sua diversidade. Nos livros didáticos, por exemplo, estudamos o continente africano por uma única vertente. Então, o que aparece para nós, se pensarmos na África, é aquele menino minguado, aquela família bem magrinha, aquele pessoal muito pobre, muito carente, aquela imagem da miséria estampada. Outra percepção que também vem quando se fala de preto é aquela figura acorrentada, aquele pessoal sem roupa, amarrado no tronco. Falamos: "Não gente! A história não é essa...". Dificilmente temos um livro didático em que está lá uma igreja que foi construída, a técnica utilizada, a ciência que foi produzida, os templos milenares que nós temos, a estrutura que foi trazida de fora do continente africano e exportada tanto para a Europa quanto para o Brasil, como era fazer aquele cimento, que material era aquele, que tecnologia era aquela, como eles dominavam isso... Esse tipo de tema nunca é publicado. O valor cultural de um povo,

"Nosso intuito é trazer para o outro lado as memórias e as histórias que esse povo produziu. A nossa vocação é tentar buscar e abarcar tudo isso. É preciso refletir 'Quem conta essa história?', 'Como é que isso vai acontecer de outra forma?'. 'Como esses sujeitos vão se identificar?'. 'Como eles vão contar suas próprias histórias?"

nesse sentido, acaba sendo menosprezado e fortalece-se um imaginário racial que discrimina, marginaliza e inferioriza. Um imaginário, que na verdade, vai racializando as ações e os sujeitos e as formas de perceber isso. É nesse enfrentamento que o NEAB vem fazendo suas construções e os seus diálogos.

JMS: Inserida nessa reflexão sobre as pesquisas históricas e sociais, como você vê a forma como as instituições oficiais tratam a memória dos negros? Em que pontos esse tema pode avançar?

PGRA: Pode avançar em muitos pontos. Nós temos problemas muito sérios, que não envolvem apenas o tema da negritude. Nós estamos formando doutores em prazos curtos, em processos de pouca profundidade. Acredito que a banalização da pesquisa está em volta disso tudo. Quando falamos da retirada de investimentos, estamos destacando os pretos e demais minorias, porque existe uma classe específica que não perde. Quem são aqueles que perdem? Então não é só a falta de investimento na pesquisa, mas é o não investimento na educação como um todo. Um desgaste especificamente tenso quando você fala da produção da pesquisa para trabalhar as desigualdades por meio do trabalho de campo, para isso você também precisa de investimento. É necessário que se tenha compreensão disso. A gente não chegou ainda, por exemplo, a desvelar os jornais, a trazer as memórias, a fazer acervos de fotos, a organizarmos os nossos mortos, os cemitérios clandestinos, as religiões de matriz africana. Acaba que a gente vai produzindo pesquisas e as coisas vão ficando assim... Vão sendo produzidas em cima e reproduzidas. A inovação dentro do processo de pesquisa na área de educação étnico-racial, que é uma vertente para se trabalhar as africanidades, carece muito de investimentos profundos para que o resgate histórico aconteça. Por exemplo, qual o seu sobrenome?

JMS: Meu sobrenome é Scolforo.

PGRA: Provavelmente você deve saber que a sua família veio de um determinado lugar. Quem foi seu avô, quem foi sua avó, o que eles vieram fazer aqui, que pedaço de terra coube a eles, por que eles ficaram em determinado lugar... Agora, pergunta aos negros do Brasil: "De onde veio a sua família?". "Ah, eu sou o típico brasileiro". O que é ser o típico brasileiro? "Eu sou uma mistura de raças". Como assim? Qual é a origem do processo? Como foi isso? Quais são seus ascendentes? A sua linhagem histórica? Não se sabe isso... São tão bonitas as famílias italianas, pomeranas, alemãs... Porque elas sabem: "Minha família veio de tal região. Eles chegaram aqui. Foi assim... Eu tenho orgulho". O preto não tem isso. Ele não tem história. Não tem memória, ou seja, ele tem a história que

é dita por aqueles que disseram por ele. Uma história que foi apagada... Imagina você chegar a um lugar e ter que esquecer a sua história? Você chegar a um lugar e saber que essa não é a sua verdadeira história, porque você teve que mudar de nome? São marcas históricas que foram sendo construídas. Foram marcas que foram destituídas nesses sujeitos para que essa memória nunca viesse à tona, mas vivemos um processo de reversão nos meios de comunicação, que tem nos ajudado bastante e com certeza as coisas vão acontecer. A expansão das mídias faz com que essa história se modifique também, que as pessoas compreendam isso melhor, entendam isso melhor, culturalmente falando... É muito legal, por exemplo, você chegar nas famílias pomeranas e ver como elas fazem o brot, como se reúnem, repartem o pão... Aí você olha e pensa "Poxa, que legal, mas como é isso na comunidade quilombola?" Seria muito bacana se a gente conseguisse pensar nessas estruturas, respeitando dignamente os seus processos e pudesse construir uma proposta de igualdade, mas igualdade mesmo... igualdade com equidade, dividindo o pão, eu estou falando nesse sentido. Lógico que não vai ser todo mundo igual, porque o mundo nunca foi assim, essa igualdade utópica, igualdade que nós meditamos, isso não vai acontecer, mas vislumbramos uma equidade para os nossos filhos, para que eles possam competir de igual pra igual, isso é possível. Sem declinar, sem desmerecer alguém por conta da cor da pele, porque a tez da pele é mais escura ou mais clara, porque o cabelo é assim ou não.

JMS: Analisando essa valorização da cultura e da memória, alguns dos seus trabalhos se destacam nessa área. Um deles é a pesquisa sobre o jongo-caxambu. Gostaríamos que você falasse sobre as características dessa prática cultural e como que ela está presente no Espírito Santo.

PGRA: Estudo a memória e o território por meio das práticas culturais do jongo-caxambu, porque o jongo para mim não é só história e narrativa, o jongo é uma paixão. Ele está presente no Norte e no Sul do Espírito Santo. Eu gosto dos dois. Até hoje não aprendi a dançar o jongo do Norte. Ele é muito complexo. Muitos passos. A minha afinidade maior é com o jongo na roda de caxambu, que tem um toque um pouco mais afro-religioso. Ele traz essa relação da ancestralidade, da circularidade, que são valores que a gente vai trazendo dentro da própria formação para a educação afro-brasileira. Pensar essa proposta de educação precisava vir de algum gancho e a pesquisa em campo me colocou diante de alguns desafios: "Como eu vou desvelar isso? A complexidade desse processo e a perspectiva da educação?". Aí, com isso em mente, fui para a comunidade e adentrei nela. Foi quase um ano de pesquisa e tinha muito para estudar e eu pensava quais eram os caminhos. E o jongo sempre me acompanhando e batendo. Olha... Olha... Tanto dessa história está aqui. Tanto dessa história está nesses tambores ancestrais. Tanto dessa história está nessas pessoas. Eu fiz uma amizade muito legal com a Dona Maria Laurinda de Monte Alegre,

"Seria muito bacana se a gente conseguisse pensar nessas estruturas, respeitando dignamente os seus processos e pudesse construir uma proposta de igualdade, mas igualdade mesmo... Igualdade com equidade, dividindo o pão, eu estou falando nesse sentido".

"Foi quase um ano de pesquisa e tinha muito para estudar e eu pensava quais eram os caminhos e o jongo sempre me acompanhando e batendo. Olha... Olha... Tanto dessa história está aqui. Tanto dessa história está nesses tambores ancestrais".

em Cachoeiro de Itapemirim, que foi meu primeiro campo de pesquisa. Então, o jongo-caxambu é uma possibilidade de prática cultural afro-brasileira. Por isso, para mim, é fundamental pensar o território a partir das práticas culturais, porque delimita um pouco mais como você vai produzir, como você vai trabalhar essas africanidades. De onde vem? Como foi que surgiu aquilo? Como chegou aqui? Quais são as questões que o jongo traz em termos de narrativa, história, produção estética e religião? Tem muita coisa que está embutida na prática do jongo-caxambu.

JMS: Um dos seus temas de análise são as relações étnico-raciais no ambiente educacional. Como proporcionar transformações e construir processos identitários no cotidiano das escolas?

PGRA: Inserida na questão de se pensar o cotidiano nas escolas a gente entende que a prática do racismo, além de humilhar, desclassificar e inferiorizar, prejudica muito as relações das crianças e das pessoas do seu convívio social. Esse convívio escolar nada mais é do que a reprodução da sociedade. O que acontece na escola é o que acontece fora dela em uma dimensão extremamente concentrada, porque ela é localizada. Pensar a educação étnico-racial e o fenômeno do racismo vem justamente no sentido de entender que essas crianças precisam se ver, se valorizar e ter sua autoestima potencializada, para que elas possam enfrentar isso. Não é a questão apenas de você ensinar, produzir, discutir ou brigar, mas é fazer com que elas criem mecanismos de enfrentamento às desigualdades, porque isso cada sujeito precisa construir. O negro só deixa de ser humilhado a partir do momento em que ele olha para as pessoas e se expressa: "Estou entendendo especificamente o que você está fazendo. Isso é uma prática racial. E você está usando esse tipo de artifício". É necessário pensar nisso junto com as crianças. É importante que os alunos se vejam e entendam seu valor, porque se esses meninos e meninas não se veem como potência, aí é lógico que eles não vão querer brincar, não vão querer dançar, porque acham que as práticas, como a do jongo-caxambu, são coisas do demônio, que é macumba. Enfim. Tudo isso temos que enfrentar, porque também lidamos dentro desse processo com o racismo religioso.

JMS: Seguindo essa reflexão, podemos ressaltar a Lei 10.639, promulgada em 2003, pelo Conselho Nacional de Educação, que estabelece o ensino de história e cultura africana e afrodescendente nas instituições de ensino básico e superior de todo o Brasil. Em sua análise, a lei está efetivamente sendo cumprida? O que ela trouxe de positivo para a memória da cultura negra e o que necessita avançar nesse aspecto?

PGRA: Na minha análise a Lei foi e é fundamental, porque infelizmente existem espaços nos quais há a necessidade da obrigatoriedade e essa força da Lei tem que ser vista. É claro que ela não é totalmente implementada, porque existe uma barreira racial muito grande nesse processo, cada vez mais os espaços escolares, ao invés da laicidade, têm sido ten-

"Inserida na questão de se pensar o cotidiano nas escolas a gente entende que a prática do racismo, além de humilhar, desclassificar e inferiorizar, prejudica muito as relações das crianças e das pessoas do seu convívio social. Esse convívio escolar nada mais é do que a reprodução da sociedade".

denciosos e proselitistas, sendo assim, precisamos entender que as escolas devem dialogar sobre as diversidades e as múltiplas perspectivas, isso muitas vezes não acontece. Então a força da Lei faz com que alguns profissionais consigam resistir: "Não... existe uma lei, estou cumprindo a lei", pelo menos isso contribui para que eles tenham possibilidade dessa construção no âmbito escolar. No entanto, nós ficamos muito limitados, porque o cumprimento depende também de investimentos. Não só no período de implantação, mas de uma proposta política de governo. É um investimento que se faz para um projeto de humanidade, que é muito maior do que um projeto de nação, porque o projeto de nação se limita ao território que ele vai entender, mas o projeto de humanidade vai ser construído a partir do respeito ao ser humano. É o reconhecimento dessa desigualdade e quais são as camadas minoritárias que enfrentam essa desigualdade. É nesse aspecto que eu acho que a limitação da lei precisa ser revisada, porque se você tem uma lei você precisa de investimentos para consolidá-la. Nós trabalhamos no limite da navalha, porque você precisa de todo um equipamento jurídico para que ela funcione e esse equipamento jurídico, infelizmente, muitas vezes nós não temos.

É muito difícil achar pessoas que agreguem forças. Podemos pensar, por exemplo, na condição do cotista, que é outro desafio, porque entra toda a bagagem da relação do estereótipo. "Não... porque o discurso da cota é o discurso de privilégios pra pretos. O discurso da cota é o discurso da incapacidade para outros. De qualquer maneira... não pode ter cotas. De qualquer maneira não pode haver reparação". A forma de se pensar essas discussões ficam novamente no senso comum. As pessoas não trazem o diálogo das ações afirmativas: "Olha... você está produzindo exclusão, marginalidade e violência". Se as pessoas entendessem essa produção da violência e que pensarmos as cotas raciais é justamente uma forma de equalizar esse processo e tentar dar formações e construir uma igualdade, não teríamos somente 50%, seriam 100% de cotas, para que a gente tivesse essa reparação urgente. Hoje, uma criança de 10 anos, por exemplo, não tem perspectiva de vida em determinadas condições ou classes sociais. Qual é a visão que ela tem? Quais são os pretos que ela vê no poder? Quem são as pessoas que ela vê na direção? Quem são as mulheres pretas que ela reconhece? Nada contra as funções das quais nós viemos... Sou neta de empregada doméstica. De pessoas que perderam suas terras no interior. Minha bisavó é do ventre livre. Eu tive pessoas muito próximas da minha geração que possuem essa história, no entanto eu tive outra formação, até porque as pessoas que me educaram, a minha mãe e a minha vó, tinham essa ideia de pensar a igualdade, então... entre aspas, é o que a gente diz "Sorte". A minha condição poderia ser outra totalmente diferente. Nada contra, novamente, ao trabalho doméstico e às pessoas que vieram dessas atividades, mas mesmo assim, tudo isso, não

construiu a ideia de que nós necessitamos urgentemente de equiparação. Não é uma equiparação pela pobreza, porque preto, rico, ele continua sendo preto. Preta, rica, continua sendo preta. Não vai mudar de cor. Não vai evitar argumentos do tipo "Nossa, você fala tão bem. Você faz o que mesmo?", porque independente do que você é ou do que possa vir a ser, você é um ser humano, é um sujeito e precisa ser respeitado enquanto cidadão, não tem que ficar dando a sua ficha.

JMS: Nos dias 26 a 29 de setembro a UFES sediará a "V Conferência Internacional sobre recursos à desigualdade econômica, racial e étnica" que visa discutir e aprofundar mecanismos socioeducativos, políticos e econômicos de intervenção para uma cultura de paz e respeito. Gostaríamos de saber como está o processo de organização de um evento tão significativo, quais as entidades envolvidas e os principais objetivos e resultados que se pretende alcançar.

PGRA: A conferência é um presente, mas o trabalho para organizá-la está bem intenso. São muitas as dificuldades para concretizá-la, mas temos que superar tudo isso. Essa força que eu tenho, tenho certeza, é uma força ancestral, porque às vezes é desesperador fazer um evento desse porte sem muito apoio e investimentos, porém temos que agradecer também, porque aos poucos estamos ajustando. Às vezes fecham-se 10 portas, mas as que abrem dão um respiro. É dessa forma que a gente tem pensado a "V Conferência Internacional sobre recursos à desigualdade econômica, racial e étnica". Por que nós chegamos nesse ponto? Aí é que vem a roda do jongo... Aí é que vem você colocar a vida toda para girar... Colocar esses interesses em comum para atuar. Ao mesmo tempo em que a gente roda o jongo lá na comunidade quilombola, a gente roda aqui, a gente roda em outros lugares, a gente vai construindo esse movimento na perspectiva ancestral e as coisas vão chegando. Foi assim que essa oportunidade surgiu. Estávamos assumindo o núcleo quando a professora Cida faleceu, foi um período difícil de transição, duro demais, quando ela morreu ficamos muito desolados. Cida era aquela força toda... Nós precisávamos pensar para frente e Cida já tinha feito um caminho. Algumas pessoas desse convênio ela tinha conhecido na Bahia. Outros contatos foram feitos na Paraíba na área de direitos humanos. Com a morte dela, o processo parou um tempo e depois de dois anos fomos retomando essa ideia. Hoje temos 10 delegações vindo para o Brasil. Fizemos dois convênios com a Universidade de Minnesota. Temos que vencer todos os desafios, da língua... Da cultura... Para que nossos meninos e meninas negras estejam juntos. Nossos professores também carecem muito de formação. São quatro eixos: enfrentamento às desigualdades econômicas, educacionais, ambientais e na saúde. É um trabalho feito e construído por pessoas. Estamos recebendo 30 palestrantes, vários do exterior, muitos em cargos públicos... São senadores, políticos e gestores que têm muito a falar. As conferências anteriores foram nos Estados Unidos, na China e na Austrália e agora a receberemos no Espírito Santo.

JMS: A Conferência irá trazer para Vitória, não apenas entidades do meio acadêmico, mas movimentos sociais engajados com a causa negra. Qual a relevância dessa relação entre o ambiente científico e a sociedade na discussão de temas de impacto para as relações humanas?

PGRA: É uma relação de extrema importância entre pessoas que se agregam pela causa, que se unem em prol da redução das desigualdades e podem trazer soluções, pois o nosso objetivo é pensar saídas para a desigualdade, olhar como as pessoas têm trabalhado no mundo inteiro, quais são esses projetos que estão surgindo. Ao final da Conferência esperamos ter alguns encaminhamentos de políticas públicas. Os nossos jovens precisam participar dessas discussões. Precisamos formar pessoas, discutir e dialogar. A Conferência propõe que ativistas, militantes, gestores, políticos, professores e alunos possam conversar sobre isso, possam fazer esse enfrentamento. Um exemplo dessas relações é o nosso programa Afro-

"Alguns temas que precisamos dialogar partem disso, do se tornar humano, pois as pessoas não nascem humanas, a gente se torna humano, porém algumas questões nesse mundo têm retirado de fato a nossa humanidade".

Diáspora, da Rádio universitária, no qual estou – sou coordenadora - colocando os meninos na frente para se constituírem enquanto lideranças. Eles estão pensando em pautas para refletir a desigualdade. Às vezes pode parecer nada, mas passar meses discutindo desigualdades é muita coisa. Tem que fazer pauta pra falar de mulher, pra falar de criança, pra falar de música, de cinema... A gente vê jovens de diferentes cursos envolvidos, marcando debates. O programa é diário, das 17h às 18h.

JMS: Por fim, pensando nas lutas e movimentos nos quais você já se engajou, que perspectiva de mundo e sociedade você vislumbrou construir para as futuras vivências dos jovens negros?

PGRA: Uma questão que eu tenho muita vontade de atuar é na mortalidade da juventude negra, pois esse é um problema que me incomoda muito. Se eu tiver a possibilidade de politicamente fazer algo tem que ser nesse caminho, nessa direção, para pensar essa questão, porque eu não sei se reformatório é a solução, não sei se o jovem encarcerado é a solução, porque a maior parte dos jovens encarcerados são os meninos pretos. Esses espaços acabam se tornando uma fábrica de problemas e de mortalidade. Um negócio muito complicado... Então, penso em formas de juntar pessoas para pensar isso com mais carinho. Observar isso com mais humanidade. Refletir isso para fazer a vida ter sentido. Acho que a vida precisa ter sentido. Todo mundo precisa encontrar um sentido. Alguns temas que precisamos dialogar partem disso, do se tornar humano, pois as pessoas não nascem humanas, a gente se torna humano, porém algumas questões nesse mundo têm retirado de fato a nossa humanidade. Pode ser que essas mudanças não venham de forma definitiva para a minha geração. Talvez venha para a geração dos meus netos, mas eu quero abreviar isso.

***

Tambor do grupo Caxambu da Santa Cruz, da comunidade quilombola de Monte Alegre, Cachoeiro de Itapemirim. Foto: Usina de Imagem.

ARTIGO

OS AFRICANOS PRESENTES NA LISTA NOMINAL DA POPULAÇÃO DE ITAPEMIRIM EM 1833

Laryssa da Silva Machado

Licenciada em História (2007), Especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional (2009), Especialista em Educação Profissional e Tecnológica (2016). Mestranda do Programa da Pós-graduação em História da UFES. Docente da Rede Municipal de Ensino de Marataízes-ES

Resumo

O presente artigo pretende analisar a Lista Nominal da População de Itapemirim em 1833, documento que apresenta os 2.937 habitantes que se dividiam em 303 fogos. Dentre esse número, 1.596 almas eram cativas, a maioria de africanos. As lavouras de cana-de-açúcar instaladas em Itapemirim, a partir do século XVIII, fez com que grande quantidade de escravos chegasse à região. Nos fins dos Setecentos e início dos Oitocentos, fazendeiros mineiros, fluminenses e paulistas migraram para o vale do rio Itapemirim e consigo trouxeram seus cativos, adquirindo outros conforme o cultivo da cana e produção de açúcar fossem bem sucedidos. Por conta disso, Itapemirim se tornou importante região de desembarque de africanos, o que pode ser demonstrado pelos números populacionais. Assim, a Lista Nominal de 1833 revela o número elevado de escravos que havia na região, muitos deles africanos, e descreve seus nomes, cor, idade, estado civil, profissão e nacionalidade. Dos senhores, também descreve as posses, e acaba por revelar detalhes e aspectos do cotidiano dessa sociedade.

Palavras-chaves: Escravidão em Itapemirim, Africanos em Itapemirim, História de Itapemirim, História do Espírito Santo, Escravidão no Espírito Santo.

Abstract

The present article intends to analyze the Nominal List of the Population of Itapemirim in 1833, document that presents the 2,937 inhabitants that divided in 303 fires. Of that number, 1,596 souls were captive, most of them Africans. The sugar cane plantations established in Itapemirim from the 18th century onwards led to large numbers of slaves arriving in the region. At the end of the seventies and beginning of the nineteenth century, Minas Gerais, Rio de Janeiro, and São Paulo farmers migrated to the Itapemirim Valley and brought their captives, acquiring others as sugarcane cultivation and sugar production were successful. Because of this, Itapemirim became an important landing region for Africans, which can be demonstrated by population numbers. Thus, the Nominal List of 1833 reveals the high number of slaves in the region, many of them African, and describes their names, color, age, marital status, profession and nationality. Of the masters, it also describes the possessions, and reveals details and aspects of the daily life of this society.

Keywords: Slavery in Itapemirim, Africans in Itapemirim, History of Itapemirim, History of the Holy Spirit, Slavery in Espírito Santo.

Introdução

As últimas décadas trouxeram para a historiografia brasileira novos trabalhos destacando fontes que antes não eram utilizadas e personagens que por muito tempo foram estigmatizados. O uso de fontes cartoriais, judiciais, cartas, diários, inventários post-mortem, lista de escravos, documentos eclesiásticos de batismo, casamento e óbitos proporcionou novas perspectivas e análises da dinâmica da sociedade brasileira nos períodos colonial e imperial. Os trabalhos sobre escravidão ganharam destaque porque se conferiu o lugar de agente da história e não de simples mercadoria inanimada. Com essas novas fontes a vida cotidiana dos homens e mulheres escravizados e suas relações sociais foram redescobertas e pensadas sob novo olhar:

> A partir dos debates historiográficos abertos pelas novas pesquisas sobre a história social da escravidão no período colonial, destaco, portando, uma renovada preocupação com a historicidade dos processos, que empresta novos significados à história política em sentido estrito. Sem voltar ao velho historismo de problema único: o surgimento da nação entendido como construção essencializada, cada vez mais a dinâmica histórica dos processos estudados e a explicitação da questão

> formulada pelo historiador torna-se elementos chaves a possibilitar um denominador comum às discussões historiográficas (MATTOS, 2014, p. 85).

Segundo Florentino e Góes (1997, p.1), novas fontes passaram a ser utilizadas a partir da década de 1970 pelos historiadores brasileiros em que se pode observar que os cativos eram capazes de "criar e viver sob normas intrínsecas ao humano [...] e a escravidão e o parentesco não são experiências excludentes; o cativeiro não abortou a família escrava". Florentino e Fragoso[1] (2001), em suas pesquisas romperam com o paradigma metrópole-colônia a respeito do tráfico de escravos, demonstrando que o controle desse comércio pertencia em grande parte aos comerciantes brasileiros.

Um dos trabalhos inovadores produzidos na década de 1980 foi o de Mattoso, intitulado Ser Escravo no Brasil[2], que analisou a adaptação às relações entre escravos e senhores e concluiu a predominância do paternalismo como principal determinante nessas sociabilidades.

> As relações de produção não bastam, pois, para definir a escravidão; elas limitam, abusivamente tudo aquilo que permite situar essa massa de indivíduos não obrigatoriamente participantes de um modo definido de produção, mas que, ao contrário, são adstritos a tarefas e funções das quais depende a própria existência da classe dominante, numa verdadeira inversão do relacionamento habitual entre explorados e exploradores. Disso resulta que a relação entre o escravo e a sociedade, tomada em seu conjunto, se define sempre pela referência, implícita ou explicita, a seu dono e senhor. É o senhor quem estabelece normas e regras dessa relação. (MATTOSO, 1990, p. 101)

A autora também descreve as relações de solidariedade, em que as famílias escravas ultrapassavam os modelos descritos até aquela época. Considerado membro de uma família patriarcal, a família escrava obtinha alguma vantagem dessas relações. Mattoso descreve que muitos casais se uniam sem a benção da igreja e constituíam laços permanentes de família. A autora confere destaque também aos laços familiares rituais estabelecidos entre escravos, libertos e livres por meio dos sacramentos da igreja católica como casamentos, mais raramente, e batizados, com muito mais frequência. Mattoso consegue, portanto, inserir o escravo na sociedade brasileira não mais como um ser sem ação e voz. "Negro ou mestiço, africano ou crioulo, é um homem novo que o Brasil fez nascer. Nós o vimos viver e sobreviver na sua família, em sua comunidade, em seu trabalho. Nós o vimos sonhar seu sonho de libertação" (MATTOSO, 1990, p. 172).

Outro trabalho que merece destaque sobre o tema, Em Costas Negras[3], de Florentino, descreve como os próprios africanos contribuíram para o fornecimento de mão de obra cativa para a América através da guerra, onde tanto o traficante europeu ou americano, quanto os grupos africanos, se beneficiavam com a captura e venda de humanos. O autor caracteriza o comércio de almas africano como um circuito fechado em si mesmo, uma vez que em troca dos escravos os traficantes europeus e americanos davam aos africanos instrumentos de guerras, que eram utilizados na captura de novos escravos (FLORENTINO, 1997, p. 87).

Durante o século XIX, os escravizados eram utilizados em larga escala na economia, desde o grande latifúndio até as pequenas propriedades produtoras de alimento. "A escravidão era o cancro que corroía a sociedade, ela era também o princípio que minava por dentro as bases do Estado imperial, e que, ao fi-

1 FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo: O Arcaísmo como Projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma sociedade colonial tardia: Rio de Janeiro, c. 1790 - c. 1840 – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

2 MATTOSO, K. M. Q. Ser Escravo no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

3 FLORENTINO, M. Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

nal, acabou por destruí-lo" (CARVALHO, 2008, p. 293). Para abastecer as lavouras cafeeiras, principal fonte econômica dos Oitocentos, muitos cativos chegaram ao litoral brasileiro, mesmo após a lei que proibia o comércio em 1831. Florentino descreveu o fluxo do comércio escravista do seguinte modo:

> Depois de receber de cem a 1.200 escravos por ano entre 1831 e 1834, o Brasil conheceu desembarques anuais de mais de 40 mil africanos em 1838 e 1839, cifra que oscilou de 14 mil a 23 mil anuais durante a primeira metade da década de 1840. Chegou-se a uma média anual de quase 50 mil africanos desembarcados entre 1846 e 1850. Pautados nestes números, poder-se-ia considerar o fim do tráfico em 1830 como mero engodo. Tratar-se-ia, enfim, de uma "lei para inglês ver". Em outras palavras, pode-se pensar que o tratado de 1827, o prazo por ele estipulado e o próprio fim do tráfico em inícios de 1830 teriam sido meros subterfúgios da classe escravista brasileira para enganar o governo britânico (FLORENTINO, 1997, p. 43-44).

Os trabalhos citados são referências quando se fala em escravidão. Trabalhos que analisam o tráfico, o cotidiano e laços de solidariedade dos cativos são importantes por trazerem a tona partes importantes do dia a dia dos escravizados que por muitos anos foram esquecidas. Este artigo pretende analisar os escravos de Itapemirim no ano de 1833, de acordo com a Lista Nominal feita pelo Juiz de Paz em 1834. Apesar das análises serem feitas do ponto de vista dos senhores, pois eram eles que tinham lugar de fala no período, esse documento traz informações importantes do cotidiano dos escravizados, como a origem, profissão, estado civil, dentre outras.

Os cativos do Espírito Santo

A partir de 1800, ainda com dificuldade, iniciou-se um período de prosperidade. Nessa época, deu-se um primeiro e decisivo passo no sentido de definição de uma identidade territorial do Espírito Santo enquanto unidade administrativa e política distinta, dotada, inclusive, de um projeto de desenvolvimento próprio (SANTOS, 2002, p.153). No entanto, as autoridades provinciais repercutiam em seus registros os duros anos de penúria da antiga capitania. Ignacio Accioli de Vasconcellos, primeiro presidente provincial, escreveu em sua Memória Estatística da Província do Espírito Santo, de 1828 (VASCONCELLOS, apud CARVALHO, 2008, p.56) as condições miseráveis do território capixaba que, apesar das inúmeras possibilidades de exploração, mantinha-se grande parte de suas terras férteis desocupadas. Anos antes, em 1811, Francisco Manoel da Cunha, escrivão da Capitania, reclamava ao Conselheiro de Estado, Antônio de Araújo e Azevedo, o Conde da Barca, o fim da alfândega, o que levou ao fim da navegação direta entre o Espírito Santo e a Europa e a África (CUNHA, apud CARVALHO, 2008, p. 52).

Até meados do século XIX, a economia do Espírito Santo baseava-se na produção de alimentos exportados em parte para outras províncias (CARVALHO, 2008, p. 59-60). Em terras capixabas produziam-se farinha de mandioca, açúcar, fios de algodão, cachaça, arroz, milho, feijão, cal, colchas e redes. O plantio do café, no início do século, ainda era pequeno e não se destacava nem mesmo na economia espírito-santense. Porém, essa produção floresceu na segunda metade do século e proporcionou crescimento e dinamismo à província.

José Teixeira de Oliveira (2008, p. 354) classifica a transição da primeira para a segunda metade do século XIX como o "início de uma nova era". De acordo com o autor, "foi assim, enfrentando dificuldades de toda ordem – em sua grande maioria derivadas da deficiência de recursos – que o Espírito Santo alcançou o fim da primeira metade do século XIX". Após a independência do Brasil, houve melhorias estruturais, porém, foram às lavouras de café as responsáveis pela transformação desse quadro de dificuldades.

TABELA 1: DADOS ESTATÍSTICOS DO ESPÍRITO SANTO 1790-1843

	Livres		Cativos		Fogos	Total
Ano	Nº	%	Nº	%	-----	-----
1790	10.749	47,7	6.834	30.3	-----	22.493
1813	-----	-----	-----	-----	-----	18.807
1814	-----	-----	-----	-----	-----	23.338
1818	-----	-----	-----	-----	3.729	24.585
1824	22.165	62,7	13.188	37,3	5.274	35.353
1827	22.931	63,9	12.948	36,1	5.683	35.879
1833	-----	-----	-----	-----	-----	27.916
1839	16.817	64,5	9.233	35,5	-----	26.080
1843	21.122	64,5	10.376	35,5	7.677	32.720

Fonte: 1790, 1824, Capitão-Mor Ignacio João Mongiardino (apud OLIVEIRA, José T. de. História do Estado do Espírito Santo. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Nota IV, p. 239); VASCONCELLOS, Ignacio Accioli de. Memoria Estatistica da Provincia do Espirito Santo escrita no anno de 1828. Vitória: Arquivo Público Estadual, 1978. 1813, 1814, 1818 - VASCONCELLOS, J. M. P. Ensaio sobre a História e Estatística da Província do Espírito Santo, 1858; 1824 e 1827 - VASCONCELLOS, I. A. Memória Estatística da Província do Espírito Santo escrita no ano de 1828, 1827, 1833 e 1839 - Fala que o Presidente da Província do Espírito Santo João Lopes da Silva Coito dirigiu a Assembleia Legislativa Provincial no dia 1 de abril de 1839, p. 18. 1839 - Mapa da população da Província do Espírito Santo, 1839. Tabela enviada pela Secretaria do Governo em 29 de abril de 1839. Assinado por Ildefonso Joaquim Barbosa de Oliveira. ARQUIVO NACIONAL (microfilme 015_000_78, página 48), apud LAGO, 2013. 1843 - Fala com que o Exmo. Vice-presidente da Província do Espirito Santo, José Francisco de Andrade e Almeida Monjardim, abril a Assembleia Legislativa Provincial no dia 23 de maio de 1844, p. 16.

Introduzido em meados de 1815 (ROCHA, COSSETTI, 1983, p. 15-18), o café tornou-se cultura dominante por volta de 1840, e substituiu gradualmente o cultivo de açúcar. Entre 1856 e 1872, houve grande expansão da cafeicultura concentrada na região sul, especificamente nos vales dos rios Itapemirim e Itabapoana. Outras regiões capixabas, como a de São Mateus e a de Vitória, investiram no cultivo do café sem o mesmo sucesso. São Mateus, inclusive, retornou ao cultivo da mandioca.

Como se pode perceber, na primeira metade do século XIX, a economia capixaba era reduzida à produção de alimentos, formada por pequenas propriedades. O açúcar era o produto de maior destaque, mas sem expressividade. Ainda assim, a mão de obra utilizada na economia capixaba era a cativa. A escravidão era comum a todas as regiões da província. Importante destacar que a população capixaba como um todo, durante o século XIX, era bastante reduzida, equivalente a pouco menos de um por cento dos habitantes do Brasil (CAMPOS, 2011, p.84-96).

A tabela 1 apresenta os dados populacionais da Província do Espírito Santo na primeira metade do século XIX.

A população cativa capixaba, na primeira metade do século XIX, representava praticamente 1/3 dos habitantes da província. Em 1824 os cativos correspondiam a 37% da população total, ano com quantidade mais expressiva. No mapa de 1839, realizado pelo presidente provincial Silva Coito, consta os seguintes dados: 1827 – 35.353 habitantes; 1833 – 27.196 habitantes; 1839 – 26.080 habitantes. No fim do mapa consta que "Houve, portanto hum decrescimento desde 1827 a 1833 de 7.437 habitantes; de 1833 a 1839 e de 1836; finalmente comparada a população de 1827 com a de 1839, apparece huma (sic.) diminuição de 9.273 habitantes[4]." O Presidente Silva Coito relata que não se pode acreditar cegamente nesses mapas.

> Não posso dar inteiro crédito á maior parte dos mappas parciaes enviados pelos Juizes de Paz; não hesito em affirmar que não houve esse decrescimento de população, que apparece; por quanto não deparo com razão alguma, que o justifique, antes inclino-me a acreditar que tem havido argumento principalmente desde 1835. Penso que ninguém se convencerá que huma Província salubre, onde não tem reinado peste, ou febres mortíferas, nem donde conste que tenha havido emigração por motivo algum, apresente no espaço de dose anos huma diminuição de 9.273 habitantes! (COITO, apud LAGO, 2013, p.7).

4 Fala que o Presidente da Província do Espírito Santo João Lopes da Silva Coito dirigiu a Assembleia Legislativa Provincial no dia 1 de abril de 1839, apud LAGO. 2013. p. 18.

TABELA 2: NATURALIDADE DA POPULAÇÃO ESCRAVA DO ESPÍRITO SANTO EM 1839

	Pardos Cativos		Cativos Naturais do Brasil		Cativos Naturais da África		Total	
Cidades / Vilas	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Vitória	724	7,8	2.061	22,3	485	5,3	3270	35,4
Itapemirim	42	0,5	567	6,1	1.026	11,1	1635	17,7
Benevente	21	0,2	263	2,9	202	2,2	486	5,3
Guarapari	133	1,5	233	2,5	96	1,0	462	5,0
Espírito Santo	124	1,3	136	1,5	19	0,2	279	3,0
Serra	319	3,5	494	5,3	313	3,4	1126	12,2
Nova Almeida	71	0,8	159	1,7	58	0,6	288	3,1
Linhares	9	0,1	11	0,1	10	0,1	30	0,3
Barra de São Mateus	-	-	146	1,6	121	1,3	267	2,9
São Mateus	75	0,8	811	8,8	504	5,5	1390	15,1
Total	1.518	16,5	4.881	52,8	2.834	30,7	9.233	100

Fonte: Mapa da população da Província do Espírito Santo, 1839. Tabela enviada pela Secretaria do Governo em 29 de abril de 1839. Assinado por Ildefonso Joaquim Barbosa de Oliveira. ARQUIVO NACIONAL (microfilme 015_000_78, página 48), apud LAGO, 2013, p. 39.

Ainda em 1839, Silva Coito e Barbosa de Oliveira enviaram ao Ministro e Secretário do Estado dos Negócios da Justiça, Pereira de Vasconcelos, um mapa mais completo e organizado, ainda que não se possa considerar o valor absoluto da população. Neste mapa, contém a população cativa nas cidades e vilas provinciais, onde é especificado o número de pardos cativos, além dos escravos brasileiros e africanos. A província apresentava então 1.518 pardos cativos (16,5%), 4.881 escravos naturais do Brasil (52,8%) e 2.834 escravos naturais da África (30,7%), num total de 9.233 cativos. Se subtraído esse contingente do total de habitantes, tem-se o total de 16.847 habitantes livres. Assim, em 1839, a população livre capixaba correspondia a 64,6% enquanto os cativos representavam 35,4%. A tabela a seguir apresenta os cativos presentes nas cidades e vilas do Espírito Santo.

Esse mapa populacional é o ponto de partida para uma série de análises sobre a população cativa capixaba. Naquele ano, a cidade de Vitória, capital da província, possuía o maior número de cativos, 3.270 (35,4%) seguida por Itapemirim, que tinha exatamente metade da população cativa da capital, 1.635 (17,7%). Porém, a quantidade de escravizados africanos em cada uma das cidades e vilas capixabas representava 30,7% do total de cativos do Espírito Santo.

Dentre os 2.834 cativos oriundos da África, 1.026 (11,1%) estavam em Itapemirim, localidade do litoral sul capixaba. A vila apresentava a maior quantidade de escravos africanos da província naquele período. Se for considerado apenas o número de africanos escravizados, Itapemirim concentrava 36,2% desta população. Mas, se forem analisados apenas os dados referentes aos escravos nativos no Brasil e os pardos cativos, Vitória apresentava quantidade elevadíssima: eram 2.785 cativos naturais do Brasil e pardos enquanto em Itapemirim havia apenas 609 escravos crioulos.

Os dados demonstram as diferenças marcantes entre as regiões central e sul da província. Tanto na economia quanto na composição da mão de obra cativa as duas regiões distinguiam-se. Rafaela Lago (2013, p. 34) ressalta as diferenças existentes entre as escravarias de ambas regiões, pois em cada uma delas predominava o elemento africano ou o crioulo. Embora desiguais nesse aspecto, as regiões possuíam em comum a existência de famílias cativas com inúmeras crianças, proporcionando crescimento natural das escravarias.

Pesquisas de Campos, Merlo, Ribeiro e Lago[5] trouxeram novo olhar sobre as escravarias do Espírito Santo, pois encontrou-se o curioso fenômeno de reprodução endógena entre os cativos na região central da Província. Utilizando fontes como inventários post-mortem, registros eclesiásticos de batismos, casamentos e óbitos, e relatórios de autoridades provinciais, descobriu-se uma série de dados, até então, desconhecidos. A reprodução endógena nas escravarias de Vitória, a presença de africanos nas escravarias do sul, especificamente em Cachoeiro, as relações de bastardia na sociedade capixaba, a dinâmica econômica no Espírito Santo nos períodos colonial e provincial são exemplos de resultados desses novos estudos.

É importante ressaltar que, os estudos citados se restringem à região central – Vitória e a região sul – Cachoeiro de Itapemirim. Campos (2011) e Merlo (2008), em trabalhos desenvolvidos sobre escravarias de Vitória, afirmam que a crioulização e a reprodução endógena no Oitocentos capixaba eram características marcantes na sociedade de Vitória, cuja economia se voltava para o abastecimento do mercado interno, com exportação de alimentos para a Corte e Bahia. As escravarias de Vitória contavam com a reprodução natural dos escravos, que proporcionava alta concentração de crioulos, elevada taxa de crianças e frequentes laços familiares. Assim, a reposição das escravarias era pouco influenciada pelo tráfico internacional, o que dava à reprodução endógena lugar indispensável à manutenção da escravidão.

Partindo desses estudos, Ribeiro (2012) e Lago (2013) compararam as escravarias de Vitória com as de Cachoeiro. Inventários post-mortem entre 1790-1871 e registros de batismos de escravos entre 1831-1888 em ambas as regiões demonstram cabalmente a reprodução endógena de suas escravarias. Há, porém, característica particular de maior presença de escravos africanos nas escravarias do sul da província. Deve-se considerar, porém, qual tráfico influenciou a chegada desses africanos, sobretudo, porque a colonização mais importante da região ocorreu na segunda metade dos Oitocentos.

Os estudos sobre a população cativa de Itapemirim demonstram que essa região compreendia aspectos peculiares diante do restante da província. Como demonstrado, Vitória adquiria seus cativos através da reprodução endógena, enquanto em Itapemirim, a quantidade de africanos vindos do comércio de almas era muito grande. Nenhuma outra vila apresentada na Tabela 2 demonstra quantitativo de africanos como Itapemirim. Conforme estudos desenvolvidos por Pereira[6], o litoral de Itapemirim era ponto de desembarque de cativos, persistindo após 1850. Ele caracteriza o norte do Rio de Janeiro, o sul do Espírito Santo e a Zona da Mata mineira como a "Tríplice Fronteira" do tráfico de escravos após a lei Eusébio de Queirós. Mas, antes disso, muitos escravizados chegaram ao Brasil pelas praias itapemirinenses, onde serviam de mão de obra para as lavouras de cana-de-açúcar, conforme será demonstrado a seguir.

5 MERLO, P. M. S. O Nó e o Ninho: estudo sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871. Tese (Doutorado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2008.; RIBEIRO, G. L. Enlaces e Desenlaces: Família escrava e reprodução endógena no Espírito Santo (1790-1871). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2012.; LAGO, R. D. Sob os olhos de Deus e dos homens: escravos e parentesco ritual na Província do Espírito Santo (1831-1888). Dissertação (Mestrado em História) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2013.; CAMPOS, A. P. Escravidão, reprodução endógena e creolização: o caso do Espírito Santo no Oitocentos. Topoi, v. 12, n. 23, 2011, p. 84-96.; CAMPOS, A. P. e MERLO, P. M. S. Sob as bençãos da Igreja: o casamento de escravos na legislação brasileira. *TOPOI*, v. 6, n. 11, 2005, p. 327-361.; CAMPOS, A. P. Escravidão e Creolização: a Capitania do Espírito Santo, 1790-1815. In: FRAGOSO, João ... [et al.], organizadores. Nas Rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Vitória: Edufes; Lisboa: IICT, 2006, p.571-607.

6 PEREIRA, W. L. C. M. A trama do tráfico ilegal de africanos na província do Espírito Santo (1850-1860). XI Congresso Brasileiro de História Econômica. Vitória: 14 a 16 de setembro de 2015. Disponível em http://www.abphe.org.br/arquivos/2015_walter_luiz_carneiro_mattos_pereira_a-trama-do-trafico-ilegal-de-africanos-na-provincia-do-espirito-santo-1850_1860.pdf, p. 5-6. Acesso em 09 de dezembro de 2017.

A formação do Vale do Itapemirim

As terras do vale do rio Itapemirim estavam entre as primeiras sesmarias doadas por Vasco Fernandes Coutinho a Pedro da Silveira em 1539, segundo relatos do historiador do século XIX Daemon (2010, p.114), "Neste ano estabeleceu-se Pedro da Silveira nas terras que lhe foram doadas, que julgamos ter sido no município de Itapemirim, no lugar denominado Caxangá, e onde por muito tempo se viam ruínas de antiga povoação". Marins (1920, p.199-231) destaca que os primeiros povoados na região datam de século XVI, no período em que estava no trono o português D. Pedro II. O Rio Itapemirim, que banha a região, aparece em alguns mapas portugueses do século XVII com o nome de Tapemirim[7].

Aparentemente, a povoação não foi bem-sucedida, pois registros relacionados à ocupação da região do rio Itapemirim só reapareceram no início do século XVIII. Em 1674, o herdeiro da capitania capixaba, Luiz Gonçalves da Câmara Coutinho vendeu ao coronel baiano Francisco Gil de Araújo a capitania, que iniciou a busca por ouro, colonizando, assim, a região da atual Vila Velha à localidade de Benevente (atual Anchieta). De acordo com Moreno (2016, p.19),

> Seus sucessores mantiveram essa iniciativa e o desbravamento continuou em direção ao sul, até chegarem às margens Rio Itapemirim em princípios do século XVIII – 1701 ou 1710, onde se fixaram. Foram eles Domingos de Freitas Bueno Caxangá [...] e outros agregados que resolveram tentar a sorte nestas terras. Construíram aqui uma fazenda de açúcar batizada de Caxangá. Sendo plana a maior parte do terreno e ainda por cima coberto por mata, o que dificultava a defesa contra eventuais ataques dos índios, a sede da fazenda foi estrategicamente localizada no alto de um morro na margem sul do rio, denominado mais tarde de Fazendinha.

A região compreendia de um lado ao outro da foz do rio, onde existia uma vasta aldeia que passaram a fazer parte de uma fazenda de açúcar, pertencente à família Caxangá. O início da povoação de Itapemirim ocorreu no período em que a Capitania do Espírito Santo havia sido vendida ao baiano Gil de Araújo (MARINS, 1920, p. 199-200). A colonização efetiva dessa região, porém, aconteceu apenas em 1771, com a chegada dos refugiados das Minas de Castelo[8], após ataque indígena ao local, que obrigou os trabalhadores a abandonarem a região. Enquanto os homens lutavam contra os índios, as mulheres e crianças foram retiradas com relativa segurança. Os "atacantes em renhida resistência, destruindo – ao partirem – casas, canais e pontes, outrora construídos com enorme sacrifício. Vieram, os sobreviventes, instalar-se na barra do Rio Itapemirim" (OLIVEIRA, 2008, p.222).

Segundo Bittencourt (2006, p. 78), no início do século XVIII, as terras que antes pertenciam a Inácio Pedro Cacunda, bandeirante e descobridor das Minas de Castelo, foram compradas pelo Capitão Tavares Brum, futuro sogro de Joaquim Marcelino da Silva Lima, o barão de Itapemirim. Este se casou com a filha do Capitão Brum em segundas núpcias, herdou as terras e, consequentemente, tornou-se um dos grandes proprietários de terra da região. O Capitão Brum, além de adquirir as terras por escritura pública, as obteve do governo português por sesmarias (MARINS, 1920, p. 210-211). "Antes de 1800, o Itapemirim era uma grande fazenda que se estendia por toda barra do Itapemirim, de um e outro lado do rio" (BITTENCOURT, 2006, p. 78). Ainda sobre os fundadores da região, Marins afirma que

7 MARQUES, 2003. 165. O Rio Itapemirim aparece nos seguintes mapas: Mappa da Terra de Santa Cruz, a que vulgarmente chamam o Brasil, que acompanha a Rasão do Estado do Brasil escripto em 1612, indica este rio sob o nome de Tapemery; o Mappa de todo o Estado do Brasil, organizado em Lisboa no ano de 1627 por João Teixeira, Moço da Camara de Sua Magestade e seu Cosmographo indica o mesmo rio com o nome de Itape- mery; O Mappa do Brasil, que acompanha a Istoria delle guerre del regno del Brazile por Giovani Giuseppe di Santa Teresa, publicada em 1698, dá-lhe o nome de Tapemirini.

8 Região no interior do Espírito Santo onde se encontrou ouro.

> O Itapemirim era uma grande fazenda que pertenceu primeiro ao Sargento Mor Ignácio Pedro Cacunda, que a vendeu ao Capitão Balthazar Caetano Carneiro e este ao Capitão José Tavares de Brum (sogro do Sargento Mor Joaquim Marcelino da Silva Lima mais tarde Barão de Itapemirim). A sede da Fazenda, que era de assucar, ficava no morro contíguo á atual villa, no lugar conhecido por "Fazendinha". Ahi existio a Capella que foi a primeira da povoação (MARINS, 1920, p.209).

A partir de então, a região se desenvolveu através das lavouras de açúcar, inicialmente, e depois do café. Em 1808, de acordo com os relatos da passagem do Desembargador Luís Tomás de Navarro pelo local, nas margens do rio Itapemirim, havia seis ou sete engenhos grandes de fabricar açúcar. Já em 1828, eram seis sesmarias com cultivos agrícolas, mas apenas três eram confirmadas, duas lojas de fazendas secas e três de lojas de molhados, além de tavernas (VASCONCELLOS, 1978, p.36).

A povoação da região foi realizada pelos próprios capixabas, mas contou com a ajuda de mineiros e paulistas que imigraram para o Espírito Santo na primeira metade do século XIX em busca de melhores condições de vida (OLIVEIRA, 2008, p. 308). "Não consta que os colonos tenham, em tempo algum, experimentado a ferocidade dos indígenas" (OLIVEIRA, 2008, p.355). Mas, muitas famílias vieram para a região em busca de terras férteis e trouxeram seus escravos e maquinários. Dentre estes pode-se destacar o capitão José Tavares de Brum, Joaquim Marcelino da Silva Lima – futuro Barão de Itapemirim, o Comendador João Nepomuceno Gomes Bittencourt, além das famílias Quintaes, Bello, Pessanha, Moreira, Pinheiro e Póvoa (MORENO, 2016, p.32).

Essa imigração mineira, fluminense e paulista trouxe consigo o cultivo do café, principal produto exportado no Brasil no século XIX. Além disso, houve nítido crescimento populacional na região, onde se criaram as condições favoráveis para a emancipação administrativa. Através do Alvará nº. 55, de 27 de junho de 1815, a Freguesia foi elevada à categoria de Vila, com o nome de Nossa Senhora do Amparo de Itapemirim. O ato foi posto em prática em 9 de agosto de 1816, com a instalação da Câmara Municipal e do Pelourinho. "Tomaram posse os Juízes Ordinários José da Costa Guimarães, como presidente e o Tenente Luiz José Moreira [...]. Assumiram também os vereadores Manoel Joaquim de Oliveira e Costa, José Antônio Pessanha, João Guimarães Vianna e José da Silva Quintaes, este Procurador da Casa" (MORENO, 2016, p. 33).

Itapemirim, como todas as regiões colonizadas na capitania do Espírito Santo, recebeu desde o princípio da exploração de suas terras lavouras de cana-de-açúcar. A Fazendinha, primeira fazenda da região, era cercada por canaviais ampliados após a efetiva colonização no final do século XVIII (MORENO, 2016, p.20-22). Na primeira metade dos Oitocentos, o açúcar ainda era o principal produto e Itapemirim se destacava por suas prósperas lavouras e seus engenhos movidos a vapor. Além dos dois cultivos, café e cana, havia o plantio do algodão e do fumo e serralherias que exportavam madeira.

O porto de Itapemirim era o mais próximo da capital imperial e por conta disso exportava mercadoria direto para a Corte. Em relatório realizado em 1849, o Dr. Antônio Pereira Pinto[9] exaltou os lavradores de Itapemirim que comercializavam direto com o Rio de Janeiro. Segundo ele, o comércio favorecia as lavouras, pois evitava que os produtos ficassem encalhados. "No município de Itapemerim, porém, já não se dão estes inconvenientes, quer o café, quer o assucar são directamente exportados para o Rio, pelos productores, e por isso n'essa parte da província se encontrão já magníficas fazendas (sic.)" (PINTO, 1849, p.10). Para Pereira Pinto, tão importante quanto produzir era exportar.

9 APEES. Vitória. Relatório com que o Exm. Sr. D. Antônio Pereira Pinto entregou a presidência da Província do Espírito Santo ao Exm. Sr. Comendador José Francisco de Andrade e Almeida Monjardim, segundo vice-presidente da mesma, 1849, p. 10. Disponível em http://www.ape.es.gov.br. Acesso em 10 de dezembro de 2017.

TABELA 3: POPULAÇÃO DE ITAPEMIRIM E DO ESPÍRITO SANTO AO LONGO DO SÉCULO XIX

	ESPÍRITO SANTO					ITAPEMIRIM						
ANO	LIVRES	ESCRAVOS	TOTAL	FOGOS	HABITANTES POR FOGO	LIVRES	(%)	ESCRAVOS	(%)	TOTAL	FOGOS	HABITANTES POR FOGO
1817	___	___	24.585	3.729	6,5	___	_	___	_	2.025	147	13,7
1818	___	___	25.960	3.729	6,9	___	_	___	_	2.025	___	___
1824	22.165	13.188	35.353	5.274	6,7	1.184	51	1.148	49	2.332	227	10,2
1827	22.931	12.948	35.879	5.683	6,3	797	44	1.038	56	1.835	229	8,0
1833	___	___	27.916	___	___	1.360	42	1.596	54	2.937	___	___
1839	16.847	9.233	26.080	___	___	852	34	1.635	66	2.487	___	___
1843	21.122	10.376	32.720	7.677	4,2	1.825	45	2.109	55	3.984	539	7,3

Fonte: Conferir Tabela 1. 1839: APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

Essa proximidade com o Rio de Janeiro, porém, não era lucrativa para o Espírito Santo, ao contrário do que dizia o presidente provincial Pereira Pinto. O lucro com a produção não permanecia em terras capixabas, mas sim com os comerciantes cariocas (ROCHA, COSSETTI, 1983, p.31). No entanto, para a vila do Itapemirim, o comércio com a Corte a transformara em um importante entreposto de produtos agrícolas para o Rio de Janeiro (MORENO, 2016, p.86). Para trabalharem nas lavouras, junto com os fazendeiros migrantes vieram seus cativos. Também adquiriram muitos outros ao longo do século XIX, conforme já demonstrado. A tabela 3 apresenta a população itapemirinense na primeira metade dos Oitocentos.

A quantidade de cativos em Itapemirim sempre foi elevada. Em 1839, o número de escravos correspondia a 66% da população. Já os dados referentes ao ano de 1827 demonstram que a quantidade de escravizados era maior que a de livre e correspondia a 56% dos habitantes. Também merece destaque o número de habitantes por casas: em 1837 havia uma média de 13,7 pessoas por fogo em Itapemirim e em 1824 esse número era de 10,2 pessoas por residência. A média provincial não chegava a sete pessoas por fogo, enquanto que nas casas itapemirinenses o menor número de moradores por domicílio foi 7,3.

Todo esse crescimento populacional e econômico atraiu visitantes ilustres ao vale do Itapemirim na primeira metade do século XIX. O bispo do Rio de Janeiro, D. José Caetano da Silva Coutinho realizou duas visitas à Itapemirim no início dos Oitocentos[10]. A primeira em 1812 e a segunda em 1820. Na primeira viagem fez alguns relatos sobre a Vila, que possuía duas mil almas, composta em sua maioria de lavradores pobres. Citou nomes de alguns homens ricos do lugar, como o Sargento-Mor Miguel Antônio, Capitão Francisco Gomes, que exportava 80 caixas de açúcar, e o Tenente Luiz Moreira. Reclamou da capela, descrevendo-a como velha, mas localizada no alto de um morro de onde se avistava toda a paisagem, chamada por ele de "Serra dos Órgãos de Itapemirim". Quando retornou em 1820, Itapemirim já era uma freguesia. Nos escritos de Coutinho encontram-se outros nomes de ricos proprietários da região como José da Silva Quintaes, Antônio Joaquim Marvila, João Machado Xavier, Antônio Pinto Duarte, Francisco José Alves, Antônio Ferreira da Silva, José da Costa Guimarães e José Eduardo Coelho.

10 COUTINHO, J. C. S. O Espírito Santo em princípios do século XIX: apontamentos feitos pelo bispo do Rio de Janeiro quando de sua visita à capitania do Espírito Santo nos anos de 1812 e 1819. Vitória: Estação Capixaba e Cultural-ES, 2002.

Outros viajantes passaram pela região no início do século XIX, como o alemão Frederico Sellow, o russo George Guilherme Freyreiss e o príncipe de Neuwied (Alemanha) Maximiliano Alexandre Philipp Prinz von Wied-Neuwied (ROCHA, 1978, p.40-44). O primeiro local alcançado pelos viajantes foi a fazenda Muribeca[11]. Seguiam, em geral, pelo litoral e passavam pelos Quartéis das Barreiras do Siri e da Boa Vista[12], além das lagoas da região, chegando até Itapemirim. A descrição oferecida pelos viajantes, principalmente pelo príncipe Maximiliano, apresenta Itapemirim como um povoado de pescadores, agricultores e poucos artífices pobres, porém, ele hospedou-se na grande fazenda da Areia, localizada na margem do Itapemirim oposta à vila. A propriedade possuía engenho de açúcar, pastagem e muito gado, além de 70 escravos e pertencia ao Capitão Francisco Gomes Coelho da Costa.

Em 1816, chegou ao Brasil Auguste de Saint-Hilaire (ROCHA, 1978, p. 64-66), que partiu em uma viagem pelo litoral capixaba em 1818. Visitou a fazenda Muribeca[13], Boa Vista, a Praia do Siri, a praia de Marataízes, com suas roças de cana e mandioca, e chegou à Vila de Nossa Senhora do Amparo de Itapemirim. Também foi recebido pelo Capitão Francisco Gomes Coelho da Costa. Segundo ele, a população era de 1.900 habitantes, sem considerar os índios, e havia nove engenhos de açúcar nos arredores da vila, sendo estes: Areia, Cardoso, Cutia, Boa-Vista, Barra-Seca, Passo Grande, Paineira e São Gregório da Ribeira, que exportavam para o Rio de Janeiro uma carga de sessenta caixas de açúcar, a dois mil réis a arroba. Produzia-se também arroz, feijão, mandioca, algodão e cebolas, exportadas para Campos dos Goitacás, Vitória e Rio de Janeiro. A igreja era uma capela rústica e um pouco distante da vila, localizada na Fazendinha, importante unidade de produção que pertencia ao Tenente Luís José Moreira. O viajante produziu interessante relato sobre a região, talvez um dos mais ricos em detalhes:

> Tinha o povoado umas sessenta casas, a bem dizer, cabanas de adobe, cobertas de sapé, que formavam uma grande praça em rua única, semicircular, frente ao caminho diagonal. No meio da praça se erguia o pelourinho, coluna-símbolo do município. Construída em pedra ou madeira, levantada a prumo, servia para se atar, pela cintura, o preso exposto a vergonha ou aos açoites. Tinha argolas, e nela se podia enforcar ou dar tratos de polé, antigo instrumento de tortura, construído duma roldana. Na criação das novas vilas, era obrigação levantar-se o pelourinho. E aquele datava de pouco tempo: sua inauguração fora feita nove dias antes do início da viagem de Saint-Hilaire, isto é, a 9 de agosto do ano que transcorria (ROCHA, 1978, p.65).

Estes viajantes apresentam um ponto de vista importante sobre a região, uma vez que observam tanto a grandiosidade quanto a desigualdade presentes na mesma. Além disso, é preciso destacar que, esses visitantes só conheceram o Vale do Itapemirim porque o mesmo se destacava dentro da província. Um importante documento que revela a grandeza itapemirinense é a Lista Nominal da População de Itapemirim em 1833, que, além de apresentar aspectos da população itapemirinense, traz a presença de muitos cativos africanos e que será analisado no próximo ponto.

11 Região pertence atualmente ao município de Presidente Kenedy. Essa fazenda era uma das maiores e mais importantes dos Jesuítas. Segundo Rocha (Op. Cit.), suas terras se estendiam a quase dez léguas em quadro. A propriedade entrou em decadência após a expulsão dos inacianos.

12 Região pertence atualmente ao município de Marataízes. Em Boa Vista, acredita-se ter sido o berço de Domingos José Martins, nascido em 9 de maio de 1781. Rocha (Op. Cit, p.41-42) relata que a chegada do Príncipe Maximiliano à Bahia coincidiu com o início da Revolução Pernambucana, da qual Martins participou, compondo a Junta do Governo Provisório, representando o comércio. O nobre ainda fez anotações sobre os chefes da conspiração, incluindo Martins em seus registros.

13 Segundo relatos descritos por Rocha (Op. Cit., p.64), a fazenda possuía boas pastagens, gado vacum e cavalar, engenho de açúcar, a casa do proprietário e diversas cabanas dos escravos. A antiga residência dos jesuítas estava em ruínas.

Os africanos presentes na lista nominal de 1833

Em 1834, o então Juiz de Paz de Itapemirim, Francisco de Paula Gomes Bittencourt realizou o levantamento da população de Itapemirim batizado de "Lista Nominal da População de Itapemirim em 1833"[14]. A lista traz o nome dos 2.937 habitantes da Vila, que se dividiram em 303 fogos, além das seguintes informações da população: cor, estado civil, idade, profissão e nacionalidade. No campo das observações são apresentados os bens de cada família. Através do documento se pode ter uma estimativa de como se encontrava a Vila de Itapemirim nas primeiras décadas do século XIX e nos primeiros anos de emancipação política. A Tabela 4 traz os dados populacionais em 1833.

Como já demonstrado na tabela relacionada ao ano de 1839, a quantidade de pretos cativos é grande, representavam 52% da população, enquanto os pardos cativos eram apenas 2%. A população cativa geral era maior que a livre, equivalente a 54%. Já a quantidade de brancos não chegava a ¼ da população total, com apenas 708 habitantes ou 24% do total da população. Quanto aos livres de cor, formados por índios, pardos e pretos livres, representavam 22%. Havia quantitativo maior de homens, tanto livres quanto escravos. Estes representavam 42% da população, enquanto as mulheres eram 32% e as crianças eram 26%. A desproporção entre homens e mulheres era maior entre os cativos do que entre os livres. Os homens livres representavam 31% e as mulheres 30% da população livre. Já as crianças até 10 anos eram maioria entre os livres, representado 39%. Entre os cativos, a quantidade de homens era superior às mulheres e crianças. Eram 52% de homens cativos e 35% de mulheres cativas. Também havia quantidade pequena de crianças cativas, que representavam 13% do total de escravos.

TABELA 4: População de Itapemirim em 1833

	Homens	Mulheres	Crianças	Total	%
Brancos	230	196	282	708	24
Índios	27	36	41	140	4
Pardos Livres	138	149	190	477	16
Pretos Livres	16	15	4	35	1
Pardos Cativos	26	13	16	55	2
Pretos Cativos	801	545	195	1.541	52
Escravos Sem Identificação	---	---	---	8	---
Ilegível	---	---	---	8	---
Chinês	---	---	---	1	---
Total de Livres	411	396	517	1.360	46
Total de Cativos	827	558	211	1.596	54
Total	1.238	954	728	2.937	100

Fonte: APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

Essa desproporção é explicada pelas lavouras que utilizavam quantidade maior de homens do que de mulheres (FLORENTINO, GÓES, 1997). A Tabela 5 demonstra o Estado Civil dos cativos presentes na lista de 1833. Como já demonstrado na tabela anterior, o número de homens solteiros e casados é superior ao número de mulheres. A lista não apresenta quem são os casais e nem as famílias. Por conta disso não se tem como explicar a disparidade entre o número de homens e mulheres casados. Mas, 26% dos cativos eram casados e contribuíam para a manutenção das escravarias através da reprodução endógena.

Também é importante destacar a origem desses cativos, conforme será demonstrado na tabela a seguir. Semelhante aos dados apresentados sobre 1839, em 1833, 65% dos cativos eram africanos. A lista não apresenta o porto de embarque dos mesmos, como é comum em outros documentos. Apenas 32% são naturais do Brasil e 3% são pardos.

A lista também traz a profissão dos cativos. A maioria esmagadora trabalhava na roça, mas havia outros trabalhadores especializados: 39 cativos eram carpinteiros, 12 realizavam negócios junto aos

14 APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

TABELA 5: ESTADO CIVIL DOS ESCRAVOS EM 1833		
Estado Civil por Gênero	Nº de Cativos	%
Homens Casados	243	15
Mulheres Casadas	177	11
Homens Solteiros	573	36
Mulheres Solteiras	324	20
Homens Viúvos	9	0,5
Mulheres Viúvas	21	1,5
Crianças	240	15
Escravos Sem Identificação Solteiros	5	0,5
Escravos Sem Identificação Casados	4	0,5

Fonte: APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

TABELA 6: NATURALIDADE DA POPULAÇÃODE CATIVOS DE ITAPEMIRIM NOS ANOS DE 1833, 1839 E 1872							
Anos	Pardos Cativos		Naturais do Brasil		Naturais da África		Total de Cativos
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº
1833	60	3	526	32	1.046	65	1.596

Fonte: APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

TABELA 7: PROFISSÃO DOS CATIVOS EM 1833	
Profissão	Nº de Cativos
Roça	1.482
Carpinteiro	39
Negócio	12
Ferreiro	7
Pedreiro	7
Caxeiro	6
Serrador	6
Marinheiro	4
Oleiro	4
Criado	4
Alfaiate	3
Lambiqueiro	3
Capoteiro	3
Caloreiro	2
Barbeiro	2
Mestre de Açúcar	2
Militar	1
Caldeiro	1
Resteiro	1
Costureira	1
Tandeiro	1
Mestre de Embarcação	1
Sem Profissão	3

Fonte: APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

seus senhores, sete eram pedreiros, outros sete eram ferreiros, seis serradores e caxeiros, dentre outras profissões. A Tabela 7 demonstra as profissões dos cativos em 1833.

Outro aspecto importante diz respeito às estruturas de posse dos cativos. Dos 303 fogos, 96 possuíam 1 ou mais escravos, ou seja, 32% da população. Desses, 56,2% fogos possuíam de 1 a 5 escravos. Dados semelhantes foram encontrados em Vitória entre 1850-1859 (RIBEIRO, 2012, p.61), onde 52,9% dos proprietários da capital capixaba possuíam de 1 à 5 cativos. Já o número de proprietários com mais de 20 cativos difere da região central: enquanto em Itapemirim 21,8% das posses tinham mais de 20 escravos, em Vitória, 5,8% possuía escravaria desse tamanho. Isso revela que os plantéis de Itapemirim eram formados por quantidade expressiva de escravos. Desses, 21,8% de propriedades senhoriais possuía 20 escravos ou mais. Acrescente-se que sete dessas escravarias contavam 50 cativos ou mais e duas mais de 100 escravos. A Tabela 8 apresenta a estrutura da posse de cativos em Itapemirim e a Tabela 9 traz os nomes dos maiores proprietários de escravos de Itapemirim em 1833.

D. Thomazia da Silva Medella, a segunda maior proprietária de escravos de acordo com a tabela acima, com 107 cativos, havia sido casada com o Capitão Tavares Brum, um dos primeiros fazendeiros a migrar para a região. Brum adquiriu a Fazendinha na margem sul do rio Itapemirim e possuía outra fazen-

TABELA 8: Estrutura da Posse de Escravos em 1833		
Quantidade de Cativos	Nº de Proprietários	(%)
De 1 a 5	54	56,2
De 6 a 10	13	13,5
De 11 a 20	8	8,3
De 21 a 30	5	5,2
De 31 a 40	2	2
De 41 a 50	7	7,2
De 51 a 100	7	7,2
Acima de 100	2	2
Total de proprietários com cativos	96	32
Fogos sem cativos	204	67
Ilegível	3	1

Fonte: APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

TABELA 9: LISTA DE PROPRIETÁRIOS DE ESCRAVOS EM 1833	
Proprietários	N. de escravos
Joaquim Marcelino da Silva Lima	304
Thomazia da Silva Medella	107
Manoel da Costa Pereira (morador de Campos)	85
José Bello de Araújo	81
Ignácio de Acioli Vasconcelos	69
Heliodoro Gomes Pinheiro	55
Francisco de Salles	51
Francisco J. Alvares Silva	51
Caetano Dias da Silva	50
Josefa Moreira Borges	49

Fonte: APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

da denominada São José, depois chamada de Cutia (MARINS, 1920, p. 211). Esta última fazenda foi herdada por ela após a morte de seu marido, e era uma das maiores propriedades de Itapemirim em 1833. Nela havia fábrica de açúcar de vivenda de telha, fábrica de farinha, plantações de cana e mandioca e 241 animais. Além da Fazenda Cotia, D. Thomazia possuía um sítio, propriedades de casas na Vila e terras em diferentes lugares[15]. Anos mais tarde casou-se com o Tenente Luiz José Moreira. Este se tornou um dos principais fazendeiros daquela época.

O principal fazendeiro de Itapemirim, sem dúvidas, foi Joaquim Marcelino da Silva Lima, Sargento Mor que, em 1846, recebeu o título de Barão de Itapemirim. Era paulista e veio para o Espírito Santo em 1802, quando se tornou o dono da fazenda de açúcar "Três Barras" em Benevente. Casou-se com D. Francisca do Amaral e Silva, em primeiras núpcias. Ao ficar viúvo, casou-se com D. Leocádia, filha do Capitão Tavares Brum e mudou-se de Benevente para Itapemirim. Era Comendador da Ordem de Cristo, Oficial da Ordem da Rosa, tinha honras de Brigadeiro, por ter sido Diretor Geral dos Índios Purys do Aldeamento Imperial Afonsino (MARINS, 1920, p.211-212). Oliveira (2008, p. 355) o destaca como exemplar caso de bandeirante do século XIX. Era dono das fazendas Fazendinha e Queimada, que eram anexas e se localizavam na Barra do Itapemirim, além das fazendas do Ouvidor, do Morro Grande, do Bananal, de Fruteira do Norte e da célebre fazenda Muqui. Esta última, adquirida em 1827, serviu como sua residência onde edificou suntuoso palacete e capela dedicada a Santo Antônio. O Barão, segundo Marins, possuía mais de 400 escravos (MARINS, 1920, p.212-214). No mapa de 1833, identificam-se que Silva Lima tinha, apenas a Fazenda Muqui, 304 escravos, caracterizando-o como o maior proprietário de cativos da região. Naquela propriedade havia engenho de açúcar e cachaça, máquina de serra, balandeira, lavouras de cana, além de 592 animais, dentre eles um urso panda, provavelmente trazido junto com os chineses que migraram para o Espírito Santo no mesmo período (PEREIRA, 2015, p.5-6). Também possuía duas situações de plantações de mandioca e cercados, tudo em terras próprias.

Seus principais rivais eram os Gomes Bittencourt, também conhecidos como "moços da Areia".

15 Fonte: APEES. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

Os Areia, como eram chamados, vangloriavam-se por terem chegado a Itapemirim antes do Barão. Os principais membros da família eram: Comendador João Nepomuceno Gomes Bittencourt, dono das fazendas Areias e Coroa da Onça; Major Francisco de Paula Gomes Bittencourt, proprietário das fazendas Vermelho e Cerejeira; Tenente Heliodoro Gomes Pinheiro, proprietário da Fazenda Rumo; e o Capitão José Gomes Pinheiro, dono da Fazenda Ouvidor do Norte, além das irmãs Izabel, casada com o Capitão José Barbosa Meirelles, dono da fazenda Guaranhum, na Serra; e Rachel casada com o Major Caetano Dias da Silva, proprietário das fazendas Limão (MARINS, 1920, p.214-216) e Pau d'Alho (ROCHA, 2008, p.239) e fundador da colônia de Rio Novo (MARINS,1920, p.216).

Em 1833, a Fazenda Areia era propriedade de Manoel da Costa Pereira, que residia em Campos. Era administrada por José Gomes Pinheiro, um dos "moços da Areia". A propriedade possuía 85 escravos, 327 animais, 24 braças de terra, engenho de açúcar, casas de vivenda e rústicas e uma olaria. Outro deste grupo que se destacava em 1833 era Heliodoro Gomes Pinheiro, que ainda não possuía nenhuma fazenda, mas era dono de terras e prédios rústicos, lavouras de café e mandioca, 55 escravos e 63 animais. Caetano Dias da Silva, cunhado dos Gomes Bittencourt, era solteiro em 1833, mas já se sobressaía como um dos grandes proprietários de escravos da época, com 50 cativos. Das fazendas citadas por Marins (1920, p.214-216), possuía em 1833 apenas a Limão, que tinha casa de palha, plantações de café e mandioca e 13 animais.

Politicamente, os Gomes Bittencourt se destacavam no município enquanto o Barão possuía prestígio provincial. Entre os anos de 1843-1858, o Barão ocupou o cargo de vice-presidente da província por vários anos consecutivos e assumiu a presidência interina da mesma em dois períodos, entre 1852-1853 e em 1857. Já o Comendador João Nepomuceno, desafeto do Barão de Itapemirim, tinha mais prestígio no município (MARINS, 1920, p.216).

Outros fazendeiros importantes foram D. Anna Tavares e José Bello de Araújo, donos da Fazenda Cardoso, em 1833. Possuíam 81 escravos, além de 1.130 braças de terras próprias, engenho de açúcar, fábrica de aguardente, casas de vivenda e telha, prédios na Vila, olarias, plantações de cana, café e mandioca e 310 animais. Também eram donos da fazenda Boa Vista, adquirida anos depois, uma das mais importantes do município por sua produção de aguardente e açúcar. A situação de terras Paineiras, uma das principais da região que deu origem à fazenda com mesmo nome, anos mais tarde, em 1833, pertencia a Francisco de Salles. Havia engenho de fabricar açúcar e cachaça, cercados, lavouras, 305 animais e 51 escravos. Salles também era dono de uma casa de vivenda de telha. Essa fazenda foi adquirida por Luiz Moreira da Silva Lima e sua esposa Rita, posteriormente.

A Fazenda Barra Seca, que Marins (1920, p. 216) cita como propriedade do Coronel Francisco José Alves da Silva, junto com a Fazenda Araça, pertencia a D. Maria Magdalena em 1833. Havia nela engenho de açúcar, lavouras, 109 animais e 32 escravos. D. Maria também possuía casa de vivenda na Praça da Vila. José Antônio de Souza era administrador da Fazenda Carreira Comprida em 1833, que pertencia a Ignácio de Acioli Vasconcelos, antigo presidente da província e outro grande proprietário de escravos, com 69 cativos. Na fazenda havia casa de palha, balandeira, cercado, lavouras de mandioca e 22 animais. Acioli também tinha terras aforadas à Câmara Municipal.

Outras fazendas e situações de terra aparecem na Lista de 1833: Fazenda Colheres, que pertencia a dona Josefa Moreira Borges, com fábrica de açúcar e cachaça, lavouras de cana e café, 49 escravos e 132 animais; Fazenda Brejo Grande, de Joaquim J. Alves Silva, morador de Campos, com engenho de açúcar e aguardentes, cercados, lavouras de cana e mandioca, 155 animais e 51 cativos; a Fazenda Ribeira, pertencente a Alves Silva, com fábrica de açúcar, casa de vivenda de telha, lavouras de cana, 96 animais e 40 escravos. Nos registros de Marins (1920, p. 217), que descreveu a região anos mais tarde, a fazenda pertencia à dona Mariana da Silva Barreto e seu esposo Francisco Moreira da Silva Lima.

Através da análise dessa lista nominal pode-se perceber características fundamentais da sociedade itapemirinense na primeira metade do século XIX. As grandes fazendas e o excessivo número de cativos são aspectos fundamentais que diferenciam o Vale do Rio Itapemirim de outras regiões da província capixaba. Almada, ao estudar as escravarias de Cachoeiro, concluiu que "no Espírito Santo foi à região de Itapemirim [sul] aquela que majoritariamente desenvolveu uma economia do tipo "plantation" escravista" (ALMADA, 1984, p. 88). A análise da Lista Nominal comprova a afirmação da autora.

Considerações finais

O presente artigo procurou analisar um importante documento da História de Itapemirim que foi a Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim em 1833. Nesse documento, aspectos da população itapemirinense são revelados, com destaque para a quantidade de cativos existentes na região. A maior parte da população, 54% era composta por cativos, onde a maioria tinha como origem o continente africano. Diferente de outras regiões da província, como Vitória, onde a maior parte dos cativos era crioulos, em Itapemirim predominavam os africanos.

Na região central a miscigenação era grande, havendo número excessivo de pardos entre livres e escravizados, enquanto que no sul a maioria era pretos e a quantidade de pardos era mínima. Conforme também demonstrado, Itapemirim compunha região de desembarque de africanos, prática que persistiu mesmo após 1850. Pelo litoral itapemirinense chegavam os africanos que seriam mão de obra das lavouras do sul do Espírito Santo, norte do Rio de Janeiro e Zona da Mata de Minas Gerais, a "Tríplice Fronteira" do comércio de almas.

Como nas lavouras a mão de obra mais utilizada era a masculina, a maioria da população cativa era masculina e solteira. Mas ¼ dos escravizados eram casados e 15% da população cativa eram crianças. Ainda que em pouca quantidade, as escravarias itapemirinenses realizavam reprodução endógena. Em 1833 Itapemirim tinha 18 anos como Vila emancipada, pouco tempo, mas já havia se estabelecido economicamente na província, graças às lavouras de cana e engenhos de produção de açúcar.

Referências

Fontes Primárias

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Vitória. Relatórios dos Presidentes da Província do Espírito Santo. Disponível em: http://www.ape.es.gov.br.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Lista Nominal da População da Vila de Itapemirim, 1833. Fundo Governadoria. Livro 54.

ESPÍRITO SANTO (Estado). Presidentes de Província (1833-1888). Relatórios de Presidentes da Província do Espírito Santo. Disponível em http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/esp%C3%ADrito_santo.

Fontes Bibliográficas

ALMADA, V. P. F. *Escravismo e Transição: o Espírito Santo, 1850-1888*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

BITTENCOURT, G. *História Geral e Econômica do Espírito Santo: do engenho colonial ao contexto fabril-portuário*. Vitória: Multiplicidade, 2006.

COUTINHO, J. C. S. *O Espírito Santo em princípios do século XIX: apontamentos feitos pelo bispo do Rio de Janeiro quando de sua visita à capitania do Espírito Santo nos anos de 1812 e 1819*. Vitória: Estação Capixaba e Cultural-ES, 2002.

DAEMON, B. C. *Província do Espírito Santo: sua descoberta, história cronológica, sinopse e estatística*. Vitória: Secretaria de Estado da Cultura/ Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2010.

CAMPOS, A. P. Escravidão, reprodução endógena e creolização: o caso do Espírito Santo no Oitocentos. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, 2011, p. 84-96.

CARVALHO, E. F. *Política e economia mercantil nas terras do Espírito Santo (1790-1821)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2008.

CARVALHO, J. M. *A Construção da Ordem: a elite política imperial. Teatro de Sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. FLORENTINO, M. *Em Costas Negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FLORENTINO, M. e GÓES, J. R. *A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico,* Rio de Janeiro c.1790 - c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FRAGOSO, J.; FLORENTINO, M. *O Arcaísmo como Projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma sociedade colonial tardia*: Rio de Janeiro, c. 1790 - c. 1840. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LAGO, R. D. *Sob os olhos de Deus e dos homens: escravos e parentesco ritual na Província do Espírito Santo (1831-1888).* Dissertação (Mestrado em História) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2013.

MARINS, A. Itapemirim. In: *Minha Terra e Meu Município.* Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos, 1920. p.199-231.

MARQUES, C. A. *Dicionário Histórico, Geográfico e Estatístico da Província do Espírito Santo.* Vitória: Arquivo Público do Espírito Santo, 2003.

MATTOS, H. Colonização e escravidão no Brasil – memória e historiografia, in: FRAGOSO, J. & GOUVÊA, M. F. *O Brasil colonial*: vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MATTOSO, K. M. Q. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

MORENO, L. *Itapemirim: como tudo começou*. Serra-ES: Formar, 2016.

OLIVEIRA, J. T. *Historia do Estado do Espírito Santo.* Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2008.

PEREIRA, W. L. C. M. A trama do tráfico ilegal de africanos na província do Espírito Santo (1850-1860). *XI Congresso Brasileiro de História Econômica*. Vitória: 14 a 16 de setembro de 2015. Disponível em http://www.abphe.org.br/arquivos/2015_walter_luiz_carneiro_mattos_pereira_a-trama-do-trafico-ilegal-de-africanos-na-provincia-do-espirito-santo-1850_1860.pdf, p. 5-6. Acesso em 09 de dezembro de 2017.

ROCHA, H. C.; COSSETTI, M. P. *Dinâmica cafeeira e constituição de indústrias no Espírito Santo, 1850/1930*. Vitória: Departamento de Economia, NEP/UFES, 1983.

ROCHA, L. *Viagem de Pedro II ao Espírito Santo*. Vitória: Secretaria de Educação; Secretaria de Estado da Cultura; Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008.

ROCHA, L. *Viajantes Estrangeiros no Espírito Santo*. Brasília: EBRASA, 1971.

SANTOS, E. F. O Território do Espírito Santo no Fim da Era Colonial. In: BITTENCOURT, Gabriel. (org.). *Espírito Santo: um painel da nossa história*. Vitória: Secult, 2002.

VASCONCELLOS, I. A. *Memória Estatística da Província do Espírito Santo escrita no ano de 1828*. Vitória: Arquivo Público Estadual, 1978.

Recebido em: 10/04/2018 Aprovado em: 25/05/2018

ARTIGO

ESTUDANTES UNIVERSITÁRIOS NEGROS: DIVERSIDADE E RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO

Andrea Bayerl Mongim

Doutora em antropologia pela UFF. Pós-doutoranda em Ciências Sociais pela UFES.

Luana Ribeiro da Trindade

Mestre em Ciências Sociais pela UFES. Doutorando em Sociologia pela UFSCAR.

Resumo

Neste artigo analisamos o processo de produção de conhecimentos acadêmicos, bem como de práticas e concepções institucionais e individuais no que se refere à valorização da diversidade e do reconhecimento das identidades de estudantes negros, em contexto de implementação de medidas de ação afirmativa. Tomamos como base, resultados de pesquisas etnográficas conduzidas no âmbito institucional da Universidade Federal do Espirito Santo. Embora seja a universidade um espaço privilegiado de alteridade, onde se estabelecem novas relações e experiências com diferentes agentes, a construção da identidade de discentes negros tem se configurado entre muitas tensões e desafios, revelando o predomínio de concepções eurocêntricas, hierarquizantes e racistas. Por esta via, é bastante evidente que o processo de valorização e do reconhecimento das identidades desses estudantes implica na necessária ressignificação dos saberes advindos dos africanos e de seus descendentes, em prol da valorização de suas histórias e culturas.

Palavras-chave: Reconhecimento, identidade, estudantes negros.

Abstract

In this article we analyzed the process of production of academic knowledge, as well as institutional and individual practices and conceptions regarding the valuation of diversity and the recognition of the identities of black students, in the context of implementing affirmative action measures. The research was based on the results of ethnographic research carried out inside the institutional framework of the Federal University of Espirito Santo. Although the university is a privileged space of alterity, where new relationships and experiences with different agents are established, the construction of the identity of black students has been configured between many tensions and challenges, revealing the predominance of eurocentric conceptions, hierarchical and racist. In this way, it is quite evident that the process of valorization and recognition of the identities of these students implies the necessary re-signification of the knowledge coming from Africans and their descendants, in favor of the valorization of their histories and cultures.

Keywords: Recognition, Identity, Black students

Introdução

É notório observar a diversidade étnico-racial e cultural presente na sociedade brasileira. Porém, é também possível perceber a existência de uma divisão, em termos de desigualdades sociais e de oportunidades, em dois lados separados por linhas radicais, conforme escreve Santos (2010) ou, utilizando as palavras de Costa (2013), separados por fronteiras que delimitam o pertencimento étnico-racial e também social[1].

Aqueles segmentos sociais que se colocam em posição de superioridade tendem a ignorar essa diversidade étnico-racial, estigmatizando, silenciando e inviabilizando as práticas culturais e as memórias daqueles que são vistos como "outros". Conforme nos lembra Pollak (1989), no processo de construção da memória social, diversas histórias podem ser repetidas e outras ocultadas e silenciadas ao longo dos anos, sendo relegadas aos esquecimentos e desconhecimentos. Esse processo, que o autor chama de memórias subterrâneas, refere-se àquelas que mui-

1 Para mostrar essa demarcação, que estabelece as diferenças étnicas, Barth (2000), antropólogo norueguês, utilizou o termo "fronteiras". Para o autor, a diferença não é visível, ela aparece quando os atores se identificam, escolhem elementos e práticas culturais, denominados por ele como sinais diacríticos, para se diferenciarem de outros grupos. No entanto, se as situações sociais mudam, estes sinais diacríticos também podem mudar, tendo em vista que os grupos estão em constante processo de mudança.

tas vezes são silenciadas por questões políticas e, sobretudo, por dominação de um grupo sobre o outro.

Considerando a realidade dos negros descendentes de africanos no Brasil, vale observar, conforme ressalta Munanga (2005/2006) que, entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, predominavam as teses de Nina Rodrigues e seus sucessores de que a origem dos problemas brasileiros e o atraso nacional estavam relacionados à mestiçagem com os africanos e seus descendentes. Acreditava-se, inclusive, num branqueamento progressivo da população até não existirem mais negros nem mestiços. Nesse período, posterior à abolição da escravatura e à proclamação da República, várias foram as estratégias construídas pela elite brasileira para impedir a entrada de negros no país. Essa política de branqueamento buscava restringir qualquer forma de crescimento da população negra e colocá-la em uma situação de inferioridade com relação aos brancos[2]. Com o passar do tempo, outras ações continuaram a ser tomadas contra a população negra.

Em uma corrente posterior dos estudos das relações raciais, como aquela liderada por Gilberto Freyre (1933), apontou-se para a construção de relações raciais harmônicas e deu-se origem ao mito da democracia racial. Pesquisas posteriores, como as coordenadas por Florestan Fernandes (1965), constataram a inexistência de uma democracia racial no país, mas sim uma prática real de racismo e discriminação em relação aos negros. E, nesta mesma perspectiva teórica, através de estudos mais atuais, Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (1999) apontaram para os efeitos da discriminação racial sobre as desigualdades no acesso à educação e ao mercado de trabalho, reafirmando, assim, a inexistência da democracia racial.

Nota-se que nas situações de desigualdades sociais e raciais antagônicas geradas historicamente no Brasil, de um lado, se colocou o colonizador europeu, que assumiu uma postura de superioridade e, com isso, do outro lado, foram posicionados aqueles considerados "não brancos" e que vêm sendo discriminados, estigmatizados, reprimidos e excluídos pelas elites sociais. Historicamente, os negros sempre tiveram suas experiências ocultadas/ silenciadas e colocadas em situação de inferioridade em relação a dos brancos para que sequer fossem reconhecidos como sujeitos de direitos. Segundo Munanga (2006, p. 53) "[...] não é apenas uma questão econômica que atinge todos os pobres da sociedade, mas sim resultante de uma discriminação racial camuflada durante muitos anos". Essas práticas, com raiz no colonialismo europeu, enquanto regime de dominação política, ainda perpassa o contexto diário das relações sociais impedindo a ascensão da população negra e a promoção de oportunidades iguais para todos, que se reflete no mercado de trabalho, na saúde, nas políticas de habitação, na educação etc.

Tratando especificamente da área educacional, Teixeira observa que "a busca por níveis mais elevados de educação formal também tem sido historicamente uma das lutas do Movimento Negro no Brasil" (TEIXEIRA, 2003, p. 23). Apesar dessas lutas coletivas, que ocorrem desde meados do século XX, ainda são poucos aqueles que conseguem ultrapassar as barreiras para ingressar no ensino superior, mesmo tendo ocorrido um aumento nos últimos anos. Dados do INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira), em 2012, mostraram que o acesso à educação superior de estudantes na faixa etária de 18 a 24 anos vem crescendo desde 2002. No entanto, mesmo com o significativo avanço do ingresso de pessoas que se autoidentificam como pretas e pardas nas universidades, conforme apresentado nesse censo, a presença desses discentes ainda é mais baixa em relação aos estudantes que se autodeclaram brancos, demonstrando "[...] o prejuízo histórico dessas etnias, confirmando a importân-

2 Baseadas em ideias que surgiram na Europa do século XIX sobre raça, os intelectuais e a elite brasileira incorporaram a tese de que o homem branco europeu era superior a outras "raças" não brancas e disseminaram na mentalidade nacional. Dessa forma, defendeu-se o branqueamento do negro através de gerações. Essa foi, portanto, uma forma de legitimar as relações de dominação de forma a manter os negros recém-libertos fora da sociedade de classe.

cia das políticas públicas de inserção e de cotas[3] que vêm sendo adotadas".

Neste sentido, trabalhar a diversidade e a superação do racismo tem sido um grande desafio para os profissionais que atuam na educação. A esse respeito, Munanga (2005) observa que muitos professores receberam uma educação eurocêntrica, envenenada por preconceitos. Tendem a reproduzir em sua prática docente, consciente ou inconscientemente, os preconceitos que permeiam nossa sociedade. Para ele, esses profissionais não receberam na sua educação e formação de cidadãos, de professores e educadores, o necessário preparo para lidar com o desafio que a problemática da convivência com a diversidade e as manifestações de discriminação dela resultantes colocam cotidianamente na nossa vida profissional.

A partir das contribuições de Costa (2013) e Santos (2010) sobre as relações desiguais e a produção de conhecimento, discutiremos neste texto a invisibilidade quase que absoluta da presença de estudantes negros nas universidades públicas brasileiras, assim como de sua história e cultura nos currículos e no cotidiano universitário, indicador de injustiça, uma vez que se desdobra em inegável sofrimento moral, nos termos de Axel Honneth (2003). Para o estudioso da "luta por reconhecimento", os efeitos da injustiça estão localizados na experiência do desrespeito e na denegação das expectativas morais, psicológicas e sociais de reconhecimento que afeta os indivíduos no cotidiano. Sendo assim, o processo de construção da identidade se dá a partir da interação entre os indivíduos em relações conflituosas que envolvem poder e força.

Mediante tais considerações e, partindo do contexto de ingresso de estudantes negros nas universidades mediante políticas de ações afirmativas, neste artigo buscamos analisar o processo de produção de conhecimentos acadêmicos, bem como de práticas e concepções institucionais e individuais, no que se refere à valorização da diversidade e do reconhecimento das identidades de estudantes negros.

As análises aqui propostas foram constituídas, sobretudo, com base em pesquisas etnográficas conduzidas pelos autores do presente artigo e por outros pesquisadores[4], no âmbito institucional da Universidade Federal do Espirito Santo, entre 2013 a 2017.

Pensando "do outro lado"

Conforme Santos (2010, p. 31) "o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal", ou seja, um sistema de distinções visíveis e invisíveis estabelecidas por linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos, o universo 'desse lado da linha' e o universo 'do outro lado', esse último, por sua vez, é encarado como inexistente e irrelevante, sendo considerado válido apenas o outro. As divisões movidas pelas linhas são abissais porque eliminam qualquer realidade que se encontre do outro lado da linha (SANTOS, 2010).

Santos (2010, p. 32) afirma que o pensamento abissal moderno tem como característica a impossibilidade de copresença dos dois lados da linha ao mesmo tempo que produz e radicaliza distinções. O autor mostra que no campo do conhecimento existe uma linha epistemológica abissal, tendo a ciência moderna o monopólio da distinção entre o verdadeiro e o falso em detrimento aos conhecimentos alternativos. Assim, os conhecimentos do 'outro lado da

3 Em 2002 foram aprovadas Políticas Públicas de Ação Afirmativa tendo como base o sistema de cotas, que "[...] consiste em estabelecer um determinado número ou percentual a ser ocupado em área específica por grupo(s) definido(s), o que pode ocorrer de maneira proporcional ou não, e de forma mais ou menos flexível" (MOEHLECKE, 2002, p. 199).

4 Dentre tais pesquisas destacamos a de Andréa Bayerl Mongim que, na condição de pós-doutoranda junto ao PGCS/UFES, desenvolve investigação etnográfica analisando itinerários sociais e processo de ingresso na universidade de estudantes cotistas. Luana Ribeiro da Trindade, mestre em Ciências Sociais pela UFES e, atualmente, doutoranda em Sociologia pela UFSCAR, analisa o processo de (re)construção da identidade de universitários que se autoidentificam como negros, considerando as inter-relações sociais que se estabelecem a partir do ingresso na universidade.

linha' desaparecem como conhecimentos relevantes ou mensuráveis, já que estão para além do universo do verdadeiro e falso. Do outro lado da linha, não existiria conhecimento real.

Nesse mesmo sentido, para Costa (2013, p. 257), a corrente crítica conhecida como pós-colonial faz questionamentos as categorias centrais das ciências humanas, assim como estimula uma reconceitualização crítica dessa ciência. Os estudos pós-coloniais partem da noção de que toda enunciação tem um lugar de origem. E, é a partir dessa observação, que fazem sua crítica ao processo de produção científica. O autor ainda escreve que:

> [...] segundo a perspectiva pós-colonial, as formas estabelecidas de produção do conhecimento contribuem para a reprodução da lógica interna do colonialismo na medida em que não apenas as experiências de minorias, mas também os processos de transformação social nas sociedades 'não-ocidentais' são analisados, recorrentemente, nos termos de suas relações funcionais ou de semelhança e diferença com aquilo que se definiu como centro da sociedade moderna (COSTA, 20013, p. 260- 261).

Para Costa (2013, p. 251-252), o "pós" do termo pós-colonial não representa um sentido de "depois", mas de reconfiguração do campo discursivo de modo à ressignificar as relações hierárquicas pelas quais a realidade é narrada. Nesse sentido, o colonial refere-se às diversas situações de opressão e o pós-colonial irá questionar as mesmas e suas continuidades como as relações desiguais entre centro e periferia, que passam a serem percebidas em suas tênues e tensas fronteiras entre os dois mundos. Segundo o autor, outros autores pós-coloniais procuram denunciar e modificar essas posições binárias e mutuamente excludentes, de forma que ocorra a expansão da crítica teórica nos campos de conhecimento no sentido de incluir aquelas que nascem em posições consideradas periféricas. Através dessa crítica são os próprios conceitos de centro e periferia que tendem a ser desconstruídos, com o objetivo de aumentar o entendimento do sistema-mundo.

Diante desse contexto, Costa (2013) aponta três tipos de programas de investigação entre os chamados pós-coloniais: enfático, intermediário e moderado. Os representantes dessa primeira vertente destacam a "[...] ligação entre discurso e poder e encaram a ciência como mero mecanismo de legitimação de estrutura de dominação" (COSTA, 2013, p. 264). A vertente intermediária demonstra "[...] com nitidez os entrecruzamentos entre gênese e desenvolvimento das disciplinas científicas e o colonialismo europeu" (COSTA, 2013, p. 265). Essa vertente não pretende renegar a ciência e reconhece a necessidade de oferecer aos chamados saberes subalternos novos instrumentos de poder, ou seja, valoriza novas alternativas de conhecimento. Quanto à vertente moderada, o autor defende ser a mais adequada, pois "[...] procura realizar uma transformação/reformulação da ciência a partir de dentro. Isso implica desconstruir a história hegemônica da modernidade, evidenciando as relações materiais e simbólicas entre o Ocidente e o 'resto do mundo' [...]" (COSTA, 2013, p. 268).

Costa (2013), assim como Santos (2010), afirma que, nos dias atuais, é possível visualizar a permanência das situações de desigualdade nas relações sociais e de poder, mediante diversas práticas e configurações, mas não sem conflitos e resistências. Podemos constatar, por exemplo, nas universidades públicas - campos onde é possível visualizar a disputa de poder entre grupos dominantes, que vêm mantendo o controle, compostos, na grande maioria, por uma população branca e elitizada que sempre teve a academia como um lugar de construção de seu status e prestígio social, e os grupos historicamente excluídos, que buscam a oportunidade de ingressar e permanecer no sistema educacional, espaço que proporciona o acesso ao conhecimento e à ascensão social, econômica e política. Além disso, esses segmentos étnicos e sociais minoritários, ao perceberem que os discursos científicos e acadêmicos têm sido usados para a construção dos sujeitos modernos eu-

ropeus colonizadores e seus descendentes, principalmente do sexo masculino, vêm se reapropriando da cultura da escrita para o descentramento dos sujeitos colonizadores e para a reconstrução de suas próprias identidades. Neste processo, estão presentes diversos tipos de conflitos, entre os quais o racismo, que além de se manter vivo na sociedade neoliberal, "[...] cumpre novas funções e ganha novas formas de aplicação, ainda mais eficientes no intuito de manter o negro fora dos espaços de conhecimento que oportunizam algum tipo de ascensão social" (GRISA, 2016, p. 5). Os segmentos das elites dominantes se reorganizam na intenção de reestabelecer as regras de funcionamento das instituições sociais, principalmente para aquelas relacionadas à educação e às estruturas jurídicas, políticas e econômicas, impondo normas sobre a maneira como devem ser as relações e os capitais econômico e cultural (BOURDIEU, 2004) válidos, que, embora adquiridos, são tomados como algo inquestionável e natural de seus segmentos. Apresentando-se dessa maneira, são reproduzidos e transmitidos ao senso-comum, criando, assim, diferentes segmentos e hierarquias e não contemplando reais necessidades, por exemplo, postas pelos estudantes negros na universidade. Segundo Bourdieu:

> É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os <sistemas simbólicos> cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam e contribuindo assim, para a expressão de Weber, para a <domesticação dos dominados> (BOURDIEU, 2004, p. 11).

Ao tratar o poder simbólico como um poder de construção da realidade, um "[...] poder invisível, que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem" (BOURDIEU, 2004, p. 7-8), ou seja, não podendo ser percebido com facilidade, atuando no imaginário, Bourdieu considera a cultura, assim como a arte, religião e a língua, como sistemas simbólicos que, de formas diferenciadas e ao longo do tempo, podem reproduzir ideias pré-concebidas incorporadas como verdades incontestáveis.

Por essa via, podemos dizer que as ações afirmativas, em especial na modalidade de sistema de cotas para ingresso nas universidades, foram reivindicadas com o objetivo de proporcionar visibilidade e oportunidades à população negra de acesso ao conhecimento acadêmico, assim como mais um instrumento que possibilite a ampliação da reflexão sobre relações sociais, especificamente aquelas que envolvem as relações étnico-raciais para além do espaço acadêmico. Grisa (2016) argumenta, que mediante inserção de alunos negros nas universidades públicas, é possível construir "[...] novos projetos, novas ideias e um redirecionamento da curiosidade epistemológica, [...] sendo fundamentais para a promoção das mudanças científicas necessárias" (GRISA, 2016, p. 7).

Na proposta de Santos (2010), considerando a questão da geopolítica do conhecimento, temos o pensamento da população negra saindo da condição de invisibilidade, passando a uma "copresença radical" em termos de igualdade, conforme preconiza a ecologia de saberes. Como essa, "[...] o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico" (SANTOS, 2010, p. 54). Sendo assim, para superar o pensamento abissal é preciso o reconhecimento da sua persistência, de forma a pensar e agir para além dele, pensando a partir do outro lado da linha.

Dessa forma, para entender o processo de constituição das identidades negras, individuais ou coletivas, principalmente pela inserção de estudantes negros na universidade, faz-se necessário entender que a história do negro no Brasil é marcada por experiências de desrespeito e injustiças sociais, espe-

cialmente considerando a ilusão de que, no Brasil, vivencia-se uma democracia racial, o que motiva a exigência crescente da reconstrução e do reconhecimento de uma identidade positiva.

Processo de construção da identidade e interação social

Conforme Costa (2013, p. 262) as "[...] culturas nacionais e regionais são tomadas como conjunto de estruturas de significação e repertórios culturais a partir dos quais são derivados comportamentos individuais, valores e processos de constituição de identidades". O autor ainda ressalta, que ao invés de pensar o conceito de cultura como sendo rígida, estável e geograficamente definida, "[...] os estudos pós-coloniais propõem um conceito fluido, no qual unidades culturais imaginadas não figuram em primeiro plano, mas sim diferenças, que se articulam ad hoc nas lacunas de sentido entre fronteiras culturais" (COSTA, 2013, p. 262). Ou seja, a cultura é dinâmica e se estende para além das próprias fronteiras culturais. Ainda segundo Costa (2013), o processo de construção da identidade se dá em uma dinâmica de negociação, "[...] no qual adstrições, discriminações e estratégias de imposição dos próprios interesses atuam combinadamente" (COSTA, 2013, p. 263), por isso, fala-se em "identificações temporárias e variáveis" ao invés de identidade cultural.

Em outra abordagem, à luz da teoria do reconhecimento[5] elaborada por Axel Honneth (2003), os indivíduos e os grupos só constroem suas identidades quando estas são reconhecidas por diferentes pessoas e grupos aos quais eles pertençam. Os indivíduos terão a sua autonomia e a sua autorrealização se forem reconhecidos e valorizados positivamente. Sendo assim, a identidade pessoal seria composta pelas experiências de reconhecimento mútuo e pelas experiências de respeito mútuo. Quando muitos indivíduos são atingidos afetivamente pelo não reconhecimento, tem-se um sentimento coletivo de injustiça, que leva à indignação e, decorrente disto, às ações sociais imprevisíveis.

O não reconhecimento como forma de desrespeito social afeta a relação positiva do indivíduo com ele mesmo e com isso, o processo de construção de sua identidade (individual e coletiva), o que implica, a partir de então, em um processo conflitivo, uma luta social com o intuito de reparar as condições de não reconhecimento, força moral propulsora de transformações sociais. Nesse sentido, Honneth (2003) afirma que:

> [...] são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades (HONNETH, 2003, p.156).

Assim, Honneth (2003) reconhece que muitos conflitos sociais são impulsionados pelas lutas de grupos sociais que, coletivamente, buscam maior reconhecimento institucional e cultural. Mas, vale destacar que, para o autor, a busca por reconhecimento está diretamente ligada "[...] à possibilidade de uma realização de liberdade de todos os indivíduos em particular" (HONNETH, 2003, p. 41), logo, os indivíduos não buscam o reconhecimento apenas porque pertencem a um grupo social em específico, mas porque podem contribuir para os objetivos sociais específicos, não necessariamente estruturados por uma ação coletiva.

Ao longo de sua argumentação, Honneth (2003) define três esferas de reconhecimento. O reconhecimento recíproco na esfera do amor é a primeira dimensão para autorrealização, concebida a partir da relação de amor dos pais e das amizades íntimas.

5 Para elaborar a referida teoria, Honneth recorre ao pensamento de Hegel, principalmente seus conceitos de reconhecimento, intersubjetividade e conflito. E com o intuito de dar uma fundamentação mais empírica à sua teoria ele utiliza a investigação do psicólogo social George Herbert Mead (HONNETH, 2003).

Corresponde, portanto, à formação da autoconfiança nos sujeitos. Nela, a luta por reconhecimento fica restrita ao círculo de relações primárias.

A segunda esfera do reconhecimento intersubjetivo corresponde ao direito, que por sua vez, pauta-se em princípios morais universalistas. Aqui, o princípio de reconhecimento seria a igualdade, garantida por lei. Os indivíduos seriam reconhecidos por relações jurídicas. A luta se dá contra a privação de direitos civis, políticos e sociais. O direito assegurado gera uma autorrealização que garante aos indivíduos a formação do autorrespeito, tal como a autoconfiança foi gerada na relação amorosa exitosa na esfera íntima (HONNETH, 2003). Já a esfera identificada como solidariedade é necessária para que os indivíduos desenvolvam completamente a sua autorrealização no meio social. Para serem reconhecidos como indivíduos autônomos e integrantes de uma comunidade, precisam ser alvo de uma estima social, ou seja, devem ser reconhecidos como indivíduos particulares, em distinção aos demais sujeitos, valiosos no conjunto da sociedade (HONNETH, 2003).

As proposições de Honneth (2003), embora por outras perspectivas, aproximam-se das análises de Fredrik Barth sobre identidade. Barth (2003, p. 25) enfatiza que a socialização familiar "[...] já não pode ser vista como a fonte de todo o conhecimento, competências e valores, nem poderá providenciar a única base de experiência a partir da qual a identidade é formada" e aponta três níveis de análises na abordagem da questão étnica que estão interligadas: nível micro, médio e macro, que se constituem no campo sócio-político contemporâneo:

> O nível micro para modelar os processos que produzam a experiência e formação de identidades, debruçando-se este sobre as pessoas e interações interpessoais; [...] É necessário um nível médio para termos uma ideia dos processos que criam coletividades e mobilizam grupos para diversos propósitos através de vários meios. [...] onde os estereótipos são estabelecidos e as coletividades postas em movimento. Cada coletividade terá a sua dinâmica particular que surge dos seus requisitos para a reprodução de grupos, para a liderança e ideologia. [...] o nível macro das políticas estatais: as criações legais de burocracias que distribuem direitos e proibições de acordo com critérios formais, mas também o uso arbitrário da força e a compulsão que suportam inúmeros regimes (BARTH, 2003, p. 31).

Como podemos observar, é em situações de fronteira que a identidade se torna mais operante e os traços de distinção são reafirmados. Ou seja, a identidade étnica é acionada ou emerge em situações particulares, especialmente em situações de conflitos, de diferenças e de exclusão, quando esses traços de distinção que identifica o "outro" são negados.

Todavia, reforça-se o conceito de que a identidade étnica tem como base a forma de organização ou mobilização de um grupo, a sua relação com os demais grupos e seu engajamento político. Barth (2003) destaca que o Estado é um ator importante na demarcação de fronteiras étnicas, dessa forma é preciso vê-lo "[...] como um ator e não apenas como um símbolo ou ideia. [...] como um terceiro agente que pode ser nomeado no processo da construção de fronteiras entre grupos [...]" (BARTH, 2003, p. 30).

Nessa perspectiva, não podemos dizer que a identidade é constituída de forma isolada, pois pressupõe uma interação entre os indivíduos. Ela não é estática, ao contrário, transforma-se a partir das relações, dos interesses e do contexto em que se constitui. É esse movimento que perpassa todo processo de constituição da identidade.

Considerando a universidade como um espaço privilegiado de alteridade, onde se estabelecem novas relações e experiências com diferentes agentes, a construção da identidade dos estudantes universitários negros envolve um complexo processo social, cultural e político, que em diversas situações, pode imergir na contramão ou em consonância com medidas implementadas pelo Estado para o

reconhecimento de direitos efetivos. Além disso, a universidade é um espaço público de implementação de políticas de reconhecimento de identidades, visto que ela é uma instituição, onde os alunos têm acesso a um direito que é um dever do Estado. Neste sentido, na universidade, onde se imagina a denominada "comunidade acadêmica", é um lugar que se constitui, nos termos de Barth (2003), no nível macro de construção e reconhecimento de múltiplas, mas também homogeneizadas identidades, entre as quais, uma identidade negra homogênea. Assim, nas instituições do Estado, se reconhece a diversidade das identidades, mas nos processos de negociação política pelos direitos étnicos à educação frente ao Estado, exige-se um nível mínimo de construção homogenêa de identidade e projeto politico das coletividades negras, visto que fragmentações identitárias ilimitadas não seriam suportadas nas políticas educacionais de Estado.

Universo acadêmico: confinamento racial e racismo

Como mencionado anteriormente, a universidade é um espaço que historicamente vem sendo ocupado majoritariamente por estudantes e também professores pertencentes à elite branca. No entanto, nos últimos anos, a partir da implementação de diferentes medidas de ação afirmativa, vem sendo possível verificar um aumento do quantitativo de estudantes negros ocupando o espaço das universidades públicas brasileiras. Apesar disso, continua sendo majoritária a presença de estudantes que se autodeclaram brancos, especialmente em cursos considerados de maior prestígio social.

No que se refere ao quantitativo de docentes negros, o antropólogo José Jorge de Carvalho (2007), ao afirmar que a história do ensino superior brasileiro é marcada por processos de confinamento racial, ilustra a situação demonstrando que, em 2006, a porcentagem de professores e pesquisadores negros das principais universidades do país (USP, UFRJ, Unicamp, UnB, UFRGS, UFSCAR e UFMG), correspondia a apenas 0,4%. Os brancos somavam 99,6%. Segundo Carvalho (2007) "esse ambiente confinado apresenta sintomas que vão desde mecanismos sofisticados de inibição do discurso sobre o conflito racial até manifestações desinibidas dos estereótipos sobre a exclusão negra do espaço acadêmico" (2007, p. 36). Assim, as disparidades com relação à quantidade de estudantes negros e brancos que conseguem ingressar no ensino superior possibilitam aos primeiros, aumento ainda maior de um confinamento, já vivenciado em contexto diário das instituições sociais. De acordo com Carvalho:

> O Brasil também fez parte do grande processo de racialização inferiorizante dos negros ou não brancos durante pelo menos meio século. O resultado dessa política arianizante iniciada na década seguinte após a Abolição da escravatura e que durou até os anos 40 foi a expulsão, da escola e da carreira de educador, de milhares de negros. Uma desvantagem escolar concreta, portanto, foi promovida pela nossa elite branca racista na primeira metade do século XX (CARVALHO, 2007, p. 99).

Foi nesse clima de arianização, agravado pela ideologia da democracia racial, que as universidades brasileiras se constituíram como espaços institucionais brancos, excludentes e racistas. Conforme observa Carvalho (2007), nenhuma medida foi adotada, anteriormente às políticas de cotas raciais, para corrigir o processo de exclusão racial que caracterizou as universidades desde que foram fundadas. Ao contrário, "houve grande hostilidade e rejeição à presença de vários quadros negros importantes nos postos docentes" (CARVALHO, 2007, p. 99).

Essa reflexão é importante, pois nos mostra como têm sido produzidas, no espaço acadêmico, as interpretações sobre as relações raciais no Brasil. Carvalho (2007) chama atenção para o importante fato de que as teorias que negaram o racismo nasceram

exatamente desse contexto acadêmico, como é o caso da tese acerca da democracia racial. Segundo o autor:

> [...] foi justamente desse ambiente segregado que saíram todas as teorias que negam a existência de segregação racial no Brasil. Se tratarmos sobre as relações raciais, é aceitável que demandemos dos intérpretes não apenas a sua leitura da desigualdade racial existente na sociedade 'lá fora', mas também que se posicionem acerca da realidade de segregação de que eles mesmos participam (CARVALHO, 2007, p. 33).

Por tais considerações, Carvalho (2007) conclui que, de fato, os docentes e pesquisadores que constituem as universidades brasileiras têm sido parte do problema racial. Para o autor, "somente a partir do momento em que nos enxergarmos como parte do problema poderemos passar a fazer parte da sua solução" (CARVALHO, 2007, p. 102).

A esse respeito e, mediante pesquisas, observações e vivências, por parte dos autores deste artigo, na condição de pesquisadores vinculados à Universidade Federal do Espírito Santo, pode-se observar certo movimento, ainda que restrito, voltado para o rompimento da situação de confinamento racial no espaço acadêmico. Além da adoção de sistema de reserva de cotas, tem-se estimulado o debate e observado maior produção de pesquisas e estudos em perspectiva antirracista, levados a cabo por pesquisadores negros e também brancos conscientes da importância de tal movimento, desde os estudos e críticas de Fernandes (1972, 1978), Nascimento (1980), Nogueira (1998), Moura (1988, 1989), Munanga (1986, 1999), Maciel (2016 [1994], 1992) e diversos outros. Desde as décadas de 1970, 1980 e 1990, esses pesquisadores que empreenderam severas críticas à ideologia da democracia racial, inspiraram muitos outros na criação de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros[6], núcleos institucionais de pesquisa de grande importância no estímulo à produção acadêmica antirracista. Vale também ressaltar a importância da inclusão, em diferentes cursos de licenciatura, pela UFES e outras Instituições de Ensino Superior, de disciplina voltada para a educação das relações étnico-raciais, fazendo valer o que aponta as diretrizes curriculares relativas à Lei 10639/2003, que tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira na educação básica.

Por outro lado, também podemos observar, com base em estudos recentes, produzidos em contexto de ações afirmativas, processos de preconceitos e discriminação em relação a estudantes negros que ingressam na universidade, mediante sistema de cotas. Em pesquisa realizada na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Santos (2014) demonstrou que o processo de ascensão social, de estudantes negros e pobres, possível pelo ingresso no ensino superior através do sistema de cotas, não eliminou a situação de preconceitos e estigmas vivenciada por eles. Em estudo realizado na mesma universidade, com estudantes negros que ingressaram nos cursos de direito, ciências sociais e medicina, mediante sistema de cotas, Mongim (2017, p. 148) observou que "o processo de ingresso e permanência na universidade por parte desses estudantes tem ocorrido em meio a muitos dilemas e constrangimentos". Segundo a autora, esses discentes convivem sistematicamente com práticas representativas de discriminação e racismo, seja por parte de seus pares, seja por parte de agentes institucionais.

A esse respeito, pudemos observar e vivenciar algumas situações bastante expressivas do confinamento racial do negro, conforme mencionado anteriormente. Entre os estudantes do curso de Ciências Sociais, um professor do Departamento de Economia, em um debate ocorrido em sala de aula, declarou de forma bastante explícita sua posição discriminatória em relação aos estudantes cotistas, de modo geral e, em particular, aos cotistas negros. Segundo relatos dos estudantes presentes no debate, tal pro-

6 Em algumas Universidades constituem-se como Núcleos de Estudos Afro-Brasileiro e Indígena.

fessor afirmou categoricamente que os cotistas baixam o nível do ensino da universidade, dizendo que, se tivesse que escolher entre um médico (ou advogado) branco e um médico (ou advogado) negro, escolheria o branco por ter certeza da maior competência dos profissionais desta cor/raça[7].

Ao final de uma palestra, proferida em uma turma do curso de Serviço Social, alguns dos estudantes chamaram a palestrante para observar um cartaz pichado com a seguinte frase: "Também tenho o direito de não concordar com as merdas que cotistas escrevem. Professor Malaguti[8] para reitor. Fora cotistas!". Tal declaração deixa ainda mais evidente que o docente mencionado parece representar práticas e concepções discriminatórias a respeito dos cotistas compartilhadas por outros agentes e grupos presentes na instituição em foco[9].

A situação acima mencionada é expressão de um conflito racial velado que, no Brasil tem se mantido de forma sofisticada e dito, muitas vezes, à boca pequena, mas eis que a ascensão de alunos negros aos bancos das universidades brasileiras, por meio do sistema de cotas, tem suscitado o ódio dos racistas que resolveram demonstrá-lo de forma mais evidente. Tal desvelamento do racismo tem um componente positivo, pois possibilita a construção da consciência de que ele existe e, consequentemente, a afirmação de uma identidade étnica negra dos que são atingidos pelas práticas dos racistas. É neste contexto que surge na UFES o Coletivo Negrada, enquanto organização política negra informal para enfrentar as situações de racismo, pois a luta contra o racismo, assim como as demandas por direitos à educação e à identidade é uma empreitada que não se toca solitariamente, mas com aqueles(as) sujeitos que se sentem pertencentes a uma comunidade étnica atingida pelos efeitos de um crime previsto na Constituição Federal de 1988. Os integrantes do Coletivo Negrada, assim como outros estudantes e coletivos negros, entendem que devem lutar não apenas contra tal crime, mas também pelos direitos de acesso à educação universitária e permanência na mesma universidade, bem como pelo direito à construção de uma identidade negra e pela expressão das diferenças culturais por meio das vestimentas, dos turbantes, dos penteados, das artes e da musicalidade consideradas partes da cultura negra. Cabe dizer ainda que esses estudantes negros não são "folhas em branco" ou "tábulas rasas" onde se inscreve uma cultura acadêmica eurocêntrica, eles têm pressionado professores a realizarem pesquisas sobre a história e cultura afro-brasileira, assim como têm demandado que os estudos de cientistas afro-brasileiros façam parte das propostas curriculares de seus cursos e que seus professores contemplem os textos de tais cientistas em seus planos de ensino. Não são corpos negros vazios que adentram aos espaços das universidades brasileiras, com eles adentram cosmologias que desejam reconfigurar as estruturas simbólicas do presente, que provoquem a destruição do racismo estrutural e que sejam estruturantes de novas visões de mundo para o futuro.

Diante de tais constatações, observa-se que o processo de ingresso e permanência desses estudantes negros ainda continua a representar um grande desafio para além da questão material, evidenciando aspectos também de ordem simbólica expressos em concepções e práticas preconceituosas e discriminatórias não condizentes com os princípios de reconhecimento subjacentes às medidas de ações afirmativas.

7 O caso ganhou forte repercussão, sendo amplamente divulgado nas redes sociais e na imprensa, conforme pode ser observado em reportagem publicada pelo jornal Folha de São Paulo, em 07 de novembro de 2014, intitulada "Professor do ES pede desculpas por declaração considerada racista" (COISSI, 2014).

8 Referência feita ao professor acusado de declaração racista.

9 A palestra foi proferida pela professora Andréa Bayerl Mongim, uma das autoras deste artigo.

Considerações finais

Mesmo com a crescente discussão sobre a importância do reconhecimento da diversidade, nota-se que as relações estabelecidas entre o "eu" e o "outro" têm sido perpassadas por muitos conflitos. O racismo institucional, simbólico, estrutural e epistemológico, por exemplo, tem se manifestado de maneira recorrente dentro das universidades. Essas instituições de ensino superior revelam-se como espaços de conflitos e embates, privilegiando concepções eurocêntricas de mundo, que hierarquizam e excluem os diferentes. Quando se constata a maior presença de estudantes que se autodeclaram brancos nas universidades públicas, quando esses, além da imposição de suas normas, são os que ocupam em maior quantidade as vagas disponíveis nos cursos considerados de maior status social e, além disso, quando os estudantes beneficiados pelo sistema de cotas, especialmente os negros, são discriminados, sujeitos a práticas e concepções preconceituosas, fica evidente que a universidade ainda não se constitui em espaço simbólico onde a diversidade é vivenciada e reconhecida.

Não se defende aqui que seja preciso negar a relevância dos conhecimentos europeus acumulados, mas questionar a supremacia que é posta, e, sobretudo, entender que aquele conhecimento acumulado pertence a toda a humanidade, sequer nasceu apenas da experiência europeia, e pode e deve ser ressignificado por europeus e não europeus. Reconhecer, respeitar e inovar o conhecimento implica, então, que é preciso também proporcionar a construção da visibilidade dos saberes e conhecimentos advindos dos africanos e de seus descendentes no Brasil e nas Américas, valorizando suas histórias e culturas. A maior inserção de estudantes negros na universidade tende a possibilitar novos debates, discussões e reflexões sobre as questões étnicas e raciais, além de fomentar novos projetos e pesquisas nesse campo.

Mas, para isso, as universidades precisam trabalhar com políticas de permanência que contemplem as reais necessidades de todos os discentes, além de desenvolver um trabalho mais efetivo para que estudantes negros realmente sintam-se pertencentes a esse espaço simbólico, se reconhecendo e sendo reconhecidos a partir das identidades que assumem, em distinção aos demais grupos constituídos, para interagir e possibilitar a desconstrução de mitos de superioridade e inferioridade dentro desse espaço e para além dele.

Referências

BARTH, Fredrik. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). *Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994]. p. 19-44.

BRASIL. Ministério da Educação. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). *Censo da educação superior 2012: resumo técnico*. Brasília, 2014. Disponível em <http:www.inep.gov.br>. Acesso em: 28 Abril.2018

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004 [1989]. p. 7-15.

CARVALHO, José Jorge de. *O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro*. PADÊ: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos. UniCEUB, FACJS. Vol.2, N.1, 2007, p.31-50.

COISSI, J. Professor do Espírito Santo pede desculpas por declaração considerada racista. Folha de São Paulo, São Paulo, 11 nov. 2014. *Caderno Cotidiano*. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/11/1545018-professor-do-es-pede-desculpas-por-declaracao-considerada-racista.shtml>. Acesso em: 26 out. 2015.

COSTA, Sergio. (Re) Encontrando-se nas redes? *As ciências humanas e a nova geopolítica do conhecimento*. In: COSTA, Sergio. ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-

RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloísa T. (Org.). *Crítica pós-colonial. Panorama de leituras contemporâneas*. Rio de Janeiro: Faperj; 7Letras, 2013, p. 257-274.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3 ed. São Paulo: Ática, [1965] 1978.

____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 49 ed. São Paulo: Global, 2013 (1933).

GRISA, Gregório Durlo. *Pensando o significado das cotas sociais e raciais nas universidades públicas brasileiras*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/PENSANDO-O-SIGNIFICADO-DAS-COTAS-SOCIAISERACIAIS.pdf> Acesso em: 20 jun. 2016.

HASENABLG, Carlos & VALLE SILVA, Nelson do. *Educação e diferenças raciais na mobilidade ocupacional no brasil*. In: HASENABLG,

Carlos; VALLE SILVA, Nelson do & LIMA, Marcia. Cor e Estratificação Social. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. p. 155-224.

MACIEL, Cleber. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas*. DEC/ UFES: Vitória - ES, 1992.

____. *Negros no Espírito Santo*. 1ª Edição. DEC, SPDC/ UFES: Vitória - ES, 1994.

____. *Negros no Espírito Santo*. 2ª Edição. Organização: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo: Vitória - ES, 2016.

MUNANGA, Kabengele. *Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos*. São Paulo: Revista USP, n.68, dezembro/fevereiro 2005-2006. p. 46-57.

____. *Superando o racismo na escola*. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

____. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

____. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa: história e debates no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, Autores Associados e Fundação Carlos Chagas, nº 117, nov., 2002. p. 197-217.

MONGIM, Andrea Bayerl. Projetos de escolarização e ingresso de estudantes negros na universidades em contextos de ações afirmativas. *Revista Contemporânea de Educação*, vol. 12, n. 23, jan/abr de 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/issue/view/302/showToc>. Acesso em: 27 abr. 2007.

MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1989.

____.*Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo*: documentos da militância pan-africanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOGUEIRA, Oracy. *O preconceito de Marca*. São Paulo: EDUSP, 1998.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, vol 2, n.3, 1989.p. 3-15.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 19-53.

SANTOS, Sérgio Pereira dos. *Os 'intrusos' e os 'outros' quebrando o aquário e mudando os horizontes: as relações de raça e classe na implementação das cotas sociais no processo seletivo para cursos de graduação da UFES – 2006-2012*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo. 2014. 390 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Federal do Espírito Santo.

TEIXEIRA, Moema De Poli. *Negros na Universidade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

Recebido em: 10/05/2018 Aprovado em: 05/06/2018

ARTIGO

DIGNAS NEGRAS: MULHERES DE ASCENDÊNCIA AFRICANA NOS ÚLTIMOS ANOS DA ESCRAVIDÃO CAPIXABA

Michel Dal Col Costa

Doutor em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). É associado ao Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo (IHGES) e membro da Academia de Letras e Artes da Serra (ALEAS).

Resumo

Este artigo investiga um grupo de mulheres negras arroladas em séries documentais variadas, seja na condição de trabalhadoras escravizadas ou libertas, seja lutando pela libertação pessoal e de seus familiares, nos últimos anos da escravidão capixaba (1871-1888). O tema é abordado por meio de três seções: em primeiro lugar, é realizada uma caracterização geral do grupo a partir de estatísticas de suas condições de vida, nos aspectos demográficos, familiares, sociais e econômicos. Em segundo lugar, são apresentados dados quantitativos do papel que tais mulheres tiveram nos processos judiciais de liberdade e em libertações particulares no contexto estudado. Por fim, os dados mensuráveis são complementados com evidências qualitativas das motivações e argumentações presentes na história de vida de algumas personagens que lutaram pela liberdade nos caminhos de emancipação da época. Tais cenas históricas revelam as condições de vida, as relações que mantinham no empreendimento pela liberdade e, também, dignidade, apesar dos vestígios de vulnerabilidade social em que viviam e do próprio estigma da escravidão.

Palavras-chave
Mulheres negras; Escravidão; Província do Espírito Santo; Ações de liberdade; Cartas de alforria.

Resumen

Este artículo investiga un grupo de mujeres negras arrolladas en series documentales variadas, sea en condición de trabajadoras esclavizadas o libertas, ya sea luchando por la liberación personal y de sus familiares, en los últimos años de la esclavitud en la Provincia de Espírito Santo (1871-1888). El tema se aborda a través de tres secciones: en primer lugar, se realiza una caracterización general del grupo, a partir de estadísticas de sus condiciones de vida, en los aspectos demográficos, familiares, sociales y económicos. En segundo lugar, se presentan datos cuantitativos del papel que estas mujeres tuvieron en los procesos judiciales de libertad y en liberaciones particulares en el contexto estudiado. Por último, los datos mensurables se complementan con evidencias cualitativas de las motivaciones y argumentaciones presentes en la historia de vida de algunos personajes que lucharon por la libertad en los caminos de emancipación de la época. Tales escenas históricas revelan las condiciones de vida, las relaciones que mantenían en el emprendimiento por la libertad y, también, dignidad, a pesar de los vestigios de vulnerabilidad social en que vivían y del propio estigma de la esclavitud.

Palabras clave:
Mujeres negras; Esclavitud; Provi ncia de Espírito Santo; Acciones de libertad; Cartas de manumisión.

Introdução[1]

Quando a historiografia busca e traz à tona a voz do escravo, o que desponta é a sua "incrível dignidade" (PATTERSON, 2008, p. 153). Entende-se dignidade, aqui, como algo próprio do ser humano quando, mesmo submetido a circunstâncias adversas e desonras, ele conserva o amor-próprio, a esperança e a força resiliente na busca nobre por dias melhores. Este trabalho conta a história de um grupo de mulheres negras, a maioria ainda escravizada, que viveu na região central do Espírito Santo nos últimos anos da escravidão, especialmente entre 1871 e 1888, que é o recorte espacial e temporal deste estudo. Um significado profundo da pesquisa foi uma evidenciação de traços da dignidade dessas mulheres, o que sugeriu o uso da expressão no título do artigo.

Os avanços historiográficos das últimas décadas discerniram a mulher como objeto e sujeito histórico em toda sua complexidade; isto é, a experiência feminina foi alçada à condição de campo de estudo específico (SOIHET, 1997). Há bons materiais

1 O autor agradece de modo especial à Darlete Gomes Nascimento e à Valdirene de Carvalho Rubin, professoras de Espanhol e Língua Porguesa, respectivamente, pelo auxílio generoso em algumas dúvidas na confecção do resumo em espanhol e na redação do artigo.

que estudam a presença das mulheres na trajetória do Espírito Santo. Um deles, mais amplo, apresenta a presença feminina desde as indígenas dos tempos coloniais até as capixabas do século XX. São aludidas, em belo texto literário, a vida cotidiana, os costumes, as mudanças e contribuições de diversas mulheres ao longo da trajetória capixaba (NOVAES, 1999). No tocante às mulheres com ascendência africana, os estudos tratam o universo feminino como tema secundário, no interior de outras temáticas ou assuntos historiográficos mais abrangentes, embora realizem boas análises. (SANTANA, OSÓRIO, BRAVIN, 1999; NOVAES, 2010; CAMPOS, 2003; JESUS, 2009). A história da escravidão sob o prisma de uma história da família, como tem sido feita, constitui, também, referência para pensar a mulher negra naquela época (RIBEIRO, 2012; LAGO, 2013). Tais estudos são alguns exemplos de uma série de trabalhos sobre a história da escravidão capixaba dos últimos anos que tematizam, indiretamente, as mulheres. A historiografia da escravidão nacional segue linha similar ao caso capixaba (Cf. p. ex. CHALHOUB, 1990; GRINBERG, 1994; FRAGOSO, 2010), porém, foram identificados estudos específicos sobre as mulheres negras (VELLOSO, 1990; SCHUMAHER, 2007).

Este artigo aborda a mulher negra como centro da análise histórica. Para isso, explora um conjunto de fontes ligadas à escravidão e aos processos de libertação dentro do recorte histórico-geográfico definido. Primeiramente, é investigada uma série extensa de processos judiciais de liberdade do Juízo de Órfãos, onde constam ações de liberdade, arbitramentos, processos de liberdade de sexagenários, processos de depósitos de pecúlio para liberdade, entre outros documentos[2]. Em segundo lugar, são usados livros de notas e escrituras de alguns cartórios da região, que guardam documentos variados sobre a escravidão, como notas e escrituras dos negócios de compra e venda de escravos, cartas de alforria particulares, processos de locação de serviços de libertos, etc.[3] Foram usados ainda alguns documentos complementares que registraram traços e dados da escravidão e da liberdade naquele contexto, como, por exemplo, as planilhas de cadastro da Junta Classificadora onde consta um levantamento dos escravos e escravas do município de Vitória, passíveis de serem libertados pelo Fundo de Emancipação, previsto pela Lei de 28 de setembro de 1871, a chamada "Lei do Ventre Livre"[4].

O corpus documental possibilitou uma análise estatística, cujos resultados foram apresentados na primeira parte do artigo. Os dados foram quantificados a partir de categorias variadas que serviram para a caracterização do grupo, atentando para algumas condições de vida: aspectos demográficos, familiares, sociais, econômicos e posições nos processos de libertação, fundamentados nas técnicas da história social e demográfica, conforme tem sido feito em alguns trabalhos, que associam a construção de contextos sociais macro por meio da quantificação com a recomposição de fatos do cotidiano e da trajetória de vida das pessoas reais (GRINBERG, 1994; MATTOS, 2013; COSTA, 2013; COSTA, 2017). Complementando essa perspectiva, a segunda parte do trabalho narra experiências de algumas personagens com base nas técnicas de identificação nominativa e na reconstrução de trajetórias das pessoas comuns, conforme prescreve a micro-história (VAINFAS, 2002).

2 Foram encontrados mais de 450 processos dessa natureza. COMARCA DE VITÓRIA (ES). Ações de liberdade, Petições e Requerimento de depósito de pecúlio de escravos. Fundo Comarca de Vitória. Juiz de Órfãos – Judiciário. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Caixas entre: 1850 e 1888.

3 Foram encontrados e analisados, apenas, três cartórios da região que guardam livros com esses tipos de fontes no período analisado: VITÓRIA (ES). Livros de Notas e Escrituras (entre 1850 e 1888). Cartório Brandão, Vitória, ES; CARIACICA (ES). Livros de Notas e Escrituras (entre 1871 e 1888). Cartório Ronconi, Itacibá, Cariacica, ES. Livros de Notas e Escrituras. Cartório de Santa Leopoldina, ES; SANTA LEOPODINA (ES) Cartório Registro Civil e Tabelionato de Santa Leopoldina. Livro de Escrituras (livros entre 1871-1888). Santa Leopoldina, ES.

4 COMARCA DE VITÓRIA (ES). Livro de classificação dos escravos para serem libertados pelo Fundo de Emancipação. Província do Espírito Santo. Município da Cidade de Vitória, 17 de outubro de 1876. Arquivo Geral da Prefeitura de Vitória, Vitória, ES.

Na recomposição dos fragmentos de história de vida das pessoas do passado são escavadas visões, sentimentos, modos de pensar e agir, marcados pelo contexto histórico-cultural. Diante disso, a compreensibilidade histórica se pautou em considerar um "horizonte de autocompreensão" das pessoas no contexto estudado. Uma autocompreensão que limitava o agir dos agentes, mas também se transformava em função do contexto de mudanças ocorridas na época (RÜSEN, 2010, p.164-167).

Caracterização geral de um grupo de mulheres negras

A área da Comarca de Vitória, no período histórico recortado, caracterizava-se por uma configuração político-administrativa distinta da que temos hoje. O município da Capital englobava praticamente todos os seus Termos, pois as regiões das atuais municipalidades de Cariacica, Santa Leopoldina e até Viana (esta última, em certa parte do tempo) pertenciam ao município de Vitória. Áreas como a Freguesia de São José de Queimado e Carapina, hoje pertencentes ao município da Serra, também eram compreendidos na Comarca da Capital, circunscrição da documentação analisada (COSTA, 2013, p. 27-38; COSTA, 2017, p. 41-67). Portanto, fogem ao escopo da pesquisa os outros municípios da região, os quais eram circunscritos em Comarca própria, no mesmo período.

Os municípios e freguesias que compunham a Comarca de Vitória possuíam, conforme o Censo de 1872, uma população distribuída em 19.004 habitantes livres e 5.455 escravos, o que correspondia a um total de 24.459 pessoas. Desse total de 19.004 indivíduos livres, 12.377 eram pardos, pretos e caboclos. Assim, somando-se os livres e os escravos, havia 17.832 pretos, pardos e caboclos[5]. Estes últimos, eventualmente, por ser uma identificação da miscigenação de indígenas e europeus, não teriam, em tese, nenhuma ascendência africana. As mulheres caboclas pobres, entretanto, embora não estivessem sujeitas aos estigmas da escravidão, poderiam viver em condições de vulnerabilidade similares às mulheres de ascendência africana livres. "Adota-se, aqui, a terminologia "negra" como um termo que engloba as classificações usuais de "parda" e preta", comuns do Censo de 1872 até os recenseamentos mais atuais (MARCONDES et. al..., 2013, p. 19). Neste caso, outras nomenclaturas, como aquelas associadas à nacionalidade africana ou à miscigenação, também foram englobadas sob a generalização de "negra".

A coleta dos dados de todas as fontes reunidas para a pesquisa possibilitou uma identificação nominal de 4.418 pessoas com alguma ascendência africana. Há nesse número uma grande maioria de indivíduos que estavam na condição escrava e, também, alguns libertos que conquistaram a liberdade nos caminhos da emancipação existentes na época. Esse quadro estatístico é bem significativo para o período de 1871 a 1888, pois, como vimos, o Censo de 1872 computou 5.455 escravos para o período. Portanto, o grupo de cativos pesquisados representa cerca de 80% do total estimado pelas instituições da época para a região geográfica recortada. Desse conjunto de pessoas escravizadas, 2.322 eram do sexo feminino, o que correspondia a mais da metade do montante geral, por volta de 52%.

Nesse grupo de pessoas negras do sexo feminino, havia mulheres na condição de escravizadas, libertas e crianças livres em função da Lei do Ventre Livre, que mesmo na condição de "ingênuas" livres, aparentemente, acompanhavam as mães e, portanto, estavam sob a "primazia de seus senhores", conforme previa a Lei de 1871. É que havia a alternativa de os senhores enviarem os filhos nascidos pelo "ventre livre" para a administração estatal, recebendo uma indenização. Contudo, foi uma opção pouco acessada à época. A lei facultava que os "ingênuos" que ficassem sob a tutela senhorial seriam "criados" por

5 Cf. RECENSEAMENTO GERAL DO IMPÉRIO de 1872. Diretoria Geral de Estatística, Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger/ Tip. Commercial, 1876, 12 volumes. As referências completas e a localização dos dados do Espírito Santo na internet encontram-se ao final do artigo.

TABELA 1: REPRESENTAÇÕES RACIAIS E ÉTNICAS DAS PESSOAS NEGRAS DO SEXO FEMININO. COMARCA DE VITÓRIA (1871-1888)

Etnia	Quantidade	%
Parda	1.109	47,76%
Preta	1.006	43,32%
Mulata	12	0,52%
Africana	7	0,30%
Cabra	2	0,09%
Não identificada	186	8,01%
Totais	2.322	100%

TABELA 2: QUADRO ETÁRIO DAS PESSOAS NEGRAS DO SEXO FEMININO. COMARCA DE VITÓRIA (1871-1888)

Faixa de Idade	Quantidade	%
19-59	1.162	50,04%
0-12	595	25,62%
13-18	314	13,52%
60-ou mais	53	2,28%
Não identificada	198	8,53%
Total	2.322	100%

Fonte Tabelas 1 e 2: COMARCA DE VITÓRIA (ES). Ações de liberdade... Arquivo Público do Estado do Espírito Santo; VITÓRIA (ES). Livros de Notas... Cartório Brandão, Vitória, ES; CARIACICA (ES). Livros de Notas... Cartório Ronconi, Itacibá, Cariacica, ES; SANTA LEOPODINA (ES) Livro de Escrituras... Cartório Registro Civil e Tabelionato de Santa Leopoldina. Santa Leopoldina, ES; COMARCA DE VITÓRIA (ES). Livro de classificação... Arquivo Geral da Prefeitura de Vitória; e Arquivo do Solar Monjardim (documentos avulsos).

eles, mas lhes prestariam serviço indenizatório pela liberdade adquirida através do "ventre livre" até os 21 anos. (COSTA, 2008, p. 55-56; PAPALI, 2003, p. 26-31)

Na Tabela 1 encontra-se um quadro da fisionomia e de traços da etnicidade do grupo estudado. Trata-se de dados bastante representativos, pois do total de 2.322 pessoas do sexo feminino colecionadas na pesquisa, somente em 186 (8,01%) não foi possível apontar uma representação racial ou étnica. Várias dessas pessoas negras do sexo feminino eram brasileiras e, em geral, nascidas no Espírito Santo, na própria região da Comarca de Vitória.

Os números mais significativos da Tabela 1 estão nas representações "preta" e "parda", que reúnem mais de 90% dos dados computados. Trata-se de uma tendência bastante considerável tendo em vista que mais de 8% das mulheres não tiveram essa característica assinalada na documentação. A subdivisão das mulheres de ascendência africana nos grupos das "pretas" e das "pardas" é praticamente idêntica em número, com uma leve preponderância das pardas. Tais representações, ainda hoje constantes nos registros públicos, se constituíram a partir do discernimento dos homens públicos da época que organizavam a escrituração, especialmente, os escrivães das repartições públicas. A ideia de autoidentificação, possivelmente, não era um conceito comum do período. Essas designações de cor/etnia têm sido analisadas pela historiografia desde o período colonial (RUSSELL-WOOD, 2005, p.49.); no contexto analisado aqui, se baseiam, aparentemente, numa diferenciação de pigmentação de cor de pele.

A Tabela 2 revela outra face da caracterização do grupo de mulheres estudadas. Embora desconsidere a dinâmica da trajetória de cada uma, as informações são úteis para a reconstrução das histórias de vida individuais e para uma visão do grupo analisado na pesquisa.

Da mesma forma que na tabulação dos dados de raça/etnia, o índice de indivíduos sem idade registrada foi baixo, pouco mais que 8,5%. A maior parcela das pessoas negras do sexo feminino tinha entre 19 e 59 anos, conjunto que compreendia mais de 50% das mulheres. As jovens e as adultas compunham esse grupo dominante dentro do escopo da pesquisa. Na segunda posição, totalizando 595 indivíduas, vinham as recém-nascidas, infantes e pré-adolescentes, com 25,62% do total de pessoas negras do sexo feminino. Havia 314 adolescentes (13,52%) e as idosas, com 60 anos ou mais, inscritas na documentação, abarcavam pouco mais de 2%, isto é, 53 senhoras.

As classificações da época sobre aptidão para o trabalho podem ser interessantes tanto para complementar a caracterização sobre idade como para introduzir a relação das mulheres negras com o universo do trabalho que será, também, apresentado neste artigo. Todavia, somente 63% das pessoas contiveram tal registro anotado nas fontes. A maior parte das crianças, notadamente as mais novas, geralmente não trazia indicação de aptidão inscrita nas fontes. Há outros indivíduos os quais não tiveram essa classificação, pois apareceram em documentos que não indicavam esse quesito. De qualquer forma, quase 1.480 mulheres negras tiveram o registro dessa classificação, seja na condição de aptas (1.304), seja na condição de aptidão leve, que classificou 174 pessoas. A aptidão leve abarcava tanto as pré-adolescentes, já incumbidas de alguns serviços, quanto idosas e mulheres portadoras de problemas de saúde ou deficiência física. Apenas uma mulher foi registrada como inválida nos dados coligidos.

A Tabela 3 apresenta uma caracterização do grupo das mulheres de ascendência africana da Comarca de Vitória sob o ponto de vista do trabalho e das ocupações que tinham, a partir da classificação e vocabulário presente na documentação coeva. Nela, é possível acompanhar as diversas ocupações e fontes de renda dessas mulheres negras. Mais uma vez, a taxa de nomes sem essa identificação ficou na faixa dos 30%, mas isso não prejudica o valor dos dados que abarca um grupo de 1.527 pessoas negras do sexo feminino que foram anotadas para esse índice de relevante importância, assim entendido por nos apresentar um retrato da distribuição da participação negra e feminina no campo do trabalho no contexto analisado.

Aproximadamente 60% das trabalhadoras identificadas na pesquisa atuavam na área rural, descritas como da lavoura ou do serviço da roça. Isso correspondia a aproximadamente 1.300 mulheres, principalmente na condição escrava. Este número é bem discrepante em relação à categoria que vem em segundo lugar, que era a atuação como cozinheira, profissão de pelo menos 112 mulheres identificadas. É bom dar destaque para as ocupações na área doméstica no caso das mulheres, no entanto, é inte-

TABELA 3: PROFISSÃO, OCUPAÇÃO E FONTE DE RENDA DAS PESSOAS NEGRAS DO SEXO FEMININO. COMARCA DE VITÓRIA. (1871-1888)

Categoria	Quantidade	%
Lavoura	1.259	54,22%
Cozinha	108	4,65%
Costureira	45	1,94%
Lavadeira	33	1,42%
Serviço doméstico	20	0,86%
Engomadeira	15	0,65%
Jornais	8	0,34%
Agências próprias	5	0,22%
Carpintaria	5	0,22%
Lavadeira-lavoura	5	0,22%
Esmola	4	0,17%
Tecelagem	4	0,17%
Cozinha-lavoura	3	0,13%
Rendeira	3	0,13%
Trabalhadora	2	0,09%
Alfaiataria	1	0,04%
Carpintaria-jornaleira	1	0,04%
Costureira-agências próprias	1	0,04%
Indústria-lavoura	1	0,04%
Lavadeira-Cozinha-Agências	1	0,22%
Lavoura-jornais	1	0,04%
Rendeira-lavoura	1	0,04%
Serviço da roça	1	0,04%
Não identificada	795	34,24%
Total:	2.322	100,00%

Fonte: COMARCA DE VITÓRIA (ES). Ações de liberdade... Arquivo Público do Estado do Espírito Santo; VITÓRIA (ES). Livros de Notas... Cartório Brandão, Vitória, ES; CARIACICA (ES). Livros de Notas... Cartório Ronconi, Itacibá, Cariacica, ES; SANTA LEOPODINA (ES) Livro de Escrituras... Cartório Registro Civil e Tabelionato de Santa Leopoldina. Santa Leopoldina, ES; COMARCA DE VITÓRIA (ES). Livro de classificação... Arquivo Geral da Prefeitura de Vitória; e Arquivo do Solar Monjardim (documentos avulsos).

ressante notar, que em atividades muito frequentes para homens, as mulheres também atuavam, como por exemplo, na carpintaria e na indústria (COSTA, 2017, p. 111). Enfim, a historiografia da região tem identificado o papel extraordinariamente importante das mulheres negras, tanto no contexto da produção escravista quanto no interior dos contextos familiares sob o ponto de vista do trabalho; tanto em arranjos matrimoniais quanto matrifocais (JESUS, 2009, p.103-110).

Para finalizar a caracterização geral do grupo de mulheres e meninas negras coligidas a partir das fontes reunidas para essa pesquisa, abordar-se-á o estado civil do grupo de mulheres estudado. Esse tópico, juntamente com os indicadores relativos ao universo do trabalho, mostra como era a vida social dessas mulheres, sendo esse segundo ponto um indicador dos traços da vida familiar dessas pessoas. A Tabela 4 apresenta o quadro da situação conjugal do grupo de pessoas negras do sexo feminino reunido para esse estudo. Trata-se de dados também significativos para compor um retrato do grupo, pois quase 70% das pessoas coligidas indicaram esse vestígio.

A maioria das mulheres apareceu na condição de solteira: 1.399, o que corresponde a mais de 60% do total. Apenas 194 ou 8,35% foram registradas como casadas legalmente, segundo o que era reconhecido pelas autoridades públicas da época, ou seja, eram pessoas que tinham passado pelo sacramento do matrimônio, segundo as regras da Igreja Católica. Descontando o grupo das crianças e adolescentes, tem-se ainda um grande montante de mulheres solteiras. Boa parte do grupo estudado já possuía filhos, provavelmente, sem terem adquirido o matrimônio, caso de 395 dessas mulheres, que eram mães de pessoas na condição escrava e também de livres (JESUS, 2009, p.101). Não se sabe se viviam acompanhadas dos pais das respectivas crianças, todavia é certo que o matrimônio não era algo difundido nessa comunidade de mulheres negras.

Não se pode também verificar a fundo se havia relação conjugal ou marital interracial com muita

TABELA 4: ESTADO CIVIL DAS PESSOAS NEGRAS DO SEXO FEMININO.
COMARCA DE VITÓRIA (1871-1888)

Estado Conjugal	Quantidade	%
Solteiras	1.399	60,25%
Casadas	194	8,35%
Não identificou	729	31,40%
Total:	2.322	100,00%

Fonte: COMARCA DE VITÓRIA (ES). Ações de liberdade... Arquivo Público do Estado do Espírito Santo; VITÓRIA (ES). Livros de Notas... Cartório Brandão, Vitória, ES; CARIACICA (ES). Livros de Notas... Cartório Ronconi, Itacibá, Cariacica, ES; SANTA LEOPODINA (ES) Livro de Escrituras... Cartório Registro Civil e Tabelionato de Santa Leopoldina. Santa Leopoldina, ES; COMARCA DE VITÓRIA (ES). Livro de classificação... Arquivo Geral da Prefeitura de Vitória; e Arquivo do Solar Monjardim (documentos avulsos).

frequência no grupo estudado. A grande incidência de pardos pode sugerir que havia algum tipo de interação e, consequentemente, a miscigenação. Embora não seja possível apontar argumentos definitivos sobre isso, há um conjunto de documentos que podem responder algo sobre essa questão. Havia, na região estudada, alguns indivíduos que procuraram realizar processos de perfilhação, habilitação e reconhecimento de filhos "naturais" tidos com mulheres fora do casamento religioso. Cerca de 90 homens procuraram os cartórios para registrarem seus filhos gerados antes do casamento, dando-lhes direitos filiais. Apareceram, nos registros, situações até de relacionamentos estabelecidos com escravas. Foi o caso da escritura de perfilhação e habilitação de Lourença Maria da Conceição, filha que Manoel Antonio da Victoria teve com Mariana, escrava de Dona Maria Francisca Ribeiro das Dores Dias. A filha foi reconhecida no ato da escritura, aos 16 anos[6]. Outro caso de relação com uma moça que tinha sido escrava foi a perfilhação e habilitação do menor João, na época com sete anos de idade, que Romão Machado da Conceição teve "na liberta Carolina, solteira, livre e

6 VITÓRIA (ES). Cartório do 2º Ofício de Notas de Vitória - Brandão. Livro de Escrituras e Notas nº 52. 1875-1876, fl. 77.

desimpedida"[7]. Francisco Pinto das Chagas também precisou perfilhar e habilitar como seus legítimos filhos, Pedro e Aristides, tidos com uma moça liberta, Carolina Rodrigues Martins, com quem convivia no ato da escritura[8]. De todos os casos, essas foram as únicas escrituras com indícios da raça e da condição social das mulheres envolvidas nas relações. E o mais interessante é o fato desses indivíduos não aparecerem em todo conjunto documental com qualquer relação ligada à escravidão. Ao que parece, eles não eram senhores.

Outro ponto interessante desse caso é: não é possível indicar se esses maridos que reconheciam legalmente seus filhos com mulheres negras eram, eles próprios, brancos. Isso porque, naquele contexto, como foi indicado pela historiografia, havia um "silêncio sobre a cor" e os documentos costumavam não indicar cor em pessoas com certo distanciamento da escravidão (MATTOS, 2013). Ou seja, geralmente, um indivíduo nascido livre como filho ou neto de libertos raramente era identificado nas fontes como negro ou pardo. Todavia, é possível pensar que os escrivães evitavam relacionar a situação de raça e cor com pessoas livres por ser este um estigma ligado ao racismo da escravidão e, com isso, as escrituras públicas seguiam essa fórmula (COSTA, 2014).

O empreendimento feminino e os caminhos da emancipação

No ano de 1869, a Assembleia Provincial decretou a Lei Provincial de Nº 25 de 4 de dezembro de 1869, que favorecia a libertação de crianças do gênero feminino. Essa lei previa um fundo público de emancipação para que as libertações das meninas ocorressem. Trata-se de uma ação inspirada na ideia de acabar gradualmente com a escravidão estancando a fonte que vinha pela mulher, isto é, o nascimento por um ventre escravo (CAMPOS, 2011, p. 16-21; NOVAES, 2010, p. 91-92). A lei capixaba, entretanto, não tocou na libertação do ventre como um todo. A libertação do ventre feminino como forma de estancar de vez a reprodução da escravidão por meio do nascimento só viria cerca de dois anos depois, com a "Lei do Ventre Livre".

Além de libertar o ventre feminino, a Lei de 1871 determinou uma série de caminhos específicos para a emancipação das pessoas sob o cativeiro. As mulheres escravizadas, que haviam se beneficiado com a libertação de seus filhos nascidos a partir da data da Lei, tiveram ainda a possibilidade de lutar dentro das vias legais e por seus esforços pela libertação própria e também de outros membros da família. Estava em curso um programa do Governo Imperial que determinava o protagonismo das instituições e agentes do Estado para o fim gradual da escravidão; porém, ensejou também o empreendimento dos próprios escravos imersos em suas redes de apoio e solidariedade na luta pela liberdade (CHALHOUB, 1990; PENA, 2001; MENDONÇA, 2008; COSTA, 2013, Capítulos 2 e 3).

Do total de 1.081 pessoas identificadas nos processos judiciais de liberdade e escrituras cartoriais (onde eram inscritas as cartas de alforria particulares), 487 eram mulheres. É preciso desconsiderar aqui os processos de negócios de compra e venda de escravos, que não eram processos de liberdade. Nessas escrituras, de 343 pessoas escravizadas negociadas, 138 eram mulheres. O que interessa mais aqui são os processos e escrituras que registram aspectos do trânsito para a liberdade. A documentação apresenta uma série de padrões, que embora assinalem uma similaridade, exibem peculiaridades. É possível estabelecer três tipos básicos que podem facilitar a compreensão e a análise: primeiramente, destacam-se as ações de liberdade e os arbitramentos. Nesse conjunto (composto por ações de liberdade tradicionais, arbitramentos de valor para liberdade com base nos preceitos da Lei do Ventre Livre e ações de arbitramento pelo Fundo de Emancipação) das 153 pessoas negras envolvidas, 53 eram mulheres. Esses processos

7 VITÓRIA (ES). Cartório do 2º Ofício de Notas de Vitória - Brandão. Livro de Escrituras e Notas nº 61. 1885, fl. 20.

8 CARIACICA (ES). Cartório do 2º Ofício de Cariacica – Ronconi. Livro de Escrituras e Processos. Cx.002, 1888. Liv.17, fl. 33.

de libertação eram promovidos a partir dos caminhos legais e institucionais do campo jurídico Imperial presente na Província. Portanto, a intervenção do Estado nas relações entre senhores e os escravos marcava tais procedimentos judiciais.

A história das mulheres que lutaram pela liberdade nas barras dos tribunais capixabas demonstra a vulnerabilidade social desse segmento. Um desses casos foi o de Josephina que arvorou o seu "desejo" de libertar-se da Santa Casa de Misericórdia, de quem era propriedade cativa. Quem fez a petição para ela foi José Correia de Jesus, advogado, que justificara o desejo de libertação pelo fato de ser ela maior que cinquenta anos, ter oito filhos e ainda por ter a quantia pela qual poderia pagar o seu valor. A escrava chegou diante da Santa Casa de Misericórdia, na pessoa de seus signatários, e simplesmente disse que era muito velha, tinha oito filhos para criar e que juntara, com muita luta, uma quantia a qual queria dar pela sua liberdade[9]. Há outro processo envolvendo uma mulher, cativa, chamada Catharina, também da Santa Casa de Misericórdia, aberto em 16 de agosto de 1877, por rogo do mesmo peticionário. Segundo esse representante, Catharina tinha 50 anos, era aleijada e oferecera uma quantia de cem mil réis aos representantes da Santa Casa, entidade que tinha o domínio senhorial sobre seus serviços, mas não houve acordo, e, como a outra, deveriam ir para o arbitramento litigioso. Ela fora avaliada pelos árbitros conjuntamente, em audiência de 3 de outubro de 1877, pelo valor de 250 mil réis, o que ampliava em 150%, portanto, o valor inicial oferecido[10].

É possível verificar nesses exemplos citados o esforço de alguns senhores em extrair o máximo possível do que suas escravas lhes poderiam oferecer nas indenizações e, com isso, eram insensíveis para a realidade apresentada por essas mesmas mancípias. Os estudos apontaram que as argumentações das partes escravas nos processos de liberdade da região que uniam escravos, suas redes de solidariedade e até abolicionistas, serviam como arena de luta para discutir sobre condições precárias de trabalho, problemas de saúde dos trabalhadores, a situação dos idosos, entre outros assuntos. Alegações essas que davam capital político às partes escravas nos processos de libertações em curso. (COSTA, 2017, capítulo 3)

O segundo conjunto de registros públicos de situações de libertação era composto pelos documentos particulares de libertação, especialmente as cartas de liberdade registradas em cartório baseadas em negociações das partes envolvidas, ou seja, pela relação particular entre senhores e escravos. Este conjunto documental é formado pelas cartas de liberdade gratuitas, pelas cartas de liberdade condicionais (que prescreviam a liberdade estabelecendo certas condições aos libertos) e pelas cartas de liberdade com ônus financeiro por parte das libertandas. Considerando todos os dados, de 203 pessoas envolvidas nesse padrão de libertação, 135 foram mulheres. Se nas ações judiciais os homens tinham maioria, nas cartas de liberdade, como se vê, mais da metade das conquistas de liberdade foram das mulheres.

É interessante notar, que das 135 mulheres da região de Vitória que receberam cartas de liberdade, 49 ganharam cartas gratuitas. Isso correspondia a mais de 65% de todas as pessoas participantes de negociações particulares de liberdade e granjeadoras de uma carta gratuita, em geral por gratidão pelos serviços prestados, como era indicado nos documentos. Dos documentos existentes, dois podem ser citados aqui como exemplares desse tipo de postura senhorial diante de suas antigas cativas domésticas. Eram cartas doadas à mulheres sexagenárias, que apresentavam anos de dedicação à família senhorial e, nos dois casos, as escrituras fizeram referência à gratidão pelos bons serviços prestados. Há a Carta de Liberdade de Florinda, "de cor parda, com sessenta e três anos de idade mais ou menos". E também a de Hilária, "de cor preta, com sessenta e cinco anos de idade mais ou menos". Ambas foram registradas em

9 Cf. COMARCA DE VITÓRIA (ES). Arbitramento de Josephina. Arquivo Público do Estado do ES. Juiz de Órfãos. Judiciário. Caixa: 1832-1880.

10 COMARCA DE VITÓRIA (ES). Arbitramento de Catharina. Arquivo Público do Estado do ES. Juiz de Órfãos. Judiciário. Caixa: 1875-1877.

2 de janeiro de 1884, pelo tabelião Fernando José de Araújo, a rogo do coronel José Francisco Monjardim[11]. Tais Cartas, por gratidão senhorial, eram comuns, e as mulheres tinham papel especial nessa relativa afetividade expressa nas cartas de liberdade (BELLINI, 1988; COSTA, 2017, p. 240-242). A Família Monjardim, à época uma das maiores proprietárias de escravos do Espírito Santo, detinha grande plantel, nos padrões que a historiografia tem analisado o Brasil (COSTA, 2017, p. 143-150).

Com efeito, algo encontrado nos arquivos dessa família revela-nos uma perspectiva que corrobora essa visão em torno da afetividade interracial sob o ponto de vista de uma pessoa da comunidade negra. O fato ocorreu na história de Anna Rita Monjardim. Possuía benesses de seu familiar próximo, o coronel José Francisco Monjardim de Andrade e Almeida, de quem herdou suas cativas. Ocorre que essa senhora recebeu de uma mulher negra, chamada Balbina, um cartão de visitas com fotografia, pose e dedicatória[12]. A fotografia é rara, pois, além de mostrar a feição dessa mulher, é a única imagem de uma mulher negra que viveu na região central do Espírito Santo encontrada na pesquisa.

Não é possível saber se Balbina foi escrava da família, porém o cartão de visitas foi doado "em sinal de gratidão". Consta que ela tomou "a liberdade de oferecer" para Dona Anna Rita e família como sua cortesia. Talvez a gratidão viesse por outras razões para além da libertação, mas o fato é que por intermédio desse extraordinário documento histórico é possível perceber esse sinal de afetividade e proximidade entre uma mulher pertencente à nobreza da terra (SANTOS, 2012, capítulo 1) e uma mulher de ascendência africana, provavelmente com um passado

Cartão de visitas de Balbina. Fonte: Fundo Cartões de Visita. Arquivo do Museu Solar Monjardim.

ligado à escravidão. (COSTA, 2017, p. 298).

Outro ponto interessante dos dados das cartas de alforria analisadas, sob o ponto de vista das mulheres negras envolvidas, são os referentes às cartas com ônus financeiro. Aqui, as mulheres também foram maioria. Das 105 pessoas da região da Comarca de Vitória que pagaram pelas cartas de alforria no plano das negociações particulares com os senhores, 71 foram mulheres. Isso equivale a mais de 67% dos casos. Tal fato comprova, que se por um lado as mulheres eram mais beneficiadas com a "gratidão" e apreço senhorial, por outro, elas eram as que mais

11 Ambas são cartas avulsas que fazem parte do acervo do Arquivo do Museu Solar Monjardim. Cf. CARTA DE ALFORRIA de Florinda. 986,I.94. Arquivo do Museu Solar Monjardim, Vitória, ES; e CARTA DE ALFORRIA de Hilária. 986.I.103. Arquivo do Museu Solar Monjardim, Vitória, ES.

12 Os cartões de visitas são documentos fotográficos magníficos que têm sido explorados pela historiografia já há algum tempo. (KOUTSOUKOS, 2010, p. 41, 303-304, 323)

pagavam também. É plausível que a maior proximidade da casa senhorial e do ambiente familiar facilitasse acordos e isso explicaria a preponderância das mulheres nas libertações particulares. Por outro lado, é possível que o investimento familiar e das comunidades de libertações, como nas próprias leis, favorecesse a libertação das mulheres. Afinal, as famílias negras poderiam entender que uma mulher livre significava benefícios familiares. E, para isso, esforçavam-se para libertá-las.

De qualquer forma, era inegável a capacidade das mulheres negras escravizadas. Mesmo tendo de entregar a maior parte de seu tempo e produção para os senhores, ainda diligenciavam para angariar pecúlio para sua liberdade e também de seus filhos e maridos. E isso tudo ainda cuidando da prole. As mulheres negras eram, portanto, guerreiras anônimas naquele contexto de fim da escravidão. É nelas que a dignidade mais se manifestava.

Além das cartas de liberdade com ônus financeiro, que demonstravam sua diligência financeira e produtiva, há outro tipo de documento que também evidencia isso. Trata-se do terceiro e último tipo documental que se apontará neste artigo: os processos que serviam para a formação legal de poupança por parte dos cativos com vistas à liberdade. Eram solicitações feitas aos juízes para que fossem realizados depósito ou recolhimentos de pecúlio, formando, assim, poupanças que seriam usadas no pagamento de indenizações aos senhores nos processos de arbitramento para liberdade, movimentação financeira já estudada em outras situações pela historiografia (GRINBERG, 2011; COSTA, 2013).

Há alguns casos de pecúlio de propriedade escrava sendo armazenados com pessoas individuais, mas no geral eram depósitos feitos nas instituições financeiras da época, como a Tesouraria Provincial e a Caixa Econômica e Monte Socorro com autorização do juiz. Eram, portanto, processos judiciais. Todavia, pela riqueza do material e por sua expressão como luta dessas pessoas, muitas vezes em condições de vulnerabilidade social, cabe uma classificação a parte. Das 252 pessoas que tiveram seus nomes associados a essas poupanças, 161 eram mulheres. Aqui, também, as mulheres foram mais da metade do montante total e em termos percentuais marcavam quase 64% da poupança escrava no período. Quando computamos todos os envolvidos nos processos judiciais, unindo os processos de poupança aos outros ditos anteriormente, é possível verificar que as mulheres foram maioria. Foi um padrão similar a outras cidades do Brasil. Fernando Antonio Abrahão, quando relacionou dados das ações de liberdade de escravos no Tribunal de Campinas, constatou que ao longo de grande parte do século XIX foram 58.6% mulheres participantes e 49.1% homens (ABRAÃO, 2011, p.101). Considerando as ações de liberdade julgadas na Relação do Rio de Janeiro, analisadas por Hebe Mattos, o padrão não se repetiu. Essa autora computou ações que envolveram 1.206 escravos de todas as partes do Brasil nas quais constavam 52,62% de ações movidas por homens e 46,38 por mulheres (MATTOS, 2013, p.195).

Estudo anterior detectou que houve elevado número de processos judiciais sem indicação da forma como o libertando reuniu o seu pecúlio: quase 60% dos processos judiciais. Já nas cartas de liberdade com ônus não há indicação da origem do recurso financeiro usado no pagamento da alforria. As fontes desses recursos foram: o trabalho dos escravos; suas economias; "agências próprias", que são entendidas como trabalho escravo com grau de autonomia; auxílio de familiares, como maridos, filhos, pais; e também por intermédio de donativos e de esmolas (COSTA, 2013). A pesquisa listou cerca de 15 processos de mulheres escravizadas que arrecadaram seus recursos por esmolas. Não foram identificados homens com pecúlio proveniente dessa fonte. A ilustração de uma escrava, no órgão "Semana Ilustrada", destaca que era comum, na Corte, o ganho de mulheres negras através da caridade na época (SCHUMAHER; VITAL BRASIL, 2007, p.100).

Geralmente, a participação ativa na luta pela liberdade de escravos infantes ficava por conta dos familiares, especialmente as mães, mulheres negras

libertas ou escravas que buscavam meios de libertarem seus filhos, mesmo que em longo prazo, como nos casos dessas poupanças realizadas para esse fim. O escravo Nahum, pardo, de nove anos de idade, natural de Vitória, propriedade do cidadão Francisco Ladislao Pereira Junior, teve, em 21 de agosto de 1876, em sua mãe Urçula da Victoria, residente em Viana, um impulso inicial pela libertação. Ela solicitou ao magistrado que concedesse licença para que fosse depositada na Caixa Econômica a quantia de 600 mil réis para libertar, futuramente, o filho[13]. Em 21 de outubro de 1876, foi feito requerimento similar de licença e de comunicado ao gerente da Caixa Econômica para que fosse depositada a quantia de 100 mil réis em nome de Rosalinda, escrava de Ladislao Martins Ferreira Meirelles. Ela tinha apenas 10 anos de idade, mas era caracterizada como trabalhadora do serviço da lavoura e teve como beneficiária a sua mãe já liberta, Gerttrudes Maria da Victoria. A ideia dessas mães, que exemplificam inúmeros outros casos semelhantes, era poupar algum dinheiro como pecúlio para ação futura de liberdade dentro da Lei de 1871 para beneficiar seus filhos[14] (COSTA, 2013, p. 123-127).

As mulheres atuavam também em prol de sua própria liberdade, evidentemente, mas havia vários caminhos de colaboração mútua rumo à liberdade. A família era um deles, mas também os grupos que congregavam os negros e defendiam seus interesses naquela sociedade. Há vestígios da interação das pessoas escravizadas lutando pela liberdade nas vias do movimento antiescravista. Uma dessas evidências é o recibo da escrava Rosária, também propriedade de Anna Monjardim (já citada), que colaborou com a quantia trimestral de 2.000 reis para o fundo que seria utilizado na liberdade, sua e de outros irmãos, pela Sociedade Beneficente e Libertadora da Irmandade de São Benedito do Rosário[15]. Esta foi uma das entidades emancipacionistas que congregava os negros no período, para apoiá-los a partir dos caminhos abertos para a emancipação (PÍCOLI, 2009; COSTA, 2017, p.179-187). A presença feminina negra, possivelmente, marcou o antiescravismo popular local do Espírito Santo oitocentista. Novos estudos poderão confirmar e ampliar as evidências que temos até o momento, mas essa história fica para outra oportunidade.

Considerações finais

O estudo da sociedade brasileira oitocentista, geralmente, se felicita com a maior quantidade de referências documentais dos cidadãos livres. As mulheres livres, ao contrário, dificilmente são arroladas em listas nominativas com suas características pessoais que permitem sua caracterização estatística como grupo social. Por incrível que pareça, isso não ocorria com as mulheres negras, sobretudo quando inscritas como escravas ou mesmo quando participavam em processos judiciais de liberdade. Como se viu neste artigo, foi possível esboçar quantitativamente os perfis mais elementares presentes nesse grupo social no que tange aos seguintes pontos: etnia, faixa etária, aptidão para o trabalho, profissões/ocupações e estado civil. O historiador que quiser fazer o mesmo para as mulheres livres das famílias senhoriais terá dificuldades, pois os principais documentos com esses dados, que possibilitam os perfis socioeconômicos, são dos homens livres. As mulheres, comumente, ficam escondidas sob a sombra dos homens que eram os cidadãos, eleitores e elegíveis. Evidentemente, com fontes descobertas pela criatividade historiográfica, as mulheres brancas também podem ser investigadas.

Os dados quantitativos expressam traços da vida e da dignidade dessas mulheres que viviam,

13 COMARCA DE VITÓRIA (ES). Requerimento de depósito de pecúlio do escravo Nahum. Juiz de Órfãos. Judiciário. Caixa: 1875-1877.

14 COMARCA DE VITÓRIA (ES). Requerimento de depósito de pecúlio da escrava Rosalinda. Juiz de Órfãos. Judiciário. Caixa: 1875-1877.

15 RECIBO DA SOCIEDADE BENEFICENTE e Beneficente da Irmandade de S. Benedito do Rosário. Arquivo do Museu Solar Monjardim. Pasta 0415. Doc. 987.I.548. Vitória, ES.

constituíam famílias, proles e trabalhavam muito no cuidado dos interesses senhoriais. Muitas delas usavam recursos financeiros duramente conquistados no dia a dia para auferirem créditos nos caminhos de emancipação para si e seus familiares, especialmente, filhos e filhas. A ação para a liberdade em geral, e da mulher em especial, era um empreendimento coletivo, familiar, da comunidade negra local e de agentes antiescravistas.

A caracterização geral das mulheres negras da região central da Província do Espírito Santo indicou alguns traços da vida social, de trabalho e familiar do grupo analisado. Tais campos da vida são basilares para o entendimento de quaisquer outros aspectos da história dessas mulheres. Por exemplo, são importantes na análise das lutas pela liberdade legal, naquele contexto de fim da escravidão, quando vigia o processo institucional de fim gradual do sistema escravocrata. Tanto os ganhos difíceis na dura vida de trabalhadoras escravizadas, quanto interações familiares e sociais formadas no cotidiano de suas vidas, eram essenciais para ter sucesso ou mesmo caminhos menos difíceis rumo à liberdade.

Em outras palavras, os dados quantitativos ganham contornos concretos quando cruzados com as histórias de vida, evidências que complementam e dão substância aos indícios estatísticos e mensuráveis. Com isso, é possível ver os argumentos em prol da liberdade sob a égide de horizontes de autocompreensão imersos no contexto institucional-legal do fim gradual da escravidão projetado com respeito aos senhores e sua indenização. Entretanto, mesmo assim, aflorava o sentimento e a vontade de alcançar a liberdade diante de situações de vulnerabilidade tão marcantes. As más condições de trabalho, a idade avançada, as enfermidades e o desejo de liberdade para si e familiares, eram todos argumentos considerados por elas fatores decisivos para auferirem a liberdade legal. Dignidades, que muitas das vezes, esbarravam no horizonte de autocompreensão histórica dos senhores. Um horizonte de compreensão que não deixava de reconhecer a importância das mulheres negras. As mucamas de companhia das senhorinhas ou serviçais do ambiente doméstico despertavam mais pessoalidade, afeição, relações de gratidão e proximidade, o que transpareceu em algumas fontes históricas.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

CARTAS DE ALFORRIA (Avulsas). Arquivo do Museu Solar Monjardim. Vitória, ES.

COMARCA DE VITÓRIA (ES). Ações de liberdade, Petições e Requerimento de depósito de pecúlio de escravos. Fundo Comarca de Vitória. Juiz de Órfãos – Judiciário. Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Caixas entre: 1850 e 1888.

VITÓRIA (ES). Livros de Notas e Escrituras (entre 1850 e 1888). Cartório Brandão, Vitória, ES.

CARIACICA (ES). Livros de Notas e Escrituras (entre 1871 e 1888). Cartório Ronconi, Itacibá, Cariacica, ES. Livros de Notas e Escrituras. Cartório de Santa Leopoldina, ES.

BALBINA, Cartão de visitas. Fundo Cartões de Visita. Arquivo do Museu Solar Monjardim. 987.I.324, Vitória, ES.

COMARCA DE VITÓRIA (ES). Livro de classificação dos escravos para serem libertados pelo Fundo de Emancipação. Província do Espírito Santo. Município da Cidade de Vitória, 17 de outubro de 1876. Arquivo Geral da Prefeitura de Vitória, Vitória, ES.

SANTA LEOPODINA (ES) Cartório Registro Civil e Tabelionato de Santa Leopoldina. Livro de Escrituras (livros entre 1871-1888). Santa Leopoldina, ES.

RECENSEAMENTO GERAL DO IMPÉRIO de 1872. Diretoria Geral de Estatística, Rio de Janeiro, Typ. Leuzinger/ Tip. Commercial, 1876, 12 volumes. Dados sobre o Espírito Santo. Disponível em https://archive.org/stream/recenseamento1872bras/ImperioDoBrazil1872#page/n7/mode/2up. Acesso em 09/04/2018.

RECIBO DA SOCIEDADE BENEFICENTE e Beneficente da Irmandade de S. Benedito do Rosário. Pasta 0415. Doc. 987.I.548, Arquivo do Museu Solar Monjardim, Vitória, ES.

Livros e outras publicações

ABRAÃO, Fernando Antonio. *As ações de liberdade de escravos do Tribunal de Campinas.* Coleção Instrumentos de Pesquisa. Campinas, SP: UNICAMP, Cento de Memória, 1992.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: Uma História das últimas Décadas da Escravidão na Corte.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPOS, Adriana Pereira. *Nas Barras dos Tribunais: Direito e Escravidão no Espírito Santo do século XIX*. Programa de Pós-Graduação

em História Social. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. UFRJ. Tese de doutorado. Orientador: Prof. Dr. José Murilo de Carvalho; Co-orientador: Prof. Dr. Manolo Garcia Florentino. Rio de Janeiro, 2003.

CAMPOS, Adriana Pereira. (Organizadora). *O Emancipacionismo nas páginas do Jornal da Victoria, 1864-1869*. Coleção Rumos da História, 11. Vitória: NPIH Publicações, 2011.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 8ª Ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora da UNESP, 2008.

COSTA, Michel Dal Col. *Caminhos da emancipação: redes solidárias de libertação dos escravos no Espírito Santo oitocentista*. Dissertação de mestrado. Orientador: Geraldo Antonio Soares; Coorientadora: Adriana Pereira Campos. Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas. UFES. Vitória, 2013.

COSTA, Michel Dal Col. Burocracia, racismo e etnicidade. Comarca de Vitória. 1850-1888. In: *VI Seminário Nacional de História. IX Semana de História Política. Anais eletrônicos*... Disponível em: http://semanahistoriauerj.net/anais-da-semana-de-historia/. Acesso em: 07 de outubro de 2017. Rio de Janeiro: Pós Graduação em História da UERJ, 2014, pp. 2355-2364.

COSTA, Michel Dal Col. *Rastros da Sociedade Senhorial: senhores, negócios, redes sociais e relações de trabalho nos últimos anos da escravidão capixaba (1871-1888)*. Tese de Doutorado. Orientadora: Keila Grinberg. Programa de Pós-Graduação em História Social. UNIRIO. Vitória, 2017.

FRAGOSO, João. Efigênia Angola, Francisca Muniz forra parda, seus parceiros e senhores: freguesias rurais do Rio de Janeiro, século XVIII. Uma contribuição metodológica para a história colonial. *Topoi*, v. 11, nº 21, jul-dez. 2010, p. 74-106.

GRINBERG, Keila. *Liberata. A Lei da Ambiguidade. As ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

GRINBERG, Keila. A Poupança: Alternativas para a compra de alforria no Brasil (2ª metade do século XIX). *Revista de Índias*, vol LXXI, nº 251, 2011, p. 137-158. Disponível em: http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/856/928. Acesso em: 12/10/2012.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA et al. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. 4. Ed. Brasília: IPEA; ONU Mulheres;SPM; SEPPIR, 2018. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/retrato/. Acesso em: 07/04/2019.

JESUS, Aloíza Delurde Reali de. *De porta adentro a porta a fora. Trabalho escravo nas freguesias do Espírito Santo. 1850-1871*. Dissertação de mestrado. Orientadora: Prof. Drª. Adriana Pereira Campos. Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas. UFES. Vitória, 2009.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. *Negros no Estúdio Fotográfico: Brasil, segunda metade do século XIX*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

LAGO, Rafaela Domingos. *Sob os olhos de Deus e dos homens: escravos e parentesco ritual na Província do Espírito Santo (1831-1888)*. Dissertação de Mestrado. Orientadora: Profª. Drª. Adriana Pereira Campos. PPGHIS da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.

MARCONDES, Mariana Mazzini... (et al.) Organizadoras. *Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013. Disponível em:http://ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf. Acesso em: 07/04/2018.

MATTOS, Hebe Maria. *Das Cores do Silêncio: Os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, século XIX*. 3ª Ed. Rev. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2013.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Entre as mãos e os anéis. A lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil*. Coleção Várias Histórias. 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

MERLO, Patrícia M. Silva. *O nó e o ninho: estudos sobre a família escrava em Vitória, Espírito Santo, 1800-1871*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientador: Manolo Garcia Florentino. Rio de Janeiro, 2008.

NOVAES, Maria Stella. *A mulher na história do Espírito Santo: história e folclore*. Coleção José Costa. Vitória: Edufes; IHGES; Secretaria Municipal de Cultura, 1999.

NOVAES, Maria Stella. *A Escravidão e a Abolição no Espírito Santo. História e Folclore*. 2ª Ed. Vitória, ES: Secretaria Municipal de Cultura, 2010.

PAPALI, Maria Aparecida C. R. *Escravos, libertos e órfãos. A construção da liberdade em Taubaté (1871-1895)*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2003.

PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo compa-*

rativo. Trad. Fábio Duarte Toly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

PENA, Eduardo Spiller. *Pajens da Casa Imperial. Jurisconsultos, Escravidão e a Lei de 1871*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, Centro de Pesquisas em História Social da Cultura, 2001.

PÍCOLI, Mariana de Almeida. *Ideias de liberdade na cena política capixaba. O movimento abolicionista em Vitória. 1869-1888*. Dissertação de Mestrado. Orientadora: Prof.ª Dr.ª Adriana Pereira Campos. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2009.

RIBEIRO, Geisa Lourenço. *Enlaces e desenlaces: família escrava e reprodução endógena no Espírito Santo (1790-1871)*. Dissertação de mestrado. Orientadora: Prof. Drª. Adriana Pereira Campos. Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas. UFES. Vitória, 2012. Disponível em: http://www.ufes.br/ppghis. Acesso em: 06/01/2011.

RODRIGUES, Jaime. *O Infame Comércio. Propostas e Experiências no final do tráfico de africanos para o Brasil (1800-1850)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP/SECULT, 2000.

RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado*. Tradução: Asta-Rose Alcaide. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTANA, Leonor de Araújo e OSÓRIO, Carla e BRAVIN, Adriana. *Negros do Espírito Santo*. São Paulo: Escritura Editora, 1999.

SANTOS. Estilaque Ferreira dos. José de Melo Carvalho Muniz Freire. Coleção: *Memória do desenvolvimento do Espírito Santo*. Vitória: Espírito Santo em Ação, 2012.

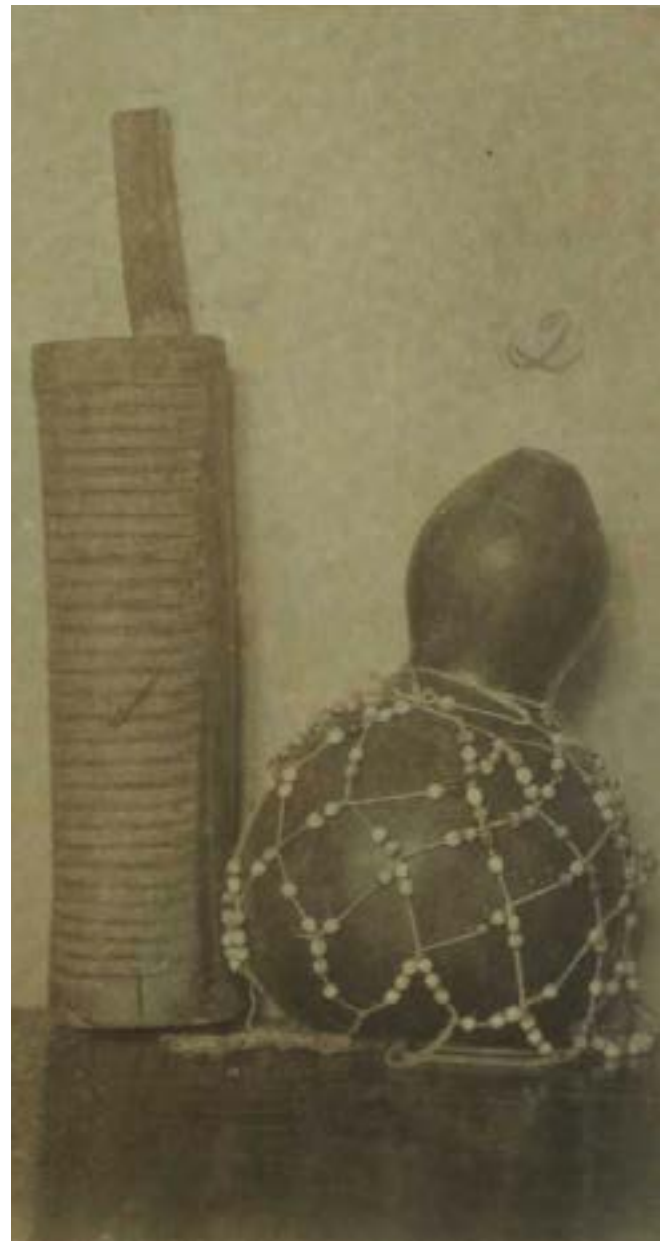
SCHUMAHER, Schuma; VITAL BRASIL, Érico. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2007.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 275-296.

VAINFAS, Ronaldo. *Micro-História. Os Protagonistas Anônimos da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VELLOSO, Monica Pimenta. As tias baianas tomam conta do pedaço. Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. *Estudos Históricos*, nº 6. Rio de Janeiro: Ed da Fundação Getúlio Vargas, 1990.

Recebido em: 26/04/2018 Aprovado em: 25/05/2018



ARTIGO

MEMÓRIAS DE UM LUGAR: 25 ANOS DO MUSEU CAPIXABA DO NEGRO

Fernanda de Castro Barbosa

Graduada em História e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo.

Resumo

O presente artigo tem por objetivo apresentar algumas reflexões sobre os 25 anos do Museu Capixaba do Negro – "Verônica da Pas", que é popularmente conhecido pela sigla Mucane e está localizado na cidade de Vitória, capital do Espírito Santo. Para tanto, contextualizo o seu surgimento em um cenário marcado por memórias coletivas em disputa, analiso a sua localização espacial em um território urbano assinalado por referências negras e os processos de resistência que permearam a sua trajetória. Por fim, realizo um balanço do que são consideradas as principais conquistas e os desafios que o Mucane tem pela frente.

Palavras-chave: memórias, museu, identidade, movimento negro.

Abstract

This article aims to present some reflections on the 25 years of the Museu Capixaba do Negro - "Verônica da Pas", which is popularly known by the acronym Mucane and is located in the city of Vitória, capital of Espírito Santo. For that, I contextualize its emergence in a scenario marked by disputed collective memories, analyze its spatial location in an urban territory marked by black references and the processes of resistance that permeated its trajectory. Finally, I take stock of what are considered the main achievements and the challenges facing the Mucane.

Key words: memories, museum, identity, black movement.

Introdução

Em 13 de maio de 2018, o Mucane completou 25 anos de criação e de atividades, constituindo-se, paulatinamente, em um dos poucos espaços demarcados politicamente pelas lembranças e práticas culturais de negros e negras no Espírito Santo e, portanto, um abrigo para as questões que afetam essas populações. A data remete-nos para o dia 13 de maio de 1993, quando o então governador Albuíno Azeredo (1990-1994), um dos primeiros governadores negros do Brasil e o primeiro do Estado, assinou o Decreto 3.527-N criando a instituição. Fruto das pressões de militantes dos movimentos negros existentes na época, o museu nasceu com a proposta de ser um lugar para (re) pensar o negro, sua memória e cultura na sociedade capixaba.

O jubileu de prata do Mucane nos convida à reflexão, pois apesar de a maior parte da população do Espírito Santo ser constituída por negros - 61% segundo os dados de 2016 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) - historicamente essa população, suas memórias e práticas culturais têm sido invisibilizadas e esquecidas pelas políticas de Estado.

O objetivo deste artigo é apresentar algumas considerações sobre os 25 anos do museu. Para tanto, ele foi dividido em quatro partes. Na primeira, contextualizo o seu surgimento em um cenário mais amplo, em que as memórias coletivas no Brasil estão em disputa. Posteriormente, analiso os processos de resistência que permearam a história do Mucane e abordo a sua localização geográfica, em um território marcado por referências negras. Por fim, debato a sua relevância para a construção da visibilidade da população negra no Espírito Santo, bem como realizo uma descrição e balanço analítico daquelas que são consideradas as principais conquistas e os desafios apresentados para a instituição no presente e futuro.

Os dados usados para a elaboração do presente artigo, em sua maioria, são provenientes de dois projetos de pesquisa. O primeiro, denominado "Trajetória Histórica do Museu Capixaba do Negro", foi desenvolvido entre 2009 e 2012, período em que organizei junto com a pedagoga e advogada Nelma Monteiro, sob a coordenação do Instituto Elimu Professor Cléber Maciel, uma revista de edição única denominada Mucane. O segundo projeto, intitulado "Identidades

e memórias no Espírito Santo: um estudo a partir do Museu Capixaba do Negro" consistiu em pesquisa etnográfica e documental, desenvolvida em 2013 e 2014, que resultou na dissertação de mestrado com o mesmo título defendida em julho de 2015 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Socais da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

A metodologia do segundo projeto da pesquisa, que em parte é adotada na organização deste artigo, pode ser dividida em três momentos interdependentes e simultâneos. O primeiro momento consistiu na construção e delimitação teórica do tema, a saber: identidade e memória. Nesse sentido, a identidade é entendida como produto da consciência de si construída pelas organizações sociais negras e a memória é vista como um produto da organização social, isto é, lembranças e saberes transmitidos entre as gerações.

Em um segundo momento, eu recorri à bibliografia produzida sobre os movimentos negros no Brasil e no Espírito Santo e às fontes primárias para contextualizar a demanda da criação do Museu Capixaba do Negro. Além disso, nos anos 2013-2014, analisei um conjunto de documentos formado pelas atas de reunião do Conselho Gestor do Mucane (Cogemu), integrado por representantes das entidades dos movimentos negros eleitas em Assembleia e do Poder Público. Explorei ainda reportagens diversas publicadas nos jornais e mídias eletrônicas, em especial, no site da Prefeitura Municipal de Vitória.

Por fim, fui a campo inúmeras vezes – principalmente no ano de 2014 – para realizar entrevistas, participar das reuniões mensais do Cogemu e/ou apenas vivenciar a rotina da instituição.

Esperamos, com este artigo, contribuir para os debates e reflexões sobre a importância do Mucane enquanto um lugar de identidades e memórias negras, ampliando, assim, as discussões sobre o seu papel na sociedade capixaba e suas contribuições na construção das visibilidades das comunidades e memórias afro-brasileiras no Espírito Santo.

O contexto de emergência da ideia de um museu com recorte étnico-racial no Espírito Santo

Em meados de 1970, com o processo de abertura política da Ditadura Militar, as entidades de movimentos negros no Brasil voltaram a se articular com mais ímpeto e colocaram suas demandas em debate no cenário político nacional. Críticas ao mito da democracia racial, essas organizações passaram a reivindicar, entre outras questões, uma identidade negra específica, que tinha como um dos fios condutores a luta por uma releitura do lugar dos negros na historiografia brasileira, através do reconhecimento e valorização das memórias que os colocavam como protagonistas do mundo social.

Essas entidades, no entanto, não constituíram uma voz uníssona. Pelo contrário, elas formavam um conjunto bastante heterogêneo que divergiam sobre os significados de "ser negro". Nos limites deste artigo, não vou discutir os seus dilemas. Essa tarefa árdua foi realizada de forma competente por outros autores. Aqui, irei me ater à compreensão, mesmo que em linhas gerais, das fronteiras identitárias estabelecidas pelos movimentos negros dessa época, em especial, dos diálogos que estes estabeleceram com a história oficial e os seus projetos de construção de uma memória e história afro-brasileira. Esses dados são importantes para contextualizar os movimentos negros no Espírito Santo, uma vez que os militantes capixabas se articularam politicamente com organizações de movimentos negros em âmbito nacional, em especial por aqueles movimentos que tiveram pretensões de alcançar todo o país e, por isso, compartilhavam demandas, contradições e bandeiras de lutas, como apresentarei nas próximas linhas.

Um dos marcos para o entendimento desse contexto foi a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978 (PEREIRA, 2010, p.98). O MNU nasceu com a proposta de reunir a luta de todos os grupos e organizações anti-racistas em escala nacional para fortalecer o poder político dos movimentos

negros (DOMINGUES, 2007, p.114). Diferentemente de movimentos dos períodos anteriores à década de 1970, o MNU teve caráter popular e condenou qualquer forma de assimilação dos negros à sociedade, colocando os conceitos de "consciência" e "conscientização" na ordem do dia (PEREIRA, 2010, p.99).

Observa-se que um dos grandes desafios dos movimentos negros, nesses tempos, foi enfrentar o mito da democracia racial que tinha pretensões assimilacionistas e apresentava as relações raciais no Brasil como harmoniosas, bem como atribuía o "atraso" dos negros exclusivamente à escravidão e não ao racismo (ALBERTI e PEREIRA, 2005, p.1). Nesse sentido, a mestiçagem era considerada pelos militantes negros uma armadilha ideológica alienadora e teria contribuído para a diluição da identidade do negro no país.

Outra marca dessa nova fase é a crescente consolidação de uma nova identidade para o negro brasileiro. Aliás, foi com o MNU que o termo "negro" foi adotado oficialmente para designar todos os descendentes de africanos escravizados no país. O termo deixou de ser considerado um estigma ofensivo e passou a ser usado com orgulho pelos ativistas – o que não acontecia no passado –, em detrimento do desuso cada vez maior da expressão "homens de cor" (DOMINGUES, 2007, p.115).

Além disso, há uma mudança de postura em relação ao continente africano. Tanto o discurso da negritude, quanto a retomada da noção de raízes ancestrais norteou o comportamento da militância, havendo a incorporação de padrões estéticos relacionados a uma beleza e indumentária negra e da culinária africana. Nas palavras de Domingues, "o movimento negro africanizou-se" (2007, p.116). Essa "africanização" reverberou, por exemplo, no questionamento dos nomes ocidentais serem a única referência de identidade dos negros brasileiros. Impõem-se ainda, uma cobrança moral para que a nova geração assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral (idem).

A construção de uma identidade étnica negra associada a uma determinada "africanidade" trouxe para os militantes a preocupação com as suas "origens" e, portanto, eles voltaram o seu olhar para o passado. Houve um interesse em pensar o negro e a sua história, a partir de uma ótica própria, em que a cultura afro-brasileira pudesse ser vista de forma positiva, passando a demandar, então, uma revisão do papel do negro na história do Brasil.

Como dito anteriormente, o Espírito Santo não ficou imune à efervescência que tomou conta do cenário nacional com a progressiva abertura política do regime militar. A criação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, repercutiu no Estado onde, no mesmo ano, foi criado o Centro de Luta Graden – Grupo de Ação e Defesa Negra, braço capixaba do MNU (MACIEL, 1994, p.112)[1].

O Centro de Luta (CL) Graden foi o primeiro de vários outros que se estabeleceram no Estado. Gradativamente outros CLs surgiram em comunidades, escolas e fábricas com o objetivo de "discutir a questão racial, buscando formar uma consciência e reaver os valores próprios da cultura negra" (BISPO e SOUZA, 2006, p.62).

Por essa época, os militantes atuavam, entre outros, no sentido de desenvolver um trabalho voltado para a valorização da imagem do negro, tentando superar os estigmas e estereótipos de marginalidade atribuídos a esse segmento da população (BISPO e SOUZA, 2006, p.62). Essa ressignificação era expressa no ato de assumir os cabelos com estética afro, por meio do uso de tranças ou mesmo da adoção do estilo black power, por exemplo.

A estrutura rígida do MNU nacional, que não reconhecia as especificidades dos movimentos locais e direcionavam as ações nacionais com bases nas realidades dos estados do Rio de Janeiro e de

1 É importante ressaltar que antes do Movimento Negro Unificado, outras entidades do movimento negro, de âmbito nacional, tiveram "filiais" no Espírito Santo, entre elas, a Frente Negra Brasileira na década de 1930 e a União dos Homens de Cor, nos anos de 1940 (DOMINGUES, 2007).

São Paulo, por entender que suas tradições de luta deveriam ser modelos ideais para as regiões que não as tinham, inclusive o Espírito Santo, levaram ao rompimento dos militantes capixabas com a entidade (MACIEL, 1994, p.114).

A ruptura com o MNU possibilitou a criação de várias entidades que deram continuidade às lutas, utilizando-se de diferentes estratégias. Assim, nasceram grupos de pesquisa, grupos de reflexão e produção intelectual, grupos esportivos e de ação política, entre outros, que apesar de em um primeiro momento parecerem dispersos e fragmentados, reuniam-se por ocasião de eventos comemorativos ou de protestos de pautas de interesse geral. Todos tinham em comum "a busca do resgate da história dos negros locais, o fortalecimento e a valorização da base histórica das tradições de lutas e de resistência cultural afro-capixaba" (idem).

É nesse contexto, em que as memórias são eleitas um importante instrumento pelos militantes para o reconhecimento das populações negras na história e na formação da sociedade brasileira, que emerge a ideia de criação de um museu com recorte étnico-racial. Inclusive, segundo os militantes negros entrevistados para essa pesquisa, um dos marcos que impulsionaram a ideia da criação do Mucane foi a realização do Seminário Internacional da Escravidão, na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), em 1988, dentro do contexto do centenário da Lei Áurea. O evento, realizado entre os dias 15 e 17 de julho de 1988 e coordenado pela médica psiquiatra Maria Verônica da Pas, teve como objetivo discutir a escravidão a partir da perspectiva das Antilhas, da África, dos Andes e do Brasil (PAS, 1992, p.6), isto é, repensar a história das populações negras sob uma ótica não eurocêntrica.

A criação do Museu Capixaba do Negro

Cinco anos depois da realização do Seminário, o Mucane foi formalmente criado por meio de decreto, em 13 de maio de 1993. Sua criação foi um resultado político das mobilizações, debates, propostas, negociações e lutas dos militantes negros capixabas.

A criação formal do museu, porém, não interrompeu os embates para que surgisse o Mucane de fato. A militância negra precisou ainda pressionar e negociar por exatamente mais um ano a fim de obter um espaço físico próprio para a instituição.

No dia da inauguração da sede, junto com a assinatura da cessão do prédio para o Departamento Estadual de Cultura – responsável pelo seu gerenciamento –, veio também a promessa de reforma da edificação, uma vez que tratava-se de "um velho casarão caindo aos pedaços", como descreveram vários entrevistados para esse estudo. Porém, essa promessa não foi concretizada nem na gestão do governador Albuíno Azeredo e nem nas seguintes.

Elias Barcelos, militante negro que esteve nas lutas pela criação do Mucane, compara "o abandono" do museu pelas consecutivas gestões estaduais com o processo de abolição da escravatura, dizendo: "o Governo do Estado achou que já deu o prédio, já fez muito. Fez um decreto doando o prédio, já deu demais. Igual à Lei Áurea, né? Toma esse negócio aí, a partir de hoje são livres". (BARCELOS, 2011).

A situação de "abandono" era tamanha que a antropóloga Guizzardi ao realizar um estudo tendo como lócus de pesquisa o Mucane o descreve a partir de trechos de uma antiga música de Vinícius de Moraes: "Era uma casa/ Muito engraçada/ Não tinha teto/ Não tinha nada... Não, caro leitor, ninguém podia fazer pipi, por que sequer banheiros havia ali" (2006, p.6).

Além de sediado em uma edificação "caindo aos pedaços", o Mucane não contou com dotação orçamentária própria, muito menos com uma equipe de funcionários que viabilizassem o seu funcionamento durante o período em que ficou sob a gestão dos governos estaduais.

Para fazer frente ao descaso das autoridades públicas, os militantes envolvidos nas lutas pela existência do museu organizaram a sua ocupação, por meio da realização de ações que conferiam signifi-

cados ao espaço, denunciando a indiferença estatal e proporcionando visibilidade às questões negras no estado.

Sob o lema "ocupar para resistir", negros e negras envolvidos nas lutas pela criação e manutenção do Mucane organizaram vigílias, reorientaram reuniões de diferentes grupos para o museu e realizaram inúmeras atividades artístico-culturais tais como oficinas de dança e capoeira, exposições, rodas de samba, entre outros. A esse respeito, Zuilton Ferreira relata:

> Nós tivemos muitos artistas bons dentro do espaço. Você me perguntou também, que eu esqueci de falar, o próprio Renato Santos[2], que fez vigília. Renato Santos ia, assim, de tarde, passava a tarde todinha lá, sozinho. Tomando conta do espaço, pro espaço não ficar fechado. Ele fez isso. Cê entendeu? Várias Vezes. Me ligava: "oh, hoje você não precisa vir não". Porque era eu, Edileuza [de Souza], Elias [Barcelos]. Elias saia do SINDPREV pra ir pro museu, pra gente não deixar o museu fechado. A gente não podia deixar o espaço fechado [...] (FERREIRA, 2011).

Ainda sobre a ocupação, enquanto uma forma de resistência, Madalena Correia lembra que:

> Nessa lida, um anima outro desanima, um empurra o outro, vão puxando, vão resistindo, né. Eu acho que a gente pode classificar esse período – que foi bem de uns dez anos, né – de resistência. Outra coisa que eu quero, gostaria de registrar, que já acho que foi fundamental para essa resistência: o apoio dos artistas capixabas e dos militantes, que sempre que a gente acionava, fazia qualquer movimento, tava todo mundo junto com a gente; só assim que conseguimos resistir esse tempo todo ali. [...] Que na verdade, o que nós temos? O que era o museu na época? Um decreto. Só isso. Um decreto, a gente tinha um papel na mão. Ele instaurou ali, foi lá, fez discurso naquele prédio [...] (CORREIA, 2011).

O Mucane foi eleito – a partir das falas dos "ocupantes" – como um lugar de resistência entendido como um produto das lutas dos movimentos negros e um ponto de partida para a produção de memórias. É como que ser negro – para esses militantes que ocuparam a instituição – fosse sinônimo de resistir. Resistir significava manter o museu aberto, a qualquer custo. Resistir significava existir.

Resistir significou também lembrar e criar as condições para fazer lembrar daquilo que todas as estruturas simbólicas eurocêntricas trabalham para fazer esquecer. "Resistir para existir" significa resistir para ser, para construir identidades e consciências negras que possibilitam reconstruir ordens simbólicas de matrizes africanas. "Resistir para existir" significava mobilizar forças políticas negras e acionar processos organizativos que possibilitavam reverter estigmas e estruturas simbólicas impostas e construir publicamente identidades negras positivas, que produziam sentimentos de pertencimento e de autoestima.

Assim, durante mais de dez anos, as portas do Mucane foram mantidas abertas por meio de atividades diversas, realizadas pelos movimentos negros organizados, que ocuparam o espaço e, desde então, foram transformando-o em lugar de memória, de resistência e de práticas culturais afro-brasileiras.

Território negro

Nessa altura do texto cabe um pequeno parênteses para refletir sobre a localização geográfica do Mucane, antes de prosseguirmos com as discussões sobre a trajetória da instituição.

Apesar da escolha do edifício não ter sido premeditada, conforme as entrevistas concedidas para essa pesquisa, o museu encontra-se cercado de importantes referências para a população negra capixaba.

2 Renato Santos é um dos fundadores do grupo de dança afro NegraÔ. Mestre em Educação, foi coordenador de dança na Escola de Teatro e Dança FAFI.

É certo que a Avenida República, onde está instalado o Mucane, no início do século XX, era uma das ruas mais importantes da capital ocupada por integrantes de uma elite branca que moravam em casarões e praticavam um dinâmico comércio[3]. Também não podemos esquecer os principais logradouros[4] no entorno do Museu: Avenida Princesa Isabel, Avenida Cleto Nunes, Avenida Jerônimo Monteiro e Avenida Presidente Florentino Avidos[5]. Nenhuma dessas ruas faz referência a uma memória negra e quando o faz – no caso da Avenida Princesa Isabel – retoma uma personagem cuja memória é associada a uma versão da abolição amplamente questionada pelos militantes das entidades dos movimentos negros, uma vez que credita a uma princesa branca a libertação dos escravizados, ignorando o protagonismo de negros e negras nos processos que culminaram com o fim do sistema escravocrata.

Contudo, a despeito de tantas referências materializando uma história "branca", nas imediações dessas mesmas vias e, por conseguinte, do museu, é possível encontrar vários pontos de apoio para as memórias dos/sobre os negros no Espírito Santo.

Ao norte do Mucane, por exemplo, estão os Morros da Piedade e da Fonte Grande, redutos de população negra, de integrantes de religiões de matriz africana, do samba na cidade de Vitória e de outras práticas culturais que por diferentes motivos remetem às origens africanas, tais como o congo (Banda de Congo Vira Mundo), a devoção a São Benedito, o funk, entre outras referências.

A leste, a Igreja do Rosário, construída em 1765 por negros escravizados, é a "casa" da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, ponto de agregação, cujos membros além de Nossa Senhora do Rosário, são devotos de São Benedito, santo conhecido como padroeiro dos pretos, pobres e oprimidos. Ao lado da Igreja está a antiga Casa de Leilão, responsável pela arrecadação de verbas para a compra de alforrias de negros escravizados no século XVIII[6]. Cabe destacar ainda que todos os anos, no dia 26 de dezembro, uma procissão para São Benedito sai da Igreja Nossa Senhora do Rosário e percorre as ruas do Centro de Vitória, onde se observa expressiva presença da população negra.

Mais ao sul do Mucane está o Porto de Vitória, porta de entrada de milhares de escravizados, trazidos do continente africano e de outras partes do Brasil, que eram instalados na cidade ou levados para outras regiões do Espírito Santo. Esse mesmo porto, muitos anos depois, foi ampliado e modernizado pelos descendentes dos cativos que ali desembarcaram e que, ainda hoje, contribuem com a sua força de trabalho para o funcionamento do local.

A existência desses diferentes lugares de memórias e de práticas culturais negras em Vitória configura o que alguns historiadores e antropólogos chamam de cidades negras e/ou territórios negros urbanos, isto é, lugares que além de concentrarem um grande número de afrodescendentes, abrigam formas de convivência e sociabilidade em diferentes períodos históricos e que, muitas vezes, são estigmatizados e/ou não têm a sua existência reconhecida[7].

3 Atualmente, esta avenida – que se estende da baía de Vitória até pouco depois do Parque Moscoso – é cortada por comércios dos mais variados tipos. No mesmo quarteirão do museu, além das lojas comerciais, encontram-se ainda um banco privado, um cine erótico e uma filial da Igreja Universal do Reino de Deus que ocupa o prédio onde outrora funcionou o tradicional Cine Santa Cecília.

4 O exemplo dos logradouros torna-se importante na medida em que os compreendo – a partir das contribuições de Nora (1993) – como lugares de memória, ao lado dos monumentos, das datas comemorativas, dentre outros suportes. Ou seja, eles "falam sobre" e "fixam" personagens, datas e fatos da história local e nacional que se deseja lembrar e, por conseguinte, aqueles que deverão ser esquecidos. Porém, não cabe aqui fazer uma análise de todas as ruas do Centro de Vitória e, por isso, elegi as principais vias do entorno do Mucane.

5 Jerônimo Monteiro e Florentino Avidos foram governadores do Espírito Santo, nos períodos de 1908-1912 e 1924-1928, respectivamente. Já Cleto Nunes foi senador pelo Estado em dois mandatos (1889-1903 e 1903-1908).

6 A Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Preto foi criada em 1755. Ela é conhecida pela disputa que envolveu seus membros (peroás) contra os da Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco (caramurus) em torno da honra de realizar os festejos para o Santo (MACIEL, 1994, p.96).

7 Para mais informações sobre cidades negras e territórios negros

Assim, a localização do Mucane o insere em um território historicamente marcado pela presença de redes de solidariedade e sociabilidade da qual o museu passou a fazer parte.

O museu capixaba do negro: avanços e desafios

A celebração de um convênio entre o Governo do Estado do Espírito Santo e a Prefeitura Municipal de Vitória, em maio de 2008, sinalizou o início de novos tempos para o Mucane, uma vez que veio acompanhada da promessa de restauração do prédio e da adequação de suas instalações.

Após dois anos em obras, no dia 02 de julho de 2012, o prédio foi reinaugurado e o Mucane recebeu o nome "Maria Verônica da Pas", uma homenagem à sua primeira coordenadora. O reconhecimento da atuação desta, que foi uma referência para muitas mulheres negras no Espírito Santo, responsável por contribuir para romper os padrões eurocêntricos da época, por meio da estética e de uma atuação ativa na luta pelos direitos das minorias, é bastante significativo.

A programação cultural da reabertura contou, entre outros, com a apresentação do bloco baiano Ilê Ayê e a exposição fotográfica "Nos Caminhos Afros", constituída de 176 fotografias do acervo da Fundação Pierre Verger. Ambas as atividades parecem ir ao encontro dos anseios que moveram as lutas para a criação do museu. O Ilê Ayê, conforme defende em sua página na internet, se apresenta como o primeiro bloco afro do Brasil, e ao longo da sua trajetória, tem contribuído fortemente para "o processo de identidade étnica e de autoestima do negro brasileiro", apropriando-se da história africana para trabalhar a história das populações negras no país (BLOCO ILÊ AYÊ, 2018).

O francês Pierre Verger, por sua vez, é uma grande referência nos estudos sobre o Candomblé praticado pelos povos iorubanos e seus descendentes e atuou, em vários momentos, como um mensageiro entre Brasil e África, incentivando trocas, intercâmbios culturais e a criação de museus nos dois lados do Oceano Atlântico (FUNDAÇÃO PIERRE VERGER, 2018).

A coordenação do novo espaço ficou a cargo de Suely Bispo, mulher negra, que também participou das ocupações no Mucane, durante o período em que a instituição esteve abandonada pelo poder estatal. Além disso, houve a formação de um Comitê Gestor, formado por representantes da sociedade civil organizada e representantes do Poder Público, responsável por debater e definir os novos rumos do museu.

Com o fim da gestão do Partido dos Trabalhadores (PT) na Prefeitura Municipal de Vitória e o início da gestão do Partido Popular Socialista (PPS), a partir de janeiro de 2013, Suely Bispo foi substituída por Welington Barros, militante da União de Negros pela Igualdade (Unegro), que ali permaneceu até janeiro de 2017. O trabalho de campo e as entrevistas realizadas para a dissertação de mestrado foram realizadas no decorrer da gestão deste último no Mucane. No entanto, em janeiro de 2017, devido às novas configurações políticas envolvendo as relações da Unegro com o PPS, Welington foi substituído por Thaís Souto Amorim, advogada e assistente social que já era servidora pública da Prefeitura de Vitória.

Desde a reinauguração, o Mucane voltou a ser palco de importantes iniciativas ligadas às memórias afro-brasileiras no Espírito Santo. Em 2014, teve destaque a exposição "Todas as faces de Maria", em homenagem às mulheres negras, em especial Maria Laurinda Adão, quilombola da Comunidade de Monte Alegre, localizada no município de Cachoeiro de Itapemirim, sul do Estado. Parteira, coveira, mestra de Caxambu, mãe de santo, líder comunitária, mãe e avó, Maria Laurinda é considerada uma guardiã da cultura ancestral de sua comunidade. Além de registros fotográficos, a exposição apresentou a

ver Farias, J. Gomes, F. Soares, C. et al (2006) Raquel Rolnik (1989) e Ilka Boaventura (1989).

exibição de um documentário sobre o cotidiano da homenageada.

Em 2015, o museu contou com outra importante exposição, notadamente, para as religiões de matrizes africanas, denominada "Oba: entre deuses e homens", com desenhos de Juliana Pessoa retratando Zeladores de Candomblé a partir de fotografias de Pierre Verger e do acervo do banco de dados do Programa de Pesquisa e Extensão da Ufes "Africanidades e seus Zeladores", coordenado pelos antropólogos Cleyde Rodrigues Amorim e Osvaldo Martins de Oliveira. A exposição contou também com o seminário "Nagôs e bantus, entre deuses e homens", envolvendo pesquisadores, Zeladores e público interessado[8].

Outra exposição de valorização de personagens de memórias e práticas culturais afro-brasileiras ocorreu de 24 de novembro a 17 de dezembro de 2017, denominada "Memorial de mestres: jongos e caxambus". É importante ressaltar que este foi o tema da exposição de desenhos e fotografias organizada pelo Programa de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal do Espírito Santo (PROEX/UFES), denominado "Jongos e caxambus: memórias de mestres e patrimônio cultural afro-brasileiro no Espírito Santo".

Recentemente, no aniversário de 25 anos do Mucane, entre os dias 09 e 13 de maio de 2018, a programação reuniu a tradição e o contemporâneo. A exposição "UJUZI: Conhecimento é poder", proposta pelo coletivo capixaba UHURU, apresentou ao público as principais simbologias africanas, por meio de grafite, vídeo mapping, artes plásticas, entre outras. No dia 13 de maio, com o título "Memória e resistência", uma série de atividades foi realizada, com o intuito de comemorar as duas décadas e meia de existência do museu. A programação foi aberta com a performance "Kalunga", do Coletivo Emaranhado, que apresentou uma história sobre a relação do homem com a divindade Iemanjá. Logo em seguida, a cantora Monique Rocha apresentou um show em homenagem à cantora Clara Nunes, conhecida por seu repertório e estética que remetem à ancestralidade, à africanidade e à brasilidade. A programação foi encerrada com o cantor Rincon Sapiência, rapper de São Paulo, que apresentou um show marcado por sonoridades que passearam pelo samba, rap, música africana e ciranda (PREFEITURA DE VITÓRIA, 2018).

Porém, se por um lado a programação cultural do Mucane tem buscado demarcar o seu lugar na valorização e difusão das culturas afro-brasileiras, por outro, a restauração do antigo casarão, silenciou a presença negra recente na instituição. Isso porque, no edifício histórico, a preocupação em preservar as marcas dos usos do prédio no início do século XX, tais como os antigos azulejos e as pinturas parietais, espalhadas por quase todos os ambientes da antiga edificação, não se estendeu ao passado recente da instituição. Assim, a situação singularíssima de coexistência durante anos de um museu voltado para a valorização da identidade negra e uma delegacia de crimes contra a vida, cujos presos eram em sua maioria afrodescendente, por exemplo, desapareceu. Nada lembra que no andar térreo do museu – que tentava se consolidar como um espaço de preservação e valorização das culturas e memórias negras – existia uma cela lotada de homens negros amontoados uns sobre os outros. Também não há registros da ocupação do espaço pelos diferentes segmentos dos movimentos negros capixabas, tão importantes para a sua manutenção, bem como do estado precário do prédio onde a instituição funcionou entre 1994 e 2012.

O silêncio sobre o passado recente da instituição ainda pode ser verificado no conteúdo da placa de identificação colocada pela Prefeitura Municipal de Vitória na calçada do museu. Nela consta apenas a data de construção do prédio, seus usos no início do século passado, bem como uma breve menção à criação do museu em 1993 e sua recente restauração em 2012.

Problematizar esses silêncios é importante, pois o Mucane configura um lugar de memórias

8 Algumas informações sobre essa exposição ainda podem ser encontradas no blog da artista Juliana Pessoa e do curador Fernando Pessoa, in: http://pessoaypessoa.blogspot.com/.

não só pela sua "natureza" – afinal, é uma instituição museal – mas, principalmente, por registrar um momento muito fecundo dos movimentos negros no Espírito Santo. Ele evoca as lutas de militantes para a construção de um centro de pesquisa, valorização e divulgação das culturas negras em um estado que historicamente invisibiliza essa população.

A ausência de marcas que indique uma presença negra na instituição, expressa pelos silêncios na arquitetura do prédio e na placa de identificação do museu, reflete o alcance do processo de esquecimento da população negra que, ironicamente, não poupa nem a instituição criada para dar visibilidade a esse segmento social. As fronteiras do que é lembrado ou esquecido, do que pode ser dito e não dito, são fluidas e moldadas pelas questões do presente onde, conforme as circunstâncias, será enfatizado um ou outro aspecto do passado. Lembrar e esquecer são, portanto, estratégias políticas. O Mucane não está imune a esse processo.

Conclusão

Um museu é, sobretudo, lugar de construção de memórias e essas memórias são lugares de poder. Deste modo, os museus são também lugares de relações de poder, de disputas, pois a construção das próprias memórias está em conflito, e as mesmas se referem às injustas relações estabelecidas, principalmente envolvendo as relações entre negros e brancos no Brasil e, neste caso, especificamente no Espírito Santo.

O Mucane se torna importante enquanto um museu com recorte étnico-racial, na medida em que for mantida, na sua gestão, a presença de negros e negras que possam falar "em primeira pessoa" e, assim, construir e disseminar narrativas por eles escolhidas.

Em um Estado evidentemente racista como o Espírito Santo, que silencia a presença das populações negras (das mais diferentes formas), o Mucane pode, com o aporte financeiro apropriado, desempenhar um papel imprescindível de lugar de referência, em que corpos negros se fazem presentes em toda sua potência. Enquanto instituição museal pode, ainda, provocar debates, desconstruir paradigmas, disputar memórias, colocar o dedo na ferida.

A própria instituição, inclusive, deve ser revisitada. A reforma, restauração e reabertura do espaço foram conquistas importantes. No entanto, as marcas da presença de militantes negros e negras que ocuparam aquele espaço para ele ser o que é hoje foram silenciadas. Enquanto parte da administração pública municipal, o Mucane tem enormes desafios a enfrentar, como contribuir para a superação do racismo institucional e a construção de uma cultura de respeito às diferenças, bem como de proporcionar visibilidade a uma população que tem sido sistematicamente violentada, de todas as formas, pelo Estado, apesar de seu percentual já ultrapassar a contagem dos 60% da sociedade capixaba.

Referências

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo. *Movimento negro e "democracia racial" no Brasil: entrevistas com lideranças do movimento negro.* Rio de Janeiro: CPDOC, 2005.

BARBOSA, Fernanda de Castro; MONTEIRO, Nelma. *MUCANE*. Vitória: Instituto Elimu Professor Cléber Maciel, 2012. Disponível em http://issuu.com/elimuinstituto/docs/revista_14maio2012_baixa. Acesso em: 11 de agosto de 2014.

BARCELOS, Elias. *MUCANE*. Entrevista concedida a Fernanda de Castro Barbosa e Nelma Monteiro. Vitória (ES), 2011.

BISPO, Suely; SOUZA Edileuza Penha de. *Resistência Negra da Grande Vitória. Dos quilombos ao movimento negro.* Vitória: Multiplicidade, 2006.

BLOCO ILÊ AIYÊ. Sobre. Disponível em: http://www.ileaiyeoficial.com/bio/. Acesso em 11 de junho de 2018

CORREIA, Madalena. *MUCANE*. Entrevista concedida a Fernanda de Castro Barbosa e Nelma Monteiro. Vitória (ES), 2011.

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos.* Tempo, 2007. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>. Acesso em 27 de agosto de 2014.

FERREIRA, Zuilton. *MUCANE*. Entrevista concedida a Fernanda de Castro Barbosa e Nelma Monteiro. Vitória (ES), 2011.

FUNDAÇÃO PIERRE VERGER. *Biografia*. Disponível em: http://www.pierreverger.org/br/pierre-fatumbi-verger/biografia/a-cultura-afro-brasileira.html. Acesso em 11 de junho de 2018.

GUIZZARDI, Menara. *O corpo e a ancestralidade afrodescendente: algumas constatações para uma outra territorialização*. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ciências Humanas e Desenvolvimento Regional) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2006.

MACIEL, Cleber da Silva. *Negros no Espírito Santo*. Vitória: DEC/SPDC/UFES, 1994.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História*. São Paulo: PUC, 1993.

PAS, Maria Verônica da (org.). *Seminário Internacional da Escravidão*. Vitória: Fundação Ceciliano Abel de Almeida e Secretaria de Estado da Educação e Cultura, 1992.

PEREIRA, Amilcar Araújo. O *mundo negro: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)*. Niterói: UFF/ICHF, Tese de Doutorado em História Social, 2010.

PREFEITURA MUNICIPAL DE VITÓRIA. *Mucane comemora 25 anos como espaço de valorização da cultura negra*. Disponível em: http://vitoria.es.gov.br/noticia/mucane-comemora-25-anos-como-espaco-de-valorizacao-da-cultura-negra-28313. Acessado em 11 de junho de 2018.

Recebido em: 12/05/2018 Aprovado em: 11/06/2018

ARTIGO

CARNAVAL DE CONGO E MÁSCARAS: MÃOS QUE TOCAM, TRABALHAM E CONSTROEM REDES DE PODER

José Elias Rosa dos Santos

Doutorando em Estudos Étnicos e Africanos - Pós-Afro/UFBA; Mestre em Ciências Sociais - UFES.

Resumo

Situada em uma região rural de Cariacica/ES a pequena localidade de Roda d'Água é palco para uma festa, ao mesmo tempo, religiosa e profana. Trata-se do Carnaval de Congo e Máscaras. De vida secular, esta festa está inserida em uma complexa rede de relações sociais. Esta rede promoveu diversas e profundas transformações nesta festa, que é construída, desconstruída e reconstruída incessantemente. Este artigo visa compreender esse processo de permanente reinvenção dessa tradição, aqui analisada como um ritual bom para viver e bom para compreender, ritual esse que se constitui como um instrumento de produção de sentidos.

Palavras-chave: Ritual, bandas de congo, festas, máscaras.

Abstract

Situated in a rural region of Cariacica/ES, the small town of Roda d'Água, is host to a party at the same time, religious and profane. It is the "Carnaval de Congo e Máscaras". With a secular life, this party is included in a complex network of social relations. This network has promoted diverse and profound changes in this festival, which is constructed, deconstructed and reconstructed incessantly. This article seeks to understand this process of constant reinvention of this tradition, here analyzed as a ritual "for good living and good to understand" that this ritual is as an instrument of production of meanings.

Key words: ritual, congo bands, festival, masks.

Introdução

Oito dias após a Páscoa Católica (festa religiosa, quando se comemora a ressurreição de Jesus Cristo), acontece em Roda d'Água – uma área rural do município de Cariacica, estado do Espírito Santo –, uma grandiosa festa, popularmente conhecida como Carnaval de Congo e Máscaras de Roda d'Água. Essa festa é realizada no mesmo dia em que se comemora, no calendário católico, o dia de Nossa Senhora da Penha, padroeira do Espírito Santo.

Este artigo é fruto de uma pesquisa de Mestrado realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PGCS/UFES entre 2011 e 2013. A pesquisa teve como objetivo analisar o processo identitário na tradição do congo em Roda d'Água, tendo como elemento fundamental a memória socialmente construída e transmitida através das gerações. Nesta tradição, o Carnaval de Congo é elemento primordial, tendo sido estudado em suas várias dimensões, sejam elas as dimensões religiosas, políticas e econômicas.

O Carnaval de Congo e Máscaras reúne uma multidão de pessoas que, em certas épocas, chegou a contar, aproximadamente, trinta mil pessoas, tornando-se uma das maiores festas do Estado.

A partir da memória de algumas das pessoas que, em tempos antigos, participaram da festa ou mesmo da sua organização, é possível dizer que o Carnaval de Gongo e Máscaras teve início em um tempo que remonta a mais de um século e que tem suas origens ligadas aos escravizados da região, que faziam os festejos ao som dos tambores de congo.

Qual é o significado que podemos atribuir a tal festa? Como essa festa pode ser inserida na vida das pessoas da região de Roda d'Água? Quais são as redes que se articulam para que a festa seja realizada e tenha reconhecida a inegável importância que ela representa? São estas as questões que estão na origem deste artigo, que pretende discutir o Carnaval de Congo e Máscaras como um "ritual", no sentido empregado por Wolf, como "comunicação de uma visão particular da ordenação apropriada do universo" (WOLF, 2003, p.297).

Para Leach (1996, p.32; 76), o ritual é um instrumento de comunicação, através do qual os indivíduos e os grupos expressam sua forma de ver a ordem social. Mito e rito são, portanto, formas de afirmação simbólica sobre esta ordem. O ritual "serve para expressar o status do indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que ele se encontra temporariamente" (LEACH, 1996, p.74). A situação social e as relações políticas e econômicas podem ser apreendidas através de um estudo sobre as manifestações culturais e sobre os ritos. Leach observa que a cultura proporciona a forma, a "roupagem" da situação social.

Wolf, por sua vez, afirma que a formação de conjuntos culturais está relacionada com questões ecológicas, político-econômicas e ideológicas e está em profunda construção, desconstrução e reconstrução. Assim, mesmo remetendo a uma época recuada no tempo em aproximadamente cem anos, o Carnaval de Congo e Máscaras vem sendo continuamente reconstruído a partir de várias conexões culturais e sociais.

Essas conexões culturais e sociais se dão a partir da distinção feita entre conhecimento e atividades práticas, por um lado e o nível das significações persistentes conferidas a essas atividades, por outro. Dessa forma, para exemplificar, todas as práticas humanas – por exemplo, os atos de cavar, plantar, colher, cozinhar e comer – envolvem conhecimentos e atividades práticas e trazem implícitas relações sociais, padrões de conduta em relação à posse e uso da terra – ou seja, implicações simbólicas. As significações são encaixadas com as práticas mediante a criação do que Eric Wolf chamou de "ideologia". Esta está intimamente relacionada à questão de poder, pois a criação da ideologia envolve a "institucionalização de códigos, canais, mensagens, plateias e interpretações" (WOLF, 2003, p.298).

A criação da ideologia, para Wolf, implica uma imposição de conotações e metáforas sobre denotações. Para ele, a criação da ideologia, que representa uma coerção e reduz o leque de conotações a poucos significados permitidos, é uma forma de apropriação, alienação e roubo (WOLF, 2003, p.298). Sendo esse processo uma relação de poder, ele concede aos seres humanos o direito de realizar sua própria vontade numa ação comunitária e, também, de limitar as possibilidades de ação da população impondo essa sua ideologia.

Podemos inferir, então, que o processo de construção, desconstrução e reconstrução, pelo qual passa o Carnaval de Congo e Máscaras de Roda d'Água, torna-se um processo de construção e destruição de ideologias, dentro de um contexto de intensas relações sociais e políticas. Assim, será fundamental estudar as transformações pelas quais passaram essa festa no decorrer dos anos.

As transformações, pelas quais passou o Carnaval de Congo e Máscaras, podem ser analisadas a partir das mudanças estruturais dentro da organização das Bandas de Congo. O processo organizativo das bandas de congo, por sua vez, pode ser estudado tomando-se por base as contribuições de Barth (2000) na análise sobre os grupos étnicos em suas fronteiras culturais. Na análise de Barth, os grupos étnicos são definidos como um tipo ou uma forma de organização social, que está em processos permanentes de organização. Para tanto, estes grupos estabelecem as fronteiras sociais ou étnicas (uma forma específica do social) do pertencimento entre os "de dentro" e os "de fora". Estou tomando esses processos para pensar o que denomino neste trabalho como processos organizativos. As interações entre os grupos são organizadas a partir de prescrições que tornam viável a manutenção das fronteiras. Estas não são estáveis nem instransponíveis, como observamos no carnaval de congo. As diferenças – ou os sinais diacríticos – são definidos pelo próprio grupo étnico, que constrói e reconstrói as fronteiras. A definição de uma pessoa como pertencente a determinado grupo étnico depende da existência e do compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento – é como aceitar jogar o mesmo jogo. Os sinais diacríticos, que são os símbolos do pertencimento e da exclusão ao grupo, são estabelecidos por constrangimentos vindos tanto daqueles que com-

partilham a mesma identidade, quanto dos indivíduos pertencentes a outros grupos e identidades.

O pensamento de Barth (2000) vai na contramão da análise antropológica que enfatizava a unidade cultural dos grupos étnicos vistos de forma sempre coesa e estática. Dentro das unidades culturais – ou sistema social, como denomina Leach –, não encontramos um sistema de equilíbrio. Para Leach, esse equilíbrio só existe enquanto esquema de modelo, não sendo encontrado no campo da realidade social. As bandas de congo, que organizam e realizam o Carnaval de Congo e Máscaras, formam uma estrutura cultural que apresenta contradições e inconstâncias. Leach afirma que estas contradições e inconstâncias podem oferecer uma compreensão dos processos de mudança social, pois oferecem alternativas de manipulação para o progresso social (LEACH, 1996, p.71).

Essa relação foi estudada por Barth em uma situação interétnica. Para Barth (2000) a análise centrada nas fronteiras é fundamental para que se possa compreender a organização do comportamento e as relações sociais. Concentra-se em combater a antropologia que valoriza o isolamento social como fator crucial para a manutenção da diversidade cultural e que vê as trocas e interações culturais como simples processo de aculturação.

Da mesma forma, Leach diz que um estudo da organização social não pode tratar os grupos culturais como grupos sociais isolados (LEACH, 1996, p. 34) e critica a forma como os antropólogos cunharam e usam o termo "aculturação" que, na maioria das vezes, acaba sendo uma simples troca de traços particulares entre grupos sociais isolados que, em determinado período históricos, estabelecem contato (idem, p.326).

Barth (2000), por sua vez, estabelece uma análise tendo por base uma crítica que se direciona para a ideia, até então muito comum, que decretava a sentença de uma raça, uma cultura e para a ideia de unidade cultural. Neste ponto, Barth parece ter se inspirado na análise de Leach, que critica essa tese de unidade cultural e apregoa que estruturas sociais diferentes podem ser representadas pelo mesmo conjunto de símbolos e que estruturas particulares podem assumir uma variedade de interpretações culturais.

As Bandas de Congo de Roda d'Água não podem ser analisadas de forma isolada ou como se formassem grupos homogêneos e de estrutura inabalável e imune a transformações ocasionadas por relações sociais, econômicas e políticas. No decorrer desse século, que marca a temporalidade do Carnaval de Congo e Máscaras, podemos notar inúmeras transformações por que passaram esse ritual. Foram assimilados alguns traços e ressignificados outros. Retomando Wolf, devemos considerar que a maioria das entidades culturais deve sua construção, desconstrução e reconstrução "a processos que se originam fora delas e vão muito além delas, que devem sua cristalização a esses processos, participam deles e, por sua vez, os afetam" (WOLF, 2003, p.296). O Carnaval de Congo deve ser entendido como que participante de uma estrutura que ultrapassa as fronteiras geográficas e culturais, por onde há fluxo e refluxo, estabelecendo uma relação recíproca de influências.

Bandas de Congo

O Carnaval de Congo e Máscaras, atualmente, é organizado pela Associação das Bandas de Congo de Cariacica – ABCC1, composta por seis bandas. Além destas seis bandas, existem ainda três bandas mirins, sendo duas delas ligadas às bandas adultas2. Consta, na proposta de novo Estatuto da Associação, que cada banda adulta deverá, obrigatoriamente, organizar uma banda mirim.

1 A Associação das Bandas de Congo de Cariacica tem sua história ligada ao Conselho das Bandas de Congo de Cariacica criado na década de 80 do século passado. No formato atual a Associação foi criada em 2002 e oficializada em 2003.

2 São elas: Banda de Congo Mestre Itagiba, Banda de Congo Santa Izabel, Mestre de Congo São Benedito de Boa Vista, Banda de Congo São Benedito de Piranema, Banda de Congo São Sebastião de Taquaruçu e Banda de Congo Unidos de Boa Vista.

Segundo o folclorista Guilherme Santos Neves, as bandas de congo têm origem indígena. Neves (1980), em seu estudo, diz que a primeira referência impressa sobre o congo no Espírito Santo – o livro de Padre Antunes Siqueira, chamado Esboço Histórico dos Costumes do Povo Espírito-Santense –, faz uma descrição do que Neves chamou de primitivas Bandas de Congos, que eram integradas por índios mutuns no vilarejo de Santa Cruz (NEVES, 1980, p. 3). Outra fonte usada por Santos Neves é o viajante francês François Biard, que faz uma narrativa de uma festa, em homenagem a São Benedito, onde são tocados instrumentos feitos de troncos de árvores – tambores e casacas, ao que tudo indica – por índios em Santa Cruz, no ano de 1958. Essa interpretação de Santos Neves tem sido adotada pela maioria dos estudos realizados sobre o Congo no Espírito Santo.

No entanto, o Historiador Cleber Maciel traz outras informações de absoluta relevância que devem ser levadas em consideração. Maciel conta-nos que em 1854, um congo se apresentou numa festa que se realizava em Queimado, no município de Serra, antecedendo então em alguns anos as apresentações realizadas por índios mutuns e relatadas por Santos Neves. São José de Queimado era um importante centro de articulações políticas de escravizados, tendo sido palco de uma revolta escrava, que eclodiu em 19 de março de 1849. Ainda em 1854, fora sancionada, em Nova Almeida – vilarejo relativamente próximo tanto de São José do Queimado, quanto da localidade onde tocavam congos os índios mutuns – a postura nº 3, que proibia os batuques, as danças e os ajuntamentos de escravizados (MACIEL, 1992, p. 65-66). Dessa forma, podemos relativizar a tese de que as Bandas de Congo tem origem exclusiva entre os índios e aceitar a hipótese de que escravizados também organizavam batuques ao som dos congos.

Uma banda de congo – que apresenta uma variedade muito grande em sua composição – comumente é formada com um pequeno agrupamento de pessoas, girando entre 15 e 25 membros, entre instrumentistas (geralmente homens), dançarinas (na sua grande maioria mulheres), mestre, rainha, guardiã da bandeira, porta estandarte e crianças. Os instrumentos são oriundos da tradição afro-brasileira e ameríndia. Serão citados, neste artigo, os instrumentos mais importantes usados nas bandas de congo de Cariacica e que são encontrados em todas as bandas ou pelo menos na maioria delas.

O instrumento mais contagiante é o tambor de congo, que é confeccionado com um barril sem frente e fundo, com uma das partes tapadas com pele de animal. Os tocadores deste instrumento são os principais responsáveis pelo ritmo da banda.

Outro instrumento muito importante é a casaca – ou reco-reco – da cabeça esculpida, que é tocada raspando uma vareta em umas das partes, que se constitui numa superfície cheia de talhos transversais. Esse instrumento é de uso relativamente recente nas Bandas de Congo de Cariacica, embora, hoje, ostente a honra de ser um dos elementos mais conhecidos do universo das bandas de congo.

Finalmente, temos a cuíca, que é confeccionada como um tambor de congo, mas com uma vareta fixada internamente, onde se esfrega um pedaço de estopa molhada. O som da cuíca é bem grave, comumente chamado de ronco.

Para definir as músicas que serão entoadas, para puxar os versos e imprimir o ritmo, destaca-se a figura do mestre de congo, com o seu apito, o chocalho e a buzina. O apito ajuda a marcar o ritmo de forma empolgante e avisa o início e o fim das toadas. O chocalho é feito com um cilindro em metal oco, recheado com contas ou sementes. A buzina – semelhante a uma corneta – é também confeccionada em metal e ajuda a ampliar a voz marcante do mestre.

As bandas de congo se apresentam em diversos tipos de festas, religiosas ou não, organizadas nas comunidades, em eventos do Poder Público, em atividades acadêmicas. As apresentações ocorrem, também, em festas organizadas pelas próprias bandas ou pela Associação das Bandas de Congo de Cariacica. A mais importante festa organizada pela Associação é o Carnaval de Congos e Máscaras.

Carnaval de Congo e Máscaras: o tempo dos antigos

Segundo a memória dos mestres, o Carnaval de Congo e Máscaras de Roda d'Água já existe há mais de um século. Freitas (2007) enfatiza que as memórias dos mestres ressaltam que, no início, a festa era organizada de forma diversa daquela realizada hoje. A festa acontecia em três dias diferentes, sempre ligados ao calendário católico. O primeiro momento acontecia no Domingo de Ramos, que marca o fim do período de Quaresma – momento em que os tambores se calavam, respeitando o período de reflexão e penitência. O Domingo de Páscoa era outro dia de festa. Por fim, realizavam-se os festejos do Dia de Nossa Senhora da Penha, oito dias depois da Páscoa. O historiador Eleomar Mazôco, traz essa versão em livro sobre o Carnaval de Congo. A Festa, na atualidade – como será melhor explanado abaixo –, foi restrita ao dia de Nossa Senhora da Penha.

Além dessa mudança, Freitas (2007) destaca que o Carnaval era realizado em forma de cortejo – como veremos, a festa de hoje começa com uma procissão, mas tem seu momento de maior frequência de público na concentração realizada em um campo de futebol. Essas informações constam também nas memórias do Mestre Itagiba – antigo mestre da Banda de Congo de Santa Izabel e criador da Banda de Congo Mestre Itagiba. Relata o citado mestre que a festa era realizada por escravizados fugidos, que viviam na região e que saíam fantasiados, tocando seus tambores, fazendo visitas aos amigos.[3]

O Carnaval de Congo, em sua forma mais conhecida, tem sua origem, conforme relatos de alguns mestres, na região de Piranema – onde hoje existe a Banda de Congo São Benedito de Piranema –, organizado pelo hoje falecido Mestre Vitório. Em meados do século XX, a festa passou a ser realizada na localidade de Boa Vista, promovida pelos Mestres Jeoval, Queiroz e Patrocínio. Após um período, a festa fora transferida, pelo Mestre Queiroz, para Roda d'Água, organizada pela Banda de Congo de Santa Izabel, de propriedade do Mestre Queiroz, que eram quem preparava os tambores e confeccionava as máscaras. Junto ao Mestre Queiroz, havia vários outros mestres, a exemplo de Dos Santos e Gabiroba, pai do já citado Itagiba.

Na percepção dos membros das bandas de congo atuais, a forma como se brincava o carnaval de congo, no passado, era mais divertida. Freitas (2006, p.67) traz vários depoimentos que afirmam que os congueiros sentem saudades da forma como a festa se desenvolvia no passado, quando as pessoas sentiam-se mais seguras, já que a festa se restringia aos moradores do bairro. O sentimento de segurança era reforçado pelo fato de que todos os brincantes eram pertencentes às famílias da região. Não havia maldade e era muito animado e divertido, relatam ainda alguns membros das bandas.

Ao se fazer um paralelo entre a forma da festa no tempo dos antigos[4] e a forma como acontece hoje, podemos observar alguns pontos divergentes. Para alguns, a festa atual apresenta problemas sérios, como a falta de segurança, já que, no dia da festa, o bairro é frequentado por muitas pessoas de fora da região, que não apresenta estrutura para suportar o número de visitantes. Outros falam que o carnaval mudou muito, está falsificado (FREITAS, 2006, p.73).

Por outro lado, vários entrevistados de Freitas afirmam que houve muitas melhorias. Hoje em dia o carnaval está mais conhecido e o congo está mais valorizado. Antigamente, lembra um mestre da região, as pessoas sentiam-se discriminadas, já que alguns moradores achavam que o congo era macumba. Hoje, com o reconhecimento adquirido pelo congo dentro e fora da comunidade, ele passou a ser mais respeitado. Mestre Itagiba relata ainda que, graças ao Carnaval do Congo e Máscaras, a região fi-

3 Todas as informações fornecidas pelo Mestre Itagiba me foram repassadas em entrevista concedida no dia 24/04/2011.

4 Expressão usada pelo Mestre Itagiba para se referir ao congo praticado por seu pai Mestre Gabiroba e por contemporâneos deste.

cara mais conhecida e conseguira muitas melhorias, como energia elétrica e telefone. Para Mestre Itagiba, o crescimento do Congo é o crescimento de toda a comunidade.

Um ponto salta aos olhos, quando se analisa os depoimentos trazidos por Freitas. A forma como os congueiros avaliam o carnaval está muito ligada à forma como a comunidade local e os de fora o avaliam. O fato de o Carnaval de Congo ser hoje conhecido em todo o estado do Espírito Santo traz tanto o reconhecimento também dentro da própria comunidade, quanto benefícios para melhorias da região.

Outro ponto que devemos observar nos depoimentos é referente ao poder público. Alguns destacam que, com a dimensão que o Carnaval ganhou nos dias atuais, torna-se imprescindível a participação do poder público, já que as bandas sozinhas não conseguiriam hoje organizar o festejo.

O Carnaval de Congo deve ser, então, analisado dentro de uma perspectiva que o coloque muito além da estrutura que o organiza. Freitas (2007, p.71) apresenta uma explicação para a transformação pela qual passou o carnaval, tornando-se uma festa de proporções grandiosas e passando a ser realizada em uma concentração e não mais em forma de cortejo, fato ocorrido na década de noventa do século passado. Segundo a estudiosa, desempenhou papel preponderante neste processo o poder público de Cariacica, através da ação do então Prefeito Municipal Vasco Alves, que tendo presenciado uma festa, acabou se encantando pela manifestação. Passou, então, a incentivar o Carnaval, investindo na publicidade e na estrutura para a festa. O Prefeito Vasco Alves – que é originário de outro município da Região Metropolitana de Vitória, o município de Vila Velha –, implantou uma política que visava destacar os bens culturais e naturais do município, procurando dar ênfase a alguns ícones escolhidos para demarcar a identidade do cariaciquense, como o Monte Mochuara e o Carnaval de Congo.

A Festa

Para a maioria das pessoas que participam da festa, o Carnaval de Congo e Máscaras se inicia e termina no dia de Nossa Senhora da Penha. Entretanto, é preciso destacar, que para a comunidade que organiza a festa e para a Associação das Bandas de Congo, o ritual se inicia muito tempo antes.

Como apontado acima, devido à dimensão grandiosa que a festa ganhou, faz-se necessário que haja um grande investimento para a montagem de toda a estrutura. O Carnaval de Congo e Máscaras é realizado em um campo de futebol, que fica próximo à Sede da Associação de Bandas de Congo, onde é montada uma estrutura com barracas para a venda de bebidas, comidas e souvenires, um palco para apresentações culturais e para o encerramento, banheiros, tendas onde as bandas ficam localizadas e uma capela para a Imagem de Nossa Senhora da Penha.

Os recursos levantados para o pagamento das despesas com essa estrutura são oriundos de parcerias com, principalmente, a Prefeitura Municipal de Cariacica. Uma parte é levantada com o aluguel das barracas. O acesso ao local da festa é livre e gratuito, não havendo, portanto, recursos financeiros oriundos de bilheteria.

A fase da confecção das máscaras de congo se inicia algumas semanas antes. No tempo dos antigos essa fase era toda de responsabilidade do Mestre Queiroz, dono da Banda de Congo de Santa Izabel, que era o guardião desse saber. Após seu falecimento, outras pessoas passaram a confeccionar as máscaras utilizando variadas técnicas de fabricação. São feitas máscaras para serem usadas junto com a roupa do João Bananeira[5] e são fabricadas máscaras bem pequenas para serem comercializadas como souvenir.

No final de semana que antecede a festa, é realizado um mutirão com membros das bandas de congo para a montagem das barracas. Em outras épocas,

5 Figura lendária ligada aos primórdios da brincadeira e que será melhor analisada neste artigo.

estas barracas eram feitas com bambus da região. Ultimamente, as barracas seguem um padrão único e são alugadas a uma empresa especializada em suas montagens – o que vem sendo alvo de críticas por alguns congueiros, que afirmam que o padrão atual não condiz com a tradição da localidade.

No domingo que antecede a festa, uma parte do ritual é realizada por algumas mulheres, que é a preparação da Santa. A imagem de Nossa Senhora é enfeitada e colocada junto ao andor, também todo ornamentado. A Santa será carregada em seu andor num cortejo – que parte da casa de algum membro do congo – e levada até o local da missa e, depois, para o local da festa, onde é sempre preparada uma capela. O cortejo é um elemento que está ligado aos primórdios da festa que, como vimos, era realizada em forma de caminhada. Por outro lado, o cortejo festivo é um elemento presente em várias festas organizadas por irmandades de negros, ainda no tempo da escravidão. Souza (2002) nos mostra que os cortejos de coroação de reis negros foram comuns não só no Brasil Colonial, mas também em toda a América de colonização católica e também em Portugal e África Centro-Ocidental.

No dia de Nossa Senhora da Penha, bem cedo, os membros das bandas de congo se dirigem para a casa de um dos congueiros, portando seus tambores e trajando seus uniformes. O que se segue é uma procissão extremamente alegre e imbuída em muita fé. O trajeto é relativamente curto e marcado pelos tambores de congo e por fogos de artifício.

Após a missa, o cortejo se dirige para o campo onde se dará continuidade aos festejos, que tem uma pausa para o almoço. A Associação de Bandas oferece todo o ano almoço para as bandas que participam do Carnaval de Congo.

A festa é retomada após o almoço, com cada banda localizada em seu próprio espaço. A multidão vai aumentando significativamente e as bandas não param de tocar, tendo sempre a participação do público, ora cantando as músicas, ora tocando os instrumentos. A energia presente neste momento é completamente empolgante. As várias bandas tocando ao mesmo tempo oferecem uma sonoridade diferente, criando uma harmonia na contramão da ordem musical que poderíamos chamar de convencional.

Durante todo o dia, transita pela festa uma figura vestida de folhas de bananeira e portando uma máscara de congo. Todos os identificam como João Bananeira – embora alguns mestres o chamem de Zé Bananeira. Nas lembranças do Mestre Itagiba estão presentes as narrativas de seu pai, Mestre Gabiroba, explicando a origem dessa figura popular, que seria o fazendeiro – ainda da época da escravidão – desejoso de participar do carnaval de congo e temeroso de ser reconhecido. Como solução, ele produzia roupas de bananeiras, para que não fosse identificado. Corrente também é a versão de que os mascarados eram aquilombados disfarçados para que não fossem reconhecidos.

A confecção da roupa do João Bananeira está articulada à vocação agrícola da região. A produção agrícola é a mola mestra da economia e maior vocação da região de Roda d'Água, sendo as produções de mandioca, café e principalmente a banana, as mais importantes fontes de empregos e renda da região. Certamente, as pessoas que faziam seus disfarces escolhiam matéria-prima de fácil acesso, sendo as folhas de bananeira a principal.

Nos dias atuais, várias pessoas da comunidade ou de fora se vestem de João Bananeira, que acaba por se tornar um dos símbolos do Carnaval de Congo, sendo alçado inclusive como símbolo da cultura do Município de Cariacica[6].

O encerramento do festejo acontece após as 18 horas, quando todos os mestres sobem ao palco para entoarem, juntos, a música "Iá iá você vai a Penha". No meio da plateia as bandas também tocam todas juntas. Houve épocas em que era cantada a música Ave Maria, ausente já há algum tempo.

6 Foi criada no ano de 2008 uma Lei de Incentivo Fiscal para a cultura que leva o nome de João Bananeira. Em consequência dessa ação o termo Zé Bananeira é de reconhecimento restrito, ficando limitado apenas a alguns moradores antigos da região.

Simbologia e Significados

O ritual do Carnaval de Congo e Máscaras articula, em seu bojo, uma série de questões, que vão para além de sua realização neste tempo que vai da preparação até o encerramento apoteótico. Analisando o processo de construção e reconstrução, que dura mais de um século, podemos perceber o jogo de forças que se articulam para que essa tradição se mantenha forte e ocupando um lugar de destaque, tanto dentro da comunidade local, quanto com instâncias políticas no Município de Cariacica e no Estado do Espírito Santo.

Desde os tempos dos antigos, a festa é realizada tendo como pano de fundo as relações sociais e as fronteiras étnicas. A memória do Mestre Itagiba nos lembra que, no início, a festa era organizada por negros escravizados em homenagem a Nossa Senhora da Penha. Os escravizados se viam limitados em sua liberdade de homenagear a Santa e, por isso, se mascaravam. Cabe aqui lembrar a proibição de batuques e ajuntamentos de negros escravizados a partir de documento citado acima. Ora, certamente que os ajuntamentos e as festas de escravizados representavam ameaça para o sistema escravista, o que nos dá a possibilidade de entender tanto a proibição imposta pelos senhores de escravizados, quanto a estratégia destes de assumirem uma identidade coletiva utilizando as máscaras.

O ritual realizado pelos escravizados se tornava uma forma de construção dos sinais diacríticos, marcando a construção de fronteiras, na perspectiva de Barth, estabelecendo um processo organizativo dos escravizados e, por conseguinte, uma solidariedade étnica. Por outro lado, os senhores de escravos se articulavam politicamente para a criação de empecilhos para os escravizados, já que, aparentemente, as festas se tornavam um ambiente propício para a realização de rebeliões, como se pode observar na Insurreição do Queimado.

O ritual representava, assim, um momento em que os escravizados experimentavam o sentimento de liberdade. Pode ser visto como uma forma particular dos escravizados de apropriação e ordenação do universo (WOLF, 2003, p.297) e uma forma de expressarem a forma como viam a ordem social (LEACH, 1996, p.76). Em oposição aos senhores de escravos, que viam na escravidão um sentido natural de ordenação de mundo, os escravizados construíam um ritual onde era expressa a cosmogonia pautada na liberdade e na alegria. O Carnaval de Congo está inserido dentro de um sistema social que abarca incongruências. Neste sistema estão inseridas visões de mundo diferentes em disputa, onde são construídos espaços para questionamentos e mudanças no mencionado sistema social. Isso fica latente quando se verifica que, nas memórias sobre a origem do Congo de Máscaras, há uma versão que o relaciona com os quilombolas e há outra versão que afirma ser um senhor que se mascarava dando origem à tradição dos mascarados.

A construção desses espaços é exemplificada na confecção e uso das máscaras. Conforme nos lembra Mestre Itagiba, a forma de os escravizados não serem identificados era realizarem os festejos portando máscaras, que se tornaram sinais diacríticos e de identidade étnica. As máscaras continuam sendo usadas na atualidade deixando em evidência a marca de contestação intrínseca ao congo.

Nos dias de hoje, o Carnaval de Congo não apresenta mais as mesmas características do passado, na época da infância de Mestre Itagiba, quando era uma festa em caminhada, abrindo a possibilidade de se fazer uma analogia com a Folia de Reis. Mestre Itagiba observa o fato de que, atualmente, exista a concentração, buscando explicar que "isso tudo aí foi crescimento do congo", que traz no seu bojo o crescimento de toda a comunidade, já que o congo deve ser visto como fato social total (MAUSS,1974), que é expressão de uma totalidade que inclui fatos sociais, econômicos, jurídicos, religiosos e políticos.

No processo de crescimento do congo está a articulação com o poder público, através da parceria feita pela Associação das Bandas de Congo de Cariacica

com a Prefeitura Municipal. Essa interferência do poder público não passa despercebida pelos membros das bandas, que destacam a importância dessa contribuição sem a qual a festa não teria viabilidade. Entretanto, alguns estudiosos criticam a interferência do poder público (FREITAS, 2007, p.121), que aos seus olhos praticamente assumem a totalidade da festa. As relações políticas são sempre estabelecidas nos processos organizativos dos grupos étnicos. Barth (1994) destaca que se deve ver o Estado como um ator que joga um papel importante na definição de fronteiras étnicas. O Estado seria um terceiro agente. No processo de construção de identidades e memórias, pode-se detectar com facilidade o papel político exercido entre as diferentes forças presentes na sociedade, que deram novo significado ao festejo, entre elas o Estado. Não perceber essas articulações é entender os grupos étnicos como isolados e o congo como uma atividade congelada no tempo e no espaço.

Entretanto, é necessário observar que na organização do Carnaval de Congo está em jogo a "institucionalização de códigos, canais, mensagens, remetentes, plateias e interpretações" (WOLF, 2003, p.298). As relações estabelecidas entre os diversos agentes no processo de organização do Carnaval de Congo são, certamente, marcadas pelas disputas pela produção de sentido. Ora, como destacado acima, essa produção de sentido é, ao mesmo tempo, criação de ideologia, que por sua vez, é uma forma de apropriação, alienação e roubo (WOLF, 2003, p.298). A forma como a comunidade do congo se coloca frente à municipalidade é, então, fundamental, já que assumindo total controle da organização da festa pode-se garantir para si a produção de sentido.

Devoção e Diversão: uma só moeda, duas faces

A religiosidade, na qual se envolvem as Bandas de Congo, é um tema de considerável complexidade, já que, primeiramente, não pode ser vista de forma isolada, uma vez que traz consigo todas as outras dimensões. O destaque desta dimensão em um tópico separado neste artigo, deve-se estritamente a uma questão de organização metodológica.

Um elemento absolutamente presente no congo de Roda d'Água é a fé, evidentemente influenciada pela religiosidade católica. O próprio Carnaval de Congo é iniciado com uma caminhada, tendo sobre o andor a imagem da Santa sempre muito bem arrumada.

Ampliando nossa perspectiva, podemos observar que umas das mais significativas devoções presentes nas bandas de congo é a homenagem que algumas bandas fazem a São Benedito, que é maciçamente usado nas cantigas entoadas nos atos culturais espalhados em terras capixabas.

A devoção a este santo foi imposta pela Igreja Católica, em substituição às crenças fetichistas dos negros. Houve muito incentivo, durante o período escravocrata, à formação de confrarias e irmandades de devoção ao Santo dos Pretos. Segundo Maciel (1992), esse incentivo se deu devido à necessidade de catequizar os escravizados para entregá-los desboçalizados aos escravistas, mas a forma como essa herança foi absorvida e modificada pelos negros atesta a não passividade à catequização missionária. São Benedito passou de santo catequizador a um santo companheiro. Bernadete Lyra (LYRA, 1981), estudando o Ticumbi[7], afirmou que o Santo dos Pretos tornou-se parente dos negros, seguindo uma tradição nagô que percebe cada indivíduo como parte de uma linhagem de Orixás.

A devoção a São Benedito é presente nas bandas de congo de Cariacica. Mestre Itagiba relata que, das seis bandas de congo da região, duas têm o Santo dos Pretos por devoção, a São Benedito de Boa Vista e a São Benedito de Piranema, inscrevendo as bandas de congo nesta tradição afro-brasileira.

7 Ticumbi, ou Baile de Congo, é um ritual realizado no Norte do Espírito Santo. Essa festa tem vida secular e é realizada em homenagem a São Benedito.

No Carnaval de Congo e Máscaras, a devoção mais importante é dirigida a Nossa Senhora da Penha. Mestre Itagiba narra um episódio em que as pessoas fizeram pedidos a Nossa Senhora da Penha, para que ela trouxesse chuva, já que a região sofria com um longo período de estiagem. Quando iniciou o carnaval de congo "(...) deu uma chuvada lá que encheu quase Roda d'Água de água. Então, essas chuvas ficaram um costume, todo carnaval de congo tem obrigação de chover" (Itagiba, 2011). Para Mestre Itagiba, esse fato se configura em milagre da Santa.

A procissão realizada no início do dia é marcada por manifestações de fé pelas pessoas que a acompanham e pelos membros das bandas de congo que tocam seus instrumentos e cantam suas cantigas. Durante a missa, podemos presenciar a empolgação dos congueiros, que acompanham as músicas religiosas com seus tambores, dando mais vida ao rito católico.

A questão da religiosidade já surge quando se discute o Carnaval de Congo no tempo dos antigos. É corrente a ideia de que a festa tenha sido criada em Roda d'Água para homenagear Nossa Senhora da Penha, pelo fato de que os escravizados teriam dificuldades de chegar até o Convento da Penha. Essa versão é insistentemente repetida. O próprio Mestre Itagiba relata essa versão.

Como demonstrado acima, os símbolos católicos foram lidos com uma chave própria de interpretação, transformando o elemento colonizador em elemento parceiro na superação dos percalços do cotidiano. A festa para Nossa Senhora da Penha é ressignificada com os elementos que compõem a realidade desses homens e dessas mulheres, como uma alternativa posta à festa tradicional. Certamente, era difícil a ida ao Convento da Penha, como mencionou o Mestre Itagiba. Mas, é tão certo que para uma gente acostumada a tantas dificuldades, as estradas ruins e a distância não seriam impedimentos. É importante lembrar que no sábado anterior à festa ocorre a Romaria dos Homens[8], que reúne pessoas de várias partes do Estado – inclusive de Roda d'Água –, que vão a pé para o Convento de Nossa Senhora da Penha. Essa Romaria é ponto forte na festa oficial que ocorre na cidade de Vila Velha e neste momento a distância não é impeditivo. Todos os anos, os membros das bandas de congo de Roda d'Água participam desta Romaria. Pode-se especular que a não ida ao Convento seja, de fato, uma opção por fazer uma festa mais próxima da forma de ver e organizar o mundo dessa gente. E essa cosmovisão não percebe a religiosidade desvinculada do seu cotidiano, o que motivou a realização de festejos religiosos a partir da sua localidade e com elementos próprios de sua vivência.

Vem de Lyra (1981) a lição de que nas expressões culturais negras a religiosidade não se prende às datas festivas, padroeiros – ou, diria ela, "irmoneiros" – ou instituições. A religiosidade está inserida em todas as dimensões da vida (arte, vida social, religião, festa, dentre outras) que são coisas incontestadamente ligadas (LYRA, 1981, p.20). O ritual religioso incorpora-se ao ciclo social fazendo parte da vida.

Neste ponto nos cabe voltar às reflexões de Leach (1996) sobre o ritual quando analisa a relação entre o sagrado e o profano. Neste momento, o citado antropólogo inglês faz uma crítica ao pensamento herdeiro de Durkheim, que divide as ações em duas classes, a saber, os ritos religiosos e os atos técnicos, ou seja, o sagrado e o profano. Assim sendo, o ritual seria, aos olhos dos antropólogos seguidores desse pensamento, uma palavra que descreveria as ações sociais que se inscrevem no campo do sagrado. Seguindo essa linha de raciocínio, o Carnaval de Congo apresenta uma faceta sagrada convivendo separadamente com outra profana. Freitas (2007), inclusive, diz que a procissão (realizada pela manhã) é a parte religiosa e o momento em que

8 No ano de 2013 participei da romaria, saindo junto com os membros de uma banda de congo de Roda d'Água e percorrendo vinte seis quilômetros até o Convento da Penha. Ao final do percurso, somente uma pessoa aparentava esgotamento físico, eu.

as bandas se apresentam no campo de futebol (na parte da tarde) seria a profana.

Leach (1996, p. 76) acha injustificável a ênfase dada por Durkheim à dicotomia absoluta entre o sagrado e o profano. Reconhece a existência de polos onde se situam, de um lado, as ações inteiramente profanas e, de outro, as ações puramente sagradas, mas destaca que a grande maioria das ações sociais se situa transitando ora em uma esfera ora em outra. Para Leach, sagrado e profano – ritual e técnica, para usar termos por ele empregados – não seriam tipos de ação, mas aspectos presente em qualquer tipo de ação (idem, p.76).

É possível que, para o público em geral, essa simbiose não seja facilmente perceptível. Certamente para os membros das bandas de congo a religiosidade está presente em todos os momentos da festa, embora certamente em proporções diferenciadas. Neste sentido, diversão e devoção devem ser vistas compondo a mesma estrutura cultural, quando se estuda o Carnaval de Congo e Máscaras.

O aspecto religioso da festa não é, segundo alguns estudiosos (FREITAS, 2007, p.115) algo condizente com a festa em seu aspecto tradicional. Para Mazôco (1993), no passado não se notava nada que remetia à religiosidade e à devoção a Nossa Senhora da Penha[9]. A inserção da procissão é relativamente recente e foi fruto de uma promessa feita por uma congueira, conhecida como Dona Flor, em busca de cura para uma enfermidade. Essa passagem aconteceu na década de noventa do século passado.

Parece indiscutível que a religiosidade está presente na origem da festa, haja vista que as três datas que compunham os festejos no passado estejam ligadas ao calendário católico, sendo o dia de Nossa Senhora da Penha aquele que foi assumide no decorrer deste século. A fé em santos católicos, como destacado acima, está presente na vivência de escravizados e ex-escravizados, desde a época colonial. Quanto a isso, a Historiadora Maria Stella de Novaes narra o episódio em que Elisiário – líder da Insurreição do Queimado – escapara da prisão na noite que antecedia sua execução. Novaes (1963, p.67-68) nos relata que em todos os cantos se comentava que Elisiário fora salvo por Nossa Senhora da Penha, o que certamente há de perpetuar-se no futuro, segunda a própria historiadora. Conta-se, que ao ver chegando sua hora derradeira, o escravizado insurreto vira-se para a imagem da Santa e faz um apelo confiante que a Virgem, em todo seu poder e bondade, não lhe abandonaria. Segue-se que

> Enlevado, murmurando ainda a súplica filial, adormece. Antes da aurora, porém quando a Cidade toda jazia ainda imersa na plenitude da noite, um clarão misterioso irradia-se, no cárcere imundo, e desperta os cativos. Atônitos, calculando talvez a hora fatal, divisam, entretanto, ao seu lado, uma figura de meiguice infinita, que lhes acaricia as frontes doloridas, desata as correntes e aponta a porta entreaberta (NOVAES, 1963, p.69).

Pela manhã corria de boca em boca, por todos os cantos do vilarejo, que fora Nossa Senhora da Penha quem viera libertar seus filhos condenados ao sofrimento e libertos pela fé. Na mesma obra, Novaes (1963) relata que da localidade de São José de Queimados, vários ex-escravizados evadidos foram se instalar em Cariacica e Viana, abrindo a possibilidade para que se possa concluir que a devoção a Nossa Senhora da Penha não ficou restrita à localidade onde ocorrera a insurreição. Aliás, segundo as narrativas míticas, o próprio Elisiário, após se evadir da prisão, se dirigiu para a região de Roda d´Água, onde se fixou até a sua morte.

9 Embora o próprio historiador afirme que a realização do Carnaval de Congo é feito em Roda d'Água devido às dificuldades dos congueiros de irem ao Convento da Penha.

Conclusão

No decorrer de mais de um século – a ser levada em conta a memória dos congueiros – se construiu e se reconstruiu um ritual muito rico e complexo. Certamente que essa riqueza e complexidade não estão todas exploradas neste artigo, que apresenta, assim mesmo, alguns pontos fundamentais que podem abrir janelas para a compreensão deste ritual realizado todos os anos em uma pequena localidade rural de Cariacica. Este ritual apresentado é marcado por uma densa rede onde estão inseridas várias dimensões sociais, apresentando relações econômicas, políticas, religiosas, entre outras.

O Carnaval de Congo e Máscaras é uma maneira de comunicar a forma de organização social concebida por aqueles que o realizam. Desde o tempo dos antigos podemos perceber o caráter questionador que assumia o ritual ao ser realizado clandestinamente, ludibriando os olhos vigilantes do sistema escravista que se preocupava em proibir tais festividades. Era um momento de liberdade, vivido aos sons dos tambores de congo.

Veicula-se, abundantemente, a versão de que os escravizados não possuíam condições de ir até o convento festejar a Santa. Essa forma de encarar o rito traz implícita a ideia de fraqueza do congueiro. Certamente, podemos afirmar que a fraqueza não é um atributo dos membros das bandas de congo, que a despeito de todas as dificuldades vivenciadas no cotidiano, guardam a tradição com alegria e fé. As significações dadas pela grande mídia refletem a relação de poder estabelecido ao se criar ideologia (WOLF, 2003, p.298). Fica evidente a institucionalização dos códigos e interpretações do ritual de forma a reforçar o estigma de fraqueza do congueiro. A criação de ideologia representa coerção, visível ao se considerar que o discurso de que os congueiros faziam a festa em Roda d'Água por não conseguir ir até o convento fora assimilado por quase toda a sociedade, inclusive por estudiosos e por alguns congueiros. O fortalecimento deste estigma é importante para demarcar o lugar social dos congueiros que, assim, são relegados às funções subalternas no mercado de trabalho e sendo alijados das instâncias de tomadas de decisões nas políticas públicas.

O processo de transformações, pelo qual passou o carnaval de congo, apresenta uma oportunidade de compreendermos as relações que as bandas estabeleceram com várias instituições. Os membros das bandas de congo, quando relataram a forma como o carnaval se organizava anteriormente, lembraram que era mais divertido quando acontecia em forma de caminhada de casa em casa. Citavam vários motivos, mas destacavam o fato de haver mais segurança por ser tratar de uma festa entre amigos e parentes.

O engrandecimento do ritual é avaliado por eles como positivo – embora agora não se tenha mais a segurança de outrora –, pois trouxe maior conhecimento e valorização do congo. Essa transformação foi fruto de uma mais ampla articulação das bandas com outras instituições.

O Estado – representado pela municipalidade – foi agente-chave nestas mudanças. Foram estabelecidas relações políticas, dentro de um jogo de poderes, onde ganharam as bandas e o poder público. Fica evidenciado que, de fato, o ritual do Carnaval de Congo extrapola os limites geográficos e culturais, indo muito além dos agentes diretamente envolvidos com a Associação das Bandas de Congo de Cariacica. Não podemos olhar as bandas como unidades culturais isoladas e restritas a um ritual fechado. E, aparentemente, os congueiros souberam jogar com essas brechas e incongruências.

A Associação de Bandas de Congo de Cariacica vem ano após ano alargando as relações sociais e introduzindo mudanças na forma de organizar o Carnaval de Congo. Presente desde os primórdios, a religiosidade assume um papel de suma importância, nem sempre percebida por estudiosos e público participantes da festa. O campo religioso sempre apresentou um espaço de tensão social e, em muitos momentos, os negros foram proibidos, em todo o país durante o período colonial, de entrar em igrejas e lá

prestarem homenagens aos seus santos padroeiros. Certamente, a forma alegre de realizarem suas festas não combinava com a rigidez do rito católico oficial.

Assim, podemos dizer que o Carnaval de Congo se insere no que podemos chamar de Catolicismo Popular Negro, imbuído de elementos de origem afro-brasileira e com devoção aos santos/parentes e aos santos "irmoneiros". A Igreja Católica ora silenciava-se, ora proibia e ora apoiava – sempre mantendo a distância – essa religiosidade negra.

No ano de 2012 a Igreja, pela primeira vez, apoiou e participou diretamente da festa, celebrando uma Missa após o cortejo com a Santa. A missa é sempre celebrada com a participação dos congueiros, que acompanham as músicas com seus tambores, casacas, cuícas e suas vozes fortes. Participam, também, da equipe que prepara e realiza a celebração.

Vê-se que essa participação da Igreja Católica pode dar ao Carnaval de Congo maior respeito por parte da localidade de Roda d'Água, mostrando que a festa, realmente, tem um caráter religioso e combatendo o estigma de macumba que carrega as Bandas de Congo, fruto de uma sociedade preconceituosa. Por outro lado, nota-se que a Igreja Católica está se abrindo mais às tradições populares, talvez pelo fato de estar havendo um avanço tanto das religiões pentecostais, quando do ateísmo declarado. Uma aproximação com as tradições populares pode reverter a curva descendente de fieis católicos. Embora essa reflexão seja inicial e careça de maior aprofundamento, é certo que ambas – Associação e Igreja Católica – são beneficiadas por essa aproximação.

Por fim, cabe destacar que, sendo uma unidade cultural repleta de contradições e que abarca muito mais do que aquilo que está à vista, o Carnaval de Congo continua um campo a ser mergulhado em busca de compreender sua complexidade e riqueza. Fica aqui, minha contribuição.

Referências

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. 243 p.

____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans & GOVERS, Cora (Orgs). *Antropologia da etnicidade*: para além de ethnic groups and boundaries. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994]. P. 19-44.

FREITAS, Dagmar Alves de. *O Carnaval de Congo de Roda d'Água*. 189 fls. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Marcos, São Paulo, 2006.

LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996 [1954]. 373 p.

LYRA, Maria Bernadete Cunha de. *O jogo cultural do Ticumbi*. 1981. 112 fls. Dissertação de Mestrado em Comunicação, UFRJ, Rio de Janeiro, 1981.

MACIEL, Cleber. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas*. DEC/ UFES: Vitória - ES, 1992. 234 p.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Vol. II. E.P.U/EDUSP: São Paulo, 1974. P. 183-314.

MAZÔCO, Eliomar Carlos. *O Congo de Máscaras*. Vitória (ES): UFES – Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1993. 73 p.

MELLO E SOUZA, Marina de. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte, Editora da Universidade de Minas Gerais, 2002. 387 p.

NEVES, Guilherme Santos. Bandas de Congo. Rio de Janeiro: MEC/Secretaria de Assuntos Culturais/FUNARTE, 1980. *Cadernos de Folclore* nº 30. 32 p.

NOVAES, Maria Stella de. *A Escravidão e a Abolição no Espírito Santo*. Vitória, 1963.

WEBER, Max. A política como vocação; A ciência como vocação. In: ____. *Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Ed., 2002, p. 55-107.

WOLF, Eric. *Antropologia e Poder*. Editora da UnB: Brasília / Editora Unicamp: São Paulo, 2003. 376 p.

Recebido em: 08/05/2018 Aprovado em: 04/06/2018

ARTIGO

CONGO: DEMARCADOR DE IDENTIDADE EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

Osvaldo Martins de Oliveira

Doutor em Antropologia Social e professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo.

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar o congo enquanto um evento ritualístico, apropriado como um dos demarcadores da identidade quilombola na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina (ES), tendo como ponto de partida as percepções e narrativas dos próprios integrantes da comunidade a respeito de suas práticas culturais e sobre o processo de criação e recriação da cultura congueira local. Para atingir tal objetivo, a metodologia empregada foi a observação participante na comunidade e em suas celebrações festivas de congo, bem como utilizei a técnica de entrevistas com os principais integrantes da banda de congo. Na análise dos resultados o artigo debate a relação entre as práticas culturais e ritualísticas e as narrativas que fazem parte da festa e dança de congo. Consiste também na interpretação dos rituais de fincada e retirada do mastro, enquanto práticas religiosas, associadas as quais estão memórias e narrativas do passado que justificam as práticas culturais do presente, onde se incluem os significados da devoção a São Benedito para a comunidade estudada. Depois de analisar os significados de algumas cantigas e instrumentos musicais da banda de congo local, o artigo finaliza debatendo os preconceitos existentes não apenas contra a cultura de congo, mas principalmente contra as comunidades negras e quilombolas praticantes desta cultura.

Palavras-chave: congo, quilombo, identidade, cultura, ritual.

Abstract

The objective of this article is to analyze the congo as a ritualistic event, appropriated as one of the markers of quilombola identity in the community of Retiro, Santa Leopoldina (ES), starting from the perceptions and narratives of the community members themselves regarding their cultural practices and the process of creation and recreation of local culture. In order to achieve this goal, the methodology used was participant observation in the community and in its festive celebrations of congo, as well as interviewing the core members of the congo band. In the analysis of the results the article discusses the relation between cultural and ritualistic practices and the narratives that are part of the festival and dance of congo. It also consists in the interpretation of the rituals of casting and withdrawal of the mast, while religious practices, associated with which are memories and narratives of the past that justify the cultural practices of the present, which include the meanings of devotion to Saint Benedict for the community studied. After analyzing the meanings of some songs and musical instruments of the local congo band, the article ends by debating the existing prejudices not only against the culture of congo, but mainly against the black and quilombola communities practicing this culture.

Keywords: congo, quilombo, identity, culture, ritual.

Introdução

O presente artigo foi elaborado a partir do trabalho de campo etnográfico que realizei na comunidade quilombola de Retiro, no município de Santa Leopoldina (ES), nos anos de 1997, 1998, 2002 e 2003 para a elaboração de minha dissertação de mestrado e tese de doutorado, ambas na área de Antropologia, onde analisei os processos de construção de identidade, território e projeto político. Apesar de ser parte do capítulo 5 da tese de Oliveira (2005), alguns dados foram atualizados a partir de pesquisas mais recentes do próprio autor. O congo, aqui analisado, é uma celebração festiva constituída de rezas de ladainha, cantigas, danças, toque de instrumentos musicais e cortejo seguido de fincada e retirada de um tronco de madeira denominado mastro. O evento ocorre todos os anos entre o final de dezembro e 20 de janeiro. Os Benvindos e herdeiros do ex-escravizado Benvindo Pereira dos Anjos também se definem como integrantes de uma comunidade de quilombo (oficialmente reconhecida pela Fundação Cultural Palmares), tendo o congo como um dos demarcadores culturais de sua identidade étnica. No que toca à herança da terra, em 1991 os Benvindos criaram a Associação dos Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos para manter a indivisibilidade de bens adquiridos por seu ancestral nos anos de 1892 e 1912, que denomino território negro. Também em 1991, eles criaram a Banda de Congo Unidos do Retiro. Por isso, a palavra herdeiro é usada aqui para identificar os que receberam um patrimônio material e imaterial advindo de seus antepassados.

Os Benvindos afirmam que a dança do congo é parte da cultura negra, sendo ela uma tradição praticada por seus antepassados, que a teriam trazido da África e a implantado nos vales do Santa Maria da Vitória e do Mangaraí, ainda no tempo da escravidão. Relatam que, após a assinatura da Lei Áurea, em 1888, seus antepassados continuaram a dançar o congo nas festas de São Benedito, em Mangaraí; de São Sebastião, no Una de Santa Maria (principalmente na Fazenda Natividade); de São Pedro, na Fazenda Regência e de São José, na Vila do Queimado, que são localidades próximas a Retiro onde, até meados do século XX (década de 1960), existiam grandes concentrações de população negra e onde realizavam estas celebrações. Com a gradativa expulsão das famílias negras de suas terras, tanto anteriores quanto posteriores à década de 1960, o congo deixou de ser praticado nelas. Os moradores afirmam que ficaram sem realizar essa festa por cerca de 30 anos e resolveram recriá-la com o nome de Banda de Congo Unidos do Retiro. "Nós voltamos a fazer a cultura que estava parada há muitos anos, porque [...] já não existia mais o congo de Regência e do Una de Santa Maria. Já tinha acabado" (RAIMUNDO, 1997).[1]

A retomada da festa e dança do congo pode ser interpretada, nos termos de Hobsbawn e Ranger (1984) como "a invenção das tradições", no sentido de recriar rituais, formas de expressão e práticas culturais, e faz parte de um processo de "reelaboração cultural" (OLIVEIRA, 1993) pelo qual vem passando a comunidade. Nesse processo o congo pode ser pensado como "traço diacrítico" e "emblema" (BARTH, 1969) ou uma "linguagem de signos" e "de argumentação" por meio da qual se "expressam as pretensões a direitos" (LEACH, 1996) que demarcam as diferenças e a identidade étnica do grupo em relação aos seus vizinhos (aqueles definidos como brancos), à sociedade envolvente e ao Estado. O processo de reelaboração do congo se reiniciou no auge da organização política da comunidade, quando seus membros estavam criando, também, a Associação dos Herdeiros do Benvindo Pereira dos Anjos para garantir a indivisibilidade de seu território.

Participei das celebrações de congo em Retiro por várias vezes, em diferentes anos, sempre nos dias de São Benedito e de São Sebastião, assim como ouvi os integrantes da Banda relatarem a história do

1 Mário Raimundo primeiramente foi Capitão da Banda, depois foi reconhecido como Mestre pelas ações da Comissão Espírito-santense de Folclore e pelo Prêmio concedido pela Secretaria de Estado da Cultura.

congo na região dos mencionados vales e explicarem os significados que a festa tem para eles. Na análise dos dados jamais perdi de vista a abordagem de Wolf (2003) de que as interpretações culturais do grupo em estudo não se reduzem a um nativismo que postula sociedades supostamente isoladas, mas que são construídas em interações endógenas/exógenas, visando responder às instituições do poder público e às visões externas dos folcloristas, pois as forças do mundo influenciam as concepções do grupo em estudo, conforme se verá adiante.

Na relação com os atores sociais externos com os quais os de Retiro estão em interação, analiso o congo como um ritual de distintividade, segundo a definição de Leach (1996), onde simbolismo e organização política estão relacionados, podendo ser o ritual e/ou celebração um instrumento de transformação social e política. Nesta perspectiva, os símbolos não são inconscientes, pois são códigos reconhecidos coletivamente, sendo empregados para expressar posicionamentos sociais e políticos, como as posições de liderança e chefia, sejam elas na Banda de Congo, na Associação dos Herdeiros, nas famílias e nas igrejas.

Deste modo, a festa de congo celebrada regularmente duas vezes ao ano está interligada às narrativas míticas sobre essa mesma prática cultural. Para Leach (1996), o mito, que é um modo de narrar e descrever certos comportamentos humanos, é a contrapartida do ritual, implicando um no outro, pois o segundo é uma dramatização do primeiro. Por isso, o rito faz aquilo que o mito narra. O mito é uma afirmação em palavras que diz a mesma coisa que a ação ritual. No caso de Retiro, a celebração ritual e a crença (e as narrativas da crença) nas forças de São Benedito devem ser entendidas como formas de afirmação simbólica sobre a organização da comunidade. As narrativas míticas são formas de falar da realidade social do presente e do passado, sendo as narrativas reativadas na memória do grupo através dos rituais. Assim, celebrar e contar são formas de o grupo não esquecer quem é e quem foram seus antepassados, pois narrativas míticas e ritos estão imbricados de tal forma, que um depende do outro, e as formas organizativas reabastecem a consciência e o sentimento de pertencimento de seus integrantes por meio deles.

O ritual em um determinado contexto social é um modelo de símbolos que evidencia e expressa a forma de organização de uma comunidade. No entanto, essa organização é também instável, pois relaciona posições sociais dentro de um sistema social mais amplo. Essa instabilidade, frequentemente, é representada nos rituais.

> Mito e ritual são uma linguagem de signos em função da qual se expressam as pretensões a direitos e a status, mas é uma linguagem de argumentação, e não um coro de harmonia. Se o ritual é às vezes um mecanismo de integração, pode-se igualmente dizer que ele é frequentemente um mecanismo de desintegração. [...] Ritual e mitologia "representam" uma visão ideal da estrutura social. É um modelo do modo como as pessoas supõem a organização da sua sociedade, mas não é necessariamente a meta que buscam alcançar. É uma descrição simplificada do que é, e não uma fantasia do que poderia ser (LEACH, 1996, p.319,328).

Assim, o congo é um idioma por meio do qual o grupo transmite mensagens coletivas ao conjunto dos moradores, para afirmar sua identidade étnica enquanto negros herdeiros de um patrimônio material e imaterial deixado por seus ancestrais que, segundo dizem, teriam inventado o congo na região e lhes deixado um território como herança. É uma linguagem que expressa, também, as pretensões do grupo aos direitos constitucionais de reconhecimento étnico e cultural e de titulação de sua terra-território[2] .

2 Atualmente os direitos ao reconhecimento da identidade étnica e cultural dos quilombolas e demais descendentes de africanos no Brasil estão assegurados pelos artigos 215 e 216 das Disposições Permanentes da Constituição Federal de 1988 e os direitos à titulação definitiva da terra-território estão previstos pelo Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, regulamentados pelo Decreto 4.887/2003. Entretanto, os direitos territoriais têm sido inviabilizados pelas inope-

Em um processo que, analiticamente, pode ser denominado de "uma luta para se apropriar do passado" (BARTH, 1994), verifiquei que os Benvindos estabelecem relações entre a dança do congo no presente e aquela que era feita por seus ancestrais nas antigas fazendas ao redor de Retiro. Danças, ritmos, versos, narrativas e músicas de congo constituem um conjunto de práticas (ou práxis) culturais utilizadas pelas lideranças do grupo para marcar a distinção e podem ser analisados como atos sociais diferenciadores da produção da fronteira e identidade étnica enquanto comunidade quilombola.

Algumas referências antropológicas e historiográficas sobre o congo

Desde Andrade (1959, 1965), o congo, como o próprio nome indica, é entendido como uma dança dramática de origem africana e que relembra os costumes e a organização de sociedades africanas. Quanto ao seu surgimento no Brasil, "haveria um princípio de congadas de negros escravos em Pernambuco, em 1552, quando eles já se congregavam em irmandades de Nossa Senhora do Rosário". As congadas estariam "associadas a rituais africanos antigos de coroação periódica de seus reis. O congo faria referência a fatos da história africana, como as lutas e embaixadas entre forças de um rei Coriongo e uma rainha Ginga" (BRANDÃO, 1977, p.160-161). De acordo com a pesquisa de Fernandes (1972, p.239-255), em 1706, na Vila de Iguaraçu (PE), teria ocorrido, pela primeira vez no Brasil, a encenação de um auto "dos Congos".

Para Fernandes (1972), as congadas seriam autos populares representados pelos descendentes de africanos no Brasil e não teriam uma origem puramente africana, porque esses descendentes de africanos teriam exercido ações ativas nos autos populares dos brancos, apoiando-se em elementos de sua própria cultura. O mesmo sociólogo observa que, nas antigas congadas, esses descendentes de africanos representavam lutas entre forças religiosas contrárias vigentes entre eles, como a católica e a muçulmana.

Nas regiões dos vales do Santa Maria e do Mangaraí, conforme se verifica em Maciel (1994, p.89) e Novaes (1968), as notícias mais antigas sobre o congo, e não de bandas de índios como se observa em Neves (1980), vêm do ano de 1854, quando um grupo de congo apresentou-se numa festa na Vila São José do Queimado (atualmente no município da Serra). Entretanto, nesse mesmo ano de 1854, segundo os autores acima citados, a Câmara da Vila de Nova Almeida, atual município da Serra, propôs a Postura nº 3, de 10 de julho de 1854, que foi sancionada pelo Governo Provincial no mesmo ano, proibindo "ajuntamentos", "batuques" e "danças" de escravos, razão pela qual as danças de congos no Espírito Santo continuaram tendo que pedir licença à polícia para se apresentar, mesmo após o fim da escravidão.

A proibição imposta pela Postura nº 3, ao que parece, estava relacionada à repressão aos "ajuntamentos" e festas de negros e quilombolas, pois, nas memórias das comunidades negras e quilombolas que coletei no Espírito Santo e no estudo de Martins (2000) verifica-se que as festas de negros e quilombolas (batuques, jongos, ladainhas), mesmo sendo aparentemente para santos dos altares católicos, têm funcionado, também, como linguagens comunicativas cifradas entre os quilombolas, para organizar suas lutas e zombarem de seus opressores. Os principais símbolos desses rituais festivos negros, os tambores, no passado e na atualidade, têm recebido diferentes denominações nas comunidades por mim estudadas. Eles eram chamados de congos pelos descendentes de africanos escravizados nos vales do Santa Maria da Vitória e do Mangaraí (OLIVEIRA, 2005). Eram denominados caxambus, nas comunidades negras e quilombolas de Cachoeiro de Itapemirim, Jerônimo Monteiro e Muqui (OLIVEIRA, 2006; GUIMARÃES e OLIVEIRA, 2017). O termo tambor,

rências de agentes governamentais e pelas forças políticas e econômicas relacionadas aos interesses de grandes proprietários de terras e de grandes empreendimentos nacionais e internacionais.

para denominar o principal instrumento do congo de Retiro, tem sido transmitido por cerca de dois séculos entre as comunidades negras e quilombolas em São Mateus e Conceição da Barra, pois como se verifica em WIED-NEUWIED (1989), entre 1816 e 1817, ele já era usado pelos negros escravizados na Fazenda Itaúnas para animar seus rituais festivos e religiosos. Como se verifica, os tambores, historicamente, estão imbricados aos aspectos da formação dos quilombos, pois têm sido instrumentos de comunicação entre seus integrantes, assim como com a sociedade ao seu redor, mesmo que para persegui-los, prendê-los e/ou classificá-los pejorativamente como macumbeiros. Desse modo, os principais símbolos do ritual - tambores, danças e rezas - são idiomas de comunicação inseparáveis da formação dos quilombos.

No congo realizado em Retiro, embora haja uma memória dos combates em defesa de suas terras, não se representam e nem são coroadas "rainhas", "príncipes" ou "reis", mas apenas um ritual composto de rezas de ladainha, danças, cantorias e fincada do mastro (tronco de madeira) para São Benedito, que é retirado no dia de São Sebastião. Por meio das interpretações dos símbolos do ritual, quer-se afirmar uma identidade de negros e quilombolas descendentes de africanos e de herdeiros.

Como se verá na última parte deste artigo, os praticantes da cultura congueira em Retiro constroem uma autoimagem, entendendo-a como "religião" herdada dos seus ancestrais e usando-a como elemento de distintividade da comunidade diante dos "outros". Por outro lado, os folcloristas enquanto ideólogos envolvidos na construção de mitos históricos de continuidade e homogeneidade sobre as diversidades étnica e cultural procuram padronizar e difundir as origens dos rituais de congo a partir dos indígenas que viviam no litoral dos municípios de Serra, Fundão e Aracruz. Neves (1980) escreve que o congo no Espírito Santo se diferencia daquele de outras regiões do Brasil, porque não encena fatos políticos de realezas africanas e se caracteriza pela formação original de Bandas de Índios. Neves (1980), baseado em relatos de viajantes - datados de 1858, 1860, 1880 e 1886 - que passaram pelo litoral dos municípios da Serra, Fundão e Aracruz, escreve que esses relatos continham dados que lhes demonstraram que as bandas de congos estariam relacionadas a uma origem indígena. O autor se detém no relato do Bispo D. Pedro Maria de Lacerda, que esteve no referido litoral em 1880 e 1886 e descreveu danças de índios. O autor reproduz as expressões do bispo em relação às danças dos índios, consideradas "sérias", "corteses", "modestas" e "decentes". Ele reproduz, também, os preconceitos morais do bispo em relação à presença de negros entre os índios, que teriam passado pela "aculturação" da dança ameríndia, sobre a qual exerciam "ingerências". O negro é acusado de ter exercido "contaminação" e "intromissão na dança dos índios", o que teria dado mais "agitação e vida ao conjunto musical dançante". É dessa "intromissão" e "agitação" dos negros nas "bandas de índios" que teriam surgido as "bandas de congos".

Entre os dados de Neves (1980) não se encontram as referências historiográficas citadas por Novaes (1968) e Maciel (1994), que afirmam que, já em 1854, o Governo da Província proibiu os "ajuntamentos" dos escravizados para a realização de "batuques" e "danças" e que no mesmo ano um congo foi apresentado pelos escravizados na Vila São José do Queimado. Apesar de perceber a presença dos negros entre os índios, o autor, por se tornar refém das ideologias românticas sobre os indígenas e racistas em relação aos negros, se deu pouca chance de refletir acerca da possibilidade de os negros terem exercido um papel ativo na implantação do congo entre os índios. Devido ao fato de os missionários católicos classificarem as culturas africanas como práticas demoníacas, o que era belo em tais culturas deveria ser manipulado sob a escrita dos ideólogos. Entretanto, analisando as fontes historiográficas é possível afirmar que, se os batuques e as danças estavam proibidos aos negros; cabia-lhes a alternativa de fazê-los entre os índios ou nos quilombos.

Fincada e retirada do mastro de São Benedito: ritual religioso e memórias

Em Retiro, o congo é um evento festivo e ritualístico realizado anualmente no dia de São Benedito, 26 de dezembro, e no dia de São Sebastião, 20 de janeiro. Trata-se de um evento atual, mas que celebra também o passado, pois os congueiros narram as lembranças vividas por eles mesmos e aquelas "vividas por tabela" (POLLAK, 1992), pois foram herdadas de seus pais e avós que realizavam esta celebração no passado e transmitiram os saberes a eles. Neste sentido, o congo é também um evento e acontecimento de memória.

Na primeira data, 26 de dezembro, os integrantes da banda, com seus instrumentos musicais, vão até à casa do capitão e mestre da banda, onde iniciam o ritual. O capitão tem a função de animar os componentes da banda e orientar os ensaios para manter os tocadores no ritmo. Nas apresentações ritualísticas do congo, realizadas especificamente nos dias dos referidos santos, os componentes da banda se apresentam de posse de tambores, cuíca, reco-reco (ou casaca), triângulo, apito, bandeira verde e branca da banda, com um desenho de São Benedito ao centro, e um grande quadro de madeira com um desenho do santo. Alguns deles usam um chapéu de palha branco na cabeça e uma camisa branca contendo o nome Banda de Congo Unidos do Retiro. O evento começa por volta das 16 horas com a reza da ladainha, coordenada pela presidente da banda, que consiste na invocação dos nomes de diversos santos, sobretudo São Benedito, quando os demais integrantes respondem "rogai por nós". Ao fim da reza da ladainha, o capitão grita por diversas vezes "Viva São Benedito!". E todos respondem: "Viva!". Após essa abertura, os que ali estão caminham num cortejo animado, levando um tronco de madeira nas costas, denominado mastro de São Benedito, cantando em louvor ao "santo dos negros e padroeiro do congo"[3]. O ritual dura cerca de uma hora e meia, tendo seu fechamento quando o cortejo chega à praça central de Retiro, onde fincam o mastro e nele hasteiam uma bandeira com a imagem do santo desenhada nela. Em torno do mastro, cantam e dançam várias músicas. Por meio do ritual em homenagem ao santo, transparece laços de afinidade entre o grupo e ele.

O mastro permanece fincado no local até o dia de São Sebastião, quando, os membros da comunidade se reúnem novamente para mais um ritual, o da retirada do mastro, onde rezam a ladainha em agradecimento aos santos de suas devoções. Ao terminar a ladainha, arrancam o mastro e o levam, cantando ao som dos tambores e reco-reco, até a casa do integrante mais velho do congo. Ali deixam o mastro sob os cuidados e a guarda dos donos da casa, que pode ou não ser utilizado no ritual seguinte para sua fincada – isso dependerá de seu estado de conservação.

Nas datas comemorativas de São Benedito e São Sebastião, o ritual do congo – constituído de rezas de ladainha, batidas de tambor, danças, cantigas, cortejos com a bandeira e a imagem do santo, fincada e retirada do mastro – é visto como "obrigação religiosa e não pode deixar de acontecer" (RAIMUNDO, 1997). Por isso, o ritual formado por esse conjunto de atividades é, segundo eles, religião e herança dos antepassados. O que se faz sem esse conjunto de atividades, quando são convidados para animar festas em outras localidades, não é considerado religião.

Houve um tempo, entre mais ou menos 1960 e 1991, em que os membros do grupo não realizavam o ritual completo do congo; apenas rezavam a ladainha. Atualmente, os que se reapropriam dessa tradição veem nela uma continuidade entre a reza da ladainha e a dança do congo. Relatam que a ladainha é um antigo estilo de reza que era praticado pelos seus antepassados, que depois de rezá-la passavam a bater e a dançar congo, numa espécie de prolongamento religioso, a seu jeito, que recebeu os nomes de baile dos escravos, baile dos negros, dança de congos,

3 A referência a São Benedito como "o santo dos negros" pode ser encontrada também no caso estudado por Bandeira (1988).

baile dos congos e roda dos congos. A reza e a dança, segundo os Benvindos, continuaram sendo indissociavelmente realizadas por seus avós, que rezavam, mesmo depois do fim da escravidão, em louvor a São Benedito antes de iniciarem a dança do congo. Desse modo, o congo tem sido denominado pelos integrantes do grupo a partir de expressões significativas para o processo de constituição do território, estando seu significado associado às questões étnica e cultural. No período final da escravidão, conforme veremos nos relatos abaixo, os escravizados já se aglutinavam para a dança do congo, o que nos permite pensar que o ritual do congo se constituiu como um patrimônio cultural herdado e apropriado pela comunidade para demarcar sua identidade como descendentes de africanos escravizados.

As pessoas mais velhas afirmam que em sua juventude acompanhavam as rezas de ladainhas que eram feitas por seus pais e avós, sobretudo nos fins de semana, nas casas dos parentes e vizinhos. Ao terminarem essas rezas, realizadas sempre nos espaços domésticos e autônomos das famílias, iniciava-se um baile organizado pelo dono da casa para seus convidados. Conforme explicava Etelvina Sacramento Ferreira (2003)[4], "primeiro nós rezava, depois nós dançava". Ela lembrou que seu pai, Afonso Aristeu, "era devoto de São Benedito, curandeiro, benzedor e rezador de ladainha" e teria herdado essa sabedoria dos pais dele. Etelvina assumiu a liderança na reza da ladainha e da dança do congo, porque, ao que explicava, "o costume de rezar a ladainha foi uma herança mais profunda que meu pai me deixou e até hoje eu me lembro e rezo" (FERREIRA, 2003).

No processo de apropriação do passado, os Benvindos estabelecem relações entre o congo do presente e aquele realizado por seus ancestrais. Diferentemente do que ocorre na Fazenda Natividade,[5] localizada às margens do rio Santa Maria, distante 6 km de Retiro, onde os fazendeiros há muitos anos mandam celebrar uma missa no dia de São Sebastião, em Retiro os próprios moradores realizam seus rituais. Relatam que as tradições da comunidade advêm do tempo em que os africanos e seus descendentes eram escravizados na referida Fazenda, onde, em dias santificados,

> os escravos rezavam a ladainha e, em seguida, pegavam a bater e a dançar congo. O senhor Faustino [dono da fazenda] e seus amigos sentavam comendo rapadura, tomando um gole [de cachaça], contando história e vendo os escravos dançarem o congo. Aquilo era o baile dos negros e eles dançando. Dançava, dançava, dançava até quando o senhor vinha e dizia: vão bora, vão bora, vão bora... Aí eles paravam, botavam os congos [tambores] nas costas e iam embora' (MONTEIRO, 1998).

Segundo a narradora, no tempo da escravidão o congo era conhecido como baile dos congos, que consistia em bater tambor e dançar. Explica que dançar o baile dos congos era os escravos darem sacada, saca ou umbigada, isto é, um dançarino batia a barriga ou o peito contra a barriga ou o peito de outro dançarino, o que significava que aquele que recebia a saca deveria entrar na roda dos congos e dançar. Dos bailes dos escravizados, segundo Monteiro (1998), teria surgido a dança do congo.

O termo "saca", conforme escreve Nei Lopes (2004:592), se refere a sacudimento, a exorcismo com folhas, vem de "saka", da língua quicongo, e significa "sacudir", "agitar", "bater as ervas com uma vara". Segundo o mesmo autor, o movimento físico produzido

4 Presidente da Banda de Congo falecida em 2006. A presidente da Banda exerce a função de coordenar as decisões a respeito da apresentação da dança, zelar pela indumentária usada pelos seus integrantes, convocar para os ensaios com o capitão e negociar as saídas da Banda em apresentações fora de Retiro.

5 Essa fazenda pertencia a um senhor de escravos chamado Faustino, que era o senhor do escravo Elisiário, que foi um dos líderes de uma revolta de escravizados ocorrida em 1849 no vale do Santa Maria da Vitória que ficou conhecida como a Insurreição do Queimado. Essa revolta foi analisada mais detidamente em um dos capítulos de minha tese de doutorado.

na umbigada "é a característica principal das danças dos povos bantos, na África e na Diáspora" (LOPES, 2004, p.595). Lopes observa, ainda, que o termo "umbigada" se refere à "expressão coreográfica presente em várias danças tradicionais afro-brasileiras, como simples passo ou como gesto de escolha do solista substituto. É uma constante nas danças dos povos bantos de Angola e arredores; por isso, no vocábulo quimbundo semba, 'umbigada' está na raiz do termo samba" (LOPES, 2004, p.663). Nas interpretações dos moradores de Retiro, o termo "umbigada" está na raiz da dança do congo.

O congo em Retiro tem significados de ordem afetiva e política e ser congueiro, na perspectiva deste grupo, implica saber tocar instrumentos de percussão como pandeiro e tambor. Segundo Joventina Pereira (1998), Benvindo Pereira dos Anjos, seu avô, era tocador desses instrumentos e, por ocasião da assinatura da "Lei Áurea" (1888), participou de um evento público dos ex-escravizados, que foi um cortejo com uma batucada de congo que partiu do povoado Mangaraí, cuja chegada se deu na Vila São José do Queimado.

> Fizeram uma batucada de congo que durou três dias. Papai dizia que o meu avô [Benvindo] falava que quando ele acabou de bater congo, que eles findaram lá em Queimado, diz que o meu avô ficou com a mão inchada de tanto bater caixa [tambor]. E foram findar o derradeiro dia de bater congo lá na igreja do Queimado. [...] O congo, pra dizer a verdade, veio do meu avô. Meu avô com o pessoal companheiro dele, que inventaram o congo aqui no Retiro, porque papai dizia que o meu avô já dançava congo e na vez da libertação dos escravos eles foram bater congo lá no Queimado (PEREIRA, 1998).

A Vila de Queimado era uma vila comercial de referência na região e lugar de protesto dos escravizados, como se viu na Insurreição do Queimado em 1849 (CLÁUDIO, 1979). O congo feito pelos descendentes de africanos escravizados tem assumido, também, as características de uma forma de "dançar contra" (SODRÉ, 1988), pois as expressões verbais e corporais do ritual significam uma forma de demarcar posição política e um ato de rebelião contra os tipos de exploração, violência e racismo praticados contra os negros na África e na diáspora desde o tempo da escravidão. Por outro lado, em Retiro, o congo significa uma forma de demarcar politicamente, por meio de uma postura corporal, uma atitude em favor da autonomia para a produção e a organização das diferenças culturais.

Para justificar seus gostos por danças e cantigas no presente, os entrevistados afirmam que seus pais e avós teriam inventado esse gosto no passado. Os mais velhos afirmam que por muitos anos dançaram o congo em localidades vizinhas, sobretudo ao redor da igreja católica de Mangaraí. Segundo Alfredo (falecido em 2000), alguns dias antes da festa de São Benedito, um tronco de madeira era extraído na mata, onde era fraquejado (descascado com o machado), pintado e enfeitado em várias cores, para tornar-se o mastro de São Benedito. No dia desse santo, o mastro era puxado sobre um carro de boi, que era enfeitado com ramos e flores, enquanto os congueiros lhe seguiam batendo tambor, dançando e cantando. Ao chegar às proximidades da igreja, os bois eram tirados do cortejo, e os devotos colocavam o mastro sobre as costas. Todos circulavam em torno da igreja cantando e dançando o congo. No pátio da igreja o mastro era fincado em homenagem ao santo. É interessante observar que na memória sobre o congo que ocorria até 1960 em Mangaraí, mesmo sendo ele vivenciado pelos negros como uma celebração religiosa, os brancos, que eram considerados os donos da igreja, não aceitavam que esse ritual fosse realizado dentro da estrutura quadricular do templo, mas apenas ao seu redor. Para os herdeiros dos senhores no poder religioso e econômico local, a dança circular dos congos só podia se manifestar fora do espaço sagrado e quadrado católico, enquanto os negros não viam essa separação, pois para eles o congo em devoção aos santos supracitados sempre

foi um ritual religioso que mesclava suas rezas tradicionais de ladainhas e suas antigas danças e cantigas de roda.

À medida que diversos congueiros foram perdendo suas terras em localidades ao redor de Retiro, os Benvindos que permaneceram em seu território inalienável, retomaram a dança como símbolo de aglutinação da comunidade. Etelvina e Mário Raimundo "inventaram de ensaiar o congo" (SACRAMENTO, 1997). Etelvina e seu irmão Alfredo, por serem os mais velhos, se encarregaram de lembrar as músicas que eram cantadas no congo da década de 1950 e as cantigas das brincadeiras de roda. Mário ficou com a responsabilidade de aglutinar pessoas para os ensaios. Portanto, essa banda é uma construção que se reiniciou em 1990, o que pode ser considerado uma reelaboração cultural da tradição do congo, que é mais antiga e, conforme disse Mário Raimundo, "voltamos a fazer a cultura que estava parada há muitos anos". Essa concepção de retorno consiste em um esforço do grupo para a reapropriação do seu patrimônio cultural e a construção da identidade étnica. Esse movimento de retorno à territorialidade cultural está associado, também, ao contexto da luta política pelo reconhecimento étnico e pelo direito à titulação definitiva da terra-território.

São Benedito nos relatos sobre o congo

"São Benedito é santo de negro
que bebe cachaça e não fica bêbado".

A epígrafe acima é o trecho de uma música do congo que foi cantada por um dos integrantes da banda (Clementino, falecido em 2004) enquanto contava histórias de São Benedito. Aqui a cachaça aparece como uma bebida ritual, que, na apresentação da dança, não deve ser consumida em grande quantidade, pois, segundo o cantor da estrofe acima, o negro que tem São Benedito como seu santo protetor é aquele que bebe cachaça, mas se mantém sóbrio para realizar a festa em sua homenagem. A bebida ritual consumida em excesso é reprovada por diversos integrantes da comunidade, pois argumentam que ela leva à falta de coordenação das atividades festivas.

O sentido da celebração festiva com o mastro para homenagear São Benedito é construído nas narrativas do grupo. Segundo Dalva Monteiro, tudo teve início quando os africanos estavam sendo trazidos escravizados para o Brasil em embarcações precárias. Ao ocorrer tempestades em alto mar, eles se agarravam aos mastros das embarcações e imploravam a proteção desse santo, que lhes socorriam. Então, perguntei à narradora se os negros já conheciam São Benedito na África e ela respondeu: "Sim! Ele era africano. Daí, quando os negros chegaram no Brasil, passaram a bater e a dançar congo pra São Benedito e lembraram do mastro, que passou a fazer parte da festa" (MONTEIRO, 1998)[6].

Ao chegar o dia desse santo, afirmam que a comunidade negra, desde o tempo do cativeiro, se reunia para festejar com comidas fartas, bebidas, danças e batidas de tambor. A partir dessas festas, teriam surgido várias histórias sobre a vida do santo, que estão relacionadas ao mito de origem da dança feita pelos escravizados. Uma dessas histórias, segundo Joventina Pereira, era relatada por seu pai, Jorge Benvindo.

> Ele contava que antes de se tornar santo, Benedito era escravo de um senhor muito malvado e tinha

6 Segundo Barros (1982), Benedito nasceu em 1526 e seus pais eram escravos levados da Etiópia para a região da Sicília, na Itália, onde se tornaram livres. Na Itália, Benedito foi pastor de ovelhas, lavrador e, aos 21 anos, foi viver entre os Irmãos Eremitas da ordem religiosa de São Francisco de Assis, onde se tornou o Frei Benedito e viveu 17 anos no deserto realizando curas e sendo assediado pelas multidões. Posteriormente entrou para um Mosteiro Franciscano dos frades Capuchinhos, em Palermo (Itália), onde foi cozinheiro. Tornou-se superior (chefe) do Mosteiro e lá viveu até a sua morte, em 1589. Foi canonizado como santo pela Igreja Católica, em 1807. Com base em dados de historiadores, Barros (1982) escreve que em 1686 o Frei Benedito de Palermo, antes de ser canonizado santo, já era venerado na Bahia quando se criava, provavelmente, a primeira Irmandade de São Benedito no Brasil, tendo sido os religiosos Franciscanos vindos de Portugal que introduziram o culto a esse santo em terras brasileiras.

que trabalhar sem descanso. [...] Durante o horário do almoço, Benedito se retirava um bocadinho da turma e ia assim pra longe e ficava lá fazendo as orações dele. Quando o senhor dele chegava, perguntava pros outros escravos: 'cadê Benedito? Está na hora de pegar no serviço'. Os outros escravos acoitavam Benedito e diziam: 'Ah, Benedito saiu aí...' Quando ele chegava, passava a trabalhar na turma dos escravos. Certo dia, o senhor dele desconfiou e disse: 'que negócio é esse que toda vez que eu chego no serviço Benedito tá fora da turma?' Os outros escravos diziam não saber de nada. Nisso, o senhor mandava açoitar Benedito. Diz que ele vivia com os pés que era cravo puro, mão tudo acabada. Aí ele saía pra fazer as orações dele, pedir pra Deus ajudar ele, de tanto que ele sofria. Certa vez, o senhor perguntou a um escravizado onde estava Benedito e ele respondeu: 'Benedito saiu por aí...' O senhor falou: 'Benedito, agora, vai ter que me dizer o que ele está fazendo'. Ele saiu e foi procurar Benedito e quando avistou, ele estava ajoelhado embaixo de uma árvore e em volta dele tinha uma roda de anjos ajoelhados que oravam junto com ele. É, estava rodadinho de anjo. O senhor dele voltou e disse pros outros escravos: 'Benedito não é daqui, Benedito é do céu. Ele está rodeado de anjos'. [...] Nisso, Benedito, quando morreu, santificou-se. Então, a partir daí os escravos começaram... e quando chegava o tempo de São Benedito, os escravos todos guardaram aquilo na cabeça, a história, pra fazer a festa de São Benedito. Todo dia de São Benedito eles se lembravam desse caso acontecido, guardavam e não trabalhavam não. Eles faziam a festa de São Benedito e tinha que bater congo. Aí, daqui a pouco já faz a festa em todo lugar. Depois foi acabando. Foram se esquecendo desse negócio. Mas aí, depois, de vez em quando, na Regência [localidade vizinha de Retiro], todo ano eles batiam congo, mas depois, a maior parte do povo morreu e foi se esquecendo e não faz mais. Daí surgiu a festa de São Benedito. Eles tomaram o costume de todo dia de São Benedito fazer a festa. Todo ano tinha a festa de São Benedito em Mangaraí e nós ia. Nós tinha o costume de bater congo lá. Agora acabou. Aí, agora nós faz aqui (PEREIRA, 1998).

Após a partida de Benedito da experiência social dos escravizados para um plano denominado Rosário pela cantora do trecho da música a seguir, ele teria sido santificado pelos escravizados que teriam passado a homenageá-lo. O Rosário seria um mundo imaginado pelos devotos, onde o santo, após sofrer os horrores da escravização, teria se repousado entre rosas, cravos e flores, de onde ele tinha adquirido o poder para amenizar as dores daqueles que recorriam a ele, sem nunca mais voltar.

São Benedito, São Benedito (bis).
São Benedito se encarnou,
Foi para o Rosário, nunca mais voltou
(MONTEIRO, 1998).

Ter colocado a história sobre São Benedito na cabeça e lembrá-la, conforme disse Joventina Pereira, foi fundamental para que os descendentes de africanos criassem a festa para um santo que acreditam que tenha feito parte de sua comunidade. Relembrar é uma condição para que a festa continue sendo feita, pois ao "esquecerem" quem foi e o que aconteceu com São Benedito, os devotos vizinhos de Retiro deixaram de fazer a festa para o santo. Por isso, os Benvindos, que criaram uma consciência comunitária de quem foi São Benedito e quem foram seus antepassados, acreditam que eles tenham compartilhado de uma mesma história e tenham pertencido a uma mesma comunidade: a dos descendentes de africanos escravizados. Assim, festejar esse santo é relembrar a história da própria comunidade que, através das movimentações corporais de seus integrantes, estimula a transmissão de um saber comunitário para as novas gerações.

Contrariando o estigma existente na região, de que pretos fazem trabalhos mal feitos, Os Benvindos

relatam outra versão da história de São Benedito dizendo que, quando ele foi feito escravo, seu senhor, por ser muito malvado, lhe impunha todo tipo de serviço difícil; porém, percebia que os serviços eram muito bem feitos. Certo dia seu senhor lhe colocou para trabalhar em um local de muitos espinhos e, segundo Pereira (1998), disse: 'eu vou vigiar aquele negro. Eu vou ver o que aquele negro vai fazer no meio daqueles espinhos'. O senhor teria visto que, por volta do meio dia, Benedito realizava seu trabalho flutuando um palmo acima da terra. Comovido por tais feitos, seu senhor teria lhe libertado. Observa-se nessa história que construir uma imagem positiva de Benedito, com o qual ocorre uma identificação étnica, é construir uma imagem positiva do próprio grupo.

Acreditam que fazem festa para São Benedito por estarem cumprindo uma promessa de fidelidade com esse santo por causa de suas afinidades na cor, na procedência africana e no gosto pela festa. "E as cores de nós todos somos iguais a São Benedito, preto, né? O congo pra São Benedito é, também, pela cor dele e por ele ser africano. Então ele veio com aquela cor porque ele fazia parte da nossa raça. Gostava de congo" (RAIMUNDO, 1997). Em Retiro, o santo passou a ser considerado um parente, tornando-se um dos seus ancestrais protetores e que vive em sua memória mítica. O congo feito para ele traz consigo elementos significativos na ordem de sua procedência étnica.

Reinvenção das cantigas de roda e dos instrumentos do congo

> *Tem música que nós cantamos no congo que são as músicas que os nossos avós cantavam em roda, cantavam com as crianças e os jovens à tarde. Eles faziam uma roda para cantar (SACRAMENTO, 1998).*

Nos relatos coletados em Retiro sobre batuques e congos, que remontam ao século XIX, os tambores constituíam seus principais símbolos, pois eram denominados como "os congos". Inicialmente os tambores eram fabricados a partir de um pau oco, depois passou a ser construído com barris de madeira que os alambiques utilizavam para armazenar cachaça e aqueles que os negros usavam para transportar água. Segundo mestre da banda, em um dos lados da madeira ou do barril os negros fixavam o couro de boi e faziam um tambor para batucar. "Ao som desses tambores eles cantavam e dançavam o congo que vem até nossos dias. Essa tradição foi passando de pais para filhos" (RAIMUNDO, 1997).

Em meados da década de 2000, os jovens passaram a assumir a liderança da Banda de Congo e, através de um projeto desenvolvido por uma organização não governamental na comunidade, eles fabricaram novos tambores. Como afirmou um dos jovens, Retiro tem a primeira banda de congo do Espírito Santo a fabricar seus próprios instrumentos. Neste caso, o processo de transmissão cultural ocorre tanto na fabricação dos instrumentos quanto na liderança da Banda, visto que alguns jovens vêm assumindo as funções de seus pais e avós na dança do congo.

No congo são utilizados, também, instrumentos como o reco-reco e a cuíca. O reco-reco é um cilindro de madeira com cerca de 60 centímetros de comprimento. Em uma das faces, sobre a própria madeira ou sobre uma lasca de bambu pregada ali, se faz alguns talhos transversais, onde o tocador atrita uma vareta resultando num ruído sonoro para acompanhar o ritmo dos tambores. Na extremidade superior desse reco-reco é esculpida a cabeça de um boneco com um pescoço, por onde o tocador segura o instrumento, sendo seu rosto bem esculpido e pintado ao gosto do tocador. A cuíca é um pequeno tambor que possui, em seu interior, uma fieira de couro por onde o tocador fricciona um pano umedecido, produzindo um ronco sonoro que acompanha os tambores. Os tambores e a cuíca vão pendurados a tiracolo dos seus tocadores.

As cantigas de congo, segundo os participantes, lhes foram transmitidas por seus pais e avós nas antigas brincadeiras de roda. "A tia Etelvina, por ser a mais velha, ficou como a presidente, porque ela sabia as cantigas, porque ela participou das antigas danças

de congo e sabia as cantigas de roda. Dessas músicas de roda nós começamos, porque elas vieram daquela época dos nossos avós" (SACRAMENTO, 1998). As cantigas e os ritmos herdados dos antepassados africanos sofreram transformações para serem adaptados ao gingado afro-brasileiro. As características marcantes das cantigas estão no fato de serem, ao mesmo tempo, repetitivas e inovadoras. Isso pode ser visto como uma particularidade das culturas tradicionais de origem africana e a repetição das cantigas como uma estratégia para mantê-las vivas na memória social. Entretanto, cada geração imprime um novo modo e jeito de fazer, resultando na queixa recente do mestre da banda, de que os jovens aceleraram o ritmo das batidas dos tambores, tornando-o mais rápido que o de sua época.

Novas cantigas, assim como seus significados, continuam sendo inventadas para o congo. Elas falam da situação social vivida pela comunidade, das relações produtivas de trabalho, de política, de festa, de religiosidade e da relação com o sagrado. A cantiga descrita abaixo, segundo Alfredo Pereira (1997), era cantada por Jorge Benvindo e nela observa-se que ocorre uma associação do discurso étnico com a figura de São Benedito.

> Dança, negro, que uma noite não é nada,
> esse congo começa agora e vai até de madrugada.
> Brinca, brinca, minha gente, que uma noite não é nada, vamos brincar com esse santo até de madrugada.

No significado do sagrado para o grupo estudado é possível "brincar e dançar com o santo nos braços", pois ele é considerado um parente e não existe o dualismo sagrado versus profano. São Benedito se identifica com os sentimentos e sofrimentos dos seus devotos e entra na dança de congo, levando consigo Nossa Senhora e Nosso Senhor para uma dança que os Benvindos consideram parte de sua religião. Trata-se de uma concepção religiosa que vê o sagrado em lugares diferentes daqueles estabelecidos pelo eurocentrismo cristão, pois ele está no corpo e em suas expressões.

> Isso era o congo comendo no centro[7] e nós 'tamos dançando e rodando a igreja com São Benedito nos braços. E o pau 'tá quebrando, nós 'tamos rodando a igreja, dançando e cantando:
> Que santo é aquele, que vem na charola?
> É São Benedito e Nossa Senhora.
> Que santo é aquele, que vem no andor?
> É São Benedito e Nosso Senhor (PEREIRA, 1997).

A charola é conhecida, também, como andor. É um suporte de madeira onde a imagem do santo é carregada pelos participantes do ritual. Nela, São Benedito é levado como o padroeiro do congo. As músicas criadas para o santo o colocam em parceria com outros santos, como Nossa Senhora, Nosso Senhor (Jesus Cristo), São Sebastião, São Pedro, Santo Antônio, etc. Enfatizam, também, sua história particular como alguém que foi escravizado pelos homens, mas que se colocou acima do ódio e da violência de seus opressores. Na poética das músicas do congo, os Benvindos reafirmam a trajetória ascendente de São Benedito, que outrora tivera seu corpo expropriado pelos senhores do cativeiro, colocando-o acima das amarguras e sofrimentos herdados da escravidão, preferindo imaginar o perfume dos cravos, das rosas e das flores incrustado no seu rosário.

> Meu São Benedito, seu rosário cheira
> cheira cravo e rosa, flor de laranjeira.
> Ele foi cozinheiro, no tempo do cativeiro
> hoje ele é santo, um santo verdadeiro.

7 A expressão o congo comendo no centro refere-se ao fato de que, depois de chegarem em procissão ao pátio da igreja de Mangaraí, levando o mastro e a imagem de São Benedito, os participantes do ritual formavam um círculo para continuarem dançando e os tocadores de tambores, reco-reco e cuíca se colocavam no centro do círculo tocando seus instrumentos, enquanto os demais participantes dançavam ao seu redor e circulavam a igreja, em um processo ininterrupto.

Várias músicas do congo poderiam ser analisadas aqui, cujas letras retratam vários temas ou tipos de situações sociais enfrentadas pelos descendentes de africanos moradores de Retiro, entre elas, a caça, a pesca, a religiosidade, o namoro, o casamento, as relações injustas de trabalho, as relações étnicas e raciais e a organização do próprio grupo. Entretanto, uma descrição e análise pormenorizada de tais cantigas não cabem nos limites deste artigo.

Congo e quilombo: tensões entre autoimagem e imagem externa

Algumas vezes que nós fomos fazer apresentação de congo, como muitas vezes eu fui, na sede (Santa Leopoldina), às vezes, as pessoas tinham um pouco de preconceito. Hoje eu digo que está mais valorizado, entendeu? Porque mudou um pouco, entendeu? Agora, de uns cinco a oito anos atrás, o congo era visto como nada. Muitos davam mais preferência aos lá de fora do que os daqui de dentro do município. Havia um preconceito contra a cultura negra, com certeza havia. Hoje que mudou um pouco, porque têm essas bandas aí, formadas por pessoas da cidade, que estão divulgando o congo mais. Estão trazendo o congo no seu ritmo de música. Então a juventude, hoje, está entrando mais e aprendendo o que é o congo. Só que, antigamente, existia muito preconceito, sim, com certeza (GOUVÊA, 2003).

O preconceito que se pratica e se reproduz contra o congo enquanto "cultura negra" é a extensão do preconceito contra as religiões de matriz africana e a população negra. Esse preconceito, que é reproduzido nas escalas macro ideológicas das instituições e organizações sociais, políticas, jurídicas, educacionais, de comunicação e religiosas brasileiras, atinge, também, as concepções dos próprios integrantes do grupo. Algumas lideranças da comunidade, que há muito vinham atuando em partidos políticos e em igrejas, não participaram da retomada do congo e demoraram em se livrar dos discursos preconceituosos em relação às práticas culturais afro-brasileiras da própria comunidade, sob a alegação de que se tratava de "macumba"[8].

Muitas vezes eu ouvi pessoas dizendo que aquilo ali era coisa de macumba, que aquilo ali, os tambores, era um monte de couro velho que não servia pra nada, mas hoje em dia dá valor a essa Banda de Congo. Uma mesma foi a... (a entrevistada está se referindo a uma liderança local filiada a um partido político de expressão nacional), que cansou de falar que aquilo ali era coisa de macumba. Isso nós ouvimos dizer com todas as palavras. Mas, depois de um certo tempo, ela passou a participar mais. Ela viu que não era aquilo que ela dizia (SANTOS, 2003).

A visibilidade social da comunidade congueira está relacionada ao reconhecimento e à valorização por parte do poder público e da sociedade civil envolvente, mas nem sempre isso tem ocorrido. Alguns vizinhos de Retiro transferem para o congo uma concepção preconceituosa que foi implantada em relação às religiões de matriz africana, afirmando que o mesmo é macumba. Os Benvindos, por sua vez, afirmam que os tambores e o ritmo podem ser parecidos com os dessas religiões, mas o significado que atribuem é diferente da atribuição de seus vizinhos. Ainda que integrantes do congo recorram aos serviços de tais religiões, não estão livres da reprodução desses preconceitos, pois estão frequentemente preocupados em rebater as acusações preconceituosas de seus vizinhos.

O reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro pelo Estado é um direito previsto na Constituição Federal de 1988, mas a apropriação das referências culturais negras por diferentes instâncias do poder público no Espírito Santo e pela classe média urbana para fins de promoção comercial e política, sem o consentimento das comunidades, é bem diferente do direito ao reconhecimento cultural. Essa

8 "Nome genérico, popularesco e quase sempre de cunho pejorativo, com que se designam as religiões afro-brasileiras, notadamente a umbanda e o candomblé" (LOPES, 2004, p.405).

situação é ambígua, pois ao mesmo tempo em que gera um sentimento de expropriação cultural nos de Retiro causa-lhes a impressão de valorização de sua cultura pela sociedade envolvente e pelo poder público, e de que o preconceito em relação aos negros e quilombolas e à sua cultura estaria se reduzindo. Entretanto, o que vem ocorrendo é uma tentativa ideológica - sobretudo por parte da grande mídia - de dissociar o congo de seus produtores tradicionais, negros e quilombolas, aproximando-o de um indígena romantizado e exterminado, para que a ideologia do branqueamento o transforme em atrativo de visitação turística no Espírito Santo. Em Santa Leopoldina, o "Dicionário Escolar com Histórico do Município", editado pela administração de 1993-1996, considera o congo como parte das "manifestações folclóricas", apresentando-o como "animação turística para os visitantes". Na maioria das vezes, a administração pública e os empreendedores turísticos propõem promover apenas os aspectos culturais para apresentarem aos turistas e não se preocupam com a situação de discriminação racial vivida pelos atores da produção cultural e com as políticas territoriais que viabilizem os direitos e a sustentabilidade desses atores. A apropriação do congo por segmentos sociais externos, que obtêm visibilidade na mídia em nome dessa cultura, é percebida como uma aceitação da cultura negra, mas também como uma destituição do negro do papel de protagonista na divulgação de sua própria cultura.

Na escolha de determinados saberes a serem transmitidos às novas gerações está implícita uma preocupação dos integrantes da comunidade a respeito do que é reconhecido como seu. Esses elementos se tornam diacríticos que passam a representar um papel político na definição do grupo por seus próprios integrantes frente aos "outros". Assim, como assinalou Barth (1994), as diferenças culturais de significação fundamental para o grupo são aquelas que seus integrantes utilizam para demarcar a distinção nos processos históricos e políticos de interação social.

Contrariando o processo de folclorização da cultura negra, cabe afirmar que ela não está estabilizada no tempo e a dinâmica de sua produção e transmissão está relacionada às comunidades negras e quilombolas, que são as principais protagonistas na recriação de suas tradições. A cultura negra desvinculada de seus produtores tradicionais, como se observa no Espírito Santo a massificação do congo pela grande mídia, é uma estratégia de construção política da denominada "cultura capixaba", ocorrida em maior escala em nível de Brasil.

> A folclorização da cultura negra engloba duas ordens de fenômeno: de um lado consiste em tomar as manifestações culturais negras como algo irrelevante, espécie de ingrediente ideal para compor esquemas de entretenimento ou preencher vazios no domínio do lazer de vastas camadas da população, em especial daquelas que podem usufruir, de forma mais plena, de certo tipo de lazer produzido pela sociedade brasileira. [...]. De outro lado, expressa a apropriação das criações culturais negras por certas camadas da população branca, até mesmo com a cumplicidade de indivíduos e grupos de cor, que assim armam condições para manipular a sua etnicidade ou a sua 'culturalidade' como tática e estratégia de mobilidade e de ajustamento nos quadros sociais do Brasil urbano (PEREIRA, 1983).

A folclorização cria uma situação de ambiguidade ideológica duplamente desvantajosa para o negro, consistindo em separá-lo de sua cultura e, ao mesmo tempo, transformá-lo numa extensão dela.

> No primeiro polo da contradição, está o prestígio da cultura negra contrapondo-se ao desprestígio social do homem e do grupo de cor. [...] Ao nível de um painel ideológico de 'democracia racial', toma-se a exaltação da cultura para se 'comprovar' ou exibir o grau de aceitação do negro pelo branco brasileiro. (PEREIRA, 1983).

O próprio negro seria vítima desta cilada ideológica. "No segundo polo da contradição [...] está a ideológica confusão entre cultura e homem negro, isto é, ao se folclorizar a cultura, folcloriza-se, com ela, o indivíduo e o grupo" (PEREIRA, 1983). Deste modo, o negro seria incorporado à dimensão não séria da vida nacional.

Para os mais jovens, a produção do conhecimento sobre as culturas afro-brasileiras, entre elas o congo, e a visibilidade dessas culturas na mídia, poderia reduzir o preconceito em relação a elas e reconhecer o seu valor. Entretanto, na perspectiva dos mais velhos, a valorização e o processo de salvaguarda desse patrimônio cultural estariam assegurados quando seus produtores, antigos mestres e congueiros forem respeitados e valorizados e quando os saberes tradicionais transmitidos às gerações mais jovens deixarem de ser expropriados pelo mercado de comercialização do entretenimento turístico. Para os mais velhos, a transmissão desses saberes às novas gerações é manter a esperança de que o patrimônio cultural herdado dos antepassados esteja vivo na memória e nos rituais da comunidade do futuro. Por isso, guardavam fotografias de apresentações do congo para ficar como lembranças para as gerações futuras. Em 2008, onze anos após minhas primeiras incursões ao campo, vários jovens, que eram crianças em 1997, estavam na banda de congo. Dois deles que estavam no congo solicitaram que eu regravasse em CDs as entrevistas com a avó Etelvina sobre rezas de ladainha e cantigas de congo, para que pudessem recordar os ensinamentos da mestra do saber tradicional. Novos tempos, gerações mais jovens e diferentes estratégias na apropriação de tecnologias globalizadas (em processo de transição) para a transmissão dos saberes tradicionais locais.

Considerações finais

A lembrança é uma atividade da memória que é socialmente construída na interação entre os integrantes da comunidade com seus antepassados. Assim, a reza da ladainha, uma parte da estrutura ritual do congo, é um patrimônio cultural herdado dos antepassados que se mantém vivo por meio da ação ritualística. Da mesma forma que dançar e rezar faz lembrar e construir uma consciência da herança dos antepassados, a consciência dessa herança cultural, que é resultado dos processos organizativos da comunidade, estimula e move a ação ritualística dos integrantes da Banda de Congo para a reapropriação da tradição e para a reinvenção do ritual.

Ao analisar as narrativas sobre São Benedito, observei que construir uma imagem positiva do santo dos pretos, com o qual ocorre uma identificação étnica, é construir uma imagem positiva da própria comunidade. As qualidades positivas atribuídas ao santo são as que os componentes da comunidade atribuem a si mesmos ao confrontarem sua identidade a uma identidade negativa atribuída pelos grandes proprietários de terra. A crença, que se encontra na dimensão da territorialidade, estabelece a via de conexão entre dois aspectos da identidade: o pessoal e o coletivo. O primeiro aspecto se caracteriza por meio da retomada e valorização de atitudes dignificantes de autoestima e de superação do estigma do ancestral mítico dos descendentes de africanos escravizados (Benedito). O segundo aspecto é retomado como um modelo de ação de resistência projetada para o coletivo.

O congo vem passando por um processo de reelaboração cultural e as gerações mais jovens exercem ações ativas sobre ela, apoiando-se nos elementos de uma tradição herdada de seus pais e avós e que elas atribuem novos significados. Ao considerarmos a devoção a São Benedito do ponto de vista êmico, o congo passou por uma ação política ativa do grupo, transformando-a em dança e religião de negros. A festa de congo significa um fator de aglutinação étnica para o

grupo, cujos integrantes vêm assumindo uma postura de resistência aos sistemas de dominação dos grandes proprietários de terras que, segundo seu prognóstico, desejam ver o território parcelado e o grupo disperso para lhes servir como mão-de-obra barata.

Em função do preconceito de cor e do racismo vigentes de forma sutil em diversas instâncias da sociedade regional e nacional, aos segmentos da população negra são dificultados os acessos aos vários tipos de direitos (à terra, à moradia, ao sistema de saúde e à educação) e aos meios de participação social e política. Diante dessas dificuldades, esses segmentos têm se organizado, recriando tradições e práticas culturais que lhes são significativas como meios de sociabilidade e como forma de enfrentamento ao racismo. Nos processos de organização política, as dramatizações ritualísticas, entre elas o congo, são linguagens pelas quais a comunidade interpreta sua história e estabelece os significados de suas ações sociais e políticas. A identidade da comunidade se expressa a partir da seleção e apropriação de símbolos considerados socialmente significativos, como a dança, o ritmo, os instrumentos e as cantigas do congo. Deste modo, a afirmação de uma cultura negra e uma identidade política ocorre de forma intimamente relacionada, pois essa cultura que inclui, entre diversas outras coisas, o congo, é apropriada na construção da identidade e do projeto político do território negro de Retiro.

Referências

ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1959.

____. *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Martins Fontes, 1965.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARROS, Cleusa M. Matos de. *São Benedito, o santo negro*. São Paulo: Paulus, 1982.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976 [1969].

____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Org.). *Antropologia da etnicidade: para além de ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003 [1994].

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília: Ed. da UnB, 1977.

CLÁUDIO, Afonso. *Insurreição do Queimado: episódio da história da província do Espírito Santo*. Vitória: Editora da Fundação Ceciliano Abel de Almeida, 1979.

FERREIRA, Etelvina Sacramento. *O congo*. Entrevista concedida a Osvaldo Martins de Oliveira, em 20/01/2003. Meio de registro: Fita Cassete. Retiro, Santa Leopoldina, ES.

FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. SP: Difusão Europeia do Livro, 1972.

GOUVÊA, Gilmar Pereira. *O congo*. Entrevista concedida a Osvaldo Martins de Oliveira, em 25/01/2003. Meio de registro: Fita Cassete. Retiro, Santa Leopoldina, ES.

GUIMARÃES, Aissa Afonso; OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. *Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo*. UFES -Proex: Vitória e ES, 2017.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, T. (Org.). *A invenção das tradições*. RJ: Paz e Terra, 1984.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996 [1954].

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. Vitória: DEC/SPDC/UFES, 1994.

MARTINS, Robson L. M. 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*, Rio de Janeiro, n. 38, 2000.

MONTEIRO, Dalva. *O congo*. Entrevista concedida a Osvaldo Martins de Oliveira, em 20/04/1998. Meio de registro: Fita Cassete. Retiro, Santa Leopoldina, ES.

NEVES, Guilherme Santos. Bandas de congos. Rio de Janeiro: MEC/Secretaria de Assuntos Culturais/FUNARTE, 1980. (*Cadernos de Folclore*, 30).

NOVAES, M. S. *História do Espírito Santo*. Fundo Editorial do Espírito Santo: Vitória, 1968.

OLIVEIRA, João P. de. *Atlas das terras indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: MN, 1993.

OLIVEIRA, Osvaldo M. (Coord). Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de quilombos de Monte Alegre. Projeto territórios quilombolas no Espírito Santo. Convênio Ufes-Incra. Vitória-ES, 2006.

____. *O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras. 2005*. Tese de Doutorado em Antropologia. PPGAS-UFSC. Florianópolis, 2005.

PEREIRA, João Batista Borges. *A folclorização da cultura negra no Brasil*. In: PAULA, Eurípedes Simões de (Org.). "In memoriam". São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

PEREIRA, Alfredo. *O congo*. Entrevista concedida a Osvaldo Mar-

tins de Oliveira, em 28 de dezembro de 1997. Meio de registro: Fita Cassete. Retiro, Santa Leopoldina, ES.

PEREIRA, Joventina. *O congo.* Entrevista concedida a Osvaldo Martins de Oliveira, em 20/01/1998. Meio de registro: Fita Cassete. Retiro, Santa Leopoldina, ES.

SANTOS, Marina Pereira dos. *O congo.* Entrevista concedida a Osvaldo Martins de Oliveira, em 10/02/2003. Meio de registro: Fita Cassete. Retiro, Santa Leopoldina, ES.

POLLAK, M. *Memória e Identidade Social.* Estudos Históricos, v.5, n.10, p. 200-212. RJ, 1992.

RAIMUNDO, Mário. *O congo.* Entrevistas concedidas a Osvaldo M. de Oliveira, em 26/12/1997 e em 20/02/2003. Meio de registro: Fita Cassete. Retiro, Santa Leopoldina, ES.

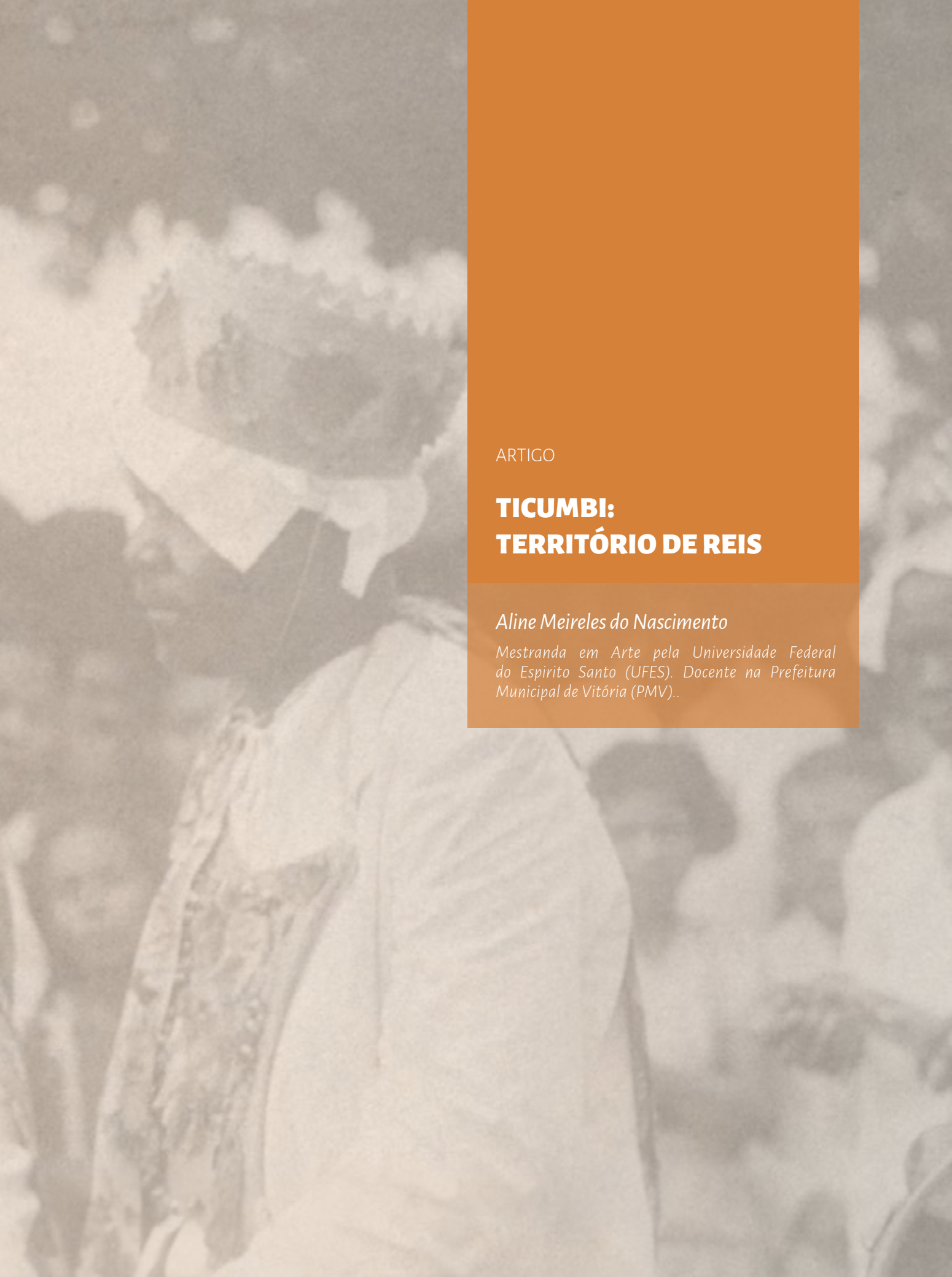
SACRAMENTO, Antonina. *O congo.* Entrevista concedida a Osvaldo Martins de Oliveira, em 10/10/1998. Meio de registro: Fita Cassete. Retiro, Santa Leopoldina, ES.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

WIED-NEUWIED, Von Maximiliano. *Viagem ao Brasil*. BH/SP: Itatiaia/Edusp, 1989.

WOLF, Eric. *Antropologia e poder.* Brasília: Ed. UnB; São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.

Recebido em: 16/04/2018 Aprovado em: 04/06/2018



ARTIGO

TICUMBI: TERRITÓRIO DE REIS

Aline Meireles do Nascimento

Mestranda em Arte pela Universidade Federal do Espirito Santo (UFES). Docente na Prefeitura Municipal de Vitória (PMV)..

Resumo

O presente artigo revela o fragmento de uma pesquisa que teve como objetivo a investigação do patrimônio cultural imaterial do Ticumbi de Conceição da Barra, precisamente da influência africana na construção do ritual que existe há mais de trezentos anos no território do Sapê do Norte. Aspectos da estética, da memória, da identidade e da devoção, que se desenvolvem nos ensaios e culminam nos dias 31 de dezembro e 1 de janeiro, serão abordados no texto. A ação do negro na formação e na manutenção do cortejo foi possível em virtude de inúmeras histórias de resistência dos antigos quilombolas que lutaram pela preservação de seus saberes. O auto devocional é repleto de alusões à África, berço de tradições incorporadas pelos sujeitos da pesquisa, as letras evidenciam as injustiças ao qual eram acometidos os grupos submetidos à escravidão. A pesquisa participativa se realizou em observação, registros e entrevistas com os membros atuantes e com devotos que participaram em algum momento do ritual. As famílias dos participantes tiveram significativa importância na coleta dos dados para a investigação de aspectos da ancestralidade presente nessa prática cultural tradicional.

Palavras-chaves: Ticumbi, território quilombola, resistência, patrimônio cultural.

Abstract

The present article is a fragment of a survey whose purpose is to investigate the intangible cultural heritage of Ticumbi de Conceição da Barra, most precisely the African influence in the construction of the ritual that exists for more than three hundred years in the territory of Sapê do Norte. Aspects of aesthetics, memory, identity and devotion, which are developed in the rehearsal and culminate on the days December 31th and January 1st, will be addressed in the text. The Negro's action in the formation and maintenance of the procession was made possible by innumerable resistance histories of the former quilombolas who fought for the preservation of their knowledge. The auto devotional is full of allusions to Africa, a cradle of traditions incorporated by the research subjects, the lyrics show the injustices to which the groups subjected to slavery were affected. The participatory research was carried out through observation, records and interviews with the acting members and with devotees who participated in some moment of the ritual. The families of the participants had significant importance in the data collection for the investigation of ancestral aspects present in this traditional cultural practice.

Keywords Ticumbi, quilombola territory, resistance, cultural patrimony.

Quilombo: terra de saberes

A fundação de Conceição da Barra remonta à data de 1537, tendo a construção do seu porto como um marco para a constituição da cidade. No século XVI a região era povoada pela população indígena e por colonizadores portugueses que constituíram um núcleo populacional chamado Barra. Próximo estrategicamente do Rio Cricaré, a intensa atividade dos navios que percorriam o rio e aportavam em São Mateus, aproveitando a facilidade de acesso, favoreceu o expressivo comércio de negros escravizados nesse local.

Uma investigação realizada sobre a escravidão no Espírito Santo, através dos escritos de Cleber Maciel (2016), revelou a contribuição de diversos povos africanos na formação dos territórios do norte do Estado. Amparado por documentos da história capixaba ele revela as etnias que desembarcaram no país para serem usadas como escravos nos engenhos de cana de açúcar e como ferreiros, entre esses, ele cita os sudaneses, em maior quantidade no século XVI. No decorrer do século XVII, o grupo mais presente era de bantos, nessa comunidade incluíam-se os Congos e Crioulos, também chamados de Angolas por terem sido embarcados deste local na África. Esses povos citados se concentraram nos portos de

Vitória, São Mateus e Cachoeiro de Itapemirim. Nessas regiões do Estado houve uma afluência significativa da presença negra, devido a esse deslocamento constante promovido pela escravidão. Dessa forma, a região do Sapê do Norte mantém de forma expressiva a herança negra, em muitas regiões foram formados núcleos de resistência constituindo os quilombos que integram relevante parte desse território. Nos quilombos foi possível a transmissão de seus saberes às novas gerações que continuamente lutam para preservar tão importante legado.

Uma das atividades agrícolas de subsistência das comunidades quilombolas é o cultivo da mandioca para a produção do beiju, prática que é transmitida a cada geração e movimenta boa parte da economia familiar, contribuindo para a crescente emancipação financeira dos habitantes dessas regiões. Nesse texto indico dois importantes territórios que abrigam parte dos sujeitos dessa pesquisa, são eles: Comunidade de Porto Grande e Comunidade Córrego do Alexandre[1]. O processo de reconhecimento de suas terras promoveu um fortalecimento para a continuidade dos processos de regularização das demais comunidades que se autodeclaram quilombos.

O professor e antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira, pontua a importância do reconhecimento dessas comunidades como territórios quilombolas:

> A autodefinição como "quilombo", a partir da legislação em vigor, significa também direitos à memória e ao patrimônio cultural, não apenas o que foi acumulado no território brasileiro, mas também aquele herdado da África. Quilombo, portanto, é uma categoria do direito ao território enquanto base física (terra) e dimensão simbólica (memórias, rituais e saberes) empregada pelos sujeitos do direito, para demarcar as fronteiras sociais do pertencimento étnico às suas coletividades (OLIVEIRA, 2011, p.17).

Parte do ciclo de festividade do Ticumbi é realizado nessas regiões através dos ensaios que culminam no cortejo e no auto dramático. Importantes sujeitos que personificam reis e embaixadores no ritual são moradores dessas comunidades.

Os membros do ritual defendem a origem africana da prática, o Ticumbi do Mestre Tertolino Balbino[2] só integra brincantes[3] negros, sendo um dos requisitos instituído pelo mestre para a participação no grupo.

Os registros impressos sobre a origem do ritual foram inaugurados pelo pesquisador do folclore capixaba Guilherme Santos Neves, que em 1976 publica em Cadernos de Folclore nº 12 um relato onde descreve a dramatização do auto, exibida no dia 1 de janeiro, e tece considerações acerca do sincretismo religioso presente nas festas tradicionais negras. Para o autor, se trata de um patrimônio cultural híbrido, que integra elementos da cultura ibérica na forma de culto a São Benedito e aspectos constituintes do ritual que remontam à África, manifestados na musicalidade, nas narrativas e na corporeidade dos brincantes.

1 O Diário Oficial da União em 07/04/2015 publicou a Portaria nº 42, de 10 de março de 2015, em que a Fundação Cultural Palmares registra e certifica duas comunidades remanescentes de quilombo no Espírito Santo pelo critério de autodefinição, fundamental à titulação de suas respectivas áreas. http://www.incra.gov.br/noticias/comunidades-do-espirito-santo-sao-reconhecidas-como-remanescentes-de-quilombo. Acesso em 10/04/2018.

2 O Mestre Tertolino Balbino nasceu em 1933. Foi na comemoração do 4º centenário da cidade de São Paulo que ele assumiu o Ticumbi. O processo para a transição da função de Mestre que passará para o devoto Berto Florentino ocorrerá em 2018.

3 O termo "brincante" é utilizado para denominar os membros das festas pelos próprios integrantes dos grupos. LYRA (1981, p.35) menciona uma explicação de um participante que disse que realiza a ação de brincar, "brincadeira porque não é à vera", entendida dessa forma como algo não apenas no sentido de entretenimento, mas de conotação ilusória, no sentido de coisa que não é verdadeira, é encenação.

O Ticumbi: Patrimônio Cultural

O grupo Ticumbi ou Baile de Congo de São Benedito é formado por 18 homens negros moradores do Sapê do Norte, alguns residentes nas áreas rurais nas comunidades quilombolas, outros moradores da área urbanizada da cidade de Conceição da Barra. A ação se trata de um ritual de devoção a São Benedito que se revela em um duelo entre dois reinos, o de Congo (católico) e o reino de Bamba (pagão). Ambos disputam a honra de homenagear o referido santo, durante o auto, desafios são proferidos entre os embaixadores das lideranças, culminando em uma guerra travada estabelecendo a vitória para o rei de Congo, atualmente interpretado por Jonas Balbino, filho do mestre Tertolino Balbino. Nas palavras do próprio mestre são explicadas a constituição e as etapas da dramatização:

> Temos um mestre, um contra-guia, um congo, dois congo, três, quatro, cinco vai até o final, são 12 componentes, tem mais quatro figuras que são dois reis e dois secretários, o Rei Bamba e o secretário do Rei Bamba, o Rei Congo e o secretário do Rei de Congo. Um violeiro e um porta estandarte, esses são os componentes do Ticumbi. Primeiro tem a marcha de rua, depois a marcha de entrada, tem a entrada, depois a entrada do Secretário com rei de Congo, a volta das entradas, a corrida de contraguia, a entrada dos contraguia, a guerra, o empire, a volta do corpo de baile, o exército, o Ticumbi, a volta do Ticumbi. Depois que cantamos a roda grande, cantamos a marcha de retirada (Depoimento do Mestre Tertolino Balbino).

Durante o embate, a referência a uma África, berço de tradições transmitidas oralmente pelos descendentes dos sujeitos da pesquisa, é mencionada no declamar dos versos transcritos do documentário Ticumbi de Apoena Medeiros, filmado em 2007 em Conceição da Barra, segue um pequeno trecho:

Devoção a São Benedito. Conceição da Barra- ES. 2017. Fonte: acervo da autora.

> "Rei de Bamba!
> Essa espada era do meu tataravô,
> Que morreu faz trezentos anos
> Ficou com meu bisavô.
> Meu bisavô também se foi
> Passou para o meu avô,
> Meu avô foi convocado
> Para o Ticumbi do senhor.
> Então passou para o meu pai
> Meu pai muito lutou
> Não podendo mais lutar
> Para o mestre ele entregou
> O mestre passou para mim
> Para eu ser o vencedor
> E eu com ela na mão
> Vou fazer igual a ele
> Seja aqui, seja acolá
> Seja em qual lugar eu for".

A tradição do ritual é revelada nos versos do embaixador do Rei de Congo interpretado pelo senhor Arquimino dos Santos (morador do Córrego do Alexandre) que deflagra a ancestralidade da transmissão dos saberes.

Ele relata que na juventude acompanhava o ritual e motivado pelo pai passou a participar como personagem. Celebra a participação do seu filho e do seu neto no atual baile: "São três gerações da mes-

ma família dentro do Ticumbi, meu pai Acendino dos Santos[4] foi um grande professor para gente".

Os reis de Congo e de Bamba evocam personagens africanos. Na obra de Bernadete Lyra, O jogo cultural do Ticumbi, escrita em 1981, a origem do ritual é analisada. A autora apresenta um fragmento literário que defende a linhagem africana dos personagens. Amparada pelo relato de Gaspar Barléu[5] (1940), a seguinte cena é revelada:

> Segunda vez o rei do Congo e o duque de Bamba dirigem-se por dois embaixadores Nassau, que julgando conveniente cair-lhes em graça com algum serviço, os acolheu às expensas públicas e deles se despediu, quando estavam de partida para Holanda, onde apresentaram ao Príncipe de Orange uma carta do seu rei e outra aos diretores da Companhia. Eram eles de compleição robusta e sadia, rosto negro, muito ágeis de membros que ungiam para dar maior facilidade aos movimentos. Vimo-lhes as danças originais, os saltos, os temíveis floreios de espadas, o cintilar dos olhos simulando ira contra o inimigo. Vimos também a cena em que representavam seu rei sentado no sólio e testemunhando a majestade por um silêncio pertinaz. Depois vimos a cena dos embaixadores vindos do estrangeiro e adorando ao rei, conforme o cerimonial usado entre suas nações, as suas posturas, a imitação das suas cortesias, e mostras de acatamento, cousas que, para divertimento dos nossos exibiam um tanto alegres depois de beberem (BARLÉU 1940 apud LYRA, 1981, p.58).

Trata-se de um trecho presente na obra do referido autor, que relata a conquista de Angola pelos holandeses e ocasiona a ida de dois embaixadores enviados pelo Rei de Congo e Duque de Bamba, a Maurício de Nassau no Brasil. A semelhança com a dramatização do Ticumbi fica bastante evidente e reforça o depoimento do atual Rei de Congo Jonas Balbino. Ao ser questionado a respeito da raiz do ritual ele afirma com convicção que se trata de uma herança cultural que veio da África. A história foi oralmente transmitida para ele, que expressa a honra e a intenção de perpetuar tão importante tradição. A pesquisadora Aissa Guimarães, anuncia essa identificação construída na transmissão dos saberes:

> A identidade criada pelos descendentes de populações africanas no Brasil, a partir das tradições populares, guarda, cravada no corpo, a memória da ancestralidade e as heranças culturais, que são trazidas num universo sincrético identitário e perpetuadas pela tradição oral, gestual e musical. (GUIMARÃES, 2002, p. 112)

> "Me vala valoroso Rei de Congo
> Rei de Congo assim chamado,
> Que foi rei em Costa d'África
> E que em Guiné foi apresentado"
> (trecho do Ticumbi)

As preparações se iniciam nos ensaios cerca de dois meses antes da data do cortejo. O local escolhido para a reunião do grupo é a casa de um membro da família ou de um festeiro[6]. Nesse lugar o grupo pratica a representação do auto, as danças, os cânticos e as embaixadas. O último ensaio é realizado no dia 31 de dezembro, a concentração do grupo se estende até a madrugada, animada por um forró, após um breve descanso os brincantes tomam uma embarcação às margens do Cricaré e partem para

4 Já participou do Ticumbi como Secretário do Rei de Congo, posição ocupada hoje pelo seu filho.

5 Gaspar Barléu (1584 – 1648) foi um teólogo, humanista, poeta e historiador holandês.

6 Geralmente o festeiro é uma pessoa próxima aos brincantes, um amigo ou membro da família que cede a casa para os encontros do grupo durante os momentos de descanso e alimentação e que participa e ajuda nos preparativos da celebração.

Duelo dos Secretários Conceição da Barra- ES. 2017. Fonte: Acervo da autora.

Barreiras[7] para buscar São Bino[8] (São Benedito irmoneiro). Nessa etapa do Baile de Congo há ampla participação da população devota, curiosos e turistas que embarcam no Cais da Barca, nas chalanas destinadas à marcha, e acompanham os grupos de jongo até a comunidade de Barreiras, lá todos aguardam a chegada dos demais e se dirigem à Igreja de São Benedito das Piabas. O jongo é uma manifestação cultural afro-brasileira que foi reconhecido e registrado pelo IPHAN como patrimônio imaterial brasileiro em 15/12/2005. Oliveira elucida o termo:

> Ele é uma referência cultural criada no Brasil pelas capacidades poéticas e artísticas de africanos e seus

7 Comunidade que se localiza as margens do Rio Cricaré e se formou a partir do agrupamento de algumas famílias indígenas. A atividade pesqueira é uma das principais formas de subsistência da região.

8 Os dois santos mencionados no texto representam São Benedito, porém são diferenciados pelos brincantes como padroeiro e irmoneiro, este último possui tamanho menor.

descendentes de origem bantu, que foram escravizados nas fazendas de café na região Sudeste brasileira. No Espírito Santo, o nome jongo se refere às cantigas ou pontos entoados nas denominadas 'rodas de jongo' ou 'rodas de caxambu". (OLIVEIRA, 2016, p.204)

O retorno se efetiva com São Bino protegido pela guardiã[9]. Várias embarcações celebram com canções e ritmos produzidos por tambores e casacas, fogos de artifício são disparados. O cais da barca, nesse momento, se encontra repleto de pessoas que endossam a comitiva que retorna das Barreiras. A imagem de São Benedito, o padroeiro, é suspendida em um andor e segue junto com São Bino para frente da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, lá o grupo é recebido pelo padre. Ao adentrar a igreja eles reverenciam a imagem da santa, o percurso continua até chegar à Igreja de São Benedito, ali as imagens são guardadas no altar e retiradas no dia seguinte para a celebração em frente à referida construção.

A história de São Bino é transmitida oralmente por membros das famílias antigas da região e também registrada nos jornais do município. Conta-se que o santo pertencia ao corajoso líder quilombola Benedito Meia Légua, que a carregava quando foi capturado e queimado pelos portugueses dentro de um tronco, permanecendo a imagem intacta, que logo foi jogada no Córrego das Piabas pelos algozes que temiam uma maldição. A imagem foi recuperada pelo povo devoto e cerca de 300 anos depois permanece sendo cultuada.

"São Benedito tá dizendo:
meus devotos, presta sentido
Ele fica satisfeito
quando vê nós aqui reunidos
São Benedito está pedindo
pra não desanimar
Vamos clamar por Jesus Cristo
pra ele nos ajudar."
(trecho do Ticumbi)

A dramatização do confronto pela disputa em homenagear São Benedito, o Ticumbi, acontece no dia 1 de janeiro. O grupo se reúne na casa do mestre logo pela manhã e se dirige para a Igreja de São Benedito. Após a missa, a "brincadeira" acontece, diante da plateia eles se apresentam caracterizados com uma colorida vestimenta, todos se trajam de branco, porém determinados personagens possuem suas particularidades. Os reis e secretários portam espadas, vestem um manto de tecido chita, coroas enfeitadas de festão dourado e prateado, o peito é ornamentado com um escudo espelhado. O mestre e os congos portam pandeiros, usam chapéus enfeitados por flores, fitas coloridas atravessam suas vestes. A viola dá o tom, a encenação acontece, São Benedito é celebrado com devoção, música e dança.

As danças tradicionais costumam manter uma forte relação de sociabilidade com os expectadores. Como linguagem, o corpo torna-se canal de representação de algo. De acordo com Gramani (1996), a representação corporal emprega o corpo como um veículo na tentativa de se promover a mobilização interna do indivíduo, aspirando às suas compreensões externa, intrínseca ou ambas, e à conquista de seu espaço interno, em um processo de correspondência. Quando os Secretários bailam em movimentos ágeis, quando lutam para a vitória de seu Rei, quando dramatizam expressões comunicando suas intenções para a audiência, despejam a mensagem política e promovem a construção, através da empatia, de laços com essa plateia. Nessa dinâmica o corpo é o veículo de identificação de linguagem.

Em uma das estruturas da apresentação os quatro personagens, reis e secretários versam sobre as injustiças sofridas, os desafios e trocas de insultos. Apesar do caráter lúdico entre os brincantes, mesclam-se denúncias sociais. O Ticumbi carrega traços

9 Na época da pesquisa de campo, realizada em Barreiras, tive a oportunidade de conhecer a guardiã Benedita Paixão dos Santos, essa senhora participa do grupo de jongo comandado por seu esposo, conhecido como mestre Santos Reis.

Ticumbi. Conceição da Barra- ES. 2017 Fonte: acervo da autora.

de uma antiga característica contestatória, revelada através da musicalidade pelos negros marginalizados pelo sistema escravocrata.

> No século XIX, os escravos escondiam comumente sua raiva e suas queixas sobre seus senhores por trás da fachada da música e da dança. Na década de 1970, durante o carnaval carioca, as pessoas ainda dançavam e cantavam ao ritmo pulsante do samba, mas as palavras que cantavam disfarçavam frequentemente comentários amargos sobre a escravidão do passado, o alto custo de vida do presente e a repressão policial (KARASCH, 2000, p.31).

> "E esse baile cheio de alegria,
> Com os instrumentos tocando
> as mais lindas melodias
> Os congos dançando, cantando e encantando
> E fazendo cortesia, pedindo paz para o mundo
> Que ninguém tá aguentando ver tanta covardia".
> (trecho do Ticumbi)

A força dessa celebração reforça a consciência étnica, a memória de um passado marcado por batalhas pela liberdade, além de agir como um instrumento de luta na manutenção de suas tradições.

Considerações finais

O território espírito-santense é repleto em práticas culturais tradicionais, o Ticumbi só existe em solo capixaba. Pesquisar sua história, características e desdobramentos, através da experiência vivida durante o acompanhamento dos cortejos e em significativos diálogos com autores desse ritual, considerando

Guardiã com São Bino. Comunidade de Barreiras, Conceição da Barra-ES. 2016. Fonte: acervo da autora

suas perspectivas acerca dessa expressão, permitiu a construção de uma investigação onde se pretendeu dar voz aos sujeitos da pesquisa.

Num sentido mais organizacional e por meio de características diacríticas, os próprios atores do ritual se categorizam pela identidade étnica, Vicenzo Cambria (2008), amparado por Frederik Barth (1969), acentua a importância que as múltiplas práticas musicais podem carregar na construção, definição e negociação de variadas identidades.

> Para que um "nós" possa ser definido, é necessário que os "outros" o sejam também. As fronteiras entre "nós" e os "outros" são concebidas, hoje, como definidas relacionalmente, mais do que com base numa suposta "essência". Essa visão dinâmica da identidade (especialmente em relação à questão da etnicidade) representou um importante marco na reflexão antropológica, principalmente a partir do clássico 'Grupos Étnicos e Suas Fronteiras', de Fredrik Barth (CAMBRIA, 2008, p.6).

Ao atuar como elemento na definição e negociação de identidades, os elementos constituintes das práticas tradicionais nessa perspectiva, desempenham um caráter importante na construção das mesmas. É através de práticas musicais, que segundo o autor, se formam grupos e "comunidades". Numa reflexão, escreve Cambria: "Graças ao caráter muito frequentemente público dessas práticas, os discursos propostos ganham visibilidade e força nas lutas em que estão envolvidos para poderem se tornar verdades" (CAMBRIA, 2008, p.67).

Referências Bibliográficas

BARLÉU, Gaspar. *História de feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Rio de Janeiro. MEC, 1940.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa,1969.

CAMBRIA, Vincenzo. Música e Alteridade, In: *Música em Debate perspectivas interdisciplinares*. Organização por Samuel Araújo, Gaspar Paz e Vicenzo Cambria. FAPERJ, 2008.

FERREIRA, Simone R. Batista. Quilombolas no Sapê do Norte -ES: a territorialidade revivida pela memória. In: *Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v.1 p.1-17, 2010.

GRAMANI, José E. *Rítmica viva: a consciência musical do ritmo*. Campinas: UNICAMP, 1996.

GUIMARÃES, Aissa A. Memória e Identidade. Capoeira – uma arte do corpo. In: *Farol – artes arquitetura design* nº 3 p.112-122, Vitória: UFES/CAR, 2002.

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

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo. Companhia das Letras, 2000.

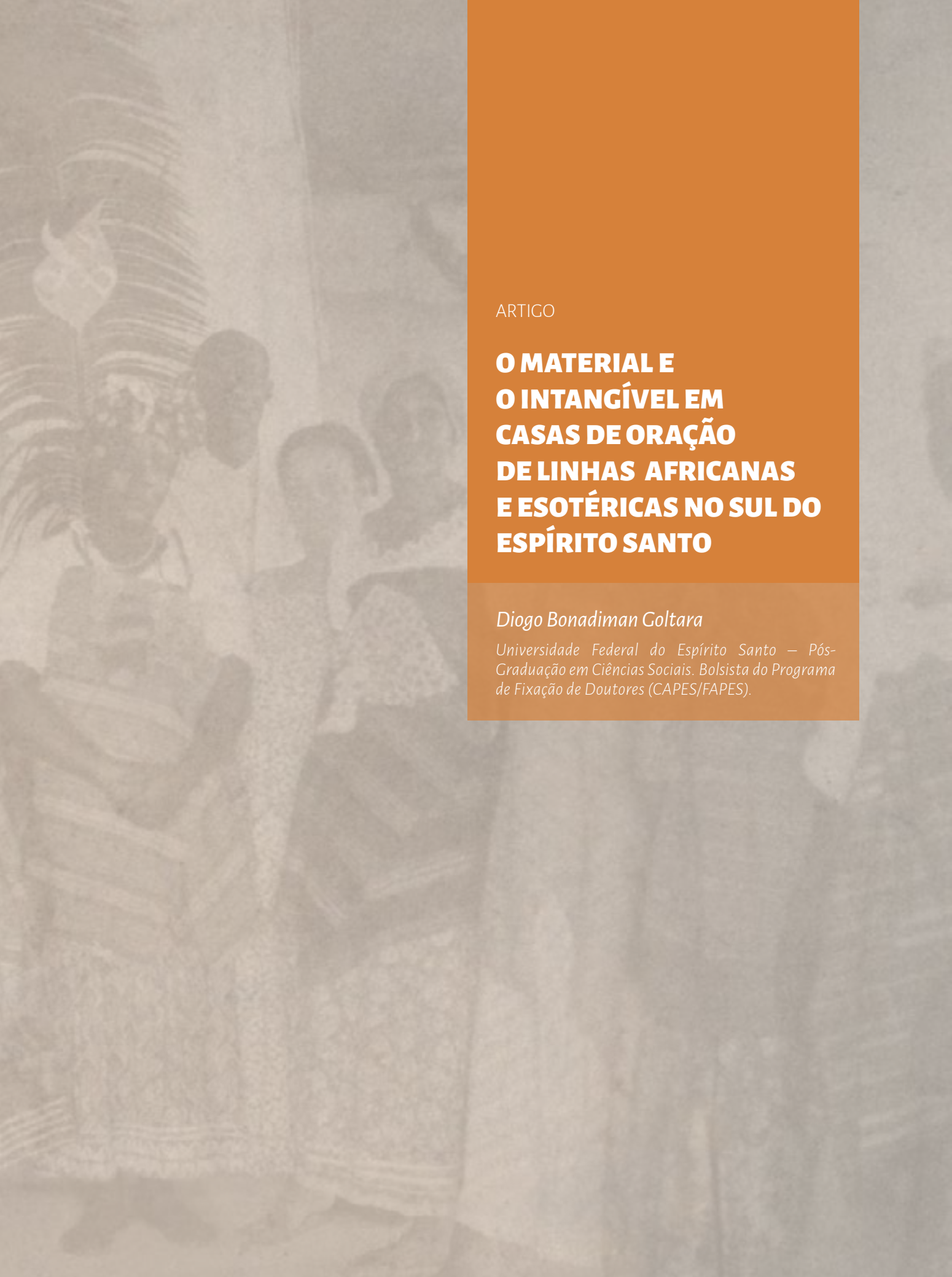
LYRA, Maria Bernadeth. *O jogo cultural do Ticumbi*. .1981. 112 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1981.

NEVES, Guilherme Santos. *Ticumbi. Cadernos de Folclores, nova série, 12*. Rio de Janeiro: Companhia de Defesa do Folclore Brasileiro, 1976.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. *Comunidades Quilombolas no Estado do Espírito Santo Conflitos Sociais, Consciência Étnica e Patrimônio Cultural*. RURIS, São Paulo, v.5, p.141-171, 2011.

____*O Jongo como Patrimônio Cultural*. In posfácio Negros no Espírito Santo / Cleber Maciel; organização por Osvaldo Martins de Oliveira. 2ª ed. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

Recebido em: 11/04/2018 Aprovado em: 25/05/2018



ARTIGO

O MATERIAL E O INTANGÍVEL EM CASAS DE ORAÇÃO DE LINHAS AFRICANAS E ESOTÉRICAS NO SUL DO ESPÍRITO SANTO

Diogo Bonadiman Goltara

Universidade Federal do Espírito Santo – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Bolsista do Programa de Fixação de Doutores (CAPES/FAPES).

Resumo

Partindo de um debate crítico a respeito das noções de material e imaterial nas políticas oficiais do patrimônio cultural, o artigo apresenta um caso etnográfico que desafia a ambivalência entre sujeito e objeto contida nessas noções. Toma-se a dinâmica entre "material" e "invisível" da cosmologia das irmandades espíritas da região do Itapemirim argumentando-se que nesse caso não se trata de o "material" ser um representante ou uma cópia do invisível e explora-se as especificidades desse aspecto da filosofia afro-brasileira no sul do Espírito Santo. Tal dinâmica é apresentada, ainda, sob a forma da relação entre doutrinas e casas de oração, concluindo-se, que se há um paralelo entre tais domínios que se liga à tensão entre visível e invisível, ele extrapola a relação entre projeto e construção.

Palavras-chave: patrimônio cultural, religião, conhecimento tradicional.

Abstract

The paper presents an ethnographic case that challenges the ambivalence between subject and object contained in the concepts of material and immaterial. The dynamics between the "material" and "invisible" in the cosmology of the spiritual brotherhoods of the Itapemirim are taken as a way of arguing that it is not a question of the "material" being a representative or a copy of the invisible. In this way, the paper explores the specificities of this aspect of Afro-Brazilian philosophy in southern Espírito Santo. This dynamics is also presented in the form of the relation between doctrines and temples. It is concluded that if there is a parallel between these domains that is linked to the tension between visible and invisible, it overcomes the relation between project and building.

Key words: Cultural heritage, religion, traditional knowledge.

Introdução

No sul do Espírito Santo, sobretudo entre os rios Itapemirim e Itabapoana, encontra-se uma rede de casas de oração conectadas por um complexo ritualístico de visitas. Mesmo havendo inúmeras diferenças entre elas, um repertório comum de rituais – o mais importante sendo o Campo de Expiação ou Bate Flecha – se mantém de modo relativamente constante. Este artigo explora um aspecto específico dessa rede, o modo pelo qual as casas de oração se transformam ou se constituem a partir da relação com outras casas. É certo que os efeitos de uma casa sobre outra são muito mais extensos do que o espaço permitiria explorar. Nesse sentido, o aspecto aqui delimitado é a variação arquitetônica das casas em paralelo à circulação ritual da irmandade. O objetivo é apresentar uma manifestação da dinâmica entre duas instâncias do universo espírita (esotérico e umbandista/africano): o "material" e o "invisível".

A história das políticas relacionadas ao "patrimônio cultural" no Brasil apresenta uma concepção de autoria ligada à propriedade. Pode-se dizer que essa história desnovela-se em duas dobraduras principais, uma delas em 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) – que distorceu a proposta de Mário de Andrade de modo a reverenciar o passado colonial[1] – e a outra em 2000, com o Decreto 3.551 – que instituiu a política da cultura imaterial. Se no primeiro momento a política estava a serviço de uma narrativa hegemônica, a introdução do conceito de "referências culturais", da

1 "Como num mar de ruínas a proteger, Rodrigo [de Melo Franco de Andrade] e sua equipe minimizam a noção ampliada e dialógica de patrimônio pretendida por Mário de Andrade. Prevaleceu Lúcio Costa, sua expertise quanto ao barroco e sua conexão modernista do passado colonial com o futuro" (LIMA FILHO, 2009)

qual deriva a noção de "bens de natureza imaterial", buscou ampliar a concepção de patrimônio, enfatizando que os monumentos até então valorizados pelo tombamento faziam parte de um quadro de referências específico, mas não único. Por mais que o patrimônio imaterial tenha sido proclamado como um redentor da clivagem estabelecida tradicionalmente entre cultura erudita e culturas populares (FONSECA, 2009), elas permanecem ligadas por uma mesma noção de materialidade (durável) (COELHO DE SOUZA, 2010).

A ênfase de que o patrimônio imaterial está para as culturas populares assim como o material para a cultura erudita reforça a distinção que se busca superar. Algo muito parecido ocorre naquilo que Strathern (2014, p.224) designa como uma divisão do trabalho na antropologia modernista. Como uma resposta ao tratamento da "cultura material" pelo método comparativo dos evolucionistas, os antropólogos apostaram na "contextualização" de artefatos a partir da visão de mundo e da significância deles para uma determinada cultura. Mas a partir disso, a noção de contexto acabou se tornando autônoma e sendo abstraída dos artefatos e dos eventos, que passam a ocupar o lugar de meros exemplares de um quadro de referências, e se mistura aos conceitos de cultura, memória, identidade, sociedade[2]: "Cultura material veio a designar um tipo de substrato tecnológico em oposição à abstração da 'cultura', que designava os valores e os modos da vida social" (idem).

No campo do conhecimento tradicional, em geral caracterizado pela oralidade, essa visão de materialidade como suporte que faz referência a um conjunto de valores define igualmente os sujeitos como replicantes de um quadro de referências homogêneo que está acima de todos, diferenciando-se unicamente pela visão parcial que cada um tem em relação ao todo. Este todo, aliás, é uma construção acadêmica e delimita uma assimetria entre analista – que estaria apto a juntar partes desse mosaico e, portanto, a aceder a uma visão holística – e mestras e mestres dos conhecimentos tradicionais – limitados, assim, a uma visão incompleta da sua própria cultura.

É verdade que a instauração do decreto do patrimônio imaterial recupera a intenção original de Mário de Andrade em seu anteprojeto de criação do SPHAN e busca resolver o problema da distinção entre cultura material e imaterial, como proclamam os teóricos do patrimônio cultural[3]. Mas a divisão é de tal modo arraigada que as formulações nesse sentido parecem recriar as antigas clivagens, como se, uma vez estabelecida a necessidade de um "suporte material" para qualquer tipo de interação comunicativa, a intenção acabasse por produzir uma compreensão do artefato como signo arbitrário, isto é, um transporte físico e inerte de significados intangíveis. É exatamente por meio dessa polarização constituinte da semiologia de Ferdinand de Saussure que uma das mais influentes intelectuais do patrimônio cultural procura restaurar a relação entre artefatos e sentido: "Todo signo (e não apenas os bens culturais) tem dimensão material (o canal físico de comunicação) e simbólica (o sentido, ou melhor, os sentidos), como duas faces de uma moeda" (FONSECA, 2009, p. 68).

Em resumo, a noção de imaterial supõe a de material assim como a de sujeito presume a de objeto, a de memória, os monumentos, a de sociedade, o indivíduo, a de cultura, os seus "referentes"[4]. O modelo "comunicativo" derivado da noção de "referência cultural"[5] baseia-se na polarização entre o símbolo, de

2 A propósito de uma análise a respeito dos usos do conceito de "memória" na antropologia, Berlinder (2005) demonstra que há uma certa indiscernibilidade entre este e outros conceitos centrais na antropologia, como "cultura" e "identidade".

3 Por exemplo: "De toda essa trajetória, resulta a redenção final do lugar conceitual dos chamados bens imateriais no seio institucional do IPHAN, integrando o projeto global a respeito do patrimônio cultural previsto por Mário de Andrade em 1937" (LIMA FILHO, 2009). Ver também FONSECA (2009) e Arantes (2001).

4 Para uma demonstração da inadequação do pensamento aristotélico presente na distinção entre material e intangível nas políticas do patrimônio cultural da UNESCO em sua aplicação ao conhecimento tradicional, nesse caso, à filosofia africana, ver YAÏ (2003).

5 A noção de "referência cultural" assume um lugar importante nos debates acerca do patrimônio cultural a partir da criação do Centro Nacional de Referências Culturais, na década de 1970, e se mantém como

um lado, e o "suporte material", que o representa, de outro. A comunicação a que se refere Fonseca é baseada na referencialidade e na arbitrariedade.

No entanto, existem muitas outras faces que escapam a tal modelo. Esse é o caso, em particular, dos rituais afro-brasileiros, que, de acordo com Leda Maria Martins (2003), contrapõem a "memória naturalizada na escrita". Se a lógica da escrita (científica, acrescento) se baseia na fixação coletiva do referente, no regime da "oralitura", ao contrário, o conhecimento se inscreve no e pelo gesto, que não é referencial, mas performativo:

> (...) no âmbito dos rituais afro-brasileiros, a palavra poética, cantada e vocalizada ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder (idem, p. 67).

Ressalto que o intuito aqui não é reforçar a cisão entre sociedades com e sem escrita, como se tratasse de um divisor empírico de modos de criatividade. O contraste que busco é antes o de técnicas expressivas da ordem da referência e outros tipos de escrita que comunicam por meio do colapso da estabilidade dos signos[6]. Nada mais emblemático dessa estabilidade do que a relação convencional entre projetos e construções. No imaginário do tombamento – categoria de registro dos bens culturais materiais "duráveis" e "imóveis" – o valor de uma obra de concreto reside em sua capacidade de representar a narrativa de uma perspectiva histórica. E o rigor da preservação aparece como a salvaguarda dessa memória. Ressalte-se ainda que a "memória", a que os tradicionais monumentos históricos fazem referência, é a da colonização, da escravidão, do genocídio dos povos tradicionais indígenas e quilombolas.

Minha intenção é apresentar um caso etnográfico que desafia o enquadramento criado na ambivalência entre projeto (imaterial) e execução (material). Falo de irmandades espíritas (umbandistas e esotéricas) das comunidades remanescentes de quilombos da região do Vale do Itapemirim (especialmente no sul do Espírito Santo), com as quais venho trabalhando desde 2010. Para tanto, irei relatar o modo pelo qual a interação entre tais irmandades se faz notar pela arquitetura das "casas de oração", um tipo de objeto que certamente não se comporta como "suporte de significação", sendo ele mesmo produtor de significados. As transformações doutrinárias derivadas de tais interações manifestam-se na arquitetura, não se tratando, no entanto, de reprodução ou representação. Ao contrário, como qualquer outra entidade do universo jornaleiro, a casa de oração tem parte na autoria difusa responsável pela singularidade doutrinária de uma irmandade.

Uma das características mais marcantes dessas irmandades é o circuito – ou a "rede", nos dizeres dos jornaleiros[7] – construído a partir de procedimentos rituais de visitas. De um modo simplificado[8], todas as irmandades desse circuito cuidam de dois tipos complementares de transações, uma com o padroeiro/a, o/a "dono/a" da casa, outra com as irmandades parceiras. Em uma oferenda ao padroeiro – realizada uma ou duas vezes ao ano – interessa à irmandade que outras casas se façam presentes e – o que é fundamental – tragam consigo uma bandeira que simboliza a própria casa da irmandade visitante. Quanto maior a suntuosidade da oferenda – indicada publicamente pelo número de bandeiras depositadas temporariamente no altar do santo, pelo trabalho de recepção e pela quantidade de alimento – entende-

conceito central para a democratização das políticas de patrimônio.

6 Para o mundo indígena americano, ver, entre outros, Carlo Severi (2007) e Stephen Hugh-Johnes (2016).

7 Modo pelo qual se definem humanos e entidades espirituais enquanto se deslocam ritualmente de uma casa para outra. Tais viagens são designadas de jornadas. Utilizo o termo aqui de forma mais ampla para destacar a especificidade dos coletivos inseridos no sistema de relações instaurado pelas jornadas.

8 Tratei especificamente desse circuito e do tipo de socialidade que ele instaura entre irmandades e santos padroeiros em outra ocasião (GOLTARA, 2016).

Encontro de jornadas na Irmandade São Pedro. Anutiba, Alegre (ES), junho de 2012.

se que o padroeiro torna-se mais atrelado à comunidade no decorrer do ano vindouro. Nessa mesma ocasião, fazendo parte do discurso ritual de visitação, a irmandade anfitriã se compromete a retribuir a visita em condições similares.

Duas "doutrinas" ("linhas", "lados", "ritmos") são marcantes nesse circuito e cada uma delas tem os seus efeitos sobre a disposição dos espaços das casas de oração. Conquanto os ritmos estejam em movimento e cada casa habite uma posição singular entre as doutrinas, há uma tensão entre a "corrente esotérica" e a "corrente africana". O contraste mais evidente entre elas refere-se às entidades espirituais que as frequentam: as casas que se definem como esotéricas não acolhem entidades como baianos, boiadeiros, crianças, exus e pombagiras, como fazem as africanas. As irmandades estão em constante interação ritual com outras de inclinações doutrinárias variadas e essas interações acompanham transformações que em outro lugar chamei de "conexões sincréticas" (GOLTARA, 2014)[9]. O que se segue é uma reflexão a partir do material etnográfico no âmbito de uma cartografia das relações entre irmandades, santos, entidades e objetos sagrados (destacando aqui a casa de oração) que venho realizando na região.

Planos de existência

A cosmologia jornaleira concebe a existência em dois planos principais, o "invisível" – habitado pelos espíritos – e o "frio chão" – também chamado de "material",

9 Na ocasião, busquei reaver o conceito de sincretismo ressaltando o seu movimento, as suas transformações, não a ideia de síntese que ele carrega. Para uma leitura das variantes do conceito de sincretismo, ver Ferreti (1995).

este plano em que vivem os seres humanos[10]. Há versões invisíveis de muitas coisas materiais, como objetos, eventos e paixões. Comenta-se que o invisível "é como" o material, "tem as mesmas coisas que aqui", como o humor, por exemplo. O templo – designado igualmente como casa de oração, terreiro, salão, centro – mimetiza, no plano material, as pessoas, coisas e relações do invisível. Essa tensão, no entanto, é distinta da ambivalência hierárquica entre material e imaterial, símbolo e "suporte". Pois o material não se restringe a uma representação do invisível.

O "material" não é um meio, um suporte tangível para comunicar o "invisível". Ao contrário, trata-se da forma material das coisas invisíveis, assim como o mundo espiritual é o lugar em que as coisas materiais assumem formas invisíveis. Em muitas casas há, por exemplo, o "caderno de missões", no qual se assinalam os trabalhos de cura a serem realizados por uma corrente de caboclos[11], e o "caderno do invisível", para o qual tais pedidos são transportados; é essa dupla dimensão do caderno[12] que permite às missões escritas pelo secretário da irmandade chegarem até certas entidades espirituais, cujas ações terapêuticas serão reunidas às dos caboclos. Assim também, a fumaça da vela, quando se extingue aos olhos dos vivos, torna-se visível para os habitantes do outro lado. Isso não implica em dizer que a distinção ocorreria de modo análogo entre os espíritos no invisível; nada indica que não há lá uma ausência da visão, como entre os humanos no frio chão. Lá, a ausência é de corpo.

A capacidade de atravessar os limites entre os lados depende da relação entre humanos e espíritos, no engajamento mútuo pelo acesso à visão – capacidade de olhar para e pelo mundo espiritual –, de um lado, e, de outro lado, à corporeidade – capacidade de ser visto e, portanto, de fazer diferença, no mundo material – de outro lado. O material, portanto, é uma outra existência ou um outro estado das coisas invisíveis. É um "mediador" – e não um "intermediário"[13] – das entidades do mundo invisível. É por meio dessa forma que elas vão se relacionar com as pessoas e as coisas do frio chão, assim como as formas-espírito das coisas deste mundo interagem com os habitantes do invisível. Por esse motivo, não podem ser transmitidas, pois não há referência ao que eram antes, mas àquilo que são no contexto das suas transformações.

O Centro da Pratinha e a doutrina esotérica

Não há casa de oração na região que em alguma medida não participe das diferentes orientações doutrinárias. No entanto, certos rituais são em princípio isolados da influência de espíritos de linhas distantes. Por serem vistas como extraordinariamente eficazes em tais isolamentos rituais e conservadoras quanto ao acolhimento de correntes não tradicionais, existem algumas casas que são vistas como exemplares da corrente esotérica. Esse é o caso do Centro do Amor Divino das Três Pessoas da Santíssima Trindade sediado na Pratinha do Jorcelino (antiga Pratinha da Fumaça) no município de Ibitirama, localizado na região do Caparaó espírito-santense.

O Centro das Três Pessoas circula de várias ma-

10 Essa dinâmica do universo de relações jornaleiras entre material e invisível poderia ser posta como um paralelo à dualidade do contexto das políticas de patrimonialização, mas, como nota Coelho de Souza (2010, p. 52) a respeito da distinção entre visível e invisível no mundo ameríndio, "difere delas sob aspectos decisivos".

11 "Corrente" é um conceito jornaleiro que designa um tipo específico de conexão. Quando, como neste caso, aparece como indicador de uma classe de entidades, refere-se ao tipo de "missão" ou "trabalho" que, por meio de cooperação, elas realizam. Nesse mesmo sentido também é comum: "corrente de médiuns", "corrente de pretos velhos" e "corrente da banda de música".

12 Não basta, no entanto, que haja um caderno especial, pois tal característica é composta pela ecologia ritual da casa.

13 No vocabulário de Bruno Latour (2005, p.39, tradução livre), intermediário "(...) é o que transporta significado ou força sem transformação: definir seus sinais de entrada (inputs) é suficiente para definir seus sinais de saída (outputs)", enquanto mediadores "(...) transformam, traduzem, distorcem e modificam o sentido ou os elementos que supõem carregam". Nesse sentido, os intermediários tendem a ser simples, enquanto os mediadores são complexos.

neiras. Como se dirá adiante, é nele que se identifica a origem do ritual das jornadas, por meio do qual as irmandades parceiras, conectadas por ciclos de dádivas, se visitam periodicamente. Outro tipo de circulação da casa se dá pelo nome, isto é, pelo prestígio[14], já que se trata de uma casa "muito falada", ainda que não esteja entre as casas mais viajantes – fato que faz dessa casa um caso particular, uma vez que no geral são mais faladas aquelas casas que mais jornalam.

Um fato significativo a respeito do Centro da Pratinha é que a biografia espiritual do seu fundador, Jorcelino Francisco de Paula, é muito pouco conhecida até mesmo para os seus familiares mais próximos, de tal modo que ela assume ares de mitologia. É frequente que nas narrativas dos seus herdeiros esteja presente a fórmula "foi assim que me contaram". Circula também entre as casas do referido circuito de jornadas uma publicação em versos, de autor desconhecido e publicada de modo independente, sobre a vida de Jorcelino, com destaque para a descrição de um evento ocorrido em 1930. Jorcelino foi capturado por um tenente expulso da polícia fluminense e se passando por delegado da cidade de Guaçuí fez o líder espiritual desfilar pelo centro da cidade algemado como pena por ser "feiticeiro"[15]. O fato também é citado em uma entrevista concedida pelo sacerdote ao jornalista fotográfico Luciano Carneiro, que visitou a Pratinha e documentou alguns rituais na edição de 31 de dezembro de 1949 da revista O Cruzeiro. Jorcelino viria a falecer no ano seguinte.

Jorcelino nasceu na década de 1890. Antes de conhecer o espiritismo foi católico e protestante. Ainda jovem, recebeu uma "revelação espiritual" e começou a curar pessoas que o procuravam no Patrimônio da Pratinha. Seu "consultório" era um pequeno recinto de pau e palha e suas receitas eram escritas com um graveto no verso das folhas de bananeira, aproveitando-se da superfície aveludada. Como em muitas outras comunidades negras rurais da região, o sustento da comunidade se dava pelo sistema da "meia": os trabalhadores negros não possuíam posse de terras e trabalhavam suas lavouras em sessões de senhores que, ao fim da colheita, cobravam sua parte pelo uso do terreno. Esta parte não era exatamente a metade: um dos netos de Jorcelino chamou o sistema de "quarta", razão provavelmente mais próxima do que retinham os lavradores. As atividades de cura foram tão bem sucedidas que o proprietário das terras sobre as quais se situava a localidade da Pratinha doou uma determinada porção para a construção do centro e para a instalação das casas dos seguidores do curador.

Em um determinado momento, de acordo com a neta e atual diretora da irmandade, Dona Laci, Jorcelino iniciou uma campanha de visitação a outros curadores da região para adquirir novos conhecimentos e habilidades de cura. Segundo se conta na Pratinha e em outras casas de oração, foi a partir desse momento que se começou a jornalar. As jornadas são rituais de visitação em que as irmandades se deslocam para dar sustento às oferendas do anfitrião aos seus santos padroeiros. Mais do que averiguar a origem desse ritual, é significativo aqui o fato de que as jornadas prototípicas de Jorcelino estão relacionadas ao reconhecimento da incompletude das suas próprias habilidades e da necessidade de se estabelecer parcerias espirituais com casas que trabalhavam com correntes diferentes, de modo a ampliar suas próprias técnicas de interação com as forças espirituais dispersas pelo mundo.

De acordo com Dona Laci, assim como para muitas casas da região, o Centro das Três Pessoas foi pioneiro na doutrina da Comunhão do Pensamento. O fato é que o centro, provavelmente por iniciativa de um filho de Jorcelino, seu primeiro sucessor, se filiou ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP). Ao que as informações parecem indicar, a fi-

14 De modo muito próximo à "fama" descrita por Nancy Munn, (1986), para o caso do kula em Gawa.

15 A vida de Jorcelino Francisco de Paula. Na capa da publicação encontram-se as seguintes informações: "Relançamento – 1a edição: 24 de junho de 1998. Apoio: Centro Espírita São João Batista e Todos os Santos – Diretor: Manoel Augusto de Andrade (Nequinha) – Pedra da Tia Velha – Irupi – ES".

liação ocorreu não diretamente à sede da doutrina em São Paulo, mas a um tattwa no Rio de Janeiro, o Centro Redentor. A sede, no entanto, não reconhece ou não tem conhecimento de que as casas de oração de matriz africana do sul do Espírito Santo utilizem o título da doutrina e que, aliás, detêm certificados de filiados ao CECP[16]. Cabe apenas mencionar aqui que a ligação com o CECP – tenha ela sido recíproca ou simplesmente um meio de casas de oração legitimadas socialmente e judicialmente dar legitimidade, em troca de contribuições financeiras, aos cultos afrodescendentes do interior – foi responsável pela aquisição de um considerável vocabulário esotérico pelas irmandades do Itapemirim[17].

Muitas outras casas de oração da região sul do Espírito Santo detêm o certificado de filiação ao CECP. O processo de certificação a essa doutrina parece ter ocorrido de modo análogo ao das federações umbandistas: certos especialistas compareceram a uma sessão para averiguar a adequação ritual aos preceitos da doutrina, mas não há evidências de que tais especialistas tenham alguma ligação com a sede do CECP em São Paulo. Independente disso, as irmandades de santo da região reconhecem o centro da Pratinha como a "raiz" da corrente esotérica, de onde saíram diversos "galhos" (e dessas, por sua vez, derivaram outros galhos e assim por diante) que são as inúmeras casas que se identificam como esotéricas.

Ocorre, no entanto, que todas as casas da rede de irmandades jornaleiras não são totalmente isoladas de outras doutrinas. O Centro das Três Pessoas, raiz e caso exemplar da corrente esotérica, tem suas próprias "passagens" por outras linhas. Em cada um dos lados do altar da casa (também chamado de "orador") há duas cadeiras de madeira, cada uma delas pertencentes a um preto-velho, Vovô Severino e Vovô Antônio. "Só que – cuida em ponderar Dona Laci – eles trabalham e você nem percebe. Por quê? Não tem aquele ritmo de trabalhar no chão, abaixado". Também passa por lá a corrente de caboclos das matas, mas sempre com o cuidado de não interferir na "pureza" da casa.

> Não, aqui nós não trabalhamos com correntes diferentes. Aqui é Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Mas com uma condição: com liberação pra banda de música, com liberação pra Bate Flecha, que tem o dia do trabalho do campo, né, Campo da Expiação. De quinze em quinze dias vai no campo de São Sebastião com a corrente de caboclo. Mas não é assim tão diferente não (Dona Laci, entrevista dia 17/06/2016).

Bate flecha é um ritual que tem como objetivo limpar o ambiente de forças negativas. Uma banda de música composta por tambores e instrumentos de sopro (tradicionalmente de flautas de taquara, mas atualmente é mais comum a presença de metais, como trompetes, trombones e tuba), tocados geralmente por homens e acompanhados por pares de dançarinas que realizam elementos coreográficos com flechas; é comum que, quando médias, sejam incorporadas por caboclos flecheiros e passem a marcar o tempo musical com os pés e o contratempo com sons guturais característicos dessas entidades. O Bate Flecha também é elemento essencial nos rituais de visita (jornadas), fazendo contrapontos entre os discursos rituais visitantes de diretores ou de caboclos em que as casas estabeleçam ou reativem a parceria entre elas. Portanto, o "campo flecheiro" é onipresente entre as casas aqui consideradas. Mas, como se pode notar na fala de Dona Laci, o modo pelo qual tal ritual se articula à estrutura ou à doutrina da casa tem suas especificidades.

Em resumo, cada um dos inúmeros rituais do espiritismo quilombola no sul do Espírito Santo é conduzido por uma corrente de espíritos diferentes, pois uma corrente tem suas habilidades ou "forças" que são próprias. Uma corrente que é acolhida em

16 Comunicação pessoal com a secretaria da sede do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento em São Paulo, 2016.

17 É notável o paralelo desse processo com a articulação de Mestre Irineu com um tattwa do CECP no Acre (ALVES JUNIOR, 2007).

casas diferentes pode ser incorporada de modos diferenciados no conjunto da composição doutrinária da irmandade. Doutrina é o arranjo pelo qual uma casa estrutura as diferentes correntes de espíritos e os rituais por elas conduzidos. Por tal motivo, duas casas que realizem os mesmos rituais ou trabalhem com as mesmas correntes não são necessariamente da mesma doutrina.

Reconhece-se, como expresso nas primeiras viagens de Jorcelino, que os ritmos são diferentes e que as diferenças entre as correntes resolvem problemas específicos. No entanto, há também uma preocupação pela manutenção da "pureza" da doutrina que é muito mais proeminente nas casas que se auto-afirmam como esotéricas ou de "linha branca". Nesse sentido, circula entre as casas uma visão de que a corrente esotérica seria mais pura, ao contrário da africana. Some-se a isso o fato de que as correntes esotéricas são especialmente vulneráveis à contaminação, pois nelas as forças espirituais atravessam com especial fluidez – o que, aliás, mantém as casas ligadas entre si de diversas formas, incluindo a percepção do estado de espírito de uma casa parceira, isto é, a "visão". Por isso – e porque o centro da pratinha é notadamente preocupado com sua doutrina e com sua reputação – Dona Laci visita apenas as casas que são mais próximas do ritmo de sua irmandade.

Conquanto não se proíba, em dias de oferendas, a presença de casas visitantes e que estas trabalhem com as suas correntes nos seus ritmos – desde que no lado de fora da casa de oração, assim como a corrente de caboclos do próprio centro da pratinha não se manifesta dentro do orador –, a irmandade não jornala para visitar casas que trabalhem no ritmo africano. Em um sintomático depoimento de um dos poucos membros brancos da irmandade, esta preocupação aparece nos seguintes termos: jornadas de todos os lugares e das mais diversas doutrinas vão visitar a Pratinha em suas oferendas porque o Centro das Três Pessoas é a corrente original. No entanto, a jornada dos herdeiros de Jorcelino não visita todas elas, porque não pode se contaminar com as coisas que encontra nas casas de corrente africana[18].

Isolando-se, no entanto, o caso do Centro das Três Pessoas, cabe aqui assinalar que no geral as casas só visitam outras casas quando encontram reciprocidade. O contato entre elas nas oferendas – situações em que muitas dezenas de casas se encontram, mesmo as que não são parceiras, embora possam ter sido no passado ou se tornar no futuro – cria uma dinâmica de transformações nos ritmos de cada casa. As composições de correntes, no entanto, como já foi mencionado, são peculiares e variam significativamente. Uma das formas visíveis pelas quais se dão tais composições em uma irmandade está na própria arquitetura das casas.

Casas de oração – o colapso entre projeto e execução

Em termos espaciais, os trabalhos da corrente esotérica se definem pelo uso de uma mesa central em torno da qual acomodam-se os médiuns que participam do ritual de limpeza. Ali eles entram em "comunhão" ou em "concentração" com os "guias" que realizam os trabalhos. Essa mesa é ainda cercada por uma amurada de madeira ou de concreto a meia altura que impede a dispersão dos espíritos obsessores que são extraídos dos pacientes e incorporados pelos médiuns antes de serem expulsos pela porta da frente da casa. A corrente africana, por sua vez, é definida espacialmente pelo "terreiro", um espaço geralmente amplo, cercado por bancos para a "assistência" e de

18 Um tema bastante complexo e ainda não tratado de modo sistemático é o da repercussão do racismo no contexto da tensão entre doutrina esotérica – "linha branca" – e africana. Aqueles que se definem como esotéricos tendem a descrever a corrente africana como "suja", "impura", "mundana". Suponho que este fenômeno tenha algo a ver com o processo violento de certificação pelo qual os rituais das comunidades negras foram forçadas a passar em meados do século passado, uma vez que legitimar um culto perante o Estado era ocultar sua face "africana".

quadros de santos e outros ícones nas paredes. A não ser por poucas imagens de santos e por vezes um cruzeiro, o terreiro é vazio no seu interior, preservando assim o espaço para a dança dos espíritos de pretos velhos, caboclos flecheiros e marinheiros, baianos, boiadeiros, mineiros, ciganas, exus, pombagiras e crianças. Certamente não se deve negligenciar os incontáveis detalhes que fazem cada centro ser único, mas tais estruturas são mais ou menos estáveis e, além disso, há um elemento presente nos dois espaços: a presença de um altar repleto das mais distintas imagens e com composições hierofânicas infinitas.

Mas apesar dessa estrutura ideal para cada tipo de corrente, a arquitetura das casas de oração é influenciada também pelas composições que se efetuam na relação entre as correntes diferentes. A casa de oração de São Pedro de Anutiba (Alegre/ES), definida por seus integrantes como esotérica e de linha branca, com forte ligação com o centro da Pratinha, aproxima-se um pouco mais das correntes africanas, mas ainda com moderação. Não há giras de pretos velhos e caboclos, mas afora a casa principal, que abriga o altar e a mesa, há uma pequena casa devotada aos pretos velhos (com os escritos: "corrente dos baianos"), além de um barracão com um cruzeiro de São Sebastião onde trabalham os caboclos flecheiros. No distrito de Celina, também em Alegre, uma pequena casa de oração devotada a Santa Terezinha abriga mesa e orador, mas ali todas as correntes de umbanda encontram espaço para improvisar suas giras em frente ao altar.

No bairro Zumbi, em Cachoeiro de Itapemirim, o centro do Galo atualmente não jornala, mas segue alguns rituais da matriarca Madrinha Lita, que trabalhava com a linha esotérica. Ali a união entre as duas correntes se deu em função do casamento de Madrinha Lita com um pai de santo umbandista muito respeitado (e temido). No Galo há apenas o terreiro. Nele, giram todas as linhas da umbanda. Há dois altares, um mais central, onde repousam ícones e símbolos de entidades católicas, outro no canto esquerdo da entrada, onde ficam pombagiras, pretos velhos e os paramentos dos boiadeiros (chapéus, chicotes, copos de pinga, charutos, cigarros). Nesse mesmo canto, mas do lado de fora do terreiro, ao lado esquerdo de quem entra pela porta principal, um quarto abriga os inúmeros exus da casa e suas ferramentas. Mas além de todos esses signos da linha africana, há uma mesa de madeira encostada na parede ao lado direito do altar principal. Este canto da linha esotérica forma assim uma inversão quase simétrica com o canto da linha africana. Se durante quase todo o ano a mesa permanece ali como apoio para aqueles que não conseguem se acomodar nos disputados bancos da assistência, uma ou duas vezes, como no ritual de Imaculada Conceição, quando sua corrente de kalungas (caboclos das águas do mar) é recebida para a realização de limpezas em pacientes humanos e no próprio espaço da casa, a mesa é então centralizada no terreiro. Os bancos da assistência são trazidos para junto dela e ali se cria um ambiente muito similar àquele dos recintos esotéricos já descritos.

Gostaria de evocar ainda a disposição arquitetônica do Centro Menino Jesus, também situado no bairro Zumbi. A casa de oração, zelada por Dona Izolina, pode ser localizada em um ponto médio entre as citadas anteriormente, já que em relação a elas compõe um equilíbrio entre as correntes africana e esotérica. Tal como os centros anteriores, seu espaço tem uma parte no modo como, ali, as correntes interagem. No Centro Menino Jesus há tanto um terreiro para as giras das correntes africanas quanto um salão com a mesas para os trabalhos da linha esotérica. Os dois espaços são separados por uma parede e cada um deles tem uma porta. O altar dos padroeiros – Menino Jesus e Nossa Senhora Aparecida – fica no salão esotérico; o terreiro, mais amplo, é centralizado por um cruzeiro de São Sebastião, padroeiro dos caboclos das matas. Há uma sessão pública por semana em cada um dos salões, uma gira umbandista e uma sessão esotérica. Ocorre, ainda, que pelo menos uma vez em qualquer um dos dois trabalhos, uma ronda de entidades espirituais avan-

ça ao espaço da outra doutrina por uma passagem aberta na parede que divide os dois salões.

As casas descritas acima são casos particulares de uma dinâmica de aproximações e afastamentos. "Cada casa tem um ritmo", repete-se com frequência, sobretudo nos encontros de jornadas durante as festas de padroeiros. Ao mesmo tempo, para fazerem parte do circuito, isto é, para estarem aptas a constituir entre si transações baseadas na dádiva da visita – as jornadas devem ser retribuídas – as irmandades dominam certos repertórios rituais em comum. Nesse sentido, entre duas casas relacionadas há sempre uma terceira que é mais próxima (no ritmo) de uma ou de outra.

Em muitas casas há um regime complexo de portinholas e amuradas destinadas a conter fluxos de correntes espirituais. Também por esse motivo, as passagens entre os ambientes internos devem ser sempre atravessadas por um determinado sentido. Nos rituais de cura esotérica, um/a "porteiro/a" se associa a esse complexo, controlando os movimentos invisíveis de entrada e saída com uma bandeira cruzada na porta de entrada. Em situações de maior exposição às forças invisíveis, em especial nos processos de incorporação, a bandeira "fecha" a porta; em outros momentos, quando o intuito é a expulsão de entidades indesejadas, a bandeira é abaixada, expondo completamente a passagem da porta. O que explica ser este um local evitado. Em certos casos, a porta de entrada é também acompanhada de uma portinhola facilmente aberta para entrada ou saída de pessoas, sem prejudicar a visão de fora para dentro ou de dentro para fora.

Se próximo ao chão em que pisam os humanos e as entidades incorporadas são construídos tais artifícios para barrar ou conter espíritos, junto ao teto de muitas casas há varais de bandeirolas leves e coloridas que se destinam a materializar os espíritos (costuma-se dizer que "o espírito é um vento"). Tais disposições, portanto, não são apenas manifestações de organizações abstratas de doutrinas fixas, mas compõem na prática tendências de circulação de forças, de encontro de certas correntes com outras, como "filtros" de espíritos. Pode-se dizer que são "estrias" dos espaços lisos (DELEUZE e GATARRI, 1997). A casa de oração é organizada de modo a potencializar certos fluxos de correntes espirituais ao mesmo tempo que tenta conter suas dispersões.

Mas além das evidências sugeridas pela leitura do inventário comparativo das plantas das casas, as transformações exercidas no espaço ao longo do tempo são também muito sugestivas, o que aproxima as casas da constituição das pessoas. É razoável supor que na origem da rigidez do espaço do centro das Três Pessoas encontre-se o compromisso de Jorcelino com o "governo"[19], isto é, de controle das expressões rituais consideradas perigosas pelo Estado. Apesar de ter sido preso por pelo menos três vezes por manter um culto proibido, não tinha intenções de romper com as forças conservadoras. Além de sacerdote, Jorcelino também era o chefe de uma comunidade extensa de seguidores. Assim, a irmandade espiritual da Pratinha e o seu templo foram construídos com o intuito de ocultar determinados signos que indicassem que seu culto seria, por exemplo, "desordeiro". E nisso essa irmandade não é um caso isolado. O processo de certificação da umbanda também tendia a ocultar os signos de "africanidade" dos terreiros por meio de uma classificação entre religião e magia.

A composição atual do Centro do Galo, por sua vez, não pode ser imaginada sem o encontro e o casamento de Madrinha Lita e Seu Manoelzinho Santo, uma zeladora esotérica e um sacerdote de linha africana. Além disso, as filhas e filhos de Madrinha Lita, carnais e de santo, costumam salientar que enquanto esteve viva, os trabalhos esotéricos eram muito mais frequentes, destacando-se um ritual de operação espiritual em que, empossada por um guia curador, transferia os males influídos de um paciente para uma esfera de cristal que durante a cura se trans-

19 "Sou governista intransigente", declarou Jorcelino em entrevista ao repórter fotográfico Luciano Carneiro (O Cruzeiro, 31 de dezembro de 1949).

formava de perfeitamente translúcida a totalmente opaca. Após sua morte, como seu lugar não pôde ser ocupado por outra pessoa, as correntes africanas passaram a figurar em maior destaque e a mesa esotérica veio a se confundir com um assento.

No caso do Centro Menino Jesus, é possível igualmente recuperar a trajetória biográfica de sua zeladora em paralelo com a constituição da arquitetura da casa. Ressalto ainda que este centro não é o único a manter em ambientes distintos os recintos esotérico e umbandista ("africano"). No entanto, é significativo o modo pelo qual tais ambientes são conectados, evidenciando um modo particular de relacionar os diferentes ritmos e constituir um ritmo próprio de uma casa. Dona Izolina nasceu e foi criada no seio de irmandades esotéricas no interior da região do Itapemirim, mas ainda em sua juventude mudou-se com sua mãe para o Zumbi, onde conheceu as correntes da umbanda. Se inicialmente a casa de oração era composta por pequenos cômodos onde entidades da umbanda e da linha esotérica partilhavam, aos poucos, com a ampliação da casa, o terreiro de umbanda tornou-se relativamente independente, inicialmente menor que o esotérico, posteriormente ocupando um espaço quase duas vezes maior que ele.

Um dos filhos da zeladora, que tem desenvolvido desde cedo sua capacidade e intenção de se tornar uma liderança espiritual, também tem determinados impactos na composição da irmandade e da casa. Por sua iniciativa, nos últimos anos a irmandade tem jornalado mais frequentemente para casas mais próximas da linha esotérica. Apesar de atualmente a sua irmandade ser reconhecida entre elas como umbandista, tem demonstrado, junto de sua mãe, uma habilidade extraordinária nos rituais esotéricos, de modo que nas festas à padroeira da casa, tem havido um sensível crescimento em número e diversidade de irmandades. Paralelamente a esse movimento, houve também, nesse período, uma modificação significativa na estrutura da casa. O terreiro e a sala da mesa esotérica, quando visitei a casa pela primeira vez, em 2010, eram conectados simplesmente por uma janela. Logo depois uma pequena porta foi aberta. Um pouco mais tarde a porta foi alargada e incorporou a antiga janela. Se antes os espaços eram quase isolados, atualmente há uma continuidade entre eles que é atravessada em quase todos os rituais por entidades das duas doutrinas. É importante ressaltar que este paralelo não se enquadra em um tipo de causalidade linear. O que esse caso apresenta é a associação de casa, entidades e pessoas na composição contínua de um território que abriga entidades e irmandades diversas e expressa, em termos espaciais, o modo como a comunidade se orienta e se constitui pelo engajamento em relações sociais, incluindo-se aqui entidades materiais e invisíveis.

Considerações finais

Ao invés de ser uma dimensão material dos signos intangíveis, a casa significa uma miríade de relações entre as irmandades, os santos padroeiros e as suas entidades. Essas relações, por sua vez, não podem ser pensadas em separado: elas têm efeitos nas casas e são efeito das transformações "concretas". Nesse artigo, apresentei um caso etnográfico que coloca desafios às políticas e aos discursos convencionais do patrimônio cultural. Ao apresentar o modo pelo qual as casas de oração jornaleiras do sul do Espírito Santo transitam em uma cosmologia tensionada entre um lado "material" e outro "invisível", busquei indicar que a ambivalência entre material e imaterial do contexto das políticas do patrimônio é derivada de uma visão de mundo eurocêntrica e deve ser evitada como paradigma para descrever o conhecimento tradicional.

Referências

ALVES JUNIOR, A. Marques. *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da umbanda no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

ARANTES, Antonio A. Patrimônio imaterial e referências culturais. In: LONDRES, C. (org.). Patrimônio Imaterial. *Revista Tempo Brasileiro*, 147:129-149, 2001.

BERLINER, David C. The abuses of memory: Reflections on the memory boom in anthropology. *Anthropological quarterly* 78, no. 1, p. 197-211, 2005.

COELHO DE SOUZA, Marcela. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico* [Online], 1, 2010.

DELEUZE, Gilles e GATARRI, Félix. O liso e o estriado. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5. Tradução Aurélio Guerra, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Claudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: ed. 34, 1997.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. Ligando a corrente: Ensaio sobre a relação entre espiritualidade e socialidade nas irmandades religiosas de matriz africana no Vale do Itapemirim. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro , v. 36, n. 1, p. 34-55, 2016.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. *Dá um S na corrente: a rede esotérico -umbandista às margens do Rio Itapemirim*. 249 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

FERRETTI, Sergio. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FONSECA, M. Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In ABREU, R. e CHAGAS, M. *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*. UK: Oxford University Press, 2005.

LIMA FILHO, M. Ferreira. Da matéria ao sujeito: inquietação patrimonial brasileira. *Revista de Antropologia*, v. 52, no 2, 2009.

MARTINS, Leda M. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*: Revista do Programa de Pós Graduação em Letras – Dossiê Língua e literatura: limites e fronteiras. Santa Maria. n. 26. P. 63 - 81. janeiro/junho, 2003.

MUNN, Nancy. *The Fame of Gawa: A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Durham/London: Duke University Press, 1986.

SEVERI, Carlo. *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Éditions Rue d'Ulm – Musée du Quai Branly, 2007.

STRATHERN, Marilyn. "Artefatos da história: os eventos e a interpretação de imagens". *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

HUGH-JONES, Stephen. "Escrita nas pedras, escrita no papel: (Noroeste da Amazônia)". In: *Palavras em imagens*: Escritas, corpos e memórias. Marseille: OpenEdition Press, 2016 (généré le 01 juin 2018). Disponible sur Internet: http://books.openedition.org/oep/1274.

YAÏ, Olabiyi Babalola J. Odo Layé. "Odo Layé – Eloge de la viefleuve. Perspectives africaines sur le patrimoine culturel". In: *14th ICOMOS General Assembly and International Symposium: 'Place, memory, meaning: preserving intangible values in monuments an sites'*, Victoria Falls, Zimbabwe, 27-31 oct 2003.

Recebido em: 15/05/2018 Aprovado em: 06/06/2018

ARTIGO

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: A INEFICÁCIA DAS LEIS NA PROTEÇÃO DOS ADEPTOS DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

Rodrigo Mello de M. Pimenta

Graduado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, especialista pela Universidade Federal Fluminense e mestre em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

Satina P. M. Pimenta Mello

Graduada em Direito. Pós-graduada em Direito Público e em Saúde e Intervenção Psicossocial, MESTRE em Administração com ênfase em Gestão de Pessoas (Fucape Business School).

Everton Basílio de C. Martins

Graduado em Direito.

Resumo

Neste artigo, os autores tiveram como objetivo geral analisar a atuação do Estado frente às denúncias de intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras. Como objetivos específicos: entender a origem dessa intolerância e a violência advinda da mesma; o arcabouço legal existente para o seu enfrentamento e por último, a demonização da religiosidade afro-brasileira como elemento de discriminação étnico-racial e intolerância religiosa. O problema identificado é que essa intolerância religiosa por parte de pessoas que se intitulam religiosas e cultas usam mídias sociais, transmitem falsas afirmações para outras pessoas a respeito das religiões de matriz africana e negam-se a aceitar o direito dos seus adeptos a cultuar seus orixás livremente. Trata-se de um discurso raciológico que se iniciou no período colonial com a chegada dos negros escravizados, trazidos como mão-de-obra para as lavouras, onde suas culturas e crenças foram demonizadas. A justificativa para a pesquisa é a existência de uma verdadeira lacuna entre os direitos constitucionalmente promulgados e o conjunto de violações diárias de direitos sofridos pelos adeptos das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras na atualidade.

Palavras-chave: Identidade negra; Intolerância religiosa; Legislação.

Abstract

In this article, the authors had as general objective to analyze the State's action against the denunciations of religious intolerance against the religion of African and Afro-Brazilian matrix. As specific objectives: to understand the origin of this intolerance and the violence derived from it; the existing legal framework for their confrontation and, finally, the demonization of Afro-Brazilian religiosity as an element of ethnic-racial discrimination and religious intolerance. The problem identified is that this religious intolerance by people who call themselves religious and cults use social media, convey false claims to other people about African-born religions and refuse to accept the right of adherents of the mother religion African woman to worship her orixas freely. It is a raciological discourse that began in the colonial period with the arrival of the black slaves, brought as labor to the plantations, where their cultures and belief were demonized. The justification for the research is the existence of a real gap between the constitutionally promulgated rights and the set of daily violations of rights suffered by the followers of the African and Afro-Brazilian religion today.

Keywords: Black identity; Religious intolerance; Legislation.

Introdução

Este artigo nasce da preocupação com o crescimento da intolerância religiosa no Brasil. Trata-se de um olhar mais aguçado sobre os embates promovidos pelas pessoas de religiões dominantes dentro da sociedade contra os adeptos das religiões de matrizes africanas. Essa intolerância religiosa vem desde o período escravocrata, onde os negros foram impedidos de cultuar livremente suas divindades e suas culturas. Mesmo sendo tratados como mercadorias, esses negros contribuíram com a formação da sociedade e da cultura brasileira que hoje conhecemos.

Estamos diante de um tema em evidência em nossa sociedade, devido aos muitos fatos de intolerância religiosa ocorridos durante os últimos anos. Os números de denúncias existentes não condizem com a realidade do dia a dia. A falta de órgãos públicos para identificar a realidade das denúncias e a falta de legislação mais especifica, tornou a pesquisa sobre o assunto uma busca pelos meios eletrônicos em diversas informações fragmentadas e apenas com a Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal e sua Ouvidoria com números de denúncias recebidas em todo o Brasil.

Este trabalho tem por objetivo trazer essa discussão sobre intolerância religiosa para ser realizada à luz da relação entre o Estado-Nação e a liberdade religiosa, compreendendo que é papel do Estado manter-se laico perante outros Estados e perante a sociedade que o compõe para então agir com isenção no momento da regulamentação das diversas manifestações religiosas no espaço público.

A justificativa para tal é o desenvolvimento histórico da sociedade brasileira constituída por diversos povos, inclusive, os negros africanos que trouxeram suas culturas e sua religiosidade que é atacada a todo instante no Brasil. No entanto, ao observar o cotidiano, encontramos números que demonstram a dificuldade em respeitar a liberdade religiosa, em especial, a dos adeptos das religiões de matrizes africanas, o que faz com que esse direito não consiga consolidar-se no ordenamento jurídico nacional como uma garantia fundamental.

Para chegar ao objetivo do trabalho, foi realizado levantamento de dados através do contato via e-mail e via mensagem de internet com a Ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal em seu site próprio, solicitando informações sobre denúncias de intolerância religiosa no país, que prontamente atendeu ao pedido, repassando informações existentes em seu sistema informatizado do ano de 2011 até 2016 sobre denúncias recebidas via ligação telefônica pelo número 100 Disque–Denúncia, onde há números de todos os estados da Federação. Com os números em mãos foi necessário separar primeiro os estados por região, depois analisar dentro de cada região qual estado tinha mais denúncias e qual estado tinha menos denúncia entre 2011 a 2016.

É necessário que o Estado, a sociedade e as religiões de maior expressão criem uma discussão sobre os índices de intolerância religiosa que acontecem em todo o país, onde, as maiores vítimas são os adeptos de religião de matriz africana e seus templos religiosos. É preciso extinguir da sociedade a cultura existente de que um grupo seja superior a outro grupo devido à crença religiosa que segue, pois, assim, poderemos evitar que seguidores de religiões de maior expressão ajam de forma intolerante contra pessoas que seguem religiões de matriz africana.

Identidades da religiosidade negra

Os povos africanos que foram trazidos para o Brasil como escravizados começaram a chegar no século XV para trabalharem, principalmente, nas lavouras de cana-de-açúcar, nas casas dos senhores como criados, na mineração e em todo o tipo de serviço pesado, e tiveram o seu declínio e extinção no século XIX com Leis como a Lei Eusébio de Queiroz em 1850, Lei do Ventre Livre em 1871, Lei dos Sexagenários em 1885 e a extinção da escravidão com a Lei Aurea em 1888. Esses negros, retirados de sua pátria mãe,

trouxeram consigo a força física, conhecimento sobre diversos ofícios e a sua rica cultura. Os negros africanos, por todo o período escravocrata, passaram por um processo de interação cultural, de diversas formas, desde o simples contato com outra cultura ou pela complexa imposição sociocultural e religiosa por meio de castigos físicos e psicológicos. Muitos nativos (índios) que já estavam no Continente foram evangelizados pelos Jesuítas no cristianismo como forma de entenderem que era preciso cooperar, repreendendo e punindo os negros escravizados que insistiam em praticar a fé em seus orixás, a partir da cultura de suas terras natais. (VERGER, 2002; SANTOS, 2002, acesso em 10 de abr. de 2017).

Tal repreensão ao culto dos orixás fez com que surgissem três tipos diferentes de culto entre os escravos: a) aqueles que resistiam plenamente e arriscavam-se às escondidas para cultuarem seus orixás, dando origem ao Candomblé que conhecemos; b) aqueles que utilizaram-se do sincretismo para cultuarem seus orixás e que aos poucos resultou na Umbanda; c) aqueles que renderam-se aos castigos, ao medo e a dor e cederam-se por completo à Igreja Católica e tornaram-se cristãos. Foi por aqueles negros que resistiram plenamente e dos que se utilizaram do sincretismo que conseguiram ensinar aos mais novos a cultura e a crença de suas terras natais. (VERGER, 2002; SANTOS, 2002, acesso em 10 de abr. de 2017). Tal transmissão relata que era passada oralmente, pelos gestos de respeito aos orixás e aos símbolos de suas crenças. O sincretismo fica bem apresentado por Verger quando:

> Pode parecer estranho, à primeira vista, que Xangô, deus do trovão, violento e viril tenha sido comparado a São Jerônimo, representado por um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é frequentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado a seus pés. E como o leão é um dos símbolos de realeza entre os iorubas, São Jerônimo foi comparado a Xangô, o terceiro soberano dessa nação. A aproximação entre Obaluaê e São Lázaro é mais evidente, pois, o primeiro é o deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos. Iemanjá, mãe de numerosos outros orixás, foi sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, e Nanã Buruku, a mais idosa das divindades das águas, foi comparada a Sant'Ana, mãe da Virgem Maria. Oiá-Iansã, primeira mulher de Xangô, ligada às tempestades e aos relâmpagos, foi identificada com Santa Bárbara. Segundo a lenda, o pai dessa santa sacrificou-a devido à sua conversão ao cristianismo, sendo ele próprio, logo em seguida, atingido por um raio e reduzir a cinzas. A relação entre o Senhor do Bonfim e Oxalá, divindade da criação, é mais dificilmente explicável, a não ser pelo imenso respeito e amor que ambos inspiram. (VERGER, 2002, p.16).

Os negros que aqui foram escravizados, de acordo com Batista (2014), eram de diversas tribos e reinos e a religião não era única entre as tribos, tinha-se como práticas religiosas mais influentes aquela ligadas às nações Banto, Nagô e Gêge. Como no continente africano a questão da religião não era homogênea devido ao grande número de reinos, regiões, tribos e aldeias. Cada reino, região e/ou tribo/aldeia tinha um orixá regente. Ainda era possível que a região e tribo/aldeia vizinha sequer tivesse o conhecimento desse orixá, como Verger descreve:

> As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. O culto de Xangô, que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé, onde um deus local, Oramfé, está em seu lugar com o poder do trovão. Oxum, cujo, culto é muito marcante na região de Ijexá, é totalmente ausente na região do Egbá. Iemanjá, que é soberana na região de Egbá, não é sequer conhecida da região de Ijexá. A posição de todos estes orixás é profundamente dependente da história da cidade onde figuram como protetores Xangô era, em vida, o terceiro rei de Oyó. Oxum, em Oxogbô,

> fez um pacto com Larô, o fundador da dinastia dos reis locais, e em consequência a água nessa região é sempre abundante. (VERGER, 2002, p.02).

Os negros sofriam diversas formas de tortura física e psicológica como forma de deixar claro quem estava no comando e a quem se deveria obedecer. Depois de açoitados recebiam nomes cristãos como forma de impor a eles que a partir daquele momento teriam que viver e aceitar tudo que a eles era imposto e que a partir daquele momento suas culturas e cultos não mais seriam permitidas. (BATISTA, 2014).

Em meio aos negros escravos surgiram pequenos grupos onde alguns realmente preferiam aceitar e viver da forma que era imposta pela igreja e pela sociedade escravocrata, pois, não queriam sofrer fisicamente ou até mesmo perderem a vida, já que a liberdade não os pertencia mais naquele momento. Porém, em meio a tantos escravos de diversas etnias, haviam os que pensavam diferente e preferiam arriscar a própria vida em tentativas de fugas das fazendas como forma de liberdade. Tratava-se de uma luta contra a dominação da época e para defender a cultura de suas terras natais, lutavam de forma silenciosa, ao fingir aceitar toda a imposição dominadora da época, praticando suas crenças de origem, colocando o nome de seus orixás em santos da igreja católica. Colocavam inclusive nomes católicos em seus locais de realização de culto aos orixás como forma de driblar a fiscalização da igreja católica, dos senhores do engenho e até mesmo dos cidadãos livres que poderiam denunciar às autoridades da época que estavam sendo praticados os cultos religiosos das religiões de matriz africana naquele local. (RASPANTI, 2013; SANTOS, 2013). Verger demonstra os nomes dados aos locais para realização dos cultos.

> A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniam-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus da Necessidade e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios. (VERGER, 2002, p.14).

No continente africano havia guerras entre as diversas tribos existentes, onde o mais forte dominava, escravizava e vendia o próprio negro aos europeus que depois era trazido para o Brasil para trabalhar como escravo nas fazendas e em todos os tipos de trabalho braçal e serviçal. Além disso, antes dos portugueses eram os comerciantes de origem muçulmana que dominaram na parte norte do continente africano o referido tráfico de escravos (VISENTINI,2012).

Não bastasse o árduo caminho percorrido, desde o momento em que tornavam-se escravos em seus país de origem, ser tratado como mercadoria no comércio entre africanos dominantes e europeus, após passar pela longa viagem nos navios negreiros, chegando ao Brasil e sendo novamente comercializados; não bastasse as inúmeras violências físicas e psicológicas para a execução do trabalho escravo nas fazendas, ainda restara mais espaço para a imposição dos costumes vividos no Brasil como novos nomes pelo batismo da igreja Católica, sem direitos como ser humano e sem direito de cultuar suas divindades e assim quando participavam desses cultos eram perseguidos pelas autoridades, como Verger descreve:

> [...] os cultos aos deuses africanos eram ignorados e passavam por práticas supersticiosas. Tais cultos tinham um caráter clandestino e as pessoas que neles tomavam parte eram perseguidas pelas autoridades. (VERGER, 2002, p;15).

> Um artigo do Jornal da Bahia, de 3 de maio de 1855, faz alusão a uma reunião na casa Ilê Iyanassô: foram presos e colocados à disposição da polícia Cristóvão

> Francisco Tavares, africano emancipado, Maria Salomé, Joana Francisco, Leopoldina Maria da Conceição, Escolástica Maria da Conceição, crioulos livres; os escravos Rodolfo Araújo Sá Barreto, mulato; Melônio, crioulo, e as africanas Maria Tereza, Benedita, Silvana... Que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamava de candomblé. (VERGER, 2002, p.15).

Aparentava que toda essa riqueza cultural e religiosa estaria condenada a desaparecer em pouco tempo, porém, a vitalidade está na transmissão oral dos dogmas da religião, nos costumes e ensinamentos vividos dia a dia e culto a culto. Todo o conhecimento sobre tais religiões é passado de geração para geração e essas religiões são vividas, a cada momento, intensamente como verdadeiras famílias onde as cantigas são especiais para a manutenção da religião e os ensinamentos passados, dos mais velhos para os mais novos, são formas de manutenção dessa riqueza cultural e religiosa sobre o culto destinado a cada Orixá e a importância do respeito e preservação da natureza, pois, a natureza e seus elementos são a base "dessa religiões" onde cada Orixá é uma parte da natureza e todos juntos formam o ciclo de toda a vida. (SANTOS, 2002; BATISTA, 2014, acesso em 10 de abr. de 2017). A autora Santos escreve sobre como realiza-se a transmissão do conhecimento entre os aqueles que são seus praticantes.

> Duas pessoas, ao menos são indispensáveis para que haja a transmissão iniciática. O àse e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio logico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade. Num contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para ser instrumento condutor de àse, isto é, um elemento condutor de poder de realização. A palavra faz parte de uma combinação de elementos, de um processo dinâmico, que transmite um poder de realização. Àse: que isto venha! (SANTOS, 2002, pág. 46).

Anos de escravidão, anos de exclusão social, sofrimentos físicos e psicológicos, e por fim, forçados a abandonar a própria cultura. Muitos morreram nesse longo caminho da África até o Brasil, por dias e dias em navios negreiros. Muitos morreram nos campos de lavoura trabalhando. Muitos morreram servindo os senhores fazendeiros. Muitos morreram aceitando a cultura branca e muitos morreram lutando para manter a cultura de origem viva entre os descendentes. Retirar o negro do país de origem, como escravo e impor-lhes uma vida sem nenhum tipo de dignidade não foi o suficiente, foi preciso impor castigos e obrigá-los a abandonar aquilo que eles acreditavam como divindades e como seus ancestrais. O negro demonstrou ser, não somente, forte fisicamente e psicologicamente, mostrou ser sábio e utilizou do sincretismo para manter vivo sua cultura.

"Religiões de matriz africana" e a diversidade étnica de seus adeptos

No período escravocrata a religião predominante no Brasil era o cristianismo, trazido pelos europeus, e era tida como a religião do homem branco. E o negro trazido como escravo tinha sua crença, porém, era proibido de exercê-la cultuando seus orixás. Com a reunião de negros africanos de várias etnias e crenças diferentes, aos poucos o culto tornou-se um só e assim religiões de matriz africana unificaram-se, como Prandi relata:

> No Brasil os diferentes cultos e divindades locais de origem africana foram agregados, formando uma espécie de religião única. Por exemplo, na religião

> dos iorubás, cada templo era dedicado a uma divindade ou pelo menos a divindades aparentadas. Em território brasileiro, elas estavam todas reunidas num único espaço, o terreiro. Um terreiro, hoje, celebra todas as divindades (PRANDI, 2007, p. 5).

A unificação se deu também quanto a raça, onde "as religiões de matriz africana" romperam os muros do preconceito recebendo a todos que a procuram. Hoje seus adeptos são pessoas de todas as idades, de todas as raças e todas as classes sociais, ou seja, deixou de ser uma religião exclusiva de negros e seus descendentes. Syria Luppi, em seu blog Caminhos da Fé, em 30 de novembro de 2014, com o título: "Número de participantes de cultos afro são subestimados no Brasil", relata que antes a religião de matriz africana era frequentada por pessoas de origem humilde e de baixa escolaridade. E que hoje o cenário nacional é outro, segundo os últimos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 47% dos adeptos são brancos e 13% do total de adeptos tem nível superior completo – índice acima da média nacional que é 11%.

Trata-se, portanto, de uma religião de todo ser humano que encontra na crença aos orixás uma forma de tornar-se uma pessoa melhor e também melhor perante a sociedade. Não sendo mais restrita aos barracões dos escravos, ela expandiu para os grandes centros urbanos e tomou um espaço relevante dentro da urbanidade, gerando, assim, a necessidade de um olhar apurado do Direito quanto a sua proteção.

Dispositivos legais existentes que garantem direitos à liberdade de crença e culto religioso

É assegurado a todo ser humano direitos fundamentais para a sua sobrevivência, e um dos direitos fundamentais assegurado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, pelo Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e pela Constituição Federal Brasileira, de 1988, é o direito à liberdade de crença e culto religioso.

Ano após ano, em todo o mundo, a intolerância religiosa e o racismo, pela cor da pele e pela religião, fazem vítimas e às vezes essas vítimas são fatais pelas mãos dos próprios autores dessa intolerância religiosa e racismo.

Acompanhando esse pensamento e para reforçar essa busca pelo fim de preconceito e racismo e proteção do ser humano, na assinatura do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966) as nações ratificadoras se comprometeram com a proteção à liberdade religiosa.

O Brasil, um país extremamente pluricultural e de grande dimensão territorial, onde uma gama de pessoas pratica a religião de matriz africana, mantem ainda uma lógica escravagista onde ainda se é criticado, humilhado e por vezes agredido física e psicologicamente pela escolha religiosa. Nelson Mandela (1995), citado por Gomes (1995, acesso em 20 de nov. de 2017), afirma: "Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele ou por sua origem, ou sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender. E se podem aprender a odiar, podem ser ensinadas a amar [...]."

Os que aqui chegaram no período escravocrata acenderam a chama da cultura que até os dias atuais é mantida acesa, mesmo diante às dificuldades encontradas por todo esse tempo. Sobre isso Gil e Risério destacam:

> O homem arrancado de sua terra, escravizado do outro lado do mar oceano e submetido a um intenso bombardeio ideológico europeizante, foi encontrar, em sua religião, a possibilidade de manter viva uma continuidade, inclusive pessoal. (GIL; RISÉRIO, 1988, p. 108)

A Constituição Federal de 1988 trouxe direitos e liberdades para todos os cidadãos brasileiros e estrangeiros que residem no país. Essa Constituição foi um marco ao assegurar o direito à liberdade de reli-

gião, deixando claro para todos os cidadãos brasileiros que o Brasil é um país laico, não tem uma religião oficial, e que tem o dever de proporcionar a todos os cidadãos condições para a perfeita compreensão religiosa e não permitirá atos de intolerância religiosa e nem o fanatismo. Esses direitos encontram-se na Constituição Federal de 1988 em seu artigo 5º, inciso VI, instrumento que indica que ninguém será privado do direito de exercer sua crença, convicção filosófica ou política. Não sendo possível norma contraria à Constituição Federal, pois, assim teria sua eficácia reduzida a zero. Então, a partir do citado artigo já é garantido a todo cidadão brasileiro e estrangeiro residente nesse país a liberdade de crença e todos os direitos atrelados a essa liberdade de crença.

Um dos grandes autores constitucionalistas deste país, Silva (2002), comenta sobre a liberdade de cada cidadão e suas escolhas pessoais diante da sociedade e entre essas escolhas está a escolha pela liberdade de crença, principalmente pela crença nas religiões de matrizes africanas, Silva escreve sobre a liberdade da seguinte forma:

> Na liberdade de crença entra a liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também compreende a liberdade de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de descrença, a liberdade de ser ateu e de exprimir o agnosticismo. Mas não compreendem a liberdade de embaraçar o livre exercício de qualquer religião, de qualquer crença, pois aqui também a liberdade de alguém vai até onde não prejudique a liberdade dos outros. A religião não é apenas sentimento sagrado puro. Não se realiza na simples adoração a Deus. Ao contrário, ao lado de um corpo de doutrina, sua característica básica se exterioriza na prática dos ritos, no culto, com suas cerimônias, manifestações, reuniões, fidelidades aos hábitos, às tradições, na forma indicada pela religião escolhida. (SILVA, 2002, p. 248).

Porém, nem tudo são flores, mesmo tendo leis positivadas, a intolerância religiosa está viva em todas as partes da sociedade. Essa intolerância acontece dentro de casa, expande-se para os demais familiares; existe nas escolas, faculdades públicas e particulares, nos grupos sociais e nos locais de trabalho. Esse preconceito atinge pessoas de todas as idades, cor da pele e posição social sem demonstrar piedade a não ser que a vítima do preconceito abra mão de sua fé e crença para aderir a fé e a crença do agressor. Para as crianças e adolescentes, que ainda estão em plena formação de caráter, esse preconceito ou intolerância religiosa sofridos podem vir a deixar sequelas graves para toda a vida, ainda mais quando o resultado é uma agressão física grave (PORTELLA, 2017).

Ocorre que o Brasil é um país laico, não adotando uma religião oficial, onde entidades religiosas, autoridades e demais membros da sociedade não podem obrigar ou impor para crianças e adolescentes ou qualquer outro, uma religião, por acreditarem que a mesma seja a correta. Deste modo, Silva faz o seguinte comentário sobre artigo 16, do livro Estatuto da Criança e Adolescente Comentado, que trata da liberdade de crença e culto religioso:

> [...] a liberdade de crença e de culto da criança e do adolescente é estreitamente conexa a de sua família. Terceiros, autoridades, entidades e instituições não podem impor crenças e cultos às crianças e adolescentes, mas não se pode recusar aos pais o direito de orientar seus filhos religiosamente, quer para uma crença, quer para o agnosticismo. É um direito que lhes cabe, como uma faculdade do pátrio poder, mas especialmente em razão do dever que se lhes impõe de educar os filhos menores... (SILVA, 2016)

Um assunto complexo como esse atinge crianças, adolescentes, adultos e idosos de diversas classes sociais e raças, pois, "as religiões de matrizes africanas" não têm mais em sua composição apenas negros adultos. Aos poucos, suas características religiosas

conquistaram mais adeptos. Contudo da mesma forma que conquistou mais adeptos ela também ganhou mais pessoas que demonizam os filhos de santos, os orixás e as práticas religiosas que acontecem dentro dos templos religiosos ou na sua parte externa quando de ações nas ruas, cachoeiras, encruzilhadas, praias, etc. Diante das formas desumanas como o ser humano tem sido tratado durante os séculos, foi necessário assegurar os direitos individuais em declarações, conforme Bobbio: "Todas as declarações recentes dos direitos do homem compreendem, além dos direitos individuais tradicionais, que consistem em liberdades, também os chamados direitos sociais, que constituem em poderes". (BOBBIO, 1992, p.21)

Assim, como cada grupo social dentro da sociedade busca por direitos e liberdades, os grupos que defendem "as religiões de matrizes africanas" também buscam cada dia mais direitos garantidos em leis especificas. Sendo assim, aos poucos, os Legisladores reconhecem a necessidade da criação de leis para combater essa intolerância religiosa, que produz vítimas todos os anos. Inclusive, a Lei nº 9.455/1997 trata do crime de tortura e traz em seu artigo 1º o que constitui o crime de tortura e em seu inciso I, alínea C que se esse crime for cometido por razão de discriminação racial ou religiosa. Em seu § 4º, terá aumento da pena de um sexto até um terço caso se enquadre em seu inciso II onde as vítimas desse crime são crianças, gestantes, portadores de deficiência, adolescentes ou maior de 60 anos (redação dada pela Lei nº 10.741/2003). (JACQUELINE, 2015, acesso em 18 de nov. de 2017).

No ano de 1989 foi assinado a Lei nº 7.716 que define crimes resultantes de preconceito de raça ou cor. Essa Lei recebeu alterações ao longo dos anos e uma das alterações foi a redação dada pela Lei nº 9.459 de 15/05/97, alterando os artigos 1º e 20º, que reconhece que apesar de estar em curso, tal processo é lento dentro da sociedade, mas vem acontecendo e garantindo direitos aos praticantes das "religiões de matrizes africanas". Infelizmente vivemos em uma sociedade que precisa ter os direitos positivados em papéis e assinados por autoridades, assim como a Lei de nº 11.635/2007 que institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa a ser comemorado anualmente em todo o território nacional no dia 21 de janeiro.

No ano de 2003 houve um grande avanço na luta contra a intolerância religiosa no país ao aprovar uma lei que ensinaria nas escolas o ensino sobre a cultura e história afro-brasileira, que iria transformar as futuras gerações em seres humanos livres dessa intolerância religiosa. Cavalleiro (2003), citado por Souza (2016),

> [...] nos diz que tal prática pode agir preventivamente no sentido de evitar que pensamentos preconceituosos e práticas discriminatórias sejam interiorizados e cristalizados pelas crianças, num período em que elas se encontram sensíveis às influências externas, cujas marcas podem determinar sérias consequências para a vida adulta. (SOUZA; CAVALLEIRO, acesso em 20 de nov. de 2017).

Já a Lei nº 10.639 acrescentou os artigos 26-A e 79-B. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), onde, o artigo 26-A estabelecia o ensino sobre a cultura e a história afro-brasileira dentro do currículo escolar, especialmente nas matérias de educação artística, de literatura e de história brasileira. E o artigo 79-B incluiu o Dia Nacional da Consciência Negra no calendário escolar, a ser comemorado no dia 20 de novembro. Porém, houve dificuldade na implementação dessa lei para que todos os alunos tivessem acesso ao conteúdo histórico-social que indicava que os negros africanos tiveram na construção desse país. Essa dificuldade é lembrada por Leonor de Araújo, coordenadora geral de diversidade e inclusão social da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad), que afirma: "A lei não foi implementada de maneira a abarcar todos os alunos e professores. O que há são ações pontuais de iniciativa de movimentos negros, do MEC ou de universidades federais" e "Queremos traçar estratégias para criar políticas comuns a fim

de que a lei alcance a todos". (MACHADO et al., 2007, acesso em 17 de nov. 2017).

A referida lei foi revogada pela Lei nº 11.645/2008 e sofreu derrota no Supremo Tribunal Federal onde 06 ministros foram favoráveis ao modelo confessional de ensino religioso. Assim o professor poderá lecionar tendo como base a religião que escolher e como a maioria da população está ligada ao cristianismo, se torna evidente que, em sua maioria, tais profissionais não colocarão em prática a Lei que define que deve ser ensinar a história e cultura afro-brasileira devido a questão religiosa. (BRASIL, 2007, acesso em 20 de nov. de 2017).

A promulgação da Lei nº 12.288/2010 foi uma grande conquista para a sociedade brasileira, principalmente para os afrodescendentes, pois, ampliou os direitos outrora tomados. Garantiu de forma explicita o direito e a liberdade da existência e das celebrações dos cultos das "religiões de matrizes africana" em nossa sociedade, e veio para resgatar os direitos dos afrodescendentes e as "religiões de matrizes africanas" da marginalidade imposta pelas religiões dominantes dentro da atual sociedade. (BITTAR, 2010, acesso em 10 de set. de 2017).

Mecanismos público e privado de controle e proteção

A dificuldade no combate à discriminação racial, social e religiosa, aumenta cada vez mais dentro da sociedade, gerando mais ações de intolerância religiosa, tendo como maiores vítimas os adeptos de "religião de matriz africana" O Governo Federal mantém um canal para realização de denúncias onde o delator pode ser a vítima, ou parentes, ou amigos ou por qualquer pessoa que de alguma forma sinta-se prejudicada pelas ações de intolerância religiosa. Diante desses casos, que só aumentam, foram criados o Disque Direitos Humanos – Disque 100, a Ouvidoria Online, o Clique 100 e o Aplicativo Proteja Brasil, todos ligados com a Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos. Esse Disque Denúncia foi criado em 1997 e funcionava como 0800. Em 2003 passa a operar com o número 100 e em 2007 inicia o atendimento nacionalizado. Porém, como não se tratava de algo especifico em relação a intolerância religiosa, foi criado em 2015 que o módulo Igualdade Racial (Medida Provisória nº 696/2015 e que foi convertida em Lei nº 13.266/2016) destinado a Intolerância Religiosa, já que antes esse tipo de denúncia, em sua maioria, era categorizado como "Outras Violações" e dificultando assim a visualização de suas vítimas (SILVA, 2016).

No Brasil são inúmeros os casos de intolerância que acontecem na sociedade. Tais atos não atingem apenas os praticantes de "religiões de matrizes africanas", mas, também aos templos que são depredados, tem suas imagens religiosas destruídas. Por vezes, em momentos de realização dos cultos, tais templos são atacados por grupos contrários que dizem estar exorcizando o local e aos seus integrantes e em alguns casos são até expulsos do bairro onde o templo se localiza. (RESK; TOMAZELA; COTRIM, 2017).

Dentre muitos relatos de intolerância religiosa que acontecem no Brasil, que evidenciam muito claramente este aspecto ressaltado, destaca-se o do Babalorixá Pai Iguaracy, no encontro com o Arcebispo de Olinda e Recife e o Diácono da Igreja Ortodoxa no dia 10 de outubro de 2017, na sede da Cúria Metropolitana de Recife. Em seu relato ele diz:

> Quatro homens chegaram em motos e começaram a atirar em nossa casa, depois apontaram armas para as cabeças dos frequentadores, inclusive crianças e idosos, enquanto promoviam a destruição dos símbolos sagrados do terreiro. (LIMA, 2017, acesso em 20 de nov. de 2017).

Levantamento de dados juntamente com a Ouvidoria do Ministério dos Direitos Humanos que faz parte do órgão executivo e com a SAFERNET

Para se atingir o objetivo do trabalho, qual seja, analisar a atuação do Estado frente às denúncias de intolerância religiosa contra as "religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras" foi realizado levantamento de dados através do contato via e-mail e via mensagem de internet com a Ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal em seu site próprio, solicitando informações sobre denúncias de intolerância religiosa no país. Tal órgão prontamente atendeu ao pedido repassando informações existentes em seu sistema informatizado do ano de 2011 até 2016, sobre denúncias recebidas via ligação telefônica pelo número 100 Disque-Denúncia. As informações apresentam o numero de denúncias relacionadas a intolerância religiosa por Estado da Federação, sendo possível a compilação dos dados por regionalidade.

Primeiramente buscou-se compreender qual a região que possuía mais denúncias neste período. Vejamos o quadro comparativo abaixo.

DISQUE 100 – NÚMEROS DE DENÚNCIAS DE DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA

REGIÃO	2011	2012	2013	2014	2015	2016	TOTAL
CENTRO-OESTE	02	13	12	12	16	30	85
NORDESTE	03	31	60	26	52	93	265
NORTE	00	04	16	12	07	19	58
SUDESTE	07	48	111	79	108	221	574
SUL	03	12	24	12	25	33	109
N.A.	00	01	08	08	348	363	728

FONTE: Ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, 2017.

Através da análise de dados percebemos que houve um aumento dos números de denúncias em todas as regiões do país, o que pode nos levar a refletir sobre a importância da analise contextual, onde as informações quanto a intolerância religiosa e suas consequências podem ter gerado maiores denúncias. Pode-se falar de um reconhecimento de direitos através da produção de informação. Tal análise se demonstra clara, pois, como verificado em 2011, há Estados que não tiveram nenhuma denúncia. Porém, isto não condiz com a realidade do país.

A análise anterior pode ser ratificada pelos dados dos Estados em separado. Percebe-se que os

DISQUE 100 – ANO 2011 A 2016 – Nº DE DENÚNCIAS DE DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA POR UF

UF	2011	2012	2013	2014	2015	2016	TOTAL
AC	00	00	01	00	01	00	01
AL	00	01	05	02	02	07	17
AM	00	02	08	05	03	05	23
AP	00	00	01	00	00	01	02
BA	01	09	17	04	23	37	91
CE	00	08	09	05	04	14	40
DF	02	08	03	05	06	12	36
ES	01	04	05	00	06	08	24
GO	00	03	03	04	06	16	32
MA	00	01	04	03	01	08	17
MG	00	07	17	11	29	29	93
MS	00	01	04	00	03	00	08
MT	00	01	02	03	01	02	09
PA	00	02	02	06	03	12	25
PB	00	02	13	03	06	08	32
PE	01	01	07	06	10	10	35
PI	00	03	01	02	04	03	13
PR	02	05	10	05	10	14	46
RJ	03	18	39	39	36	79	214
RN	00	05	00	01	01	03	10
RO	00	00	02	01	00	01	04
RR	00	00	01	00	00	00	01
RS	00	04	10	04	12	12	42
SC	01	03	04	03	03	07	21
SE	01	01	04	00	01	03	10
SP	03	19	50	29	37	105	243
TO	00	00	01	00	00	00	01

FONTE: Ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, 2017.

DISQUE 100 – NÚMERO DE DENÚNCIAS DE DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA – MATRIZ AFRICANA								
UF	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	TOTAL
AC	00	00	01	00	00	00	00	01
AL	00	01	01	02	00	05	01	10
AM	00	01	02	00	00	02	01	06
AP	00	00	00	00	00	01	00	01
BA	00	03	05	02	09	20	04	43
CE	00	02	00	00	02	09	03	16
DF	00	01	02	01	04	03	01	12
ES	00	00	00	00	01	02	00	03
GO	00	00	00	01	01	05	01	08
MA	00	00	00	01	00	02	00	03
MG	00	01	03	01	21	09	09	44
MS	00	00	00	00	02	00	00	02
MT	00	00	00	00	00	00	00	00
PA	00	00	00	04	01	09	05	19
PB	00	00	03	01	04	02	02	12
PE	00	00	03	02	07	06	04	22
PI	00	00	00	01	01	01	01	04
PR	00	00	04	02	03	05	01	15
RJ	00	01	07	10	08	41	16	83
RN	00	00	00	00	00	03	01	04
RO	00	00	00	00	00	00	00	00
RR	00	00	00	00	00	00	00	00
RS	00	01	02	02	05	06	04	20
SC	00	00	01	00	02	03	02	08
SE	00	01	01	00	00	02	00	04
SP	01	01	07	09	06	46	09	79
TO	00	00	00	00	00	00	00	00
NA	00	00	00	00	08	01	01	10

FONTE: Ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, 2017.

estados da Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro concentram o maior número de denúncias no decorrer do período. Os mesmos são Estados que possuem legislações específicas quanto à intolerância.

Na página anterior tivemos os dados gerais de intolerância religiosa, que aconteceu em todo o país, e agora apresenta-se apenas os dados de intolerância religiosa onde as vítimas são exclusivamente os adeptos de "religiões de matriz africana" e quais são os números existentes no sistema da Ouvidoria dos Direitos Humanos, referentes às denúncias recebidas pelo sistema entre 2011 a 2016. Pode-se notar, na próxima tabela, que o Estado que se destaca negativamente, com o maior número de denúncias, entre 2011 a 2016, é o do Rio de Janeiro, com um total de 83 registros nesse período. E os Estados que durante todo esse período não registraram nenhuma denúncia de intolerância religiosa contra adeptos de "religião de matriz africana", são Mato Grosso, Rondônia, Roraima e Tocantins.

Diante dos dados fornecidos pela Ouvidoria do Ministério dos Direitos Humanos percebe-se que há vários tipos de violações cometidas contra os adeptos de "religião de matriz africana" e ao analisar esses dados, os números aumentam no decorrer do período analisado.

A análise dos dados da página seguinte também precisa ser cautelosa, haja visto que quando da denúncia, a mesma ao invés de ser qualificada como discriminação religiosa é tomada pela autoridade competente como uma agressão física leve ou grave, deixando então de fazer parte da coleta de dados.

Muitos atos de intolerância religiosa são realizados em redes sociais, são filmados e depois expostos nas redes sociais e, para tanto, foi criado um site para denúncias de crimes cibernéticos e uma das opções de denúncia é sobre a intolerância religiosa. A SAFERNET, mantem uma Central Nacional de Denúncias de Crimes Cibernéticos e opera em parceria com os Ministérios Públicos e a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. De acordo com os Indicadores da Central Nacional de Denúncias de Crimes Cibernéticos do SAFERNET, de 2011 até 2016 receberam um total de 35.699 denúncias anônimas, que estavam em 6.603 páginas da internet e foram removidas 1.517 páginas da internet.

Com todos esses dados expostos, podemos ter uma visão ampla que a intolerância religiosa gera

FONTE: Ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, 2017.

DISQUE 100 – TIPOS DE VIOLAÇÕES RELACIONADAS A DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA: MATRIZ AFRICANA							
	2011	2012	2013	2014	2015	2016	TOTAL
ABUSO FINANCEIRO E ECONÔMICO/ VIOLÊNCIA PATRIMONIAL	00	02	02	00	03	05	12
DISCRIMINAÇÃO	01	13	42	36	81	181	354
NEGLIGÊNCIA	00	01	05	01	01	10	18
OUTRAS VIOLAÇÕES / OUTROS ASSUNTOS RELACIONADOS A DIREITOS HUMANOS	00	01	02	02	01	01	07
VIOLÊNCIA FÍSICA	01	02	10	00	08	18	29
VIOLÊNCIA INSTITUCIONAL	00	01	01	03	01	03	09
VIOLÊNCIA PSICOLÓGICA	01	09	32	19	47	106	214
VIOLÊNCIA SEXUAL	00	00	01	00	00	00	01

FONTE: Ouvidoria da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, 2017.

CENTRAL NACIONAL DE CRIMES CIBERNÉTICOS – INTOLERÂNCIA RELIGIOSA							
	2011	2012	2013	2014	2015	2016	TOTAL
DENÚNCIAS ANÔNIMAS	11.601	5.124	9.807	3.449	3.626	2.092	35.699
PÁGINAS DA INTERNET (URLs)	1.268	1.415	1.246	791	1.116	767	6.603
PÁGINAS DA INTERNET REMOVIDAS	207	486	245	165	237	177	1.517

inúmeros prejuízos para a sociedade. Essa intolerância vai além da simples questão de não aceitar uma religião diferente do (a) autor (a) dessas intolerâncias. É preciso que sejam criadas leis mais especificas para que esse crime de intolerância seja denunciado, investigado e julgado como crime de intolerância e não da forma que acontece, pois, muitos atos de intolerância acabam sendo registrados como outros tipos de crimes e, dessa forma, atos de intolerância religiosa são denunciados, investigados e julgados utilizando leis equivalentes.

De acordo com a Secretaria de Direitos Humanos, via ouvidoria, nos Estados onde ocorreram a ausência de denúncias, no período de 2011 a 2016 nenhum cidadão teria sofrido ataques de intolerância religiosa ou teria sido vítima e não quisera denunciar o ato. Outra possibilidade é a falta de informação, ou seja, por não conhecer o programa de recebimento de denúncias mantido pelo governo federal não denunciam.

Porém, desde a criação do Disque Direitos Humanos no disque 100, denúncias referentes a viola-

ções de direitos da população negra, da mulher negra e da juventude negra, como também sofridas pela comunidade quilombola, terreiros, povos ciganos e violações contra adeptos de religião de matriz africana, entraram no sistema como sendo Outras Violações tornando assim mais difícil a identificação e o combate aos atos de intolerância religiosa contra adeptos de religião de matriz africana, já que não constavam nos itens de denúncia de maneira especificada. Só no ano de 2015 foi criado o módulo Igualdade Racial através da Medida Provisória nº 696/2015 e que foi convertida em Lei 13.266/2016. Essa lei deu competência para a Ouvidoria dos Direitos Humanos para receber, analisar e encaminhar denúncias de intolerância religiosa contra adeptos de religião de matriz africana. (SILVA, 2016, acesso em 08 de nov. de 2017).

Percebe-se claramente o abismo que há entre ser vítima de intolerância religiosa e a efetivação por meio dos governos estaduais e do Governo Federal, para garantir a liberdade religiosa em sua total literalidade. O direito está positivado no ordenamento jurídico, porém, a velocidade da efetivação das leis para benefício dos cidadãos que optaram pelas religiões de matrizes africanas não segue na mesma velocidade que essas pessoas são atacadas diariamente.

Ações de governos estaduais e federal no combate à discriminação e intolerância religiosa

Durante a pesquisa pelo site do Ministério dos Direitos Humanos foi possível ter acesso a alguns trabalhos realizados tanto pelo Ministério dos Direitos Humanos, que é um órgão do Executivo Federal, como também de alguns órgãos do Executivo Estadual. Ressalta-se o estado do Rio de Janeiro, que inaugurou no ano de 2010 um centro de combate a homofobia e a intolerância religiosa, com o apoio da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. (BRASIL, acesso em 17 de nov. de 2017).

No ano de 2017, nos dias 10 e 11 de outubro, em Belém – PA, aconteceu o seminário sobre "Diversidade Religiosa: respeito à religião também é um Direito" e também a 11ª Reunião Ordinária do Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa (CNRDR) onde algumas das pautas foram os relatos de familiares de vítimas de afro-religiosos assassinados, casos de intolerância religiosa e mesas de debates sobre respeito à diversidade religiosa. E, segundo Andréia Guimarães, consultora do CNRDR:

> A solenidade repercutiu de forma positiva no primeiro dia, dando visibilidade aos casos de discriminação ocorridos no Pará. Os participantes demonstraram apoio às políticas e ações para combater o preconceito no estado. Uma dessas políticas, ainda em debate no Pará, é a institucionalização do Comitê Estadual de Respeito à Diversidade Religiosa. (MDH, acesso em 07 ago 2018)

Esses são apenas alguns atos realizados em todo o território nacional e em sua maioria apoiado pelo Ministério dos Direitos Humanos. Porém, é notório e pacificado, dentre os que fazem parte dessa pasta, que se está longe de uma solução para a crescente onda de intolerância religiosa na sociedade. É preciso que outros líderes religiosos compreendam essa luta contra a intolerância para que as pessoas possam exercer seus direitos livremente.

Considerações finais

Desde a chegada dos negros escravizados e com eles a crença nos orixás, a intolerância à religiosidade do outro já acontecia em níveis exorbitantes, porém, como o negro não era reconhecido como ser humano e sendo eles propriedade dos senhores da época, não haviam estudos sobre intolerância religiosa e muito menos ações do governo da época para evitar tais intolerâncias.

Muita coisa mudou de lá para cá, porém, esse sentimento intolerante do ser humano continua da

mesma forma e com formas diferentes de atacar ao próximo. Como o ser humano hoje em dia não é mais propriedade de ninguém, o que resta para os intolerantes são as humilhações e agressões físicas para com as vítimas.

Governos Federal, Estadual e do Distrito Federal criam programas sociais e culturais, custeiam propagandas contra intolerância religiosa e criam e recriam leis para extinguir a intolerância religiosa dentro da sociedade com tipos penais, dia de comemoração das "religiões de matriz africana" e reconhecendo o direito de todo ser humano no país a exercer livremente sua crença. É preciso fazer muito mais do que é feito até aos dias atuais. Não pode existir dentro da sociedade sentimentos ultrapassados, de ódio, egoísmo e de superioridade para com o próximo em plena era tecnológica, tratada por muitos, como era da modernidade.

Leis especificas precisam ser discutidas no meio político, mas, com apoio de líderes religiosos de todos os segmentos no país, para que todos possam exercer livremente sua crença sem ter o receio de ser vítima de uma intolerância religiosa, por não seguir uma determinada religião que se impõe como sendo a religião que irá salvar a humanidade. As religiões não devem ser usadas como instrumentos de legitimação de nenhuma estrutura política. As religiões devem ser usadas para fazer o chamamento da vida, da união, da paz, contribuindo para o aperfeiçoamento das instituições na medida do possível.

Referência

BATISTA, M. X. ANGOLA, JEJE E KETU: *Memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)*. 2014. Dissertação (Pós-Graduação) - Universidade Federal do Espirito Santo. Vitoria, 2014

BATISTA, M. X. *Candomblé memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de matriz africana*. 2014. Universidade Federal do Espirito Santo, Vitoria, 2014.

BITTAR. E. C. B. BRASIL. São Paulo. Sistema Integrado de Bibliotecas. Universidade de São Paulo. *O Direito à Tradição, as Religiões de Matrizes Africanas e os Direitos Humanos*. Disponível em: <http://www.producao.usp.br/bitstream/handle/BDPI/43422 /O%20Direito%20%C3%A0%20Tradi%C3%A7%C3%A30%2C%20as%20Religi%C3%B5es%20de%20Matrizes%20Africanas%20e%20os%20Direitos%20Humanos.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 de set. de 2017.

BITTENCOURT. C. M. *A MP 746/2016 e o impacto no ensino da história e cultura afro-brasileira. 2016*. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/54207/a-mp-746-2016-e-o-impacto-no-ensino-da-historia-e-cultura-afrobrasileira. Acesso em: 23 de Abril de 2017.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campos, 1992, p. 21.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: promulgada em 5 de outubro de 1988. 21ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016. art. 5º (Serie Legislação Brasileira).

BRASIL. Lei nº 9.459, de maio de 1997. Altera os art. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 13 maio 1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9459.htm. Acesso em: 03 de maio de 2017

BRASIL. Lei nº 11.635, de 27 de dez. de 2007. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 28 de dezembro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11635.htm>. Acesso em: 24 de nov. de 2017.

BRASIL. Ministério dos Direitos humanos. Balanço de Discriminação Religiosa de 2011 a 2016. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/disque100/balanco-2016-completo>. Acesso em: 09 de set. de 2017.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Dia 21. Dia de Nacional de Combate à intolerância religiosa. Disponível em: <http://www.mdh.gov.br/noticias/2016 /janeiro/stasDiaNacionaldeCombateIntolernciaReligiosa.pdf/view>. Acessado por: <file:///C:/Users/ User/Downloads/Atividades%20previstas%20-%20Dia%20Nacional%20de%20Combate%20ª%20Intolerancia%20Religiosa%20 (1).pdf>. Acesso em: 17 de nov. de 2017.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Em Belém, seminário repercute casos de intolerância religiosa e discute políticas públicas do segmento. Disponível em: <http://www.mdh.gov.br/noticias/2017/outubro/em-belem-seminario-do-cnrdr-repercute-casos-de-intolerancia-religiosa-e-discute-politicas-publicas-do-segmento >. Acesso em: 17 de nov. de 2017.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Ministro fala sobre combate à intolerância em encontro sobre direitos humanos no Rio Grande do Sul. Disponível em: <http:/ /www.mdh.gov.br/noticias/2015/junho/ministro-fala-sobre-combate-a-intolerancia-em-encontro-sobre-direitos-humanos-no-rio-grande-do-sul>. Acesso em: 17 de nov. de 2017.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Intolerância religiosa e laicidade do Estado serão debatidos. Disponível em: <http://www.mdh.gov.br/importacao/2012/03/12-mar-2012-intolerancia-religiosa-e-laicidade-do-estado-serao-debatidos-nesta-segunda-em-brasilia >. Acesso em: 17 de nov. de 2017.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. Rio de janeiro Inaugura Centro contra Homofobia e Intolerância Religiosa com o apoio da Secretaria dos direitos Humanos. Disponível em: <http://www.mdh.gov.br/importacao/2010/07/05-jul-2010-rj-abre-centro-de-referencia-para-o-publico-lgbt-pessoas-vivendo-com-hiv-aids-e-vitimas-de-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 17 de nov. de 2017.

BRASIL. Paraná. Ministério Público do Paraná. Revista Igualdade VII. Disponível em: <http://www.crianca.mppr.mp.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=587>. Acesso em: dia 20 de set. de 2017.

BRASIL. Ministério dos Direitos humanos. Balanço geral de 2011 a 2016. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/disque100/balanco-2016-completo>. Acesso em 09 de set. de 2017.

BRASIL. Paraná. Os desafios da Escola Pública Paranaense na perspectiva do professor PDE 2014. Sonia Maria Pelosi. Valorização da religião afro-brasileira: Diversidade, Respeito e Cidadania. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernospde/pdebusca/producoes_pde/2014/2014_unespar-paranavai_hist_artigo_sonia_maria_pelosi.pdf>. Acesso em: dia 18 nov. de 2017.

BRASIL. Conselho Nacional de Igrejas Cristã. Encontro reúne arcebispo católico, diácono ortodoxo e babalorixás em Recife. 2017. Disponível em: https://www.conic.org.br/portal/noticias/2370-encontro-reune-arcebispo-catolico-diacono-ortodoxo-e-babalorixas-em-recife . Acesso em: 20 de nov. de 2017.

GIL, G.; RISÉRIO, A. O Poético e o Político e Outros Escritos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GOMES. R. M. F. Nelson Mandela – Direitos Humanos e psicologia. 2015. Disponível em: <http://www.psicoviver.com/artigos/nelson-mandela-direitos-humanos-e-psicologia/>. Acesso em: dia 20 de nov. de 2017.

JACQUELINE K. Doutrinação Religiosa Infantil – Direito dos Pais – Crime Contra a Infância. 2015. Disponível em: <http://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-sociedade /5130273>. Acesso em: dia 18 de nov. de 2017.

KUHN. C. Projeto Redação. As causas e consequências da Intolerância religiosa Brasileira. Disponível em: <https://www.projetoredacao.com.br/temas-de-redacao/553aeaf03262330003000000/as-causas-e-consequencias-da-intolerancia-religiosa-brasileira/6375>. Acesso em: dia 15 de jul. de 2017.

LIMA, Marsa. Dom Fernando Recebe Visita de Babalorixás na Cúria Metropolitana. 2017. Disponível em: http://sagradamissao.com.br/2017/10/dom-fernando-recebe-visita-de-babalorixas-na-curia-metropolitana/. Acesso em: 20 nov. 2017.

LUPPI. S. Número de participantes de cultos afro são subestimados no Brasil. Disponível em: <http://www.folhavitoria.com.br/geral/blogs/caminhos-de-fe/2014/11 /30/religioes-afro-tem-numeros-subestimados-no-brasil/>. Acesso em: dia 27 de nov. de 2017.

MACHADO. M. C. Lei Obriga ensino de história e cultura afro: diversidade e Inclusão. 2007. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/202-264937351/9403-sp-48 2745990>. Acesso em: dia 17 de nov. de 2017.

MINISTERIO DOS DIREITOS HUMANOS (MDH). Em Belém, seminário repercute casos de intolerância religiosa e discute políticas públicas do segmento. Disponível em: http://www.mdh.gov.br/sdh/noticias/2017/outubro/em-belem-seminario-do-cnrdr-repercute-casos-de-intolerancia-religiosa-e-discute-politicas-publicas-do-segmento. Acesso em: 07 agos. 2018.

MORENO. A. C. Mudanças na LDB divulgadas na surdina acabam com o ensino gratuito? Não é verdade! Disponível em: <https://g1.globo.com/e-ou-nao-e/noticia/mudancas-na-ldb-divulgadas-na-surdina-acabam-com-o-ensino-gratuito-nao-e-verdade.ghtml>. Acesso em: dia 20 de nov. de 2017.

ONU. Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos. 1966. Disponível em: <http://www.cne.pt/sites/default/files/dl/2_pacto_direitos_civis_politicos.pdf. Acesso em: 23 de Abril de 2017.

ONU. Declaração Universal dos Direitos Humanos. 1948. Disponível em: http://www.cne.pt/sites/default/files/dl/1_declaracao_universal_direitos_homem.pdf. Acesso em: 23 de Abril de 2017.

PORTELLA, Fernanda Molina. Abuso Sexual de Crianças e Adolescentes: em análise suas principais determinações. São Borja. 2017. Disponível em: http://dspace.unipampa.edu.br/bitstream/riu/2311/1/FERNANDA%20MOLINA%20PORTELLA.pdf. Acesso em: 23 abril 2017.

PRANDI, Reginaldo. Entrevista PUCSP. 2007. Disponível: https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/viewFile/13261/9776. Acesso em: 23 abril 2017.

PRIORI, Marcia Del. Escravidão e Religião. Disponível em: http://historiahoje.com/escravidao-e-religiao/. Acesso em: dia 26 de jul. de 2017.

RESK, F; TOMAZELA, J. M; COTRIM, J. Brasil registra uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas. Disponível em: <http://brasil.estadao.com.br/noticias /geral,brasil-registra-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-a-cada-15-horas,70002081286>. Acesso em: dia 24 de nov. de 2017.

SAFERNET. Central de Denúncias de Crimes Cibernéticos. Disponível em: <http://indicadores.safernet.org.br/>. Acesso em: dia 27 de nov. de 2017.

SANTOS, J. E. Os nagôs e a morte. 11ª edição. Petropolis: Vozes, 2002.

SANTOS. M. G. A. A Escravidão no Brasil: Uma análise a partir dos livros didáticos de história. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2013/06/ cresce-numero-de-municipios-no-brasil-em-2013>. Acesso em: dia 27 de nov. de 2017.

SÃO FRANCISCO, Portal: Escravidão no Brasil. O Fim da Escravidão e suas consequências. Disponível em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/historia-do-brasil/escravidao-no-brasil>. Acesso em: dia 08 de agos. de 2017.

SCHERKERKEWITZ. I. C. O Direito de Religião no Brasil. Disponí-

vel em: <http://www.pge.sp.gov.br/ centrodeestudos/revistaspge/revista2/artigo5.htm>. Acesso em: 23 de Abril de 2017.

SILVA, J. A. Curso de direito constitucional positivo. 21ª edição. rev. ampl. São Paulo: Malheiros, 2002, 248 p.

SILVA, J. A. ECA comentado: Artigo 16. Tema: Liberdade. 2016. Disponíveis em: http://fundacaotelefonica.org.br/promenino/trabalhoinfantil/promenino-ecacomentario/eca-comentado-artigo-16livro-1-tema-liberdade/>. Acesso em: 03 de Maio de 2017

SILVA. S. J. A. Aprimoramento das atividades de ouvidoria. A utilização de multicanais de atendimento enquanto instrumento de maior diálogo e alcance da população para o registro de denúncias de violações de direitos humanos pela Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.ouvidorias.gov.br/arquivos/og-01-sedh.pdf>. Acesso em: dia 08 de nov. de 2017.

SOUZA. L. Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades. A Importância da Lei 10639/03 na educação infantil – Artigo. 2016. Disponível em: <https://www.ceert.org.br/noticias/educacao/11085/a-importancia-da-lei-1063903-na-educacao-infantil--artigo>. Acesso em: dia 20 de nov. de 2017.

VERGER, P. F. Orixás. 6ª edição. Brasil: Corrupio. 2009.

VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevicz. *História da África e dos Africanos*. Editora Vozes Limitada, 2012.

Recebido em: 11/04/2018 Aprovado em: 04/06/2018

vidou o presidente do congresso legislativo a inaugural-o e ainda bem que o *Estado* acha meritorio este inestimavel serviço prestado á historia do Espirito Santo pelo maior de seus presidentes, o illustre sr. dr. Jeronymo Monteiro.

ARCHIVO PUBLICO

Com a presença do exmo. sr. dr. Jeronymo Monteiro, benemerito presidente do Estado; exmos. srs. d. Fernando de Souza Monteiro, illustrado bispo desta diocese; dr. Julio Pereira Leite, presidente do congresso; coronel Joaquim Lyrio, presidente do conselho municipal; dr. Getulio Serrano, presidente do tribunal de justiça, auxiliares da administração, deputados, altos funccionarios estadoaes e federaes, realisou-se ante-hontem, no meio da mais empolgante solemnidade, a inauguração do archivo publico espirito-santense, cuja organisação foi confiada á indiscutivel capacidade do distincto auxiliar do governo sr. dr. Deocleciano Nunes de Oliveira.

S. exa. o sr. dr. presidente do Estado e a numerosa e illustre comitiva que o acompanhava, fo-

te as glorias de haver con
do para a integridade d
historia, pondo ao alcanc
investigadores o fio que os
duzirá á verdade do pret
para o illustre encarregad
missão de seleccionar e or
os documentos, essas rec
ções palpitantes do passad
um seculo, a consciencia
ver concorrido, de um
eficaz e brilhante, para
governo pudesse restitu
povo preciosa herança do
ssos maiores.

O sr. dr. Deocleciano le
trecho brilhante do seu rela
documentado com a opini
suspeita e indestructivel d
toridades e terminou o se
queno discurso, um dos m
com que o fino cultivador d
tras mais de uma vez nos te
liciado, ao mesmo tempo qu
xa em relevo bem alto o
dos conceitos que impressi
as assembléas, com a pe
ção que em seguida publica

S. exa. o sr. dr. Julio
nosso illustrado redactor-c
como presidente da corpo
legislativa do Estado, oro
seguida. A sua palavra aut
da poz em destaque o val
trabalho do dr. Deoclecian
veira e a acção energica d
fe do Estado, a sua vida d
balhos em prol da grandeza
ta terra, que apresenta a
passo um novo melhoram
de grande importancia, re

DOCUMENTO

NOTÍCIA DE INAUGURAÇÃO DO ARQUIVO PÚBLICO - JORNAL COMMERCIO DO ESPÍRITO SANTO EM 26 DE FEVEREIRO DE 1910

IVANA DE ARAUJO

Publicitária.

JOÃO LUIZ CASTELLO LOPES RIBEIRO

Pesquisador

COMMERCIO DO ESPIRITO SANTO

PROPRIEDADE DE GUIMARÃES & COMP.ª

ANNO XX — VICTORIA-ESTADO DO ESPIRITO SANTO — NUM. 44

Reparos

ARCHIVO PUBLICO

Notas á margem

Riscos e traços

MANCHADA

Resenha

Transcrição de inteiro teor da matéria publicada na primeira página no jornal Commercio do Espírito Santo, n. 44, de 26 de fevereiro de 1910 relatando o evento de inauguração do Archivo Público Espírito-Santense, ocorrida em 24 de fevereiro de 1910, o qual foi instalado em um salão, na ala direita do último pavimento do palácio do governo (atual Palácio Anchieta). O evento contou com a presença de diversas autoridades: o Presidente do Estado, Jerônymo de Souza Monteiro; o Presidente do Congresso Legislativo, Julio Pereira Leite; o Presidente do Conselho Municipal, Coronel Joaquim Lyrio; o Presidente do Tribunal de Justiça, Getulio Serrano; Deocleciano Nunes de Oliveira, que chefiou a equipe que reorganizou a documentação do arquivo, além de deputados, autoridades estaduais e federais. Também estava presente no evento o Bispo Diocesano, Fernando de Souza Monteiro (irmão de Jerônymo).

Transcrição

ARCHIVO PUBLICO

Com a presença do exmo. sr. dr. Jeronymo Monteiro, benemerito presidente do Estado; exmos. srs. d. Fernando de Souza Monteiro, illustrado bispo desta diocese; dr. Julio Pereira Leite, presidente do congresso; coronel Joaquim Lyrio, presidente do conselho municipal; dr. Getulio Serrano, presidente do tribunal de justiça, auxiliares da administração, deputados, altos funccionarios estadoaes e federaes, realisou-se ante-hotem, no meio da mais empolgante solemnidade, a inauguração do archivo publico espirito-santense, cuja organisação foi confiada á indiscutivel capacidade do distincto auxiliar do governo sr. dr. Deocleciano Nunes de Oliveira.

S.exa. o sr. dr. presidente do Estado e a numerosa e illustre comitiva que o acompanhava, foram recebidos no vasto compartimento onde se acha installado o importante e util departamento, pelos respctivos funccionarios.

Momentos após a chegada, o sr. dr. Deocleciano de Oliveira pediu licença para, antes de se inaugurar o archivo, ler um trecho do relatorio apresentado ao governo do Estado, o qual provava o quanto de valioso ia nessa creação, descurada durante mais de um seculo por quantos tinham o dever indeclinavel de conservar com carinho o legado das gerações que se iam succedendo.

Os documentos que atestam a existencia dos povos, a existencia fecunda, de actividade, de trabalho, de emprehendimentos, de progresso, devem ser conservados como reliquias santas dum passado honroso, onde a posteridade vae beber ensinamentos valiosos, e revigorar-se ao calor dos exemplos que ennobrecem. Elles constituem o patrimonio preciosissimo donde surge a historia, a escrutadora inegualavel, o luzeiro do preterito, que projecta sobre a consciencia das multidões os intensos clarões da critica, a severa julgadora dos factos que mais de perto interessam à cultura, á civilisação e ao progresso geral.

Deante da grandeza da idéa, coroada pelo exito mais brilhante que, na phrase de s. exa. o sr. dr. presidente do Estado, excedeu a sua expectativa, não sabemos que mais se póde admirar, se a perfeição do serviço, se a incontrastavel utilidade do empreehendimento.

Sentimos, na pallidez dos nossos conceitos a impotencia da penna do jornalista que tem deante de si uma quadro endescriptivel.

Si em vez da penna um pincel empunhassemos, certo, sobre a tela a verdade inteira revelarse-ia, por isso que nada escaparia á habilidade de um pintor eximio.

A palavra escripta tem desses momentos de perplexidade. Os tons, as feições, os estylos por mais vibrantes, por mais bellos, nunca imprimem á phrase o colorido que define. O acontecimento de ante-hontem, que demonstra o interesse, o amor do actual chefe do Estado por quanto se liga à vida espirito-santense, é desses que um povo agradecido e justo póde olvidar, sem incorrer em grave pena, que o tribunal da consciencia jamais perdòa.

Analysae o acto e vereis que os beneficios d'elle decorrentes, só aproveitam ao Estado, ao seu povo. Para o governo unicamente as glorias de haver contribuido para a integridade de sua historia, pondo ao alcance dos investigadores o fio que os conduzirá á verdade do preterito; para o ilustre encarregado da missão de seleccionar e ordenar os documentos, essas recordações palpitantes do passado de um seculo, a consciencia de haver concorrido, de um modo efficaz e brilhante, para que o governo pudesse restituir ao povo preciosa herança dos nossos maiores.

O sr. dr. Deocleciano leu esse trecho brilhante do seu relatorio, documentado com a opinião insuspeita e indestructivel de autoridades e terminou o seu pequeno discurso, um dos mimos com que o fino cultivador das letras mais de uma vez nos tem deliciado, ao mesmo tempo que deixa em relevo bem alto o valor dos conceitos que impressionam as assembléas, a peroração que em seguida publicamos.

S. exa. o sr. dr. Julio Leite, nosso illustrado redactor-chefe, como presidente da corporação legislativa do Estado, orou em seguida. A sua palavra autorisada poz em destaque o valor do trabalho do dr. Deocleciano Oliveira e a acção energica do chefe do Estado, a sua vida de trabalhos em prol da grandeza desta terra, que apresenta a cada passo um novo melhoramento de grande importancia, realisados todos sob os auspicios do egregio administrador.

Como presidente do congresso legislativo do Estado, declarou inaugurado o archivo publico espirito santense. Antes, porém, de terminar, cumpria-lhe agradecer a honra da distincção que vinha de ser conferida pelo governo do Estado á corporação cuja presidencia lhe coube, e salientar a extraordinaria actividade e a correcção com que foram executados os serviços de organisação do Archivo Publico, razão porque dava ao seu illustre organisador os seus parabens.

Por ultimo usou da palavra s. exa. o sr. dr. presidente do Estado.

O seu discurso conceituoso foi consagrado, como sempre, ao povo, chamado por s. exa. para tomar parte em todas essas solemnidades que falam eloquentemente das suas tradições e do seu progresso.

S. exa. concluiu pedindo, como um acto de justiça, se inserisse na acta da inauguração do archivo um voto de louvor aos esforçados trabalhadores que, com sacrificio até das horas de lazer, se entregavam ao nobre mister da conquista, dentro em pouco tempo, desse ideal do governo.

Empós o discurso, percorreram todas as secções do archivo, admirando a ordem, a correcção inexcedivel com que foi levada a cabo tão ardua e penosa tarefa.

S. exa. examinou detidamente a escripta do archivo, ouvindo com o interesse que lhe despertam os serviços de utilidade similar, as explicações claras, precisas, do sr. dr. Deocleciano de Oliveira.

O archivo está dividido em tres secções: a da extincta secretaria do governo e thesouro e agencias de rendas.

Cada uma das secções tem sua numeração especial por lettra e seu catalogo, havendo, porém uma numeração geral para todo o deposito do archivo.

Existe, além dos catalogos, um indice alphabetico dos livros manuscriptos do archivo da extincta secretaria do governo, comprehendendo o periodo de um seculo.

O archivo publico está installado na ala direita, ultimo pavimento do palacio do governo, num salão preparado ultimamente para receber os preciosos documentos que constituem o laço de união entre o passado e o presente do Espirito Santo.

Os documentos da extincta secretaria geral estão acondicionados em caixas de folha de Flandres, os quaes se referem aos factos occorridos do período colonial até aos verificados no anno de 1906.

Em capas de cores convencionaes, numeradas, estão os livros manuscriptos, as correspondencias dos governos.

As longas prateleiras que correm ao longo das extensas paredes do archivo e uma outra ao centro, integram a organisação da obra grandiosa de um seculo que o gosto e a competencia, em synthese, reuniram.

E' agradavel o aspecto dessas altas prateleiras onde tudo, symetricamente disposto, parece sorrir a uma nova perspectiva que se abre.

Começou a 12 de novembro de 1908 o trabalho e veiu a inaugurar-se o archivo a 24 de fevereiro, com quanto em janeiro estivessem concluidos os serviços.

No seu discurso, s. exa. o sr. dr. presidente do Estado salientou com satisfação o facto de, em pouco mais de um anno, se ter realisado um trabalho tão perfeito e que tanto recommenda o esforço do distincto auxiliar da administração publica.

Além das prateleiras, onde se acham dispostos em ordem livros e capas coloridas contendo os documentos de um periodo finito, existe um bello e elegante mostruario, no qual foram encerrados os differentes objetos offerecidos ao sr. dr. presidente do Estado, autographos da constituição do Estado de 1891 e do projecto da de 1892.

Auxiliaram o sr. dr. Deocleciano nos trabalhos de organisação do importante ramo do serviço publico, os srs. João Calmon Adnet, actual encarregado do archivo; Manoel José Lyrio de Salles, José Serrano, Alcides Tovar, Alfredo da Silva Mello, Benigno Soares Leite Vidigal, Jayme Peixoto Larica, Antenor Maciel e outros.

Do occorrido foi lavrada acta circumstanciada pelo sr. 2º. secretario do congresso legislativo, na qual assignaram os srs. drs. presidentes do congresso e do

Estado, o sr. d. Fernando Monteiro; presidentes da corte de justiça e do conselho municipal, auxiliares da administração, deputados e altos funccionarios estadoaes e federaes, terminando a cerimonia da inauguração á 1 1/2 da tarde.

_____

EXCERPTO DO DISCURSO PRONUNCIADO PELO SR. DR. DEOCLECIANO DE OLIVEIRA:

Bastariam esses testemunhos insuspeitos para pôr em relevo o grande serviço que v. exa. presta á historia do Estado e da Patria, aos vivos interesses da sociedade espirito-santense, até agora, forçoso é dizer, tão descurada das suas tradições e tão indifferente para com o seu passado!

Ouvi, na estação de festas das inaugurações do anno findo, fallar-se da fortuna presidindo, como unica vontade superior, a essas conquistas do trabalho da vontade sem vacillações na execução de um plano de governo previdamente annunciado e tão firme e resolutamente executado...

Não se póde imaginar uma negação mais completa da verdadeira causa desse bem estar que todos sentimos; nem mais rude prova do quanto se desconhece ainda hoje as leis que presidem e geram esses momentos historicos na vida dos povos!...

Attribuir á fortuna e á felicidade o que é resultado da vontade inflexivel e da dedicação aos interesses reaes do Estado, seria commetter a mais flagrante das injustiças... negar de vez as aptidões do espirito humano para a admiravel evolução que tanto o distancia, hoje, da sua primitiva situação historica.

Só a posteridade calma, reflectida e desapaixonada, pode julgar com justiça os homens e seus actos.

Ha, porém, uma lei que impossivel parece manter atravez os tempos e as idades as injustiças humanas, pondo ao lado da ingratidão e do esquecimento, as reparações dos que não se medem pela craveira dos aulicos e os testemunhos incontestaveis do trabalho e do amor que as gerações extinctas vão legando ao porvir, como monumento vivo do seu esforço e coragem.

Só faço estas considerações para mostrar que, ainda hoje, bem poucos avaliam a grandiosidade do serviço que v. exa. realisa, entregando á communhão espirito-santense a historia do seu passado, o patrimonio de suas tradições!...

A modestia deste recinto... a vetusta apparencia desses documentos ha tanto esquecidos e agora pasmados desse rumor festivo que perturba o socego mais que secular em que viveram, essa poeira subtil, impalpavel e quasi insubsistente, como os monumentos do passado, que desappareceriam se v. exa. não os amparasse com o seu patriotismo e amor... que valem aos olhos dos indifferentes? dos espiritos superficiaes?

Si o presente for injusto... o futuro cumprirá o seu dever!

O anno passado v. exa. Inaugurava a illuminação electrica da capital, ponteava de focos de luz os contornos da cidadedesenhada agora como nebulosa de prata sobre o fundo negro das montanhas-abria á sède do corpo as caudaes de "Duas Boccas", e abria á sède do espirito os mananciaes do saber e da instucção publica, semeava pelo territorio fecundo do Estado o germen da grandeza futura da lavoura; agora entrega ao povo a arca santa das suas tradições, o evangelho onde as gerações de hoje poderão aprender a cultivar o passado e a não esquecer os seus extictos bemfeitores...

Em seguida, o orador convidou o dr. Julio Leite, presidente do congresso, a declarar inaugurado o archivo publico espirito-santense.

RESENHA

ESPÍRITO SANTO INDÍGENA: CONQUISTA, TRABALHO, TERRITORIALIDADE E AUTOGOVERNO DOS ÍNDIOS, 1798-1860

João Gualberto Vasconcellos

Professor emérito da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Doutor em Sociologia pela Escola de Altos Estudos em Ciência Política de Paris, na França, Pós-doutorado em Gestão Social pela Universidade Federal da Bahia. Secretário de Estado da Cultura do Estado do Espírito Santo.

Li com muito interesse – e fiquei encantado com o que li – o livro *Espírito Santo indígena*. Até porque ele nos dá pistas importantes daquilo que chamo da construção imaginária da sociedade capixaba, da sua identidade e do papel relativo de cada etnia neste contexto.

O livro, afirmo, é de leitura indispensável para os que querem compreender melhor a construção histórica da nossa sociedade. Seu nome expressa muito: *Espírito Santo Indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*.

É primoroso o trabalho da professora e pesquisadora Vânia Maria Losada Moreira. Isto porque a autora introduz várias dimensões novas nos estudos sobre a questão indígena em nosso estado, enriquecendo sobremaneira o seu entendimento. O trabalho mostra uma realidade, conhecida certamente por poucos, e socializa entre os que desejam estudar o nosso estado informações e análises da maior importância. Amplia nossa compreensão sobre os nossos sertões, quase sempre muito esquecido, pouco levado em conta.

Fundamental é quando ele mostra que o Espírito Santo oitocentista foi uma região do Império bastante indígena, até porque eles atuavam no cotidiano de sua vida social e política, contribuindo para moldar e desenvolver a vida local, junto com os brancos, pardos e escravos. Ela mostra, através da análise da correspondência oficial da época, a evolução dos dois principais assuntos tratados entre os presidentes da província e as autoridades da vila indígena: trabalho e terra. Era enorme a importância destes elementos em nossa história, até porque era costume na província do Espírito Santo tomar-se conta dos índios desde meninos, mesmo que pertencessem a alguma instituição do tipo orfanato, comprometendo-se a criá-los e vigiá-los até uma certa idade, como empregados.

O livro tem grande importância porque reúne cinco estudos sobre a presença dos índios na história do Espírito Santo. Todas as questões levantadas e problematizadas situam-se no horizonte de um mesmo período histórico, entre o fim do Diretório dos Índios, em 1798, e a início da segunda metade dos oitocentos, período no qual passamos da condição colonial para a nacional. No período, rico em mudanças ocorridas na sociedade como um todo, vemos que elas impactaram a vida dos índios e sua relação com a própria sociedade.

Assinala Maria Regina Celestino de Almeida, no prefácio da obra, que boa parte das análises fundamentam-se no cruzamento de informações obtidas em muitas fontes, nos mais diversos documentos, principalmente aqueles sobre a Vila de Nova Almeida, a mais populosa e longeva antiga aldeia de índios no Espírito Santo. Os dados trabalhados pela autora evidenciam a importância do trabalho indígena entre nós e a presença significativa dos índios no exercício de cargos nas câmaras municipais de Nova Almeida e de Benevente, outra antiga aldeia indígena. Aliás, é sobre a questão do trabalho dos povos autóctones entre nós que a pesquisa de Vânia Losada tem um de seus pontos altos, esclarecendo questões fundamentais para a compreensão das nossas raízes.

No começo dos oitocentos, Nova Almeida era uma vila mestiça, segundo o que lemos no trabalho, do ponto de vista cultural, agregando pessoas, valores e práticas dos campos ameríndio e afro-luso-brasileiro. O trabalho inicia-se com a análise da carta régia de 13 de maio de 1808, que deflagrou a *guerra ofensiva* contra os índios botocudos do Rio Doce tanto da capitania das Minas Gerais quanto na do Espírito Santo. Nela foi permitido o cativeiro indígena por dez anos ou enquanto durasse a *fereza ou antropofagia* entre eles. Em outra carta régia, datada de 02 de dezembro do mesmo ano, os territórios conquistados foram qualificados de devolutos, com os quais se colonizaria o vale graças à distribuição deles como sesmarias entre novos colonos. A autora interpreta essa norma como um arcaísmo, já que reabilitou o velho princípio da guerra justa e do cativeiro indígena, mas chama a atenção que, na verdade, tratava-se da reconstrução do império português no Novo Mundo com a chegada da família real. A presença de

MOREIRA, Vânia Maria Losada. *Espírito Santo Indígena: Conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017, 226p. (Coleção Canaã, v. 25).

índios, considerados hostis e refratários ao controle da sociedade regional em expansão, foi durante todo o século XIX um dos problemas centrais da chamada segurança pública em todo o norte da província, que incluía São Mateus e a região do vale do Rio Doce.

As leis pombalinas existentes até então eram menos rigorosas. O cativeiro tinha sido abolido em 06 de junho de 1755 graças à decretação da liberdade absoluta dos índios, que se transformam em vassalos do rei. Deveriam ser integrados nos corpos de ordenança e estavam sujeitos ao recrutamento para prestarem serviço nas milícias. Ficaram equiparados aos demais vassalos luso-brasileiros, embora fossem vassalos especiais, principalmente aqueles que viviam nas matas "sem lei" e "sem fé". Desse ponto de vista, a guerra e a conquista dos territórios indígenas do Espírito Santo e de Minas Gerais faziam parte do movimento de reorganização do abastecimento comercial da corte implantada no Rio de Janeiro e também da integração econômica do Centro-Sul. Os índios ocupavam, em Nova Almeida, os principais cargos e lugares da governança da vila, no chamado sistema de autogoverno.

Chama a autora a atenção para o fato de que tanto em Linhares como nos minúsculos povoados, quarteis e destacamentos existentes na bacia do Rio

Doce, parte considerável dos soldados eram composta dos chamados *índios civilizados*. Conceito que se aplicava em nossa capitania ao grupamento assentado nas antigas missões jesuíticas da região e que a partir das leis pombalinas passou a compor a população das vilas e lugares que surgiram nos antigos aldeamentos. Interessante que se eles não viviam mais de acordo às regras e valores de seus grupos de origem, também não podiam ser confundidos com os escravos de origem africana nem com a população de origem europeia.

É, contudo, na articulação entre o trabalho dos indígenas e dos negros escravizados que o trabalho de Vânia Losada ganha força especial. Ela sustenta a hipótese de que a proliferação de quilombos no Espírito Santo, especialmente no norte da província, durante a primeira metade do século XIX, esteve intimamente ligada ao que ela chama de política de segurança pública. Ou seja, a aliança entre índios e senhores no combate a escravos fugidos, quanto de escravos armados e seus senhores contra os índios no sertão estavam no coração da vida social na capitania.

Importante informação é a de que houve a construção, mesmo que transitoriamente, de uma espécie de república na região de Guarapari. Segundo a autora, os escravos de duas fazendas da região pas-

saram a desfrutar de uma vida comunitária regular para os padrões da vida local. O que ficou conhecido como a *república negra de Guarapari* não era propriamente bem vista pelas autoridades, mas eles a toleravam devido tanto à incapacidade de reprimi-los, mas sobretudo porque o inimigo maior não eram os escravos que se recusavam a trabalhar. Os chamados botocudos que viviam nos sertões, em guerra permanente com a população afro-luso-indígena, eram os que enfraqueciam ou subvertiam o sistema vigente. Mas havia também alianças entre senhores e grupos de índios aliados com a finalidade de combater os escravos evadidos do cativeiro, já que a formação de quilombos parecia atingir praticamente todas as localidades do Espírito Santo. Chama a atenção a autora que, nos anos 1840, a formação de quilombos tornou-se endêmica na província, com notícias de sua existência em cada quadrante do território, quando já não se aceitava mais o trabalho cativo.

Muitas informações valiosas terão aqueles que lerem o trabalho. Muitas análises esmeradas nos faz a autora de trabalho tão significativo para todos nós capixabas.

XERCICIO

7

THESOURARIA GERAL DO

A f. 12 do livro caixa geral deste exercicio fica debitado o Th

assignado, pela quantia de Tresentos mil rei

esp.do Juiz de Orphaõs deste Ter

vo Firmiano pertencente a San

poder este requerer arbitramento p

para constar se extrahio o presente conhecimento.

REPORTAGEM

LAURA FELIZARDO: MEMÓRIAS DE UMA MULHER BANTU CAPIXABA

TRAJETÓRIAS DA ESCRAVIDÃO E DA LIBERDADE NOS DOCUMENTOS DO ARQUIVO PÚBLICO

ARQUIVO PÚBLICO RECEBE ACERVO BIBLIOGRÁFICO SOBRE RUBEM BRAGA

Jória Motta Scolforo

Assessora de Comunicação do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo
Doutorando em História - UFES.

Laura Felizardo: memórias de uma mulher bantu capixaba

São muitas as lembranças que circundam a memória de Laura Felizardo. Nascida no Morro do Feijão, em João Neiva, em maio de 1928, Dona Laura é reconhecida como matriarca da cultura bantu no Espírito Santo e aos 89 anos é um dos mais importantes nomes da representatividade e história afro-capixaba. Moradora do Centro de Vitória, ela recorda os tempos que passou na "roça", em um remanescente de quilombo, no qual ajudava na lavoura em meio a plantios de café, mandioca, milho, feijão e banana.

Na infância Dona Laura costumava brincar de bonecas feitas à mão pela mãe, Alzira, que era costureira e bordadeira. Das refeições, rememora o sabor da comida caseira composta por carnes de boi, porco e galinha, muita verdura e os bolos e doces que a mãe produzia. Narciso Felizardo, seu pai, foi para Dona Laura e a comunidade ao redor, uma figura de extrema força. Era profundo conhecedor de ervas e plantas e atuava como respeitado curandeiro "Quibanda". Ele era reconhecido como "Senhor da Natureza" e tornou-se a referência religiosa do lugar. "Ele indicava banhos, fazia remédios e oferecia rezas. Além disso, tinha premonições e adivinhava o tempo. Muitas pessoas vinham procurá-lo", conta a filha.

O seu avô foi um dos precursores do congo no Estado, e era mestre capitão, fazendo com que a sua casa estivesse constantemente repleta de sons e de danças. O folclorista Guilherme dos Santos Neves, no livro "Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba", conta como eram as comemorações nessa região ao descrever a "Festa do Mastro" em São Benedito, ocorrida no distrito de Acióli, em João Neiva, no dia 6 de janeiro de 1962. O relato, inclusive, cita a participação do avô de Dona Laura, Felizardo Claudino.

"Desde cedo o povo afluía ao centro da cidade, onde, em elevação a que se chega por longa escadaria, se ergue a igreja, ampla e nova. A afluência cresceu quando, do Morro do Feijão – lugarejo vizinho

Dona Laura recebendo uma homenagem na Assembleia Legislativa do Estado do Espírito Santo. Foto: Tati Beling.

– desceu o Congo da Alegria, sob a direção do mestre ou "capitão" Felizardo Claudino, com suas vinte figuras. Entrando na cidade, pipocaram foguetes, enquanto, ufana, a banda de congos entoava a sua marcha de chegada: O congo da alegria chegô. Oi já chegô, já chegô...".

Depois de visitar a igreja, conforme narra o autor, o congo foi buscar a bandeira de São Benedito, que após, foi conduzida por devotas à frente da banda. Os integrantes encaminharam-se todos à procura do Mastro, escondido em lugar afastado. Encontrado o Mastro, e com manifestações cada vez mais coloridas e vibrantes, ele foi carregado aos ombros de caboclos que percorrem vários pontos da cidade. Depois, voltaram à frente do templo, no qual, em meio a foguetes, tambores e cantos, o Mastro foi fincado com a bandeira no topo, oscilando ao vento.

Dona Laura e seu filho Paulo Fernandes no Centro de Vitória. Foto: Ricardo Medeiros.

Aos 10 anos, após a separação dos pais, Dona Laura foi trabalhar como babá e cozinheira para uma família em Colatina. "Eu fazia comida, cuidava de cinco crianças e arrumava a casa", comenta. Segundo afirma, existia uma relação de muita afetividade com os meninos e meninas, que costumavam passar mais tempo com ela do que com a mãe. Aos 15, mudou-se para Vitória e por muitos anos atuou como babá e doméstica em diferentes locais.

O bailarino Paulo Fernandes, filho de Dona Laura, destaca a forte identidade da etnia bantu, que é proveniente da região Austral da África, em especial do Congo-Angola. Os seus membros, ao virem para o Brasil, se instalaram, em sua maioria, no Sudeste, em especial no Espírito Santo. Suas contribuições podem ser observadas, por exemplo, na língua, em palavras como camundongo, dengo, cafuné, moleque, farofa e cochicho e também nos aspectos culturais, como o Jongo, Ticumbi a Folia de Reis. "Os bantus estão presentes nas tradições, costumes e religiosidade do povo brasileiro em diferentes aspectos. Conhecer a história dos bantus, exemplificada pela trajetória da minha mãe, é fazer da memória um processo de preservação", comenta Fernandes.

Trajetórias da escravidão e da liberdade nos documentos do Arquivo Público

Em 9 de julho de 1879, a Tesouraria Geral do Espírito Santo registrou o pagamento de "300 mil Reis" com o qual a escrava Firminiana requereu a sua alforria. Este e outros documentos que permitem conhecer a história dos negros no território capixaba no que se refere às ações e negociações para a liberdade compõem o Fundo "Juízo de Direito da Comarca de Vitória". O acervo, formado por 56 livros e 13 caixas, passou por uma organização e elaboração de um instrumento de pesquisa pela equipe do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES).

O material é formado por processos provenientes dos juízes municipais, de órfãos e ausentes e da sociedade civil nos anos de 1832 a 1921. Por meio do Fundo é possível analisar importantes aspectos da história social do Espírito Santo e as relações estabelecidas entre os moradores da capital. A historiadora Adriana Pereira Campos, no artigo "Escravidão e Liberdade nas Barras dos Tribunais", no qual utiliza este tipo de documentação para analisar o passado da escravidão e informar elementos ainda desconhecidos sobre esta realidade, destaca que a concessão jurídica da liberdade na sociedade escravista brasileira constitui um rico campo de investigação sobre a prática efetiva do Direito Civil. "A instituição da alforria obteve expressão legal por intermédio da Lei do Ventre Livre. Oficializava-se assim, entre os escravos, o costume de reunir uma soma em dinheiro para a compra da liberdade" afirma.

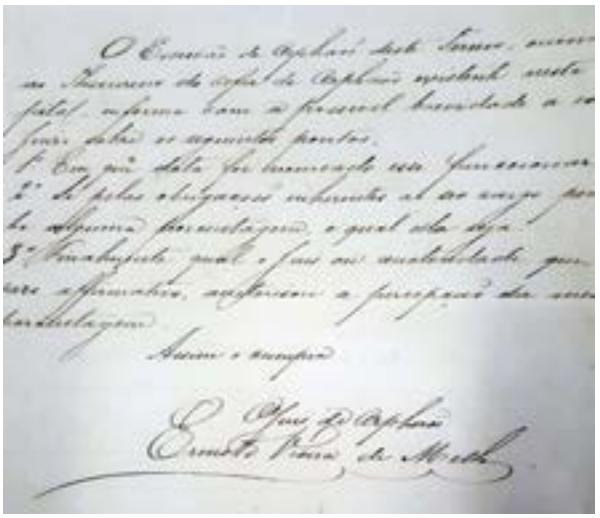
Nos trâmites jurídicos guardados e preservados pelo Arquivo Público estas transações podem ser observadas. Neles têm-se as solicitações feitas pelos negros, os recibos de pagamentos, o deferimento ou indeferimento dos juízes e as conclusões das ações. Segundo Campos esses processos indicam algumas pistas para a compreensão da luta travada pelos escravos. "As cartas carregavam consigo vários sentidos além da outorga da liberdade. Muitas vezes, tal concessão transformava-se, na letra dos documentos, em uma espécie de compromisso tácito de lealdade entre o senhor e seu escravo. A efetividade desse mecanismo exigia o cumprimento dos atos pactuados. Cabia, então, ao sistema judiciário não apenas reconhecer, como também e, principalmente, legitimar e proteger esses atos", argumenta Campos.

Nos processos, segundo Campos, chama a atenção o fato dos escravos possuírem recursos para cobrir os valores a eles atribuídos, os chamados "pecúlios", instrumento comumente utilizado na Comarca de Vitória. "Em tais documentos, pode-se constatar que os escravos, para obter as somas necessárias à compra de sua liberdade, mantinham-se estreitamente ligados aos seus senhores. Por meio dessa aproximação, o cativo lograva executar tarefas envolvendo rendimentos monetários. Outras vezes, o escravo buscava um homem livre, de suas relações, que pudesse lhe adiantar o valor requerido, colocando-se, em troca, sob a proteção dessa pessoa", destaca a historiadora.

Negros no Espírito Santo

Cléber Maciel, no livro "Negros no Espírito Santo", publicação da Coleção Canaã do APEES, ressalta a necessidade de pesquisas e estudos que analisem a trajetória histórica dos negros. Ele destaca a data de 1621 como inicial para a vinda direta de africanos para o Estado, direcionados, principalmente, ao trabalho nos plantios de cana-de-açúcar. "Falar das origens dos negros capixabas é pensar os remanescentes de muitas culturas e etnias africanas; segundo, somar isso as miscigenações ocorridas com os brancos e índios", ressalta.

As ações de resistência são aspectos de interesse do autor, que aborda as fugas, as revoltas e os quilombos. "As revoltas dos escravos contra o sistema vigente devem ser vistas não só como revoltas pela liberdade do corpo, mas também, e principalmente pela liberdade da mente. Pode-se dizer que foi gra-



Reprodução de documentos do Fundo "Juízo de Direito da Comarca de Vitória" - Acervo APEES.

ças ao sacrifício de muitos escravos que foi acelerado e aprofundado o desgaste do escravagismo".

Para Maciel, o fim da escravidão não significou o término das humilhações e sofrimentos, mas sim o início de novas lutas pelo reconhecimento da dignidade de ser livre. "Lutas por trabalho, salários justos, lutas contra o preconceito, a discriminação, o racismo, lutas contra a violência, o extermínio das crianças e adolescentes, contra a exploração da mulher negra. Enfim, lutas em defesa dos direitos que a própria Constituição Federal atual estabelece para um cidadão brasileiro". O livro completo pode ser baixado no link: https://ape.es.gov.br/Media/ape/PDF/Livros/MioloLivroNegros_FINAL_BAIXA.pdf

Arquivo Público recebe acervo bibliográfico sobre Rubem Braga

"Em minhas andanças, eu quase nunca soube se estava fugindo de alguma coisa ou caçando outra" afirma Rubem Braga no texto "A Viajante". Envolto nos temas e angústias do cotidiano, o autor, nascido em Cachoeiro de Itapemirim, é reconhecido como um dos mais importantes cronistas do país. Um acervo bibliográfico composto por livros, matérias da imprensa, fotografias e cartas foi doado por familiares do escritor ao Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES) e está disponível para consultas e pesquisas.

Foi no periódico cachoeirense "Correio do Sul", que o escritor capixaba publicou os seus primeiros textos, em 1928. Conforme relata o autor: "Eu escrevia sobre assuntos os mais variados; no verão mandava da praia de Marataízes uma crônica regular, chamada 'Correio Maratimba'. Quando fui para o Rio, por volta dos 15 anos, mandava correspondência para o Correio. Continuei a fazer o mesmo em 1931, quando mudei para Belo Horizonte".

Após partir para Minas Gerais, como correspondente do impresso *Diário da Tarde*, foi responsável por fazer reportagens no front da Guerra da Mantiqueira, para fazer a cobertura da Revolução Constitucionalista de 1932. Acabou preso, mas a afinidade com o jornalismo passou a exercer papel de destaque na sua trajetória, segundo escreve: "A essa altura eu já era um profissional de imprensa, e nunca mais deixei de ser". Após esse episódio, trabalhou em jornais e revistas de diversas cidades, alcançando o seu trabalho, exercido no decorrer de quase 60 anos, uma ampla repercussão.

Rubem Braga vivenciou e cobriu alguns dos mais marcantes fatos do século XX, tanto na imprensa como em suas crônicas. Esteve na Segunda Guerra Mundial para o *Diário Carioca*. Atuou em veículos ligados à Aliança Libertadora Nacional, que promovia uma resistência ao Estado Novo. Noticiou as eleições de Perón na Argentina e chegou a ser nomeado embaixador brasileiro no Marrocos.

Desenho do rosto de Rubem Braga por Portinari, 1953. Acervo APEES.

Nos materiais sob a guarda do Arquivo Público, essas vivências e percursos podem ser conhecidos e estudados. Neles, diversos recortes de jornais trazem a influência e relevância da sua escrita, além de entrevistas com o autor. Têm-se também livros sobre a sua obra, correspondências originais enviadas por amigos, artigos feitos em sua homenagem, revistas, fotografias e gravuras. O APEES está aberto de segunda a sexta-feira, das 10h às 17h30, na Rua Sete de Setembro, Centro de Vitória.

Pintura da casa de Rubem Braga por Anna Graça, 1972. Acervo APEES.

Referências das Imagens

Capa - (Figura 1): Negra da Bahia; HENSCHEL, Albert ; 1869; Acervo Instituto Moreira Salles; Disponível em http://brasilianafotografica.bn.br/?tag=negros ; Acesso em: 25/12/2018; **(Figura 2):** Mapa Original do século XVI da Costa da Guiné; SWARDT, Dick Cornelissen – Gvinee; disponível em: http://www.sierra-leone.org/artifacts-maps.html ; Acesso em 18 de junho de 2018;

Página 03: Cortejo da Rainha Negra na festa de Reis ; JULIÃO, Carlos. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/iconc1_2_8i36.jpg>. Acesso em: 29 ago. 2018.

Página 09: Detalhe mostrando o Imperador Mansa Musa sentado em um trono segurando uma moeda de ouro; ABRAHAM, Cresques; 1375; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Catalan_Atlas_BNF_Sheet_6_Mansa_Musa.jpg, acesso em 24/07/2018.

Páginas 10-11: Festas comemorativas da Inauguração da água em S. Mateus - "Congos e Marujadas" - O rei Congo; 09/01/1945; Acervo APEES; Fundo Scrte, Referência: JSN 156.

Páginas 12-13-21: Tambor do grupo Caxambu da Santa Cruz, da comunidade quilombola de Monte Alegre [Detalhe]; Cachoeiro de Itapemirim; Acervo Usina de Imagem.

Páginas 22-23-39: Habitation de negres [Detalhe]; DENIS, Ferdinand; 1846; Disponível em: http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=9987; Acervo Biblioteca Nacional.

Páginas 40-41-53: Campus da Universidade Federal do Espírito Santo; Acervo Secom – Ufes.

Páginas 54-54: Cartão Porta "A Bahia Artística" [Detalhe]; 1900-193-; Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon299056/icon981633.html; Acervo Biblioteca Nacional.

Página 64: Cartão de visitas de Balbina [Detalhe]; Acervo Museu Solar Monjardim; Cartões de Visita; Reprodução do autor.

Página 69: Ilustrações da obra "O negro brasileiro" 2ª ed., com fotografias retratando os aspectos da etnografia religiosa dos negros no Brasil [Detalhe]; RAMOS, Arthur; 1940; Disponível http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss980931/mss980931.html; Acervo Biblioteca Nacional.

Páginas 70-71: Exposição UJUZI; 2018; Foto de Leonardo Silveira; Acervo Museu Capixaba do Negro "Verônica da Pas". Acervo do Fotógrafo.

Página 81: Mucane [Detalhe]; Foto de André Sobral; Acervo Museu Capixaba do Negro "Verônica da Pas"; Acervo do Fotógrafo.

Páginas 82-83: Congo. Instrumentos de percussão [Detalhe]. Foto de Anderson Gomes Barbosa; 09/04/2018; Roda D'água, Cariacica. Acervo do Fotógrafo.

Página: 97: João Bananeira, ícone do Carnaval do Congo de Máscaras de Cariacica; Foto de Anderson Gomes Barbosa; Roda D'água, Cariacica; 09/04/2018; Acervo do fotógrafo.

Páginas 98-99: Mestre Reginaldo Sales (in memoriam) tocando a casaca da Banda de Congo Amores da Luz; Bairro Santa Marta, Vitória; Acervo Usina de Imagem.

Página 100: Congo de Máscaras; Roda d'Água, Cariacica. Acervo Usina de Imagem.

Páginas 116-117: Baile de Congo; 1973; Conceição da Barra; Acervo Apees; Fundo Departamento Estadual de Cultura; Referência: 0664.

Páginas 118-119: Festas comemorativas da Inauguração da água em S. Mateus - "Congos e Marujadas" - O rei Congo; 09/01/1945; Acervo APEES; Fundo Scrte, Referência: JSN 156.

Página 122: Devoção a São Benedito; Foto de Aline Meireles do Nascimento; Conceição da Barra - ES. 2017; Acervo da autora.

Página 124: Duelo dos Secretários; Foto de Aline Meireles do Nascimento; 2017; Conceição da Barra- ES; Acervo da autora.

Página 126: Ticumbi; Foto de Aline Meireles do Nascimento; 2017; Conceição da Barra – ES; Acervo da autora.

Página 127: Guardiã com São Bino; Foto de Aline Meireles do Nascimento; 2016; Comunidade de Conceição da Barra, Barreiras(ES); Acervo da autora.

Páginas 128 – 129: Ilustrações da obra "O negro brasileiro" 2ª ed., com fotografias retratando os aspectos da etnografia religiosa dos negros no Brasil; RAMOS, Arthur; 1940; Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss980897/mss980897.html; Acervo Biblioteca Nacional.

Página 133: Encontro de jornadas na Irmandade São Pedro; 2012; Anutiba, Alegre – ES.

Página 141: Banda de Congo Luzes do Arco Iris; 1989; Acervo APEES; Fundo Departamento Estadual de Cultura; Referência: 1393.

Páginas 142-143-144: Ilustrações da obra "O negro brasileiro" 2ª ed., com fotografias retratando os aspectos da etnografia religiosa dos negros no Brasil; RAMOS, Arthur; 1940; Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss980897/mss980897.html; Acervo Biblioteca Nacional.

Página 159: Congada – Festa religiosa de origem africana; SILVA, Arsenio da; 1860; Disponível em http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon1464045/icon1464045.jpg; Acesso em: 30/08 2018.

Páginas 160-161: Notícia de inauguração do Arquivo Público; Jornal Commercio do Espírito Santo; 26/02/1910; Acervo APEES.

Páginas 168-169-172-173: Zusammenkunft mit Capitam Bento Lourenzo und seinen Mineiros in den Urwäldern am Mucuri. in Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817 - Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied. Edição original em língua alemã, 1820-21. Frankfurt, Alemanha. http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital. Acesso em 04 dez.2017

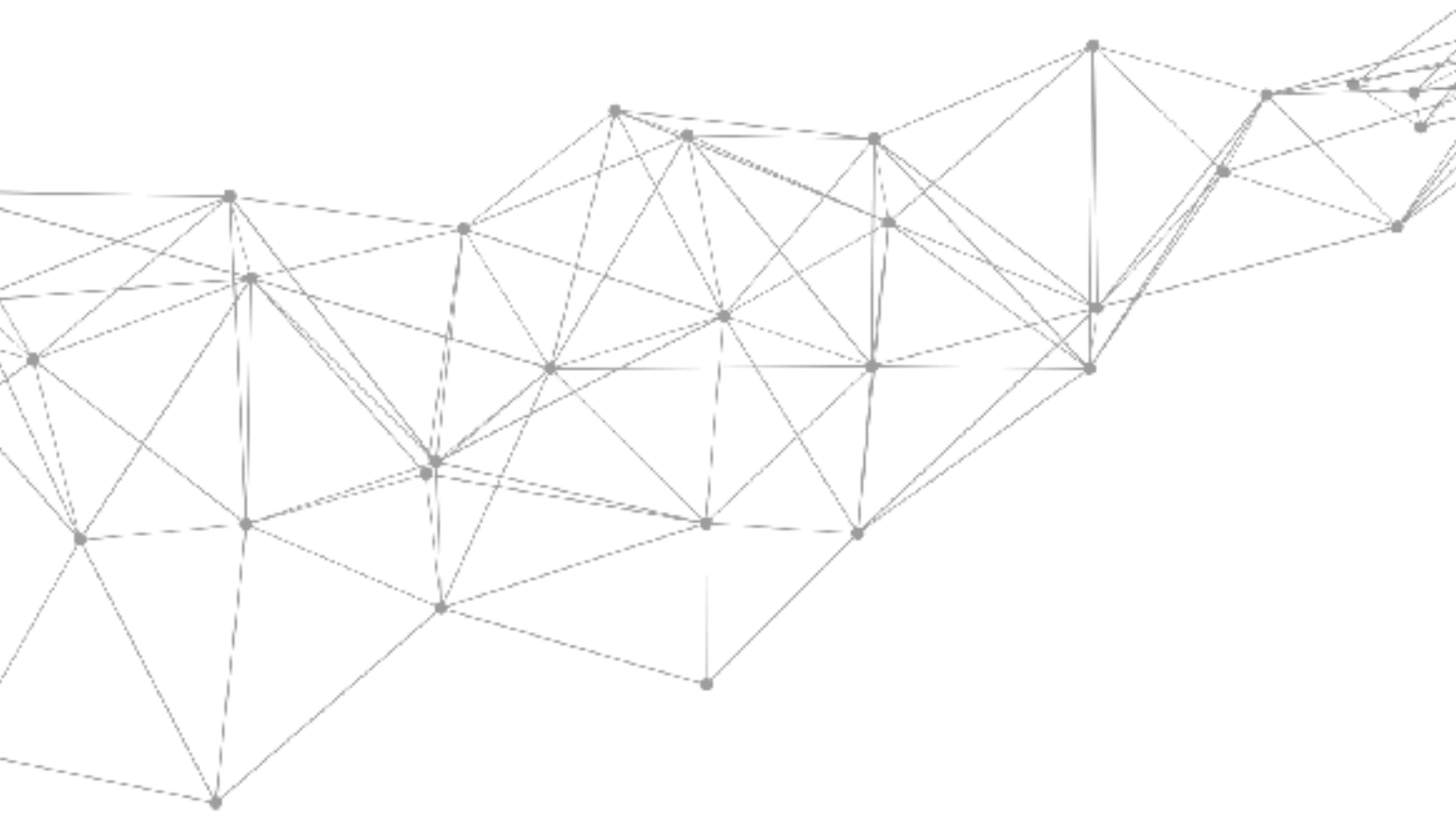
Páginas 174-175: Carta de emancipação por idade [Detalhe]; Fundo Juízo de Direito da Comarca de Vitória; 1832-1921; Acervo APEES.

Página 176: Dona Laura recebendo uma homenagem na Assembleia Legislativa do Estado do Espírito Santo. Foto de Tati Beling.

Página 177: Dona Laura e seu filho Paulo Fernandes no Centro de Vitória. Foto de Ricardo Medeiros.

Página 180: Reprodução do rosto de Rubem Braga por Portinari [Cópia]; 1953; Acervo APEES.

Página 181: Pintura da casa de Rubem Braga por Anna Graça, 1972. Acervo APEES.



PARCERIA

NEPS

FAPES

UFES
Departamento de Arquivologia
CENTRO DE CIÊNCIAS
JURÍDICAS E ECONÔMICAS

LETHS

REALIZAÇÃO

ARQUIVO PÚBLICO ESPÍRITO SANTO

GOVERNO DO ESTADO
DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria da Cultura