

CLEBER MACIEL

NEGGROS

NO ESPÍRITO SANTO

2ª EDIÇÃO

Duas décadas se passaram e os resultados das pesquisas do professor Cleber Maciel continuam atuais. Seus estudos, como intelectual e militante negro, são de inestimável valor para os interessados em conhecer a história dos povos africanos no Espírito Santo.

Em especial, este livro nos traz à memória os dilemas da escravidão, mas também enfatiza as heranças e contribuições, na esfera sócio-econômico-cultural, legadas de geração em geração pelos negros em suas práticas de resistência e interações “mantidas e transmitidas por meio dos esforços, sacrifícios e dignidade cultural de nossos antepassados” conforme assinala o autor, mesmo depois de três séculos e meio de escravidão e outro século de abandono e preconceitos.

Nesta segunda edição foram agregados novos textos prefaciais, o posfácio com artigos de reconhecidos pesquisadores da cultura negra, além de fotografias sobre o tema, que têm por objetivo ilustrar e atualizar os acontecimentos relativos às organizações de movimento negro ocorridos nos últimos vinte anos.

O Arquivo Público do Estado do Espírito Santo tem a honra de poder contribuir para com a memória dos negros em nosso Estado, seja na preservação dos documentos ou no apoio à pesquisa sobre a escravidão, seja na realização de exposições e demais eventos alusivos à cultura negra, e também agora com a reedição deste notável livro, cuidadosamente organizado pelo professor Osvaldo Martins de Oliveira.

Temos assim, a nobre missão de manter acessas as chamas das nossas tradições, as quais devemos legar às gerações futuras. Pois como diz um provérbio africano: “Quem não sabe de onde veio, corre o risco de não saber para onde vai”.

Cilmar Franceschetto
Diretor Geral

Arquivo Público do Estado do Espírito Santo



Coleção Canaã

Volume 22

CLEBER MACIEL

NEGROS NO ESPÍRITO SANTO

2ª EDIÇÃO

Organização: Osvaldo Martins de Oliveira

Vitória, 2016

Arquivo Público do Estado do Espírito Santo

GOVERNO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO

Governador

Paulo Cesar Hartung Gomes

Vice-governador

César Roberto Colnago

Secretário de Estado da Cultura

João Gualberto Moreira Vasconcelos

Subsecretário de Gestão Administrativa

Ricardo Savacini Pandolfi

Subsecretário de Cultura

José Roberto Santos Neves

Diretor Geral do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo

Cilmar Franceschetto

Diretor Técnico Administrativo

Augusto César Gobbi Fraga

© 2016 by Arquivo Público do Estado do Espírito Santo

Coordenação Editorial

Cilmar Franceschetto
Agostino Lazzaro

Apoio Técnico

Sérgio Oliveira Dias

Editoração Eletrônica

Estúdio Zota

Impressão e Acabamento

GSA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca de Apoio Maria Stella de Novaes - Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Brasil
Ficha catalográfica elaborada por Débora do Carmo - CRB 631

M152n Maciel, Cleber.
Negros no Espírito Santo / Cleber Maciel; organização por Osvaldo Martins de Oliveira. – 2ª ed. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.
282 p. : il. – (Coleção Canaã, v.22)
ISBN: 978-85-98928-20-3
1. Negros – Espírito Santo (Estado) - História. 2. Negros - Espírito Santo (Estado) – condições sociais. I. Oliveira, Osvaldo Martins de. II. Título

CDD: 305.89608152



AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Orixás, que deram força.

Dedico este trabalho aos negros, conhecidos e anônimos, que lutam por uma vida melhor para todos e que, com suas realizações, serviram e servem de exemplo e inspiração para a minha vida.

Dedico este trabalho especialmente aos meus amigos, com os quais iniciei, nos anos 19w0, reflexões sobre o que é ser negro.

AGRADECIMENTOS E DEDICATÓRIAS DESTA EDIÇÃO

Aos familiares do Professor Cleber Maciel, em especial a sua irmã Lacivan Maciel, que cederam os direitos autorais ao Governo do Estado do Espírito Santo e parte de seus arquivos ao Instituto Elimu Professor Cleber Maciel, para que pudessem ser utilizados nesta segunda edição.

Ao esforço e à dedicação do Cientista Social e ex-Diretor Geral do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Agostino Lazzaro, e ao ex-secretário Maurício Silva, para que o projeto desta edição se tornasse realidade.

À memória de amigos e colegas de Cleber Maciel: Maria Verônica da Pas, médica psiquiatra e militante negra fundadora do Museu Capixaba do Negro - MUCANE, falecida em 1996; Maria Aparecida Santos Barreto, professora e vice-reitora da UFES, falecida em 2013; Joaquim Beato, professor da UFES, falecido em 2015.

À memória do fotógrafo Alair Caliar que, com sua sensibilidade, muito contribuiu para construir a visibilidade da população afro-capixaba e nos legou parte das imagens que abrilhantam a presente edição.



APRESENTAÇÕES

Paulo Hartung - Governador do Espírito Santo	11
João Gualberto - Secretário de Estado da Cultura	15
Leonor Araújo e Osvaldo Martins de Oliveira	21

PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO

Sandro José da Silva	29
----------------------	----

NEGROS NO ESPÍRITO SANTO

Cleber Maciel

INTRODUÇÃO	48
1. ORIGENS DOS NEGROS CAPIXABAS	53
2. QUANTOS SÃO OS NEGROS CAPIXABAS	71
3. ASPECTOS DA ESCRAVIDÃO	83
4. AS LUTAS CONTRA A ESCRAVIDÃO	93
5. O FIM DA ESCRAVIDÃO	107
6. A HERANÇA CULTURAL AFRO-CAPIXABA	119
7. DISCRIMINAÇÃO RACIAL	167

POSFÁCIO

“NEGROS NO ESPÍRITO SANTO” E ESTUDOS DE ORGANIZAÇÕES AFROS, DIREITOS E PATRIMÔNIO CULTURAL - MAIS DE DUAS DÉCADAS DEPOIS

Organização: Osvaldo Martins de Oliveira

1. QUILOMBOS: TERRITÓRIOS E PATRIMÔNIO CULTURAL <i>Osvaldo Martins de Oliveira</i>	193
2. O JONGO COMO PATRIMÔNIO CULTURAL <i>Osvaldo Martins de Oliveira</i>	203
3. TICUMBI: O BAILE DOS CONGOS PARA SÃO BENEDITO <i>Osvaldo Martins de Oliveira</i>	215
4. CONGOS E BANDAS DE CONGOS NO ESPÍRITO SANTO <i>José Elias Rosa dos Santos</i>	221
5. CANDOMBLÉ E UMBANDA NO ESPÍRITO SANTO <i>Milena Xibile Batista</i>	229
6. A HERANÇA DOS MOVIMENTOS NEGROS URBANOS E O CAPITAL POLÍTICO E CULTURAL TRANSMITIDO PELO PROFESSOR CLEBER <i>Osvaldo Martins de Oliveira</i>	237
7. MOVIMENTO NEGRO E EDUCAÇÃO NO ESPÍRITO SANTO <i>Gustavo Henrique Araújo Forde</i>	247
8. AS POLÍTICAS DE AÇÃO AFIRMATIVA E O MOVIMENTO PELAS CÔTAS NA UFES <i>Sérgio Pereira dos Santos</i>	255
9. MEMÓRIAS DE UMA EX-ALUNA: AS AULAS E AS PESQUISAS DO PROFESSOR CLEBER MACIEL NO CURSO DE HISTÓRIA DA UFES <i>Andrea Bayerl Mongim</i>	265
10. MUSEU CAPIXABA DO NEGRO VERÔNICA DA PÁS: CONQUISTA, DIÁLOGO, INCLUSÃO <i>Suely Bispo</i>	273



APRESENTAÇÃO DO GOVERNADOR

PAULO HARTUNG
GOVERNADOR DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO

» O caro leitor tem em mãos uma obra histórica, cuja segunda edição temos imensa satisfação em legar aos capixabas de hoje e do amanhã, com vistas à construção de dias crescentemente mais justos e igualitários entre nós.

O militante, professor e pesquisador Cleber Maciel reuniu neste livro, como ele anuncia em sua Introdução, “aspectos da trajetória histórica dos negros nas terras capixabas”.

Maciel, de forma direta e clara, elenca seus objetivos ao pesquisar e narrar a presença dos afrodescendentes em nosso Estado: “destacar suas origens na África, bem como a escravidão, as contribuições culturais dos escravos e as lutas contra a escravidão e o racismo; repensar o papel que os negros podem desempenhar frente à sociedade brasileira; e contribuir com estudos sobre o negro capixaba (...)”.

Com esta já clássica e central obra sobre os afro-capixabas, Cleber Maciel a um só tempo constitui um relato histórico ímpar e também produz um lugar de memória essencial para compreendermos de forma mais com-

pleta e abrangente a trajetória capixaba, destacando a presença negra na constituição socioeconômica do nosso Estado. Especial atenção dada à contribuição no campo cultural.

A ignomínia e a indignidade do escravagismo, nefasto e desumano em suas origens e execução, inscreveram marcas profundas e dolorosas na sociabilidade brasileira. Investigar, discutir, problematizar, registrar, saber, enfim, pesquisar, é questão crucial à nossa nação.

Nesse sentido, a produção de memórias é essencial. O passado pode ser visto e narrado de diversas maneiras. Depende em boa medida do tempo de quem o relembra, o revê e o reconta. Tem-se com isso que memória não é passado, mas leitura presente do que passou com vistas a um futuro requerido e desejado.

A memória das práticas da escravidão conta inúmeras obras. E, em decorrência de lutas, mobilizações, vem se diversificando nos últimos tempos, com necessário e importante resultado de oxigenar e ampliar nossas visões sobre o que fomos e o que somos, com consequências para o que seremos.

Mas, de toda sorte, a memória sobre os negros, incluída aí a escravidão, não é tão rica assim entre nós. E aqui reside um valor intrínseco a esta obra: antes de tudo, Maciel produz uma memória dos negros no Espírito Santo, em suas múltiplas presenças, práticas e experiências.

Trata-se de uma memória essencial, com potência para, a partir de um fenômeno infame de nossa história, enfatizar e registrar, com a força das palavras em forma de história cientificamente produzida, a exuberância da identidade dos afrodescendentes capixabas e da sua vívida inserção em nossa caminhada.

Por fim, ressaltamos que esta edição vem ampliada com o Posfácio reunindo as reflexões dos profícuos seguidores do professor Cleber Maciel sobre os agrupamentos negros e suas práticas no Espírito Santo, pausando-se por suas lutas, movimentos, mobilizações e legado cultural-religioso, entre outros temas.

A memória é a matéria-prima para a nossa identidade, constantemente atualizada e repensada. Dessa forma, uma memória desta envergadura sobre os negros capixabas se coloca como leitura decisiva para aqueles que ambicionam saber com mais profundidade dos fundamentos da vida capixaba, das suas potencialidades, dos seus desafios e, antes de tudo, da sua diversidade étnico-cultural – um de nossos maiores patrimônios.



APRESENTAÇÃO DO SECRETÁRIO

A CONSTRUÇÃO AFRO-CAPIXABA

JOÃO GUALBERTO
SECRETÁRIO DE ESTADO DA CULTURA

Entre as etnias que construíram o povo capixaba, tanto do ponto de vista físico como cultural, uma das menos estudadas é a negra. Tudo aquilo que diz respeito à sua presença entre nós costuma ser relegado a um incrível segundo plano. Pelo menos é muito menor o reconhecimento social do que a contribuição efetivamente dada pelos africanos ao processo social-histórico capixaba e também brasileiro em todos os termos, inclusive o cultural.

A parcela de responsabilidade dada ao capixabismo – para usar um termo hoje abandonado – dos que para aqui chegaram durante o período colonial, escravizados pelas elites luso-brasileiras e submetidos a condições sub-humanas de vida, também é obviamente menor que toda a contribuição real na construção do nosso imaginário social.

Foram eles tratados como párias em uma sociedade que se construía sob a marca da desigualdade e do preconceito social. Parte importante desta carga de preconceito foi dirigida justamente aos que foram cruelmente trazidos da África para o trabalho obrigatório. Daí sua quase invisibilidade mesmo no campo das contribuições intelectuais

e nas explicações sobre a nossa vida social. Dai a pequena quantidade de obras dedicadas ao seu estudo. Aliás, o mesmo quadro se repete com relação aos nossos indígenas, também pouco conhecidos e pouco estudados.

Em maior número tem sido os trabalhos dedicados a presença real e simbólica daqueles que aqui chegaram como imigrantes vindos de terras europeias, sobretudo os italianos e os germânicos. Não é sem razão esta diferenciação de esforços intelectuais. A condição de escravos os tornaram indivíduos sem cidadania. Deles tudo foi roubado: valores, família, prazer. A condição de escravos lhes retirou toda a possibilidade de construir autonomias e subjetividades independentes. Tudo era feito para os tornarem inferiores aos brancos para que pudessem ser usados quase que como animais voltados exclusivamente às suas tarefas produtivas e à reprodução desta odiosa força de trabalho.

O olhar que as elites tinham sobre eles era a de seres desprovidos de essência. De humanidade mesmo. Os castigos impostos, a comercialização dos seus corpos, seu trabalho e sua alma acabaram por transformá-los em um povo muito discriminado entre nós. A crueldade real no tratamento cotidiano dado aos escravizados no mundo que o lusitano criou no Brasil ainda permanece viva entre nós. Transformou-se historicamente em uma quase invisibilidade da forte herança negra. Se não totalmente invisível esta herança cultural, ao menos massificado de forma nem sempre positiva.

O reconhecimento histórico da força moral dos negros passa despercebida na sociedade brasileira atual. O heroísmo com que o povo africano enfrentou os trabalhos forçados, a tortura, a desconstrução da vida familiar, a negação de sua história e de sua cultura não está devidamente marcada no imaginário social brasileiro. Faz parecer banal a submissão de centenas de milhares de africanos e de negras e negros já nascidos no Brasil. É um dos sintomas mais graves da doença social que nos assola, que faz do Brasil uma sociedade não apenas desigual, mas profundamente despreocupada com a construção da igualdade.

Essa mesma discriminação que acompanha os negros no Brasil certamente acompanhou o seu legado cultural. Quando pensamos mais especificamente em terras capixabas, vemos claramente a distância entre as suas heranças culturais e a importância social que a sociedade como um todo dá a elas. Nem todos os que aqui nasceram e que aqui vivem conseguem perceber a força da cultura negra, a força de suas heranças no nosso universo cultural nos dias de hoje. E não apenas em celebrações – estas sim mais conhecidas – mas na força de um caráter que os fez sobreviver e sobreviver suas culturas em um meio muito inóspito. Que fez chegar até nós inúmeras manifestações culturais, sobretudo através de festas e celebrações.

É justamente neste distanciamento entre a contribuição real e seu reconhecimento social, que vai trabalhar, na minha visão, a obra do professor Cleber Maciel – cuja segunda edição foi organizada por Osvaldo Martins de Oliveira – editada pelo Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Fez Cleber Maciel um levantamento minucioso do tema desde as origens dos negros capixabas até sua herança cultural, passando por lutas e discriminação.

Este trabalho de fôlego é agora complementado por uma coletânea de textos organizada por Osvaldo Martins de Oliveira e com contribuição de outros importantes intelectuais capixabas. Não se trata, portanto, de uma simples reedição. Trata-se antes de um olhar sobre a obra inicial 20 anos depois, incorporando outras questões tão relevantes quanto aquelas iniciais.

Como registra a apresentação feita por Leonor Araújo e por Osvaldo Oliveira, teve Cleber Maciel uma maneira específica do fazer intelectual, que é aquela empreendida de dentro e que propõe fazer uma história dos africanos e seus descendentes no Espírito Santo. Nela o próprio autor militante e intelectual negro estava implicado. Estava de fato em busca de referências simbólicas de sua própria identidade, segundo estes mesmos pesquisadores.

Nos novos textos agora trazidos aos leitores, temos reflexões densas sobre as várias contribuições dadas ao patrimônio cultural brasileiro e capixaba pelos africanos que aqui chegaram e pelos seus descendentes. São pesquisadores que se consideram seguidores de Cleber Maciel e que levam adiante as pesquisas sobre os agrupamentos negros e suas práticas no Espírito Santo. Foram eles que produziram um pós-fácio – 20 anos depois da primeira edição – atualizando e explorando em profundidade temas citados ou apenas mencionados pelo Professor Cleber.

E não são poucos os temas explorados por este grupo de excelentes pesquisadores afetiva e intelectualmente vinculados aos temas tratados na primeira edição. São exemplos dos temas trazidos agora o Jongo, o Ticumbi, Os Congos e o Candomblé. Apenas alguns deles. Outros pontos importantes como quilombos ou mesmo política de cotas também são agora trazidos ao leitor. Ou seja, temos um panorama muito bem construído das questões que dizem respeito à presença simbólica africana em terras capixabas.

A partir destes elementos os leitores poderão fazer também suas reflexões importantes, afinal quando um autor ou um grupo deles lança ao mundo seus estudos, o que ele deseja de fato é permitir que um público mais amplo discuta as ideias e possa, a partir disto, construir um novo olhar sobre determinado objeto com mais profundidade. Um autor pode mudar uma percepção e fazer avançar a compreensão de mundo que temos dele. Temos certeza de que este livro permite isto. Por esta razão, sua aparição neste momento muito enriquece as percepções sobre a construção do que poderíamos chamar de identidade capixaba.





APRESENTAÇÃO À SEGUNDA EDIÇÃO

Leonor Araújo¹ e Osvaldo Martins de Oliveira²

❧ Depois desta apresentação escrita por nós e do prefácio escrito por nosso colega de universidade, no presente livro, analisaremos o trabalho inaugurado pelo professor Cleber Maciel no Espírito Santo. Trata-se de uma maneira específica de fazer a História, que é aquela empreendida de dentro e que propõe fazer uma história dos africanos e seus descendentes neste Estado, na qual o próprio autor militante e intelectual negro estava implicado, visto que estava em busca das referências simbólicas de sua própria identidade. Nesse sentido, ele, e nós também, estamos comprometidos na busca de nossos destinos comuns, isto é, na construção de projetos políticos para nós e para nossas futuras gerações. Nessa perspectiva, o trabalho de Cleber Maciel é um divisor de águas

¹ Professora Mestra do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo e ex-Subsecretária de Estado dos Movimentos Sociais do Governo do Espírito Santo. Coordenadora nacional de Educação e Cultura do Instituto Ganga Zumba.

² Mestre e doutor em Antropologia Social, professor adjunto da área de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Sócio fundador do Instituto Elimu Professor Cleber Maciel e coordenador do Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2013-2014).

no que diz respeito à interpretação histórica e à opção teórico-metodológica por ele escolhida.

No que tange ao estudo das origens dos negros capixabas, embora levante diversos questionamentos sobre os dados, o autor passa primeiro pela procedência dos africanos que chegaram ao Brasil e depois ao Espírito Santo. Essa busca pela procedência de nossos antepassados africanos não era uma ação isolada desse intelectual negro, mas tratava-se de uma ação conjunta com outros militantes, intelectuais e artistas das causas da negritude que ocorria não apenas no Brasil, mas também na África e nas Américas. Esses agentes sociais e políticos tomaram para si a responsabilidade de construir sentimentos de pertencimento ao “povo negro” pan-africano que tinha uma origem comum, o continente africano, com a máxima de um provérbio africano que diz: “Quem não sabe de onde veio, corre o risco de não saber para onde vai”.

Desse modo, Maciel, ciente de seu papel político, também tomou para si a responsabilidade de delimitar o número de negros capixabas em diferentes momentos da história, pois ter consciência de “quantos fomos”, “quantos somos” e “onde estamos” estava relacionado aos saberes empregados para delimitar “quem somos”, tornando-se um dado fundamental para as pesquisas e ações dos movimentos da negritude que demandavam políticas públicas de ação afirmativa e combate ao racismo por parte do Estado brasileiro em favor da população negra.

O professor Cleber Maciel estava motivado por essas demandas que ocorreram em diferentes décadas do século XX, como segue: nos anos 20, com a denominada Imprensa Negra em São Paulo; nos anos 30, com a Frente Negra Brasileira; nos anos 40, com o Teatro Experimental do Negro; e, nos anos 70 e 80, com o Movimento Negro Unificado (MNU), os Grupos de Consciência Negra, os Agentes de Pastoral Negros e os Centros de Estudos da Cultura Negra em diversos estados do Brasil. Nesse sentido, Maciel estava muito mais interessado em uma história das lutas contra a escravidão do que na escravidão em si, assim como interessava-

-se pela história das organizações de lutas contra o racismo. Não estava interessado em alimentar que os integrantes da “Comunidade Negra” eram “descendentes de escravos”, mas descendentes de reis, rainhas, guerreiros e de homens e mulheres sábios e livres que, em circunstâncias de domínios advindos por meio de guerras e do uso de armas, foram escravizados pela força das “companhias de comércio”, que, na maioria das vezes sempre foram “companhias de guerra” para abater e dominar sociedades africanas e comunidades de seus descendentes no Brasil, em especial no Espírito Santo.

No que se refere à herança cultural afro-capixaba, especificamente no capítulo 6, Maciel deixou uma concepção bastante pessimista relacionada às “perseguições, incompreensões, intolerâncias e destruição” de tais práticas. Podemos dizer que o autor é herdeiro de uma visão evolucionista de cultura, sem estar ciente de tal influência em seu pensamento, pois entendia que algumas dessas práticas africanas eram “sobrevivências” (ou resíduos) de culturas africanas do passado e teriam chegado aos dias de sua pesquisa. Ele via com certo pesar as modificações, sincretizações e fundições das práticas culturais religiosas dos africanos com outras culturas. Ao mesmo tempo, usa a crítica de Bastide (1978) em relação às concepções de estudiosos evolucionistas que viam as religiões afro-brasileiras como “resíduos de cultos antigos que resistiram”. O próprio Maciel observa que Bastide (idem) defendeu que não se tratava de “resíduos”, mas de organizações de africanos e afro-brasileiros relativamente recentes, “possivelmente de, no máximo, fins do século XVIII”. Ainda assim, um pouco mais adiante no texto, ele volta a tratar das práticas culturais e religiosas dos afro-brasileiros como “sobrevivências” de um passado ou de um paraíso perdido. Nesse sentido, faz uma belíssima defesa dessas religiões e uma acurada análise das perseguições aos praticantes de tais crenças, passando pela antiga Cabula no norte do Espírito Santo, que ele defende como “uma prática religiosa genuinamente afro-capixaba”, pela Macumba no Rio de Janeiro e pelas suas sucessões na Umbanda.

O autor escreve que os barracões de Candomblé, na época de sua pesquisa, haviam se tornado espaços de afirmação étnica e cultural para os afro-brasileiros, seus zeladores os apresentavam como um lugar de busca da “africanidade perdida” e seus desejos de visitas à África se configuravam como a construção da legitimidade aos “fundamentos” e segurança aos “trabalhos” espirituais. Por isso, faz uma descrição sucinta dos integrantes que lideram as nações de candomblé e suas genealogias, a saber, das seguintes nações: Angola, Ketu, Jêje (Jêje-nagô) e Efom. Faz também referências, com menos detalhes, à nação Candomblé de Caboclo e à Omolokô.

Em uma atitude de escolhas dos elementos da herança cultural empregados para delimitar a identidade dos afro-brasileiros no Espírito Santo, nelas incluídas as memórias de uma África imaginada e das lembranças dos afro-brasileiros sobre suas práticas culturais, Maciel entende que elas foram mantidas e transmitidas por meio dos esforços, sacrifícios e dignidade cultural de nossos antepassados. Ele destaca as seguintes práticas desse patrimônio cultural afro-capixaba: jongo, caxambu, congo, festa do mastro de São Benedito, ticumbi, reisado, marujada, mineiro pau, boi pintadinho, capoeira, dança das fitas, linguagem, culinária e a medicina natural baseada, principalmente, no uso de plantas e raízes.

Por fim, Maciel junta sua escrita à voz das organizações e movimentos sociais negros que empreenderam as denúncias contra o preconceito, discriminação racial e racismo. O racismo tornou-se estrutural e dificultou o acesso da população negra à educação e, conseqüentemente, ao mercado de trabalho, o que vem justificando as lutas das organizações de movimentos negros por quase um século, a começar com a Imprensa Negra nos anos 1920 aos anos 1970 e 1980, quando surgiram outras organizações dos afro-brasileiros. Essas lutas contra o racismo transcendiam as fronteiras nacionais brasileiras e dos países vizinhos, pois estavam em sintonia com aquelas ações levadas a cabo por líderes negros como Luther King, Malcon X e por grupos como Black Power, Panteras Negras, Muçulmanos Negros e organizações musicais e de danças, como de soul e blues.

Associavam-se ainda às lutas dos países africanos por suas independências dos países colonizadores. Foi nesse processo de organização política que surgiu, em 1978, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial e que, no Espírito Santo, teve um de seus braços, o Graden (Grupo de Ação e Defesa Negra), criado em 01 de outubro de 1978 e constituído, na época, por 15 pessoas. Como se observa no último capítulo do livro, o Graden foi se organizando em Centros de Lutas e, no ano seguinte, 1979, foram criados quatro desses Centros na região da Grande Vitória. Com o desligamento do Graden do MNU nacional e a desarticulação de seus integrantes, surgiu, em 1983, uma nova tentativa de aglutinação dos negros por meio da criação do Centro de Estudos da Cultura Negra (Cecun).

Na última parte do livro que agora é reeditado, procuramos, juntamente com pesquisadores que se consideram seguidores de Cleber Maciel, na empreitada de levar adiante as pesquisas sobre os agrupamentos negros e suas práticas no Espírito Santo, organizar e escrever um posfácio – 20 anos depois da primeira edição – que pudesse atualizar alguns temas explorados ou apenas mencionado pelo referido professor. Assim, os temas tratados demonstram a luta dos quilombos pelos direitos territoriais e culturais na atualidade e os agrupamentos e organizações em torno dos direitos ao patrimônio cultural afro-brasileiro, como se expressa no jongo, caxambu, ticumbi e congo. Associados a esses símbolos diacríticos, que os movimentos étnicos, negros ou afros delimitam como demarcadores do direito ao pertencimento e à identidade, estão os movimentos das denominadas comunidades de terreiro, compostos por seguidores da Umbanda e do Candomblé. Como Maciel era um pesquisador militante e árduo defensor da história e da cultura negra na educação escolar, o posfácio também tratou das lutas do movimento negro pela inclusão dos temas afro-brasileiros na educação escolar no Espírito Santo. Entretanto, os militantes entendem que não basta apenas lutar pela inclusão da história e cultura negra na educação de todos os níveis, é necessário que os protagonistas da história e cultura, os negros, também estejam presentes na educação de

todos os níveis, o que continua alimentando os movimentos pelas políticas de ação afirmativa e pelas cotas nas universidades brasileiras, entre as quais a Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).

O posfácio trabalha também com as memórias, entre as quais a dos militantes negros que foram alunos de Maciel e que veem nele uma espécie de ancestral ou guru na construção da consciência de negritude. Entre os ex-alunos que mantêm viva a memória do guru, estão professores do ensino médio e universitário, como as educadoras e coautoras deste trabalho: Andrea Bayerl Mongim, Leonor Araújo e Suely Bispo. Tendo a memória como tema em foco, o último assunto a ser tratado é o Museu Capixaba do Negro Verônica da Pas, que leva o nome de uma outra personagem de nossa memória. Mas o Museu não diz respeito apenas às lembranças do passado, ele é um lugar de construção de identidade e memória, principalmente, para as futuras gerações.

Finalmente, configura-se, assim, que, para os descendentes de africanos no Estado do Espírito Santo, parte da história e as práticas culturais afro-brasileiras descritas no livro do professor Cleber Maciel tornaram-se referências obrigatórias para os negros que querem refletir sobre si, para aqueles que estudam as identidades dos descendentes de africanos neste Estado e no Brasil, bem como para os agentes do poder público que têm o dever de implementar políticas públicas de construção de igualdade racial no País.

Que todas as divindades e referências simbólicas que fazem parte de nossa história e cultura jamais voltem a ser vítimas do racismo estrutural da sociedade brasileira, porque, para homens e mulheres (negros e negras) que construíram o sentimento de pertencimento aos povos e para as comunidades que se identificam como de matriz africana, a exclusão patrocinada por essa ação lhes retira a condição de cidadania, direito inalienável constitucionalmente garantido a todos os brasileiros e brasileiras.





PREFÁCIO: NEGROS NO ESPÍRITO SANTO - CLEBER MACIEL

É PRECISO GRITAR A LIBERDADE!

Sandro José da Silva¹

▣ Sob muitos aspectos “Negros no Espírito Santo” é um acerto de contas do professor Cleber Maciel com os capixabas. As obras que se dedicaram a explicar a presença afrodescendente, invariavelmente, caíam na descrição melancólica da violência da escravidão que se dedicava mais ao colonizador do que aos complexos processos que envolveram essa situação colonial. Essa melancolia era apenas superada quando os cronistas/historiadores saltavam a história em dois séculos para se debruçarem com maior desvelo e impressionismo sociológico ao fenômeno da imigração estrangeira. Esse interesse está associado à hegemonia que a temática adquiriu entre os capixabas menos por sua relevância analítica significativa, ainda por surgir, e mais pela construção mitológica da elite contemporânea em busca de um passado exemplar que possa lhe servir ideologicamente no presente.

¹ Doutor em Antropologia, professor do Departamento de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Direito, da Universidade Federal do Espírito Santo. Integra o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros na Ufes.

Assim, os cronistas anteriores que se pretendiam historiadores sobre o Espírito Santo notavam a presença das populações africanas e seus descendentes por meio de eventos épicos à contraluz do colonizador e, posteriormente, invisibilizados pelo projeto triunfalista de imigração europeia. Ou os africanos e seus descendentes eram mencionados como pivôs dos conflitos entre as elites capixabas, ou eles eram mencionados como parte da paisagem cultural dos diferentes “ciclos de desenvolvimento”, sempre em vias de serem vencidos e assimilados. Em si mesmo, a história da população afrodescendente inspira pouco interesse ainda hoje, e fica relegada à crônica eventual, já cristalizada no Holocausto negro, ou a relatos impressionistas, descolados da perspectiva que avalia tal presença como o resultado das relações políticas e econômicas e culturais do Atlântico Negro.

A perspectiva de análise dos afrodescendentes em terras capixabas mantém o tom insular, apequenado pelo provincialismo que lhe serve de mito fundante, especialmente pelo interesse em transformar a “formação” do Espírito Santo em um evento evolutivo e natural, e pela dedicação em descrever o sucesso da imigração estrangeira. A presença dos estrangeiros africanos e europeus é o resultado de processos distintos, mas relacionados historicamente aos processos diaspóricos. O próprio esforço da obra do professor Cleber Maciel foi construir outros pontos de vista sobre os afro-brasileiros que não os reduzissem a um “período” da história capixaba, visto como insignificante diante do triunfalismo da empresa colonial europeia. A invisibilidade dos afrodescendentes, nesse sentido, deve ser considerada como o resultado desse projeto hegemônico que se desenvolveu de forma institucionalizada sobre a própria imagem de quem são os capixabas. “Negros no Espírito Santo” é um roteiro para superar esse discurso hegemônico ao mesmo tempo que é uma crítica da neutralidade científica quando o assunto são os Direitos Humanos das populações afrodescendentes.

Em “Negros no Espírito Santo”, o professor Cleber sublinha sob quais condições é possível levantar o véu que encobre os capixabas com suas

clivagens segregacionistas. O discurso da europeização é desnaturalizado, página por página, quando percebemos que a riqueza econômica e cultural se ergueu, especialmente, do valor acumulado por várias décadas do trabalho dos negros e negras escravizados e que continuou nos diversos momentos da economia capixaba.

“Negros no Espírito Santo” é, sob muitos aspectos, um programa de pesquisa sob as diferentes formas de espacialização e incorporação da cultura negra africana, os interstícios aos quais ela foi relegada e a denúncia da hegemonia do pensamento colonial eurocentrado construído no Espírito Santo. Ele serve de roteiro crítico para descolonizar ideologicamente as terras capixabas, retratando essa sociedade nas suas contradições e invenções de branquidade hegemônica das narrativas estéticas e de poder. A obra não deve ser lida apenas como um trabalho acadêmico, mas também como a condensação do projeto de negritude do qual somos parte. A negrura das terras capixabas é aqui exibida em suas nuances e em sua força cultural e filosófica, momento oportuno para deixar os discursos da tolerância ao Outro e lançar-se na aventura do descobrimento da alteridade, do direito e do respeito aos grupos africanos que humanizaram e civilizaram as terras capixabas.

UMA ARQUEOLOGIA DE “NEGROS NO ESPÍRITO SANTO”

» A dissertação de mestrado do professor Cleber Maciel intitulada “Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1926): alguns aspectos”, defendida em 1985 junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) em São Paulo, já foi um salto em busca das raízes das “discriminações raciais” que, no plural, anunciavam o trabalho árduo que se tinha pela frente. Tratou-se ali de reparar os caminhos epistêmicos trilhados pelos historiadores e sociólogos, mais

preocupados com o “lugar do negro” na sociedade brasileira do que com os lugares definidos para ele desde o sistema duradouro da escravização cristalizados em pensamentos e práticas coloniais com desdobramentos na República. Além disso, tratava-se de construir a leitura do racismo sob o ponto de vista de um intelectual negro engajado, posição ainda hoje mal vista pela academia e pelos espaços institucionalizados, como se pudéssemos ainda omitir todas as posições de poder e saber já institucionalizadas.

Sobre isso, afirma-se na obra, de forma categórica, que a preocupação da historiografia naquele momento incidia mais sobre os destinos da nova sociedade europeia e branca que substituíra os escravizados do que os destinos econômicos e de direitos das gentes negras abolidas. Não era, como ainda não é, um tema simples. A Unicamp e a Universidade Federal Fluminense (UFF) foram, naquele momento, os centros de uma discussão importante sobre a presença africana no Brasil. Outros trabalhos contemporâneos emergiram nessa crítica epistêmica, como as pesquisas das professoras Nara Saletto e Vilma Almada sobre os significados dos artefatos coloniais como “trabalho”, “liberdade”, “espaços vazios”, entre outros. Nos anos 1990, sob a influência da Micro-História, traçaram-se outras formas de identificar as complexas relações coloniais, como as pesquisas dos professores Hebe Mattos, Sidney Shalhoub e Flávio Gomes, dedicando especial atenção à influência decisiva das sociedades afrodescendentes na organização das relações políticas no Brasil.

Fora do Brasil, pensadores como Stuart Hall e Paul Gilroy discutiam as bases multiculturais das sociedades formadas a partir do tráfico atlântico, enquanto o professor Sidney Mintz (1985) descrevia como o trabalho escravizado havia servido de força motora para a Revolução Industrial na Europa com base no açúcar, e o professor Richard Price (1981) traçava um amplo panorama da resistência à escravização no Caribe. Tais conjunturas acadêmicas tornam a obra do professor Cleber Maciel, no mínimo, contemporânea quando esse aponta os diferentes níveis civilizacionais das sociedades africanas no cenário capixaba. Tais perspectivas buscaram se

distanciar da abordagem culturalista – que se interessava mais pelas “sobrevivências africanas”, os resíduos da cultura ou os sincretismos domesticadores e dedicaram-se, a partir de abordagens marxistas sobre a organização da força de trabalho e a formação da classe trabalhadora no Brasil, a reposicionar o protagonismo dos afrodescendentes.

Sob a perspectiva dos estudos culturalistas, os negros foram estudados nas primeiras décadas do século XX com ênfase assimilacionista, que, como apontaram Arthur Ramos e Nina Rodrigues, por exemplo, indicavam sob quais condições os negros seriam assimilados: seus corpos se mesclariam e se homogeneizariam enquanto classe social, diluindo assim sua consciência histórica na sociedade brasileira. Assimilar significava, naquele contexto, sintetizar, diluir, indiferenciar, desgastar, reduzir, o oposto do que pretendiam os grupos negros organizados politicamente (Arthur Ramos in: Rodrigues, 1935).

Interessava pouco, naquelas abordagens, quem eram os sujeitos negros e quais eram as suas maneiras de ser e estar no mundo e, muito menos, como suas instituições políticas contribuíram para a consolidação de regimes políticos pelos direitos à igualdade. Ao contrário, a “psicologia do negro” era tratada como o resultado desta ambiguidade entre ser um estrangeiro, desajustado e atrasado no mundo republicano dos brancos. Em hipótese alguma, a Liberdade no Brasil era vista como artefato das lutas dos africanos e seus descendentes que se espalharam pelas terras brasileiras em diferentes momentos da história colonial e republicana ou que permanecia como projeto vivo e ainda inconcluso.

A população afrodescendente era descrita como uma parte desajustada de um todo que se erguia de regimes coloniais escravistas, de seguidos golpes de Estado e da sociedade brasileira violenta, oligárquica e conservadora. Ao negro só restava ajustar-se a essa sociedade e, nisso, ele falhava sempre por sua “falta de aptidão”. Apenas na década de 1960, Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos farão a crítica contundente de tal perspectiva que via o negro como problema, para buscar entender “a integração”

do negro no mundo dos brancos que colocou mais ênfase na dominação global da sociedade branca do que nas estratégias e socialidades das gentes pretas (Fernandes, 1965; Ramos, 1995).

Os agentes negros, suas instituições políticas, religiosas e lúdicas e as formas de lidar com a sociedade política que se erguiam dos escombros da monarquia pouco ou nada contavam, pois eram restos da sociedade passada em busca de significado para suas vidas, algo que estava em vias de desaparecer e ser assimilado pela nação como um todo. Essa perspectiva pessimista da cultura negra recebeu nova interpretação a partir de dois movimentos aparentemente distintos, mas interconectados. Em primeiro lugar, a persistência da mobilização dos movimentos sociais negros por direitos e, em segundo lugar, o desenvolvimento de abordagens renovadas das Ciências Sociais sobre as condições da populações afro-brasileiras não mais voltadas à perspectiva da “formação da nação”, mas das características culturais e políticas de tais grupos. Ambos, ao meu ver, reconduziram as sociedades afrodescendentes ao status de agentes da história e não mais objeto inerte das políticas de cunho nacionalista.

Em primeiro lugar, tal conjunto de atores denunciaram a perspectiva evolucionista e racista das abordagens sobre os afrodescendentes no Brasil, tais como as que indicavam o atavismo da população negra à prática de crimes (Rodrigues, 1977). Em segundo lugar, questionou-se a dualidade entre os “mundos” dos brancos e dos negros, quando, na verdade, eles estavam entrelaçados, e fizeram emergir conjunturas diversas e bastante ricas, a despeito da hegemonia simplificadora freyriana com que foram cristalizadas na dualidade Casa-Grande-Senzala (Freyre, 1995).

Gilberto Freyre se contrapõe ao modelo analítico da escravização mundial e constrói uma narrativa sobre a constituição biológica/social do Brasil atenuada pela perspectiva assimilacionista. Segundo o pensador pernambucano, no Brasil, a escravização foi mais doce, atenuada pela miscigenação das raças, o que produziu uma cultura lusotropical. O mar não era barreira, mas canal sobre o qual se desdobrou a genialidade da miscigenação no

Brasil. Havia vozes dissonantes, mas tal perspectiva gerou o que veio a ser conhecida como Democracia Racial, cujo corte analítico tinha como eixo um projeto de nação branqueada (Chor Maio, 1997).

Por último, para essa nova conjuntura, pouca atenção havia sido dada aos destinos das comunidades negras no pós-abolição. A busca pela ruptura com o período colonial e a construção da imagem da extinção da escravização fizeram com que algumas elites dessem por encerrado tal “ciclo econômico”, desconsiderando seus efeitos e as relações de continuidade entre passado e presente. Isso pode ser percebido pelo efeito um tanto distorcido da imagem do escravizado que se cristalizou no cinema, na literatura e que serviu de pano de fundo para a crítica e constituição dos movimentos sociais contemporâneos por direitos étnico-raciais (Hasenbalg, 1979; Skidmore, 1989; Schwarcz, 1993).

O trabalho seminal do professor Ciro Flamarion Cardoso (1979), por exemplo, sugeriu que os estudos sobre a sociedade escravista, os africanos escravizados e o processo abolicionista estavam bastante enviesados e eivados de “lacunas” que levavam as abordagens sobre tais temas para a incompletude na nação brasileira. Ao contrário disso, a reorganização dos estudos do campo historiográfico lançou os pesquisadores para os pormenores da vida cotidiana da sociedade escravista na qual os sujeitos negros aparecem como agentes políticos, econômicos e morais de suas próprias histórias.

Tratou-se de descrever a centralidade do trabalho dos afrodescendentes, sejam livres, sejam escravizados, sejam nas “brechas camponesas” da economia brasileira e seus desdobramentos transatlânticos nas demais economias globais, além do conteúdo civilizatório dos símbolos, modos de fazer e viver que nos constituíram. Línguas, religiões, musicalidade, sistemas de crenças, valores morais e a busca incessante pela Liberdade são heranças pelas quais temos de zelar. No entanto, a simples objetivação das identidades negras levanta questionamentos na sociedade da Democracia Racial.

A tendência em considerar a identidade nacional como a razão entre cultura e biologia provocou efeitos devastadores noutra perspectiva fundada na

autodeterminação das identidades étnicas. Autoafirmar-se como negros e negras no Brasil passou a ser visto como uma forma de recusar, ou mesmo trair, o modelo nacional assimilacionista cuja máxima é: “somos todos iguais”. Os afrodescendentes se levantaram contra essa perspectiva e, felizmente, acompanhamos que, desde os anos 1950, a autodeterminação tornou-se o aspecto central das Políticas Públicas de reconhecimento de direitos em detrimento do assimilacionismo, o que aproximou as agendas governamentais da revisão dos atos de Estado, como foi a escravização e suas consequências.

NOVAS EPISTEMOLOGIAS SOBRE AS SOCIEDADES AFRODESCENDENTES NO ESPÍRITO SANTO

» Creio ser aqui onde notamos que o trabalho do professor Cleber Maciel dialoga com essa “virada epistêmica” dos estudos sobre a população afro-brasileira e a escravização no Brasil. Ou seja, do ponto de vista do campo acadêmico, sua obra, seu interesse e sua militância se encontram amparados pelas transformações nas interpretações sobre a vida e a obra dos africanos e seus descendentes, que passaram a explicar o Brasil não de fora, mas por dentro. Sua busca em deixar de lado as interpretações eurocêntricas é fundamental porque o autor se deu conta de que elas não são conceitos científicos simplesmente, mas ferramentas de dominação epistêmicas e políticas. Tais interpretações não são apenas índices econômicos, fluxos migratórios ou “fases da economia”, mas relações de força no campo intelectual e de governo pela justiça e igualdade social.

Esse parece ser o ponto em que o trabalho do professor Cleber Maciel emerge e ganha maior destaque. Sua tese central na dissertação de 1988 é que a discriminação no mercado de trabalho foi a fonte de racismo contra o negro na sociedade brasileira. A ênfase na “substituição da mão de obra escrava” teria sido uma das formas de lançar as organizações fabris negras e as

inúmeras formas políticas na invisibilidade institucional, ou seja, para as bordas da centralidade econômica ideológica da sociedade republicana. Era preciso retomar o passado não mais com os olhos nostálgicos, mas como forma de afirmação social diante de séculos de expropriação econômica e identitária.

No livro posterior, “Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”, o autor travou um desafio singular ao identificar na cultura capixaba elementos constitutivos das culturas afro-brasileiras. Como um andarilho pelos diferentes espaços das cidades negras capixabas, ele submergiu no cotidiano dos cultos, festas, oferendas e a repressão policial aos cultos afro-religiosos. Notícias publicadas nos jornais dão conta dos conflitos sociais que envolviam em torno de si tais religiões e dos calendários das festas dedicadas aos Orixás, eventos que desapareceram desses periódicos.

Já em “Negros no Espírito Santo”, ele se propôs a fazer isso reconstruindo trajetórias e atando laços olvidados pela ênfase historiográfica capixaba nas narrativas de fidalgos e padres católicos. Segundo o próprio autor, tratava-se de aprofundar informações já indicadas na obra anterior, elucidando aspectos dispersos em várias publicações desenvolvidas pela historiografia capixaba como os trabalhos seminais da professora Vilma Paraiso Ferreira de Almada (1981[1984]) e Nara Saletto (1985). O caminho não era simples, uma vez que se tratava de reverter a ideologia da branquitude que afirmava a história europeia como exitosa e negava um passado aos afrodescendentes, que não apenas aquele do cativo. Vejamos algumas destas ideias e suas repercussões também no Espírito Santo.

A COR DA POLÍTICA

» Os debates calorosos no Congresso Nacional na virada do século XIX para o XX detinham-se sobre o destino dos negros, considerados “estrangeiros”: integrá-los ou repatriá-los para a África? Uma das saídas discutidas foi exatamente assimilá-los à sociedade que se via como hegemônica-

mente branca. Voltados às ideias do Darwinismo Social, mas com uma assinatura própria em direção à Eugenia, os legisladores brasileiros buscaram saídas para o fim da escravização ao mesmo tempo que arquitetaram melhor destino ao futuro dos cidadãos da nação mediante o financiamento da imigração europeia (Chor Maio, 1999; Schwarcz, 1993; Skidmore, 1989).

Nessa “passagem”, a ausência da agência política dos afro-brasileiros é desconsiderada, especialmente pelo projeto conservador e autoritário de nação. Ademais, o projeto de cidadanização imaginado pelas elites apregoava que o ingresso dos escravizados e dos seus descendentes deveria ocorrer pelo projeto de assimilação biológica e cultural, com o intuito especialmente de apagar os traços culturais e sociais africanos (Schwarcz, 1997).

Em um desses relatos, Afrânio Peixoto perguntava sobre “quantos séculos será preciso para depurarmos todo esse mascavo humano? Teremos albumina bastante para refinar toda essa escória?” e remata ao afirmar que “a albumina branca vai refinando o mascavo latino-americano, para refinar o mascavo nacional (...). Em 200 anos, seremos todos brancos. E, então, sem as veemências ‘patrióticas’, e outras taras psicológicas, que nos colocaram. (Peixoto, 1938 p.43).

No Brasil, a relação entre a construção de uma nova nação pós-escravidão está associada à elevação dos saberes higienistas ao status de ciência de Estado, o que associava a questão da escravização ao tema médico, além de político e econômico. O resultado prático dessa junção foi a concretização de projetos eugênicos de limpeza étnica e promoção pública da hierarquia racial baseados em três premissas: a extinção do tráfico de africanos escravizados, o genocídio e etnocídio dos indígenas e o financiamento público da imigração de brancos europeus.² Sobre o “Sangue”, artefato natural mas conver-

² Ramos (1996) faz uma longa discussão sobre a distinção elaborada pelo Estado brasileiro entre “imigrantes desejáveis” – aqueles oriundos de países da Europa como Itália e Alemanha que, por “seu amor ao trabalho e estágio evolutivo”, seriam mais necessários na emergente nação brasileira –, daqueles “imigrantes indesejáveis” – constituídos pelas populações dos países africanos, chineses ou afro-americanos que, ou eram refratários ao espírito de nação, ou eram oriundos de movimentos políticos que a questionavam em suas bases racializadas.

tido em fato social e político, recaíam todas as esperanças dos eugenistas brasileiros em uma nação redimida.

Segundo Chor Maio (2005), tal ciclo de debates sobre o “lugar biológico” da população negra é interrompido por novas abordagens sobre a constituição da nação, responsáveis pela inscrição das diferenças raciais como incompatíveis com a modernidade e outro que as julgava constituidoras e mesmo complementares das sociedades modernas. A ausência de interesse sobre a construção da liberdade e os direitos civis da população egressa do cativeiro é absoluta nessas pesquisas, uma vez que sua perspectiva autoritária é também uma ciência da ação dedicada ao projeto nacional que trata a miscigenação como prática democrática a igualar as pessoas e transformá-las em cidadãos.

Os índices e as hierarquias de classificação raciais, ocultados por esses saberes/práticas, se transformaram em reconhecimento tácito no novo modelo de nação dividida entre o projeto civilizatório branco, civil e cidadão e aquele “atávico” próprio de indígenas e negros, que devem ser tratados por processos criminais e corretivos. Entre essas duas perspectivas sobrou pouco espaço no ideário nacional para a inscrição dos egressos do cativeiro como sujeitos de direitos, e a “Democracia Racial” despontou como saída sociológica mais aceitável, ainda que viesse a aprofundar ainda mais a situação de conflito entre o status quo branco e a população negra em busca de direitos, uma vez que ocultava, sob o manto do discurso igualitário, a manutenção das relações assimétricas e racistas.

EM TERRAS CAPIXABAS

Em entrevista, o professor Cleber demonstra como os sistemas classificatórios no Brasil ocultaram a arbitrariedade do racismo. Ele aponta que sua carteira profissional indica que sua cor é “branca” e, na carteira de reservista, “pardo”, ao passo que ele se identifica como negro (A Gazeta, 15 de maio de 1988). Não se trata de erro do professor, mas da sucessiva so-

breposição de identidades exteriores impostas pelas relações de governo. Era preciso denunciar essa forma de racismo a partir de si próprio, e isto o professor Cleber já havia identificado nos extensos relatos jornalísticos que coletou para mostrar as relações raciais em Campinas, São Paulo, no período pós-abolição.

Talvez esse não lugar, esses entremeios e o ato falho da burocracia por não ver reconhecida sua integridade pessoal tenham servido de contexto para ele se posicionar de forma crítica sobre o racismo e a discriminação racial. Sua atuação política preconizava que as pessoas não precisariam mais se desculpar por afirmarem-se como negros ou pretos, ou afirmarem suas crenças religiosas nos Orixás, inquíces e ancestrais. Era urgente criticar as falas hegemônicas racializadas dos capixabas que apontavam à época uma proporção de 60% de descendentes de europeus e que ocultavam o fato de o Brasil ser a segunda nação com maior contingente populacional negro (Joaquim Beato em entrevista: *A Gazeta*, 31 de maio de 1988). Era preciso reescrever e desconstruir essas informações. Identificar, em meio ao discurso hegemônico da imigração estrangeira, as posições sociais, econômicas e políticas ocupadas pela população afro-brasileira. Mas como?

“Negros no Espírito Santo” apontou questões fundamentais vividas por seu autor nos ambientes capixabas, o que conduz a cunhar o termo afro-capixaba para dar conta do fenômeno complexo da presença africana e afrodescendentes no Espírito Santo. A História emergiu como uma metáfora, um lugar seguro de onde falar de coisas tão pessoais como o pertencimento e a discriminação racial. Não se tratava de um saber apenas disciplinar imparcial. Como os diversos relatos a seu respeito mostram, os seus problemas de pesquisa e de seus vários estudantes passavam antes pela construção de um sujeito negro afrodescendente, ou seja, pela descoberta dos caminhos encobertos pelas narrativas coloniais hegemônicas que se tinham sobre a formação cultural do Espírito Santo.

Se olharmos para a atuação do professor Cleber Maciel na vida pública capixaba, notaremos seu investimento em tornar os temas da discrimi-

nação racial agendas diárias dos capixabas – dos tempos de militância no Movimento Negro Contra a Discriminação Racial até o lugar consagrado do intelectual orgânico na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Em maio de 1988, ele e seus companheiros de militância prepararam uma grande “descomemoração da Abolição” (*A Gazeta*, 09/05/1988). Na entrada da sala de reuniões, onde se realizaria o seminário crítico sobre os cem anos da Abolição, charutos, velas, imagens de Exus e Pombas-Giras e um despacho que desafiavam o olhar daqueles que chegavam. Uma atitude política performática e também dramatizada do confronto entre os símbolos católicos com a pele preta que vinha em público reivindicar seu espaço.

Todos esses eventos ocorriam dentro da Ufes, cujos contornos ideológicos apontavam a emergência das elites brancas que se originaram dos projetos de imigração para o Espírito Santo e passaram a ocupar os quadros políticos e econômicos capixabas. Falar de dentro da Ufes era como atacar o coração da dominação ideológica então vigente. Como o próprio professor Cleber afirmou em reportagem, dos seus 61 alunos apenas um se declarava preto, enquanto 10 se declaravam negros (*A Gazeta*, 09/05/1988). Cada fala, e cada ato deveria soar como um grito ancestral a denunciar a opressão racial. O clima interminável dos debates noite adentro, os cismas internos e as acusações de mais ou menos consciência em relação à questão da negritude preenchiam a agenda do Movimento Negro Capixaba, descritos em suas obras.

Anunciava-se nos eventos, por exemplo, a venda de escravizados em praça pública para encenar as condições de objetificação de negros e negras que ainda vigoravam naquele momento. Vestiam-se de cristos negros, tinham a seus pés os padres lavando seus pés negros, denunciavam o Sincretismo como forma de dominação e ideologia. Enfim, tratava-se de inverter todos os símbolos possíveis para “resgatar” o negro de seu longo ostracismo. Ao fazer isso, tal grupo se colocava na vanguarda da negritude e tomava para si o lugar de porta-voz das negritudes subalternas, distantes das salas de aula e da estética universitária.

Em seis de junho do mesmo ano, o seminário “Aboli-Ação” abordaria a história da discriminação racial na sociedade brasileira, e o professor Cleber ressentia-se do currículo do curso de História ter apenas uma “disciplina optativa” que discutia tal assunto. Para o evento, no campus de Goiabeiras, estava prevista a presença de várias personalidades do Movimento Negro, africanos, embaixadores e estudantes. Entre esses, o deputado Carlos Alberto de Oliveira, que mais tarde criaria a Lei Caó que, em sua versão original, determinava que a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível e, posteriormente, tipificou o crime de racismo, estabelecendo pena de prisão. Os corredores do IC-III ferviam sob os debates promovidos pelo advento do centenário da Abolição, e era possível ouvir as denúncias de nomes como o professor Joaquim Beato, a saudosa Verônica da Pas, mas também os sotaques de convidados da Diáspora Negra, como Senegal e Cuba (A Gazeta, 12 de maio de 1988; 07 de junho de 1988).

Outros encontros foram realizados, naquele mesmo ano em junho, para denunciar a “questão do Negro”, envolvendo a então engajada Ufes nos debates sobre a igualdade racial e o acesso de estudantes negros e negras aos bancos escolares e às verbas para pesquisa. Nota-se que o questionamento de símbolos pelos quais a história da escravização havia sido institucionalizada fazia parte da agenda do Movimento Negro. À Princesa Isabel e ao ato formal da Corte em abolir a escravização sobrepuseram-se a memória das lutas populares em todo o País, as revoltas quilombolas e a resistência do novo herói Zumbi dos Palmares.

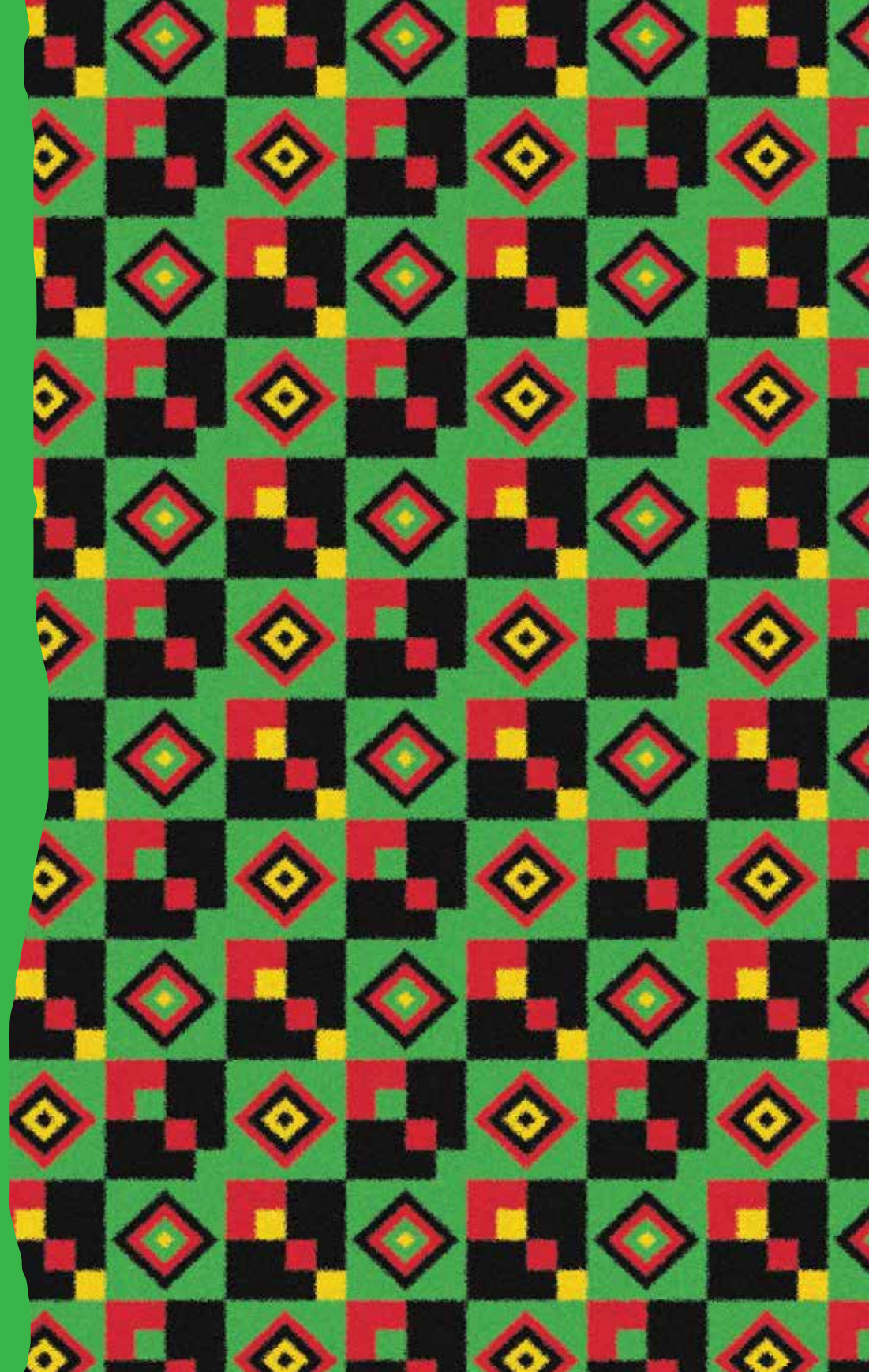
A territorialização da resistência negra também não escapou ao olhar atento do professor Cleber. Ao ingressar na temática quilombola, o autor depara-se com as inúmeras formas de resistência da população afrodescendente nas bordas das cidades no Espírito Santo, observáveis entre outras nas manifestações culturais, poéticas e políticas. Desde o sul até a região norte, observam-se movimentos sociais preconizados pela busca da liberdade. Em São Mateus, por exemplo, os festivais de cultura salien-

tam isso quando se ensaiam as performances africanas, capoeiras e apresentações das dezenas de grupos oriundos das comunidades negras rurais. Em São José do Queimado, grupos de congo se reúnem em torno das ruínas daquela que foi uma das mais importantes revoltas contra a escravização no País: A Revolta de Queimado.

“Negros no Espírito Santo” é, antes de tudo, um instrumento poderoso que nos convida a ler, nas entrelinhas, mas também de forma explícita, os temas relevantes com os quais a sociedade capixaba ainda se debate sobre os direitos da população afrodescendente. Nesse sentido, os argumentos do livro não são para a população afrodescendente exclusivamente, mas representam um conjunto de questões direcionadas para toda a sociedade que almeja equidade e respeito. Uma biografia do professor Cleber, ainda por ser escrita, pode nos revelar temas importantes para compreender as relações raciais no Estado do Espírito Santo, alterando o panorama um tanto impressionista e espontâneo que observamos nos relatos sobre o tema.

BIBLIOGRAFIA

- ALMADA, Vilma P. F. *Escravidão e transição - o Espírito Santo 1850-1888*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1984.
- ANDREWS, G. O protesto político negro em São Paulo - 1888-1988. *Estudos Afro-Asiáticos*, 21, 379-397, 1991.
- BAIROS, Luiza; REIS, João. J. (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- COOPER, Frederick; Thomas C. Holt & Rebecca J. Scott. *Além da escravidão*. Investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes da, & Flávio dos Santos Gomes (org.). *Quase-Cidadão*. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Editora Nacional, 1965.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. 34/UCAM, 2001.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GUERREIRO RAMOS, A. O problema do negro na sociologia brasileira. *Cadernos do Nosso Tempo*, 2(2), p. 189-220, 1954.
- MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1921)*. Campinas (SP). UNICAMP, 1988.
- _____. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: Práticas culturais afro-capixabas*. Vitória (ES): DEC, 1992.
- _____. *Negros no Espírito Santo*. Vitória: DEC/SPDC/UFES, 1994.
- MAIO, M. O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(41), p. 141-158, 1999.
- MINTZ, Sidney. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking-Penguin, 1985.
- OSÓRIO, Carla. BRAVIN, Adriana. SANTANNA, Leonor de Araújo. *Negros do Espírito Santo*. São Paulo: Escrituras Editora, 1999.
- PEIXOTO, Afrânio. *Clima e Saúde: introdução Bio-geográfica à civilização brasileira*. Rio de Janeiro: CIA Editora Nacional, 1938.
- PRICE, Richard. *Sociedades Cimarronas: Comunidades escravas rebeldes em las Américas*. Mexico: Siglo XXI, 1981.
- RODRIGUES, Nina R. *Os Africanos no Brasil*. 5a ed. São Paulo, Nacional, 1977 (1932).
- SALETTI, Nara. *Considerações sobre a transição do trabalho escravo ao trabalho livre na economia cafeeira do Espírito Santo (1888-1929)*. Rio de Janeiro: Mestrado em História na UFRJ, 1985.
- SCHWARCZ, Lilian. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SKIDMORE, Thomas. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1989.





NEGROS

NO ESPÍRITO SANTO

INTRODUÇÃO



“Negros no Espírito Santo” é um trabalho que pretende juntar alguns aspectos da trajetória histórica dos negros nas terras capixabas, tendo como objetivos:

- a) destacar suas origens na África, bem como a escravidão, as contribuições culturais dos escravos e as lutas contra a escravidão e o racismo;
- b) repensar o papel que os negros podem desempenhar frente à sociedade brasileira;
- c) contribuir com estudos sobre o negro capixaba, colocando em linguagem simples e direta informações que estão dispersas por diversos estudos acadêmicos, dados colhidos diretamente em pesquisas realizadas junto à comunidade e reflexões do autor, consideradas sua própria experiência de vida e de leituras.

Dessa forma, para este trabalho foram aproveitadas, com modificações, partes do texto “Candomblé e umbanda: práticas culturais afro-capixabas”, de Cleber da Silva Maciel, bem como foram utilizadas várias obras, entre as quais podem ser destacadas “Escravidão e abolição no Espírito Santo”, de Maria Stella de Novaes; “Escravidão e transição: Espírito Santo (1850-1888)”, de Vilma Paraíso Ferreira de Almada;



**A jovem Lorana Jesus
da Conceição**

Foto: Kelimar Dias Malta



ORIGENS DOS NEGROS CAPIXABAS



qui, tenta-se apontar algumas pistas para uma identificação dos grupos étnicos, linguísticos e culturais dos africanos e seus descendentes que deram origem aos negros capixabas. Nesse caso, é preciso destacar que se consideram “negros” todos os pretos e mestiços que tenham, na cor da pele ou nos traços físicos, alguma evidência de sua origem africana.

Não obstante ter sido uma região de pequena projeção econômica no cenário escravista brasileiro, o Espírito Santo recebeu escravos importados diretamente da África, mas foi muito grande o número de escravos oriundos de outras áreas do próprio Brasil.

Assim sendo, no território capixaba do século XIX, podiam ser encontrados africanos escravizados juntamente com negros transferidos, principalmente da Bahia e de outras regiões do Nordeste, Rio de Janeiro e Minas Gerais, incluindo a movimentação migratória pós-republicana. Isso significa que para compreender a origem dos negros capixabas do século XX deve-se também considerar a movimentação migratória dos grupos negros que chegaram vindos de outras regiões do País e as miscigenações diversas ocorridas ao longo do tempo.

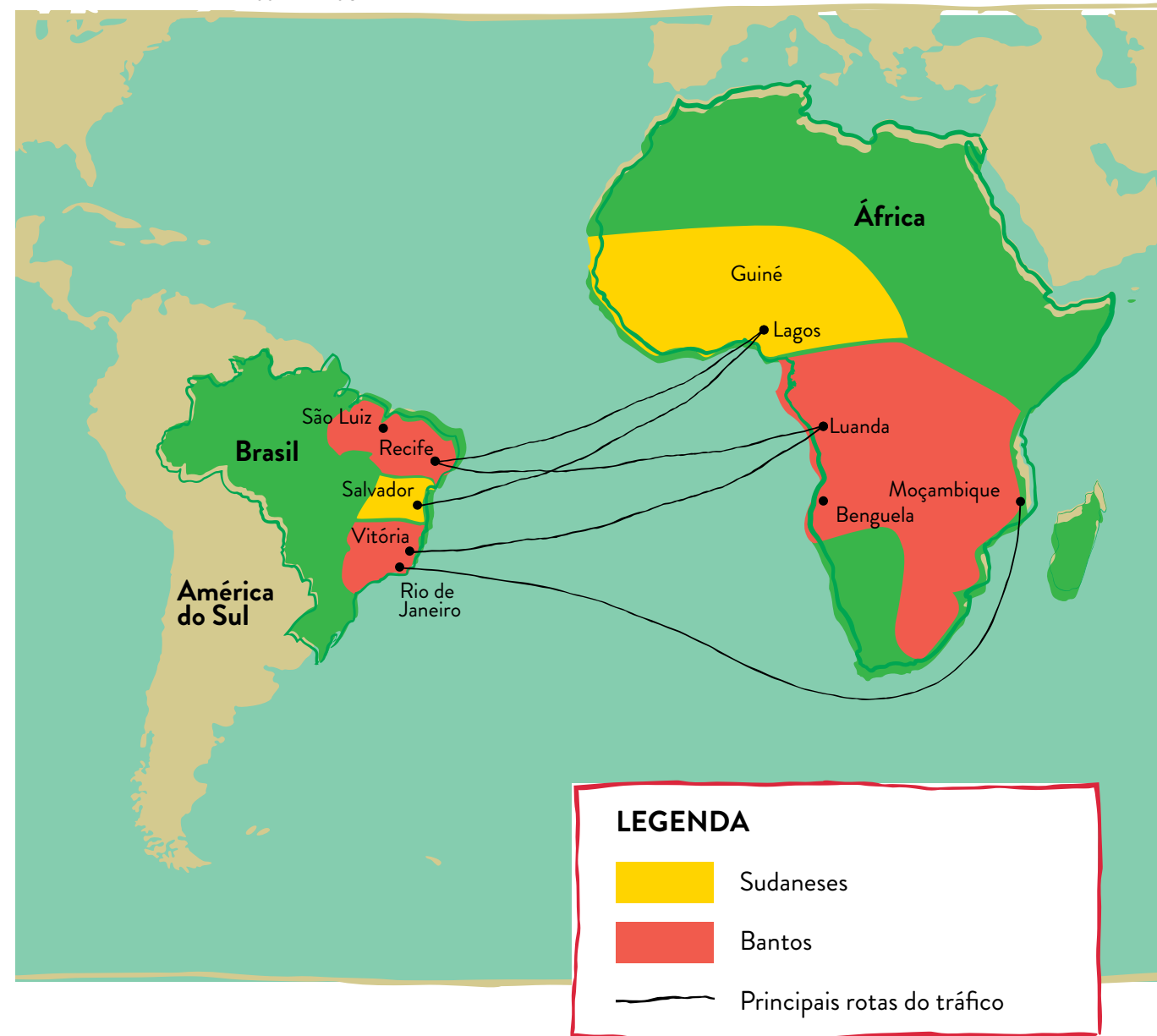
Documentos da história capixaba dão indicações de que por volta de 1550 já existiam, nesta terra, escravos negros, talvez trazidos de Portugal pelos conquistadores. Entretanto, oficialmente, a importação de força de trabalho diretamente da África só ocorreu após 1561.

1.1. AFRICANOS QUE VIERAM PARA O BRASIL

📖 Durante o século XVI, a maioria dos escravos chegados ao Brasil, entre a Bahia e o Rio de Janeiro era de Sudaneses, embarcados nos portos da Guiné e, por isso, também conhecidos como Negros da Guiné. Entre eles destacavam-se os Fulas e os Mandingas, usados, em geral, como lavrado-

TRÁFICO DE ESCRAVOS

África – Brasil



res; os Jalofos, utilizados como trabalhadores nos engenhos de cana-de-açúcar e como ferreiros; os Haussás; os Lorubás, também chamados Nagôs; os Daomeanos; os Bornuse, e os Achantis. Quase todos muçulmanos.

Também vieram, em menor escala, muitos Bantos dos grupos Quimbundos, Congos, Angolas, Benguelas e Cabindas.

Já durante o século XVII, a maioria dos escravos africanos trazidos para o Brasil era de Bantos, dos quais, com certeza, muitos dos grupos conhecidos como Congos e Criolos foram desembarcados nos portos de São Mateus e Vitória. Esses escravos Bantos também eram chamados de Angolas, porque a maioria era embarcada nos portos dessa região da África.

Ao longo do século XVII até o final do tráfico, no século XIX, parte dos escravos era embarcada nos portos de Costa da Mina e no Golfo de Benim. Embora por isso fossem chamados de Minas, entre eles haviam Bantos e Sudaneses, estes últimos constituindo quase 70% do total e destinados, em grande parte, para os trabalhos na mineração, na lavoura, nas manufaturas e nos serviços domésticos.

Nesse período, havia também muitos portos de embarque nas regiões de Angola e Moçambique, e os escravos eram classificados, genericamente, por esses nomes. Da mesma forma, havia diversos outros portos nas áreas do norte da África. Aliás, dos portos de Omim e Ajudá saíram os últimos navios negreiros que fizeram o comércio legal e contrabando de escravos no litoral do Espírito Santo, onde foram desembarcados muitos Nagôs, Haussás, Tapas e Japes, todos Sudaneses, e não Bantos, mesmo que classificados pelos comerciantes como escravos oriundos de Angola e Moçambique.

A dificuldade de identificar com precisão a origem de todos os povos africanos que chegaram ao Brasil e especificamente ao Espírito Santo é agravada após a proibição do tráfico, já que, a partir de então, os africanos que chegavam eram mandados para as fazendas e registrados como nascidos ali. Visava-se, com esse artifício, a burlar a lei que dava liberdade aos africanos trazidos como escravos pelos contrabandistas.

1.2. NEGROS QUE PODEM TER CHEGADO AO ESPÍRITO SANTO VINDOS DE OUTRAS REGIÕES DO BRASIL

Considerando que muitos africanos e afro-brasileiros chegaram ao Espírito Santo vindos de outras regiões do Brasil, é necessário também verificar essa origem possível.

Em geral, as pessoas das etnias e nações africanas mais utilizadas como escravas no Rio de Janeiro foram os Benguelas, Ganguelas ou Bangalas, os Minas-Nejôs, os Minas-Mai, os Sás, os Rebolos, Os Caçanjes, os Minas-Cavalos, os Cabindas d'Água Doce, os Cabindas Massudas e os Moçambiques. Todos esses grupos eram chamados genericamente de Banto.

Porém, parece que a partir de Pernambuco e do Rio de Janeiro, muitos Bantos foram sendo distribuídos por todo o País. O povo Banto era uma etnia composta de quatro grandes nações: os Minas, os Ardas, os Angolas e os Crioulos. Estes últimos eram considerados, pelos senhores e comerciantes, muito rebeldes à dominação escravista e destemidos lutadores. Da mesma forma, os Minas eram famosos por sua bravura e capacidade de organizar revoltas e lutar contra os escravistas. Os Ardas eram vistos como um povo fegoso e ambicioso. Já os Angolas eram considerados fisicamente fortes e incansáveis no trabalho¹.

Em muitos documentos da escravidão, sob a denominação genérica de Angola estavam colocados todos os Bantos. Em contrapartida, muitos Nagôs e Fantis ou Achantis foram classificados como Minas.

Na Bahia, dentre as etnias africanas que foram trazidas o destaque intelectual e social coube, sem contestação, aos Sudaneses. Os próprios africanos chamavam os negros de línguas Tshi e Gá, da Costa do Ouro e da Costa dos Escravos pelo nome de Mina, e tantos tinham sido os escravos oriun-

¹ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo. Cia Editora Nacional. Coleção Brasileira. V. 9. 5. edição. 1977. p. 35.

PRINCIPAIS REGIÕES AFRICANAS DE ONDE SAÍRAM ESCRAVOS PARA O BRASIL



dos daquela região que por muito tempo, durante o tráfico, considerava-se a denominação Mina com o mesmo significado da palavra africano².

No Maranhão, os escravos eram conhecidos como negros Minas, mas havia também Jeje, Nagô e outras nações. Já na Bahia, a tradição dos Minas estava bem conservada, pois os africanos distinguiam perfeitamente duas espécies de Minas: os Minas-Achantis, que, em geral, eram chamados de Minas-Santés, e os Minas-Popos. Estes últimos eram povos de língua Tshi que atravessaram o Rio Volta e ocuparam uma pequena zona do território dos Jejes. A fama da valentia sanguinária dos Achantis e de Cumassi, sua capital, era bem viva na tradição dos africanos da Bahia³.

No Rio de Janeiro, as nações negras mais encontradas eram os Minas, os Minas-Nejôs, os Minas-Mais e os Minas-Cavalos. Porém, é difícil saber ao certo a que povo se referiam essas denominações populares. É mais provável que na denominação genérica de Minas estivessem incluídos todos os povos da Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos. Os Minas-Mais eram, provavelmente, os Jejes-Mais, isto é, Jaje-Marrim, mesma coisa que Jeje-Muslim e significando Jej-Muçulmano. Também é provável que fossem Nagôs os escravos chamados Minas-Nejôs.

Aliás, Nagô ou Nagoas era o nome pelo qual era conhecido no Rio de Janeiro um dos mais afamados grupos de capoeira ou capoeiristas.

Dentre os Sudaneses, quatro nações tiveram destaque, na Bahia. Essa certeza se dá pelos vestígios regulares que eles deixavam no povo local e pela influência cultural apreciável que exerciam sobre os negros em geral. Eram os Haussás, os Tapas, os Bornus e os Gruncis.

A tradição dos Haussás, no Estado da Bahia, manteve-se viva tanto na história das revoltas dos escravos, que está escrita e pode ser reconstruída através dos documentos, quanto na superioridade numérica dos seus mestiços e descendentes. Os Haussás que viviam na Bahia eram todos Malês

² Rodrigues, 1977, p. 107.

³ Rodrigues, 1977, p. 107 e 108.

ou Mulçumanos. Entretanto, também para o Brasil deve ter vindo grande número de Haussás fetichistas ou infiéis, como eram tratados os não islamizados, isto é, os que não tinham influências árabes e que não eram mulçumanos. Esse é o caso dos Fulas. Aliás, as guerras religiosas que deram supremacia ao islamismo criaram uma condição de inferioridade social para os negros não islamizados, principalmente os oriundos do litoral do Senegal e do leste do Rio Níger⁴.

Como foram parte dos primeiros africanos chegados ao Brasil durante o século XVI, e chamados genericamente de escravos da Guiné, os Mandingas ou Mandes praticamente desapareceram e sua participação na vida dos negros brasileiros chegou à atualidade muito mais pela fama do nome, tanto na tradição, quanto no conhecimento direto de pessoas que conservavam a lembrança não só de muitos negros Mandingas propriamente ditos, como dos negros Sussus, outro ramo importante dessa família. O termo Sussu frequentemente aparecia nos cantos populares mais antigos. E ainda hoje, Brasil afora, persistem os termos mandinga e mandingueiro com o significado de feitiço e feiticeiro.

Negros Bantos ainda podiam ser encontrados até 1920 na Bahia. Estes, em geral, falavam, no mínimo, duas línguas africanas diferentes, da mesma forma que os Congos, os Angolas e os Nagôs.

Para demonstrar a grande presença Banto no Brasil, cita-se um estudo feito em 1817 e considerado um dos mais completos sobre o tema.

os portugueses, (...) são entre todas as nações os que têm o mais desenvolvido tráfico de escravos. Estabelecidos a mais de três séculos em diversos pontos da costa africana, fundaram aí o seu domínio (...) e as suas principais colônias no Reino de Angola, (...) em Benguela, em Moçambique e nas Ilhas da Guinéia, de Fernando Pó, da Ilha do Príncipe, de São Tomé e do Ano-Bom, (...).

⁴ Rodrigues, 1977, p. 108 e 109.

Do mesmo modo mantêm forte comércio com as regiões orientais... até o interior do continente, os portugueses de São Paulo de Loanda, capital do Reino de Angola, (...) os escravos embarcados em Angola e de ordinário denominados somente angolas, descendem das tribos dos ausazes, pimbas, schingas e tembas. Os primeiros, mais civilizados, estão mais familiarizados com a língua portuguesa do que os outros. Ao norte dessas regiões o denominado Reino do Congo é muito frequentado pelos traficantes de escravos, os portugueses, porém, não têm aí nem domínio nem colônias próprias, mas ancoram seus navios na Baía de Cabinda, Aí recebem eles os escravos que lhes são trazidos das províncias do norte, Loango e Cagongo, e vão buscar outros dos portos do rio Zaire ou Congo, onde os negociam com os chefes do lugar.

Os negros que são enviados daí para o Brasil chamam-se comumente cabindas ou congos. Estes são um pouco mais fracos e baixos do que os acima mencionados, de cor menos preta. Muitas vezes os traços do rosto diferem de um modo notável do tipo etíope. São muito apreciados por serem aptos à lavoura⁵.

As indicações desse estudo sobre as principais origens dos negros da região sul-africana são claras e decididamente confirmam as já conhecidas procedências das regiões de Benguela, Angola, Cabinda e Moçambique.

Na falta de estudos mais precisos sobre os escravos Bantos introduzidos no Brasil, e na impossibilidade atual de reconstituir integralmente esse passado, acredita-se que seja possível ter como certas as seguintes designações:

- a) Negros de Angola ou Ambundas, dentre os quais se destacam as tradições dos Caçanjés, Bângalas ou Imbângalas;
- b) Negros Congos ou Cabindas, procedentes do estuário do Zaire;

⁵ Rodrigues, 1977, p. 114 e 115.

PRINCIPAIS ROTAS DO COMÉRCIO E DESLOCAMENTOS DE ESCRAVOS NO BRASIL



- c) Negros de Benguela, dos quais só se conhece essa designação;
- d) Negros de Moçambique, entre os quais foram bem conhecidos os Macuas e os Anjicos⁶.

Percebe-se então que os conhecimentos são muito gerais, superficiais e imprecisos, isso para áreas que têm sido, desde longa data, intensamente estudadas. Logo, é de prever que especificamente para o Espírito Santo as deficiências sejam ainda maiores.

De qualquer forma, antigamente na Bahia, as designações populares de Nagô, Mina, Angola, Moçambique etc conservaram, tanto para o homem comum, quanto para o estudioso o valor de sinônimo de “Negro da Costa” ou “africano”. Para os mais importantes cientistas brasileiros, foram os Bantos os povos negros que colonizaram o Brasil⁷.

Se, por um lado, um antigo estudioso dos negros, chamado Nina Rodrigues, dizia que, em geral, a maioria dos negros brasileiros era chamado de Minas, outro estudioso, Roger Bastide, dizia que inicialmente todos os escravos vindos da África eram chamados de “Negros da Guiné” e que esses eram rebeldes e não se acostumavam à obediência. Os negros de Angola revelavam mais disposição para o trabalho e podiam ser facilmente ensinados pelos escravos antigos. Já os escravos domésticos eram escolhidos conforme sua beleza, inteligência, hábitos de asseio ou de higiene entre os negros Crioulos, Minas e Nagôs – em suma, quase unicamente entre os africanos ocidentais. Os escravos destinados aos trabalhos agrícolas, por sua vez, eram recrutados principalmente entre os Bantos⁸.

Juana Elbein dos Santos, mais uma estudiosa da cultura africana no Brasil, entretanto, destaca que os africanos mais conhecidos no País eram os oriundos da Costa da Mina, de onde era maior o número dos que entravam na Bahia⁹.

⁶ Rodrigues, 1977, p. 116 e 117.

⁷ Rodrigues, 1977, p. 16 e seg.

⁸ BASTIDE, Roger. *Religiões africanas no Brasil*. São Paulo. V. 2. Livraria Pioneira Editora/USP. 1971. p. 68.

⁹ SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte*. Rio de Janeiro. Ed. Vozes. 1977. p. 32.

1.3. AFRICANOS VINDOS DIRETAMENTE PARA O ESPÍRITO SANTO

Finalmente, no Espírito Santo, pode-se dizer que a importação direta de africanos data de fins de 1621. Entretanto, já havia escravos africanos antes, talvez desde 1540, com o início do plantio de cana-de-açúcar. Pode-se afirmar sua presença, com certeza, desde 1550, conforme a arrematação dos bens de um feitor da capitania, pois nesse documento aparecem listados 12 escravos¹⁰.

Também é necessário destacar que os historiadores são unânimes em afirmar que a Capitania do Espírito Santo era uma das que mais fazia contrabando de escravos. Além disso, eles afirmam que é quase impossível, nos dias atuais, apontar com absoluta certeza a origem dos negros capixabas. Entretanto, suspeita-se que por causa das revoltas de escravos acontecidas em São Mateus, Guarapari, Serra e na área de Itapemirim, foi muito significativa a presença de Sudaneses Muçulmanos nessas regiões¹¹.

Conclui-se então que, assim como ocorre no Brasil em geral, na Capitania do Espírito Santo também é difícil definir com precisão a origem da população africana. Tal origem é definida primeiro conforme documentação deixada pelo tráfico, que omite a precisão dessa origem; segundo pelo que ficou registrado das falas populares, e terceiro pela declaração de estudiosos consagrados, mas que também podem ter cometido alguns enganos em face das dificuldades apresentadas pela documentação.

Na realidade, algumas origens de negros do Espírito Santo podem ser percebidas nas notícias documentais, como as que se seguem: “Fugiu da Vila da Serra, Manual Angola, vinte anos, sinal de tiro na perna”, noticiado pelo Correio de Vitória, em 09 de julho de 1855. Esse mesmo jor-

nal, em 14 de janeiro de 1854 anunciava que “fugiu... o escravo Joaquim, de nação, que tem trinta e tantos anos...”. “Em Cachoeiro de Itapemirim... eram conhecidos os escravos da Fazenda Monte Líbano, pela aparência robusta e boa vestimenta. Eram quase todos Minas” foi publicado no Correio de Vitória em 22 de fevereiro de 1872¹².

Pelo que se tem já conhecido e investigado, eram na maioria Minas (do Castelo de Minas, famosa fortaleza lusitana no porto de Al Juba, onde passaram para bordo dos navios negreiros) e Angolas os negros do sul do Espírito Santo. Havia Angolas em São Mateus e Vitória, porém estes eram mais conhecidos como Congos e Criolos ou Crioulos. Aliás, era bem conhecido, em Vitória, o negro Luis Conginho, que se apresentava nas festas do Rosário caracterizado como “Rei do Congo”. E muitos negros tinham a palavra crioulo incorporada a seu nome, como João Criolo e Manuel Criolo. Por outro lado, há a constatação da existência de “*seu negro mina*”, uma espécie de xingamento, pejorativo, até o fim do século XIX. Muitos senhores de escravos diziam que os Minas eram inclinados à embriaguez, mas que, contraditoriamente, eram também muito resistentes fisicamente, sendo, por esse motivo, preferidos pelos senhores para o trabalho de mineração do ouro. O “curandeiro famoso, em Cachoeiro de Itapemirim, o Tio Lalau, era um Mina legítimo que confirmaria sua origem”. Além disso, existia a crença geral de que os Minas eram perigosos, temíveis feiticeiros e insuperáveis nas preparações de remédios de garrafadas e benzeções.

Embora seja considerada inquestionável a presença dos Angolas na terra capixaba, é necessário destacar que no interior desse grupo quase sempre estavam representadas diversas culturas e etnias, todas chamadas de Angola¹³.

Existia no Espírito Santo uma tradição oral que dizia que as mulheres Minas tinham a pele muito preta, eram corpulentas, esbeltas, enfeitada-

¹⁰ NOVAES, Maria Stella de. *Escravidão e abolição no Espírito Santo*. História e Folclore. Vitória. Prêmio Literário e Científico da Assembleia Legislativa do Estado do Espírito Santo. 1963. p. 23 a 26.

¹¹ Novaes, 1963, p. 33.

¹² Novaes, 1963, p. 47.

¹³ Novaes, 1963, p. 27.

vam os senhores com sua beleza e, com eles, acabam tendo muitos filhos mulatos, o que em certos casos dava-lhes alguns privilégios frente à situação geral dos negros escravizados¹⁴.

A fama da bravura e do gênio aguerrido de muitas nações africanas era tão grande no Espírito Santo que há fortes suspeitas de que Elesiário, um dos chefes da Insurreição do Queimado, era Mina ou Angola, talvez até de tradição Muçulmana¹⁵.

Maciel de Aguiar, um estudioso da cultura negra da área norte, cujo centro é São Mateus, diz, de forma taxativa, que para lá foram basicamente negros de Angola, “mais precisamente de Cabinda e Benguela”¹⁶.

Outro dado que parece importante é que pelo levantamento populacional realizado em 1872, registrou-se que 55,8% dos escravos existentes eram naturais do Espírito Santo e os demais tinham nascido em outras províncias do Brasil ou na África.

Conclusivamente, pode-se dizer que a origem dos negros capixabas é difícil de ser determinada de forma pormenorizada. Entretanto, acreditamos que a maioria era principalmente da grande etnia Banto. E era, muitas vezes, chamada de Angola ou Mina, mesmo entendendo que sob essas denominações estavam diluídas muitas culturas e etnias. Assim, aparecem outras denominações, como Cabindas, Benguelas, Caçanjes, Crioulos e Congos. Mesmo sendo aceito o argumento de que não existiam, por exemplo, os negros Minas e Angolas, pois essas eram apenas denominações dadas aos africanos embarcados como escravos nos portos dessas regiões, a conclusão não se altera.

¹⁴ Novaes, 1963, p. 27 e 28.

¹⁵ Novaes, 1963, p. 73 e a citação de BONFIM, Celso feita por SANTOS NEVES, Guilherme. In *Folclore Brasileiro-Espírito Santo*. Rio de Janeiro. MEC/Departamento de Assuntos Culturais/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Imprensa SS Artes Gráficas. 1978. p. 5 e 6.

¹⁶ MACIEL DE AGUIAR, Sebastião. Político, poeta e reconhecido estudioso de São Mateus que se dedica ao estudo da cultura negra da região. Concedeu longa entrevista à produtora de televisão Vera Viana, quando ela recolhia material para uma matéria especial sobre os negros do Espírito Santo e que foi levada ao ar nacionalmente pela Rede Brasil de Televisão Educativa sob o nome de “Momentos de Uma Raça”. A entrevista integral de Maciel de Aguiar está gravada em vídeo VHS e pertence ao acervo de Cleber Maciel.

Da mesma forma, se aceita dizer que para o Espírito Santo vieram muitos Sudaneses, embora os registros de sua presença sejam difíceis de apontar com maior convicção. Entretanto, não significa dizer que a origem dos negros capixabas do final do século XX seria, na sua composição total, apenas efetiva e diretamente ligada a essas bases históricas dos séculos anteriores. Aliás, nesse sentido, é necessário considerar que a mobilidade migracional da população negra durante o século XX foi grande. Muitos baianos, mineiros, cariocas e de outras unidades da federação brasileira por aqui passaram ou se estabeleceram. Dessa forma, falar da origem dos negros capixabas é pensar os remanescentes de muitas culturas e etnias africanas; segundo, somar isso às miscigenações ocorridas com os brancos e os índios, e terceiro, nessa resultante mestiça deve-se incluir ainda a participação, mesmo que em escala pequena, dos brancos da grande imigração europeia e dos brasileiros em geral.



**Artesão do município da Serra,
fabricando Casaca, instrumento
musical usado pelas Bandas de
Congos do Espírito Santo.**

Foto: Usina de Imagem



QUANTO SÃO
OS NEGROS
CAPIXABAS



ideia aqui é evidenciar, através de números, que o Espírito Santo sempre teve importante contingente populacional negro e destacar que essa população tendia a concentrar-se em três áreas, historicamente consideradas bases da riqueza econômica até, pelo menos, o fim do século XIX.

2.1. ALGUNS NÚMEROS

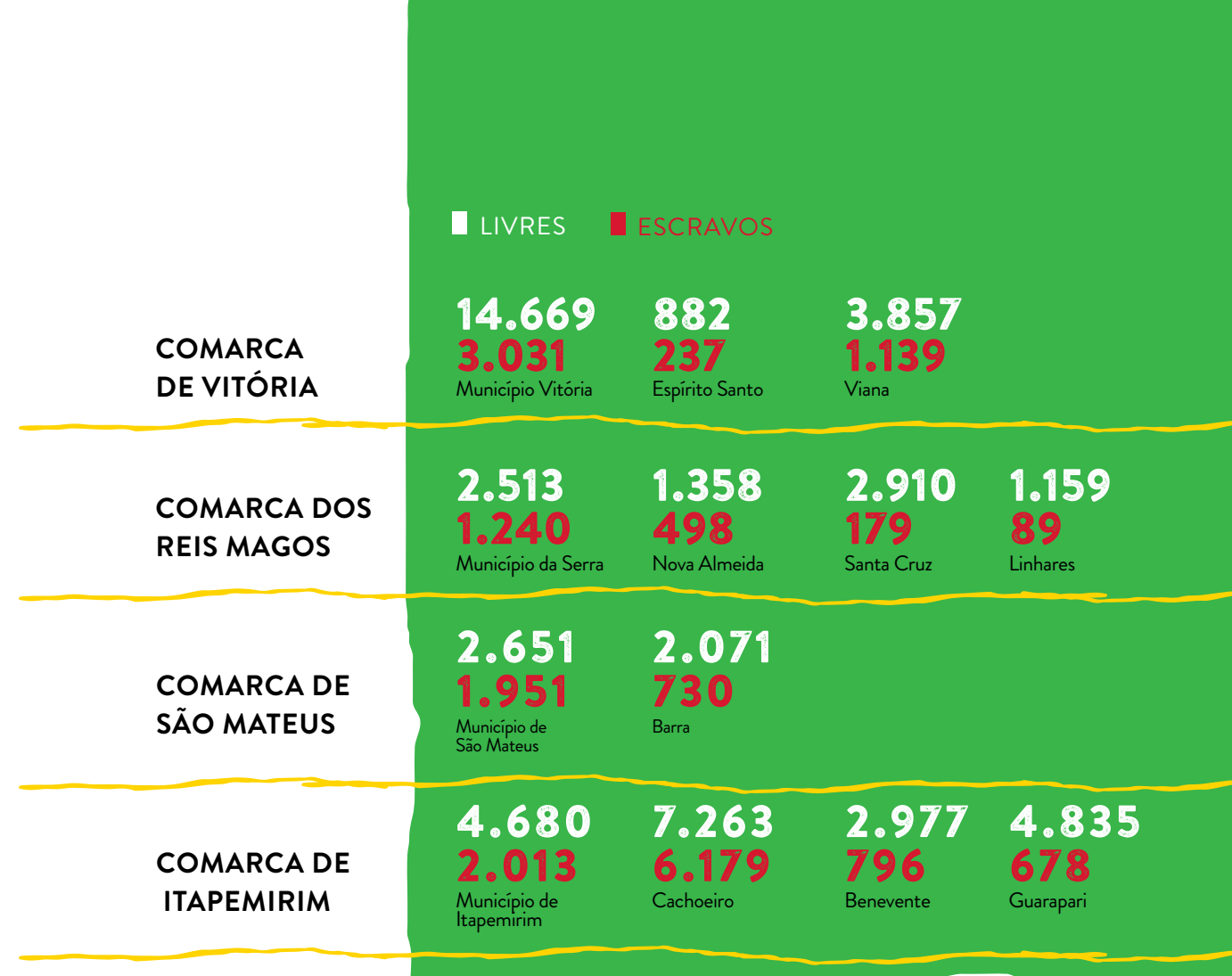
Como já se sabe, desde o século XVI havia negros no Espírito Santo. Vitória, por exemplo, em 1551, tinha 7.225 habitantes, dos quais 4.898 eram escravos, portanto, não brancos.

Séculos depois, em 1856, a população da capitania, conforme o chefe de Polícia da Província, totalizava 49.092 habitantes, sendo 36.823 livres e 12.269 escravos. Pelo relatório do presidente da Província em 1871, a população era de 70.585 habitantes, sendo 51.825 livres e 18.760 escravos. Conforme o mesmo relatório a população estava distribuída da seguinte forma¹⁷:

É muito importante lembrar que o total de escravos no Espírito Santo em 1887 era de 13.382 pessoas. Logo, pode-se afirmar que esse era o número mínimo de pessoas negras, uma vez que não existiam escravos brancos. Como após quase não há mais informações sistemáticas sobre a cor das pessoas, fica difícil saber como foi a mobilidade censitária da população negra depois do fim da escravidão.

Se antes de 1888 os dados eram imprecisos, depois dessa data ficaram muito mais, porque a maior parte das pesquisas sobre o número de pessoas não fazia referência à cor da pele. A partir dos dados estatísticos antigos, os censos, mesmo que não houvesse a cor especificada dos recenseados, tinha-se certeza do número mínimo de negros, tomando por base o quantitativo de escravos. Isto é, o número de escravos era o limite mínimo para se pensar o número

¹⁷ SALETTO, Nara. *Considerações sobre a transição do trabalho escravo ao trabalho livre na economia cafeeira do Espírito Santo. (1888-1929)*. Rio de Janeiro: Mestrado em História na UFRJ. Mimeo, 1985. p. 27 e 28.



de negros. Após 1888, sem escravidão, quase não era possível saber o número mínimo de negros. Aliás, parecia até que os negros estavam “desaparecendo” em meio a tantos brancos que chegaram através da grande imigração europeia. Somado a isso havia o fato de que o governo brasileiro identificava-se como representante de um povo branco. Mesmo assim, existem alguns dados.

Nesse sentido, é importante destacar a tabela a seguir, que traz uma variação populacional segundo a cor, conforme o Departamento Estadual de Estatística¹⁸.

¹⁸ IBGE - Conselho Nacional de Estatística. Departamento Estadual de Estatística do Espírito Santo. *Anuário Estatístico do Espírito Santo. Ano VI. Vitória. Serviço Gráfico. 1960.*

	1872	1890	1940	1950
Branco	26.582	57.314	461.662	504.718
Pretos	22.645	21.888	128.416	102.445
Pardos	32.910	56.795	159.769	253.423
Amarelos	---	---	61	24
Sem Decl.	---	---	239	952

Por essa tabela vê-se perfeitamente que até 1890 o número de negros, isto é, pretos e pardos, era maior do que o número de brancos. Com a imigração de europeus, o número de brancos ultrapassou, já em 1940, o número de negros. Também se observa que o número de brancos aumentou, a partir de 1890, quase dez vezes, enquanto o número de mestiços e pretos aumentou apenas cinco vezes, porém registrando diminuição no número de pretos entre 1940 e 1950. O que ocorreu que resultou nessa redução?

Pode ter havido erro nas contagens, má fé dos pesquisadores, manipulação dos números. Tudo isso é muito duvidoso.

Dessa forma, conclui-se que ainda faltam muitos estudos para se determinar com maior precisão os números populacionais dos negros no mapa capixaba durante e posteriormente à escravidão, tendo em consideração que até os dias atuais ainda não são devidamente computados, nos estudos censitários, os dados sobre a cor das pessoas. Não obstante, ficou evidenciado que o Espírito Santo sempre teve parte significativa de população negra escravizada. Se a esses números forem acrescidos os grupos negros e mestiços livres pode-se chegar à indicação de que a participação dos negros na formação populacional do Estado é grande.

De qualquer forma, os estudos censitários feitos pelo governo na década de 1980 apontavam que os negros constituíam, pelo menos, 45% da população total. Entretanto, outras estimativas, elaboradas a partir de estudos realizados por instituições e entidades de defesa dos interesses da comunidade negra, mostravam que, considerando todos os pretos e mestiços, o percentual de negros no total populacional era de, no mínimo, 65%.

Considerando que o Censo de 1991 aponta uma população total capixaba em torno de 2,5 milhões de pessoas e que os pretos e mestiços são 65% desse total, pode-se dizer que o número de negros no Espírito Santo é de aproximadamente 1,6 milhão de pessoas.

2.2. MAIS ALGUNS NÚMEROS E AS REGIÕES DE CONCENTRAÇÃO DE NEGROS

Em consequência da concentração negra promovida pela escravidão, o Espírito Santo tem algumas regiões onde os traços da herança cultural africana afloram e expõem-se com mais definição.

O Estado tinha três grandes áreas de maior concentração populacional escrava, por conseguinte de forte presença cultural negra: o norte litorâneo, tendo São Mateus como principal polo; o sul, cujo polo era Cachoeiro de Itapemirim, e a região central, área de influência imediata de Vitória. Foram essas as três áreas econômicas que deram a base da vida capixaba e projetaram inicialmente a capitania e depois a província no cenário mais geral.

São Mateus era o maior centro capixaba de escravos e para lá se concentrava a migração dos baianos. Para Castelo, Itabapoana, Itapemirim e margens do Santa Maria da Vitória desciam os mineiros fundadores de florescentes fazendas, providas de grande es-

cravaria cujos braços garantiam a abastança dos senhores, (...) no Itapemirim, a concentração dos escravos na agricultura já era um fato em 1874, pois havia apenas 52 deles na cidade, e 88% da população escrava ativa era de lavradores¹⁹.

Essas três regiões eram tão importantes para a distribuição de força de trabalho escrava que depois de 1850, apesar do fim do tráfico, os portos das regiões de Itapemirim, Vitória, São Mateus e Guarapari ainda receberam muitos escravos, via contrabando. Mesmo a região de Santa Leopoldina, área de colonização alemã, tinha numerosos escravos²⁰. É necessário lembrar que falar em áreas de concentração não significa afirmar que fora delas não havia negros.

A região de Vitória, área de povoamento antigo e sede da capital, estava entre aquelas abarrotadas de escravos, nas primeiras décadas do século XIX; eles constituíam 40% da população nos censos de 1824 e 1872 e a região concentrava mais da metade dos escravos da Província, cerca de 7.000, num total de 13.000²¹.

Quando, no início do século XIX, as fazendas de café das regiões central e sul superaram as de cana-de-açúcar, houve a ampliação da exploração do trabalho escravo. Isso fez com que praticamente dobrasse o número de negros nessas áreas, enquanto permanecia estável, ou até mesmo diminuía o número de negros escravizados na parte norte.

Inclusive, no início do cultivo comercial do café na região de Vitória, foi realizado um censo provincial, que registrou, em 1843, a existência de 4.850 escravos na região, representando 32% da população. Enquan-

¹⁹ Saletto, 1985, p. 27 e 28.

²⁰ Novaes, 1963, p. 52.

²¹ Novaes, 1963, p. 55.

to isso, a população livre ficou estável, em aproximadamente 10 mil, mas o número de escravos declinou, talvez por causa do início do povoamento da região do Itapemirim, com a abertura de fazendas de café e transferências de muitos escravos para elas. Além disso, seguramente, houve aumentos nos preços desses escravos.

Em 1859, uma pesquisa sobre a situação da agricultura realizada pelo então presidente de Província denunciava “um certo vácuo produzido pelo fim do tráfico. Isto é, os lavradores apontam a falta de braços como um de seus principais problemas, ao lado dos transportes e da falta de capitais”. Porém, o presidente ressaltava que os maiores proprietários ainda possuíam bom número de escravos.

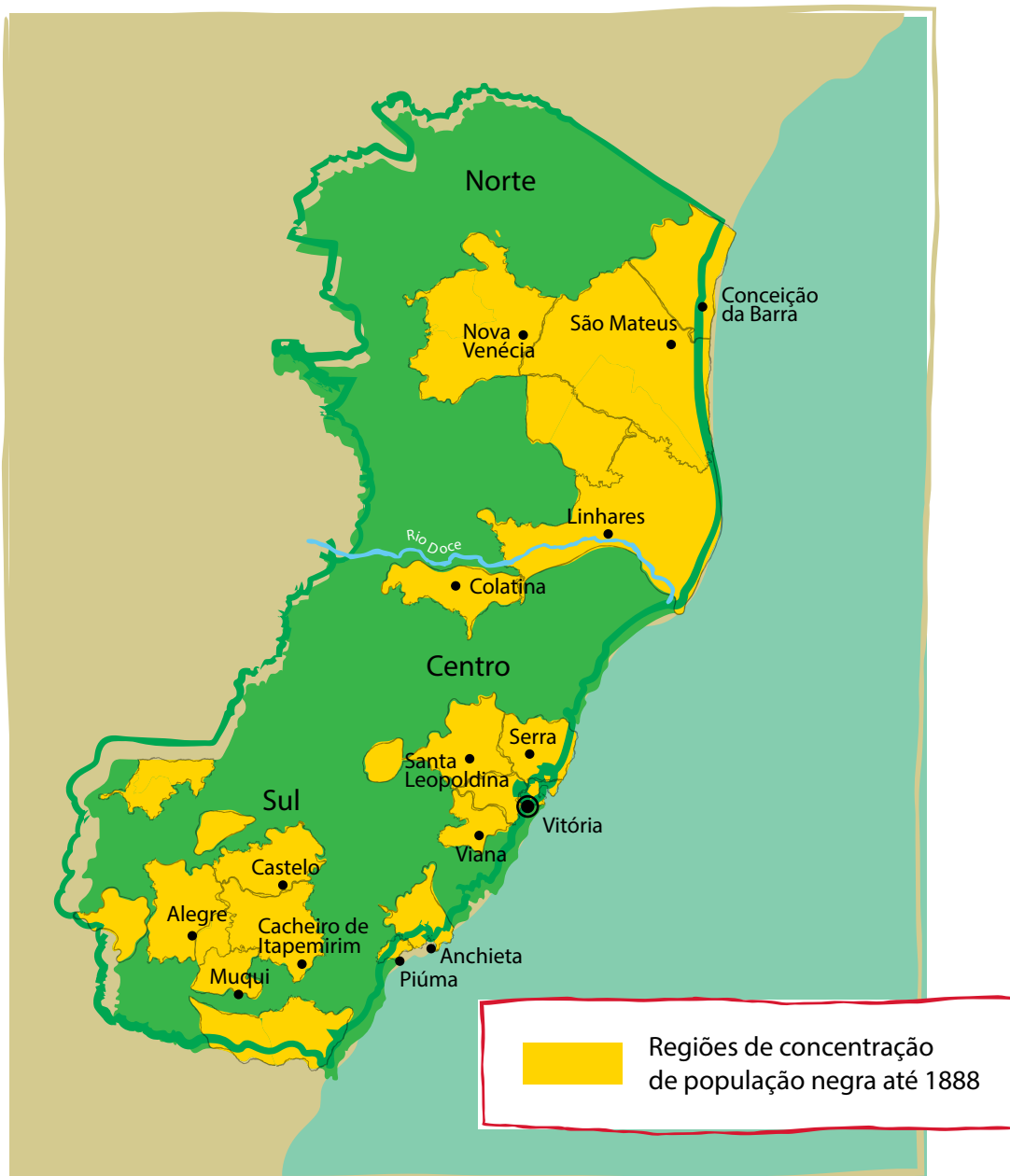
Na Serra, o trabalho era todo escravo. Em Vitória, o trabalho não era todo escravo por causa das características de urbanidade, comércio, administração, artesanato e a presença de pequenos cultivadores. Ademais, parece que na medida em que aumentava o preço dos escravos, a maioria deles ia sendo concentrada nas regiões de grandes propriedades, principalmente no sul. Entretanto, há fortes indícios de que a população negra livre espalhava-se por todas as regiões de terras devolutas, sem estabelecer posses individuais, porque exploravam a terra de forma coletiva e sem objetivos mercantis. Parece também que muitos foram se estabelecer em pontos pesqueiros do litoral, o que significa que grande parte dessa população negra e índia ficava fora dos levantamentos censitários da época. Não se pode negar que os negros e os índios eram em número maior do que aquele que os documentos diziam.

Em 1861, o presidente Costa Pereira avaliava que a parcela da população livre que trabalhava na agricultura compunha-se de pessoas que usavam os seus próprios braços ou um pequeno número de escravos²².

É interessante notar que por volta de 1872, em Vitória, a maioria dos escravos era jovens com menos de 20 anos, 2.387 eram lavradores

²² Saletto, 1985, p. 55 e 56.

ESTADO DO ESPÍRITO SANTO



e 1.316 trabalhavam em serviços domésticos²³. Aliás, 43,6% dos escravos eram crianças com menos de 16 anos, enquanto podiam ser considerados velhos só 15,5% do total dos 6.919 escravos da região²⁴. Pode-se destacar também que a composição etária da população escrava de Vitória era bastante diferente das de outras regiões cafeeiras, onde o problema do abastecimento provocou o envelhecimento do plantel de escravos. Em Vitória, aconteceu o inverso: a percentagem de idosos era pequena, mas havia um enorme contingente de crianças. No aspecto da composição etária, Vitória era semelhante ao nordeste brasileiro, mas apenas nesse aspecto, uma vez que, enquanto Vitória mantinha seu contingente de escravos, o Nordeste perdia o seu²⁵.

Também é interessante perceber que nas áreas norte e sul o número de pretos, em relação ao número de mestiços, era, no fim do século XIX, bem maior do que na parte central, onde havia certo equilíbrio entre o número de pretos e mestiços. Logo, é possível afirmar que a mestiçagem em Vitória era maior. Essa mestiçagem parece ter aumentado ao longo do século XX.

Como se viu, historicamente, o Espírito Santo tem três regiões de concentração de população negra. Essas regiões - nos anos 90 do século XX continuam sendo as maiores áreas de concentração de população e manifestações de cultura negra do Estado.

No sul, isso pode ser observado primeiro por manifestações culturais negras, como o Boi Pintadinho, o Mineiro-Pau ou Manejo-Pau e o Caxambu, também chamado de Batuque, Tambor, Catambá ou Jongu; segundo por manifestações culturais afro-indígenas, como o Bate-Flexas; terceiro por manifestações culturais negras que copiam tradições alemãs e italianas, como é a Dança das Fitas, realizada por comunidades rurais negras, e

²³ Saletto, 1985, p. 57 e 58.

²⁴ Saletto, 1985, p. 58.

²⁵ Saletto, 1985, p. 59.

quarto pela existência, em diversos municípios de bairros - alguns chamados “Quilombo” - onde a população é quase toda negra.

No norte, a listagem de manifestações culturais negras é muito grande, destacando-se os vários tipos de Congos, Jongos, Reisados e Bois, o Alardo, o Ticumbi e as comunidades negras rurais, como as do Espírito Santo e de Santana.

Na região central, os morros e ocupações urbanas destacam-se com congos, escolas de samba e jovens identificados com a cultura musical negra norte-americana. Os grupos de capoeira são comuns e abundantes por todo o Estado, independentemente da concentração de população negra.

Dona Astrogilda, rainha da Banda de Congo São Benedito do Rosário da Vila do Riacho, município de Aracruz (ES) e líder espiritual de Umbanda.

Foto: Alair Caliri





3

ASPECTOS
DA
ESCRAVIDÃO



Uma pessoa escravizada era considerada um objeto e, como tal, podia ser comprada, vendida, alugada, emprestada, doada, dividida, trocada etc. Dessa forma, uma pessoa podia, como aconteceu, por exemplo, em 1883, ser vendida por 450 mil réis, sendo pagos 400 em dinheiro e uma vaca, no valor de 50.

Também o escravo, por seu valor, podia ser usado como moeda para o pagamento de dívidas e pertencer a vários proprietários ao mesmo tempo. Esse foi o caso, por exemplo, de três irmãos que herdaram uma escrava. Em outro caso, sendo dois irmãos, um homem e uma mulher, proprietários de um mesmo escravo, um deles faleceu. O sobrevivente, a mulher, recebeu 250 mil réis como pagamento pela liberdade vendida da metade do escravo. Há casos ainda como o de outra mulher que, em testamento, deu liberdade a apenas metade do seu escravo e ofertou a outra metade para Nossa Senhora da Penha. Os padres do Convento, lógico, obrigaram o escravo a trabalhar, mas não lhe davam a metade do tempo a que ele tinha direito, para produzir seu próprio sustento, uma vez que a administração do Convento da Penha alegava que somente tinha obrigação com uma metade do escravo e que, assim, não necessitava, alimentá-lo. O “meio escravo” sofreu fome, prisão e maus tratos por causa da intolerância dos “piedosos” padres e, possivelmente, acabou morrendo faminto e doente por ser apenas “meio livre”²⁶.

3.1. CASTIGOS

Alguns dos principais castigos impostos eram as chicotadas ou açoites com o “bacalhau”, espécie de chicote feito de couro cru retorcido, que variavam em número, conforme a gravidade da falta cometida; as palmatórias

²⁶ Todas as informações desta parte foram tiradas da obra de ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira. *Escravidão e transição. O Espírito Santo (1850-1888)*. Rio de Janeiro. Editora Graal. 1984. Principalmente o Capítulo III, A Escravidão no Espírito Santo: Aspectos Econômicos e Sociais, p. 101 a 174.

também variavam. Havia também os ferros, de formatos diversos para pescoço, cintura e membros, que o condenado podia carregar por muitos anos ou pela vida toda; o tronco, no qual o condenado ficava preso por dias e/ou noites, e a venda em leilão, separando as pessoas de uma mesma família. Muitos castigos eram também inventados ou inovados, com variações desses já conhecidos, dependendo da imaginação masoquista e a crueldade dos senhores. Assim, furar olhos e cortar línguas, orelhas, mãos e pés eram muito comuns, bem como retalhar com cortes e marcar a pele com ferros em brasa. Quase sempre o condenado a um desses castigos era amarrado ou acorrentado no tronco, posto em cangalha (uma peça de madeira ou ferro que prende os pulsos na altura do ombro e junto ao pescoço) ou ainda imobilizado no vira-mundo, instrumento de tortura parecido com o “pau-de-arara”, muito utilizado nas torturas aos presos, nas delegacias de polícia atuais.

Além de castigos e prisões, aos escravos eram proibidos os divertimentos e o uso de adornos. Havia ainda uma série de restrições discriminadoras quanto à participação deles nas atividades do cotidiano social. Um caso que ficou muito conhecido em Vitória foi o de um escravo que, mesmo sendo sacristão de uma igreja, foi impedido pela Irmandade do Santíssimo Sacramento de sair numa procissão, apesar dos protestos da Irmandade de São Benedito. Outro caso foi uma lei instituída em 1857, pelo Governo do Espírito Santo, que proibia os escravos de participarem do “entrudo”, uma espécie de brincadeira carnavalesca de rua, sob pena de 25 açoites e 24 palmatórias. Num terceiro caso, ocorrido em Cachoeiro do Itapemirim, em 1888, um escravo foi preso porque acompanhava um “Pagode dos Reis”.

Muitas vezes, para castigar escravos, os senhores os obrigavam a fazer coisas que suas crenças religiosas proibiam ou mesmo que as desrespeitavam. Nesse caso, por exemplo, obrigavam a pessoa a comer um alimento proibido, a impediam de cumprir um ritual ou ainda, o que era muito comum, proibiam que fossem tratadas de doenças pela medicina natural, prendendo seus praticantes sob acusação de feitiçaria. Havia ainda a “peia”, um tipo de algemas para tornozelos e pulsos, de madeira ou de fer-

ro, que imobilizava totalmente o escravo em posição extremamente incômoda. A pessoa podia ser imobilizada simplesmente para ficar ali por horas e dias ou então para ser açoitada, queimada vagorosamente, colocada num formigueiro, mutilada etc.

Para os escravos fugitivos e recapturados, havia castigos que variavam de palmatórias, passando por chibatadas ou mutilações, chegando a torturas mortais. Era muito comum os fugitivos recapturados aparecerem “misteriosamente” mortos.

Uma lei municipal de Vitória, no ano de 1829, estabelecia que como castigo por problemas na limpeza de ruas e de casas e por uso de armas os escravos e crianças receberiam entre 24 e 48 palmatórias. Sendo homens, seriam açoitados no pelourinho, isto é, um tipo de mastro de madeira ou ferro erguido nas praças, para as torturas em público. Essa legislação também definia que o escravo encontrado pela cidade sem o “bilhete”, um tipo de autorização para ir e vir, seria preso e receberia, no pelourinho, até 200 chibatadas.

É necessário destacar que todos esses castigos eram empregados contra quaisquer negros, inclusive livres. Assim, mesmo que uma pessoa não fosse escrava, o fato de ser negra fazia com que ela fosse considerada “suspeita”. Logo, tinha sempre que portar uma Carta de Liberdade, uma autorização de circulação, enfim, um documento de comprovação de sua condição de livre. Isso é muito parecido com as exigências atuais da polícia brasileira de que todos os negros portem o documento “Carteira de Trabalho”, sob pena de irem presos como suspeitos de algum crime, cujo mais leve é a “vadiagem”. Também é similar com as exigências que a polícia racista branca da África do Sul faz dos negros, que, para andarem livres, devem possuir um “passe”.

Tal como no *apartheid* da África do Sul e nas práticas racistas dos Estados Unidos da América, no Brasil os casos de violência e abusos contra os negros iniciados na escravidão mantiveram-se até os dias atuais. Se antigamente, apesar de o governo tentar diminuir, tais práticas continuavam cada vez mais fortes e os senhores que ocasionalmente foram acusados nada sofreram, pois

os conchavos e a corrupção de autoridades policiais e judiciais acabavam sempre os inocentando, atualmente a situação não é muito diferente, e os negros continuam sendo discriminados, injustiçados e punidos, enquanto os brancos ricos, principalmente, nada sofrem por maiores que sejam seus crimes.

Ainda hoje, tal como no passado, os negros presos sob suspeita de alguma falta, leve ou grave, são submetidos a violentas torturas para confessar crimes que podem não ter cometido e acabam sendo incriminados e, mesmo inocentes, condenados²⁷.

3.2. TRABALHO

» O Espírito Santo era, durante o período escravista, uma província essencialmente agrícola e apoiada na força de trabalho dos escravos. Nesse caso, é necessário destacar que os negros exerceram todos os tipos de trabalhos rurais e urbanos existentes. Mas é importante destacar que muitas dessas atividades requeriam inteligência, iniciativa e conhecimentos técnicos, como o extrativismo mineral e vegetal; os serviços domésticos de todos os níveis; o artesanato e as manufaturas com argila, madeira, couro e metais; os trabalhos como tripulantes de embarcações fluviais e marítimas; pescadores; artistas; ferreiros; consertadores de armas e serralheiros; criadores de animais etc. Todas as atividades produtivas constituíam trabalhos para negros, logo, pode-se dizer que foram eles os construtores da base da riqueza capixaba, fossem eles escravos ou livres.

Em uma fazenda escravista, um dia de trabalho para os negros poderia ser assim: acordar às 5 horas e depois da higiene pessoal, café com broa de milho, uma reza e trabalho até as 9 horas, quando era servido o almoço, quase sempre de forma coletiva, ou seja, em grandes gamelas, uma espécie de bacia feita de madeira. Por volta de meio-dia, havia uma merenda de

²⁷ Quase todas essas informações estão na obra citada de Almada, 1984.

café com batata assada, banana-da-terra ou angu. As atividades seguiam até o jantar, às 16 horas, e depois retornavam ao trabalho até as 18, quando eram encerradas as atividades nos campos e todos voltavam para a casa grande, onde eram dadas advertências sobre o andamento dos trabalhos, instruções e recomendações para o dia seguinte ou até mesmo procurava-se apurar alguma irregularidade que estivesse ocorrendo. Após isso, novo lanche, mais umas orações e às 20 horas todos deveriam ir para as senzalas.

Aos sábados, a rotina poderia ser normal até o meio-dia quando o encarregado, capataz ou o próprio senhor fazia uma inspeção, aconselhava, instruía e definia novas tarefas para a semana seguinte. Depois, poderia haver uma folga para que os escravos cuidassem de seus afazeres particulares, como lavar roupas, cuidar de crianças, dos velhos e enfermos ou até de atividades artesanais e de lazer. Aos domingos, após a missa, poderiam ser realizados os batizados, casamentos e festas com liberdade para os negros. Houve casos de senhores que, em ocasiões especiais, até davam presentes para seus escravos, acompanhavam suas festas ou até mesmo batizavam seus filhos. Era comum os senhores procurarem desenvolver certo paternalismo no tratamento de seus trabalhadores escravos ou livres, pois isso lhes asseguravam, às vezes, a fidelidade e o apoio do trabalhador, evitando fugas e suavizando as relações entre senhores e escravizados.

Houve casos de senhores que não reprimiam as manifestações culturais negras e até mesmo gostavam de vê-las, divertindo-se com elas. Nesse quadro, enquadravam-se os senhores da Fazenda Monte Libano, em Cachoeiro de Itapemirim. Entretanto essa não era a regra. A maioria dos senhores procurava economizar o máximo na alimentação de seus trabalhadores e explorar o seu trabalho, inclusive evitando dar as folgas dos dias santos e domingos, não permitindo que eles plantassem ou tivessem uma folga para cuidar de suas próprias roças²⁸.

²⁸ Almada, 1984.

3.3. FAMÍLIA

» Eram grandes as dificuldades para permanecerem unidos pais e filhos de uma mesma família de escravos. Havia resistência de muitos senhores em permitir casamentos; aconteciam separações ocasionadas pela venda de membros de uma mesma família e castigos e vinganças impostas às famílias, humilhando os pais com torturas ou tirando-lhes os filhos. Apesar de tudo isso, a união entre escravos era muito mais frequente do que os historiadores têm revelado. E sabe-se também que muito do que tem sido falado sobre a promiscuidade sexual entre os escravos era mentira dos senhores para justificar os abusos que eles cometiam contra os negros.

Pesquisas recentes têm demonstrado que em 1875, por exemplo, nas fazendas de Viana e Queimado, mais de 60% dos escravos eram membros de famílias nas quais os filhos viviam ao lado dos pais. Contudo, mesmos que essas áreas fossem tradicionais na exploração do trabalho escravo e que o tráfico entre as diversas províncias e diferentes regiões do próprio Espírito Santo tenha sido fator de desagregação familiar, não se pode negar que houve grande número de casamentos estáveis.

É perceptível também o fato de ter havido uniões duradouras entre negros e brancos, já que sempre foi grande o número de mestiços capixabas, principalmente mulatos, nas áreas menos ricas. Há registros, nessas regiões, de mestiços que ascenderam socialmente ou ganharam a liberdade através do reconhecimento da paternidade pelo senhor de sua mãe. Alguns desses mestiços tornaram-se senhores de escravos ao receberem heranças dos pais. Aliás, nesse sentido, é conhecido o inventário dos bens de João Ignácio Vieira Machado, que, ao morrer, deixou como herdeiros 16 filhos, gerados com cinco escravas, todos reconhecidos por ele em batismos realizados na Capela de Nossa Senhora da Ajuda, na fazenda Araçatiba, em Viana.

Em Viana e Vitória, por sinal, eram muito comuns os casamentos entre escravos e livres, principalmente mulatos. Já nas regiões de São Ma-

teus e Cachoeiro de Itapemirim, a maioria dos casamentos acontecia entre pessoas escravizadas e a miscigenação era menor²⁹.

Concluindo, pode-se dizer que embora o escravo fosse considerado um objeto que, como tal, o senhor podia vender, dar, partir, mutilar etc, isso não lhe tirou a condição de humano. Outro aspecto importante é que, embora abundantes, cruéis e variados, os castigos não destruíram o espírito de luta, a vontade de viver e a dignidade dos negros. Tudo isso era demonstrado pela variedade, diversidade, competência e seriedade com que, mesmo sob péssimas condições, os negros realizavam seus trabalhos e tentavam organizar suas vidas e famílias da melhor forma possível.

²⁹ Almada, 1984.



Tertolino Balbino, mestre do Ticumbi (Baile dos Congos) de São Benedito de Conceição da Barra, e quilombola procedente da comunidade do Angelim, norte do Espírito Santo. Foto: Alair Caliani



4

AS LUTAS CONTRA A ESCRAVIDÃO

P

retende-se agora destacar que as revoltas dos escravos eram parte do quadro geral da resistência dos negros contra a destruição física e cultural promovida pela escravidão e, acima de tudo, evidenciar os aspectos mais significativos dessa resistência.

4.1. FUGAS, REVOLTAS E QUILOMBOS

📖 Parece que o *black power* já tinha suas raízes na escravidão, pelo menos em termos da moda de usar os cabelos grandes, afinal “os negros cativos querendo ser forros” usavam cabelos da “altura dos morros”, conforme verso popular anônimo da época³⁰.

Se, naquele tempo, o uso de cabelo grande era sinal de manifestação contra a escravidão e afirmação de liberdade, nas décadas finais do século XX também o uso de cabelos grandes, tanto do tipo *black power*, quanto do tipo “rastafári”, têm sido sinônimo de rebeldia, conscientização negra, luta contra as discriminações raciais, afirmação da negritude contra as tentativas de imposição de padrões de beleza e de estética dos brancos e, sintetizando, afirmação do direito de liberdade ideológica, religiosa e política.

Assim, as revoltas dos escravos contra o sistema escravista devem ser vistas não só como revoltas pela liberdade do corpo, mas também, e principalmente, pela liberdade da mente.

Desde o início do processo escravista, na mente dos negros, já estavam presentes a revolta, a resistência e a luta. Inicialmente, a resistência tinha características quase individuais, espontâneas e sem uma organização que garantisse um mínimo de sucesso. Destacam-se as revoltas dentro dos mercados e navios transportadores, nos mercados de revenda e nas fazendas. Neste

³⁰ Novaes, 1963, p. 65.

caso, quase todos os historiadores tem falado das fugas, suicídios e motins.

Na medida em que os séculos de exploração da escravidão decorrem e ampliam-se os contingentes populacionais submetidos a esse regime, muitas transformações também ocorrem nas formas de resistência dos escravizados. Assim, o individualismo, a espontaneidade e a desorganização cedem lugar às manifestações bem estruturadas. As fugas e revoltas passam a ser bem organizadas e buscam a liberdade pela luta armada e de resistência, se necessário, até a morte.

Pode-se dizer que foi graças ao sacrifício de muitos escravos que foi acelerado e aprofundado o desgaste do sistema escravista, de tal forma que muitos brancos puderam perceber seus horrores, tornando-se abolicionistas.

A fuga foi um recurso muito utilizado pelos escravos, em todos os tempos e lugares, para tentar a vida em liberdade. Com esse objetivo buscavam um lugar para morar nas matas, formando os quilombos.

As mais lidas e maiores sessões dos jornais da época eram os anúncios de fugas, compra e venda de escravos. Nos anúncios de fugas, os fugitivos eram descritos com minúcias sobre suas características físicas, intelectuais, comportamentais e de personalidade. Também eram ofertadas recompensas pela sua captura. Em geral, tais anúncios eram acompanhados de uma ilustração caricata de um negro carregando uma trouxa.

Documentos de 1710 já registravam a existência de quilombos por vastas áreas do Espírito Santo, principalmente nas regiões de Itapemirim, Serra, Muribeca, Ponta da Fruta e Guarapari.

No século seguinte, em 1822, os escravos da Serra, Jacaraípe, Lúna, Itapemirim, Queimado e Pontal da Cruz promoveram uma revolta que logo foi abafada, tendo sido presos e castigados muitos negros, entre os quais um chamado Antônio, considerado o chefe da rebelião. Apurou-se que Antônio, tendo sabido que um artigo em defesa do fim da escravidão tinha sido publicado em certo jornal capixaba, convocou os escravos dessas localidades para uma manifestação pela liberdade, na qual todos compareceram armados com facões, enxadas, porretes e armas de fogo.

No ano seguinte, em 1823, os moradores brancos de São Mateus fizeram uma reclamação ao governo alegando que lá existiam muitos quilombos cujos membros estavam atacando-os. A repressão foi organizada, mas nada foi encontrado. Entretanto, em 1827, mais de 90 escravos de um quilombo local ameaçaram, em conjunto com os escravos de uma fazenda, invadir a vila e tomar seu controle. Mais uma vez, eles foram fortemente reprimidos e dispersados pela polícia. Anos mais tarde, em 1836, novamente grande tropa da polícia foi organizada para, a pedido dos moradores brancos, combater vários quilombos que eles diziam existir por toda a extensão de terras entre a Vila da Serra e Benevente, passando pela área do Rio Santa Maria.

Sabendo da aprovação da lei de 7 de novembro de 1831, que dava a liberdade a todos os africanos que, a partir dessa data, chegassem ao Brasil, os escravos da Vila do Itapemirim tentaram organizar uma revolta para também obterem a liberdade, mas os líderes foram presos e castigados, e a revolta não aconteceu.

Os negros organizados em quilombos faziam expedições de ataques às vilas para pegarem armas, ferramentas, pólvora e alimentos. Às vezes, aproveitavam para se vingar dos senhores cruéis, colocando fogo nas plantações, castigando feitores e senhores, raptando mulheres para irem morar nos quilombos e promover a liberdade para todos.

Por sinal, a vida nos quilombos era muito difícil, pois havia sempre a ameaça de os negros serem atacados pela polícia. Dessa forma, eles estavam sempre em estado de alerta para as batalhas constantes e as mudanças rápidas de locais. Assim, quase não havia condições de serem desenvolvidas atividades agrícolas mais duradouras, motivo pelo qual muitos quilombos faziam expedições de ataque às fazendas e matavam algum gado para a alimentação. Em geral, o boi era morto e desmembrado no próprio pasto, mas todo ele era aproveitado: a carne que sobrava era secada ao sol ou salgada; ossos, chifres e couro eram utilizados para a confecção de objetos diversos para uso no dia a dia, como pentes, talheres, canecas, calçados, adornos, recipientes de transporte de líquidos e sementes. Com o sebo fazia-se sabão.

Houve, inclusive, um quilombo, na localidade de Capivari, Vila do Rio Pardo, cujos membros, com a ajuda de uma escrava conhecida por Preta Mariana, faziam até o comércio na vila, vendendo o que produziam e comprando o que necessitavam, mas também atacavam fazendas para pegar roupas e armas.

É interessante notar que houve casos em que pessoas brancas protegiam escravos fugidos e até faziam comércio com membros de quilombos, sem denunciá-los. José de Almeida, por exemplo, foi acusado, em 1835, de dar proteção para quatro escravos fugitivos da Serra. Também o juiz José dos Santos Porto, dois anos antes, já tinha sido acusado de dar guarida, na sua fazenda, a escravos fugitivos, além de facilitar a fuga de membros de um quilombo que tinham sido aprisionados em São Mateus.

Sem entrar em detalhes sobre as muitas revoltas de escravos acontecidas no Brasil, é importante destacar um episódio ocorrido na Bahia. Em dezembro de 1826, alguns senhores de escravos, armados, decidiram partir à procura de negros fugidos que tinham formado um quilombo entre a estrada de Cabula e o Baixo Urubu. O encontro resultou em luta sangrenta, com a prisão de um negro que afirmou que os escravos tinham projetado uma revolta geral na Bahia para a véspera do Natal. O que se quer destacar é que o centro do quilombo e o lugar de inspiração da revolta era um barracão de candomblé³¹. Sabe-se que as comunidades de candomblé foram centro de preservação dos valores culturais, não só religiosos, mas de vários aspectos da cultura africana.

No caso do Espírito Santo, esse relato assume faceta mais intrigante ainda se for considerada que uma importante manifestação religiosa negra na região norte, de grande influência dos negros da Bahia e de onde ocorreram os mais numerosos casos de quilombos e revoltas negras, tem o nome de Cabula e foi sempre, ao longo da história, envolvida por grande mistério, como será visto mais à frente.

³¹ Bastide, 1971, V. 2, p. 149.

De qualquer forma, no Espírito Santo, como já observado, a primeira metade do século XIX foi fértil em fugas, rebeliões e formação de quilombos. Na medida em que decorria o tempo, novas fugas e rebeliões aconteciam, bem como outros quilombos surgiam e desapareciam, muitas vezes sem deixar vestígios e notícias superficiais. Nesses casos, incluem-se, por exemplo, documentos que abordam a organização de tropas, em 1840, para combater quilombos pelo interior da Província e também sobre a destruição de um quilombo, com 18 casas, de pretos bem armados, em 1843. Também havia informações sobre a destruição de quilombos no interior, em 1847, e a existência de mais outros, em 1850, em Cachoeiro de Itapemirim³².

Em 1848, muitos senhores de escravos, em documento escrito, consideraram o índio muito superior ao negro no trabalho e na inteligência. Porém, isso não passava de uma tentativa de desvalorizar o homem negro frente às lutas que ele empreendia para ser um trabalhador livre.

Na realidade, a preocupação maior dos senhores era, e continuaria sendo por bastante tempo, a fuga de escravos e a formação dos quilombos, como ficou bem evidenciado em um ofício de 30 de agosto de 1848, dirigido a um conselheiro do ministro do Império, no qual o presidente da Província do Espírito Santo referia-se ao grande número de quilombos existentes e alardeava a inquietação que eles causavam aos capixabas. Também falando perante a Assembleia Provincial, em 11 de março de 1849, o presidente alertava para os “quilombos que formigam na Província e tanto concorrem para o definhamento da agricultura e desmoralização da escravatura”³³.

Soma-se a tudo isso o fato de que, principalmente após 1850, tornaram-se inumeráveis os pedidos das autoridades e pessoas importantes da

³² NOVAES, Maria Stella de. *História do Espírito Santo*. Vitória. Fundo Editorial do Espírito Santo. Sem data. p. 197. Muitos dados, ainda inéditos, sobre revolta de escravos, poderão ser pesquisados na documentação referenciada na publicação *Fonte para a história da escravidão negra do Espírito Santo*. Vitória. Arquivo público Estadual. 1988.

³³ Novaes, sem data, p. 198.

Província para que fosse feita a captura de escravos fugitivos, assim como também foram crescentes as revoltas dos negros, que fugiam para juntarem-se a outros, em quilombos, decididos a lutar contra seus senhores.

Dessa forma, pode-se perceber com clareza o contexto no qual aconteceu a Insurreição dos Escravos do Queimado, a mais importante manifestação, devidamente documentada, dos negros contra a escravidão no Espírito Santo.

4.2. A REVOLTA DOS ESCRAVOS DE QUEIMADO

» A Revolta do Queimado foi uma insurreição de escravos que aconteceu no então rico Distrito do Queimado, Serra, em 19 de março de 1849, dia da inauguração da igreja local, dedicada a São José³⁴.

Havia muito tempo, já vinham sendo formados numerosos quilombos nas áreas próximas às fazendas e povoações da região. Colaboravam bastante para a formação desses ajuntamentos de escravos fugidos a deficiência da força policial de repressão e a dificuldade que a administração provincial encontrava para organizar grupos de civis capazes de destruir essas improvisadas aldeias negras. Contudo o governo vinha promovendo guerra constante aos quilombolas que lutavam pela liberdade.

O movimento foi organizado e iniciado por alguns escravos mais conscientes da conjuntura histórica, que parecia apontar uma possível vitória. Entretanto, a insurreição foi facilmente subjugada devido à insuficiente organização estratégica e precipitação de alguns líderes ante o não-cumprimento da palavra dos fazendeiros que, supostamente, tinham prometido libertar aqueles que tivessem participado da construção da Igreja de São José. Alguns líderes aceitaram os apelos dos esca-

³⁴ Novaes, 1963, p. 75 e seg.

vos mais insatisfeitos, no sentido de iniciar a revolta logo, caso não fosse feita a concessão das cartas de liberdade. E, de fato, no dia da inauguração da igreja, muitos escravos ficaram esperando inutilmente pela liberdade prometida, que não veio.

Tudo indica que foi o padre Gregório de Bene, o maior interessado na construção da igreja, o autor dos boatos de que, como recompensa pela ajuda durante os horários de folga, os escravos ganhariam a liberdade, a ser concedida no dia da inauguração. Nesse dia, os escravos, revoltados porque a tal liberdade não era declarada, começaram um protesto. Os senhores, temerosos das consequências, chamaram tropas militares, que investiram contra os protestantes para dispersá-los, ferindo uns e matando outros. Houve reação e a luta tomou características de verdadeira guerra.

Os negros de Queimado já tinham reunido muitos companheiros armados e teriam alcançado grande número, se os contingentes de São Mateus, Viana e parte do Queimado tivessem chegado ao ponto de encontro, no pátio da igreja, em tempo para a luta e dispusessem de melhor organização. Na falta dela, foi tarefa simples para a força policial, constituída inicialmente por 20 soldados, sob o comando de um oficial, derrotar, dispersando logo no primeiro encontro, aqueles combatentes da liberdade.

A revolta durou apenas dois dias. Seguiu-se uma caçada selvagem aos fugitivos, levada a efeito por impiedosos batedores capitães-de-mato, que iam trucidando todos os negros que encontravam, como suspeitos de serem participantes da revolta.

Muitos revoltosos foram presos, torturados ou ainda mortos imediatamente. Os que escaparam às torturas e castigos dos primeiros momentos foram, em número de 38, submetidos a júri, que absolveu seis, condenou cinco à pena de morte e os outros a açoites. Três, daqueles cinco condenados à morte, conseguiram fugir da prisão e os dois restantes foram enforcados: Chico Prego, na Serra, e João da Viúva Monteiro, no Queimado, como exemplo de repressão a futuras revoltas semelhantes, principal-

mente nos lugares onde esses líderes rebeldes tinham maior influência. Porém, o principal líder da revolta era Elesiário.

A Insurreição do Queimado teve grande repercussão na Província. O presidente, inclusive, quando transmitiu para a Capital do Império do Brasil as primeiras notícias, fez grande alarde do terror e pânico que se apoderara dos habitantes locais e vizinhos, dizendo que eram pequenas e mal equipadas as tropas da polícia e, por isso, pedia reforços em homens, armas e munições. Dias depois, chegava à Baía da Vitória um navio a vapor da Marinha de Guerra, conduzindo um grupo de 31 soldados, comandados por um oficial, para ampliar a repressão aos negros revoltosos.

A Insurreição de Queimado marcou, por muitos anos, a vida dos capixabas do período escravista, pelo fato de representar sempre uma mostra da latente violência contida nas relações escravistas e da pulsante e inquebrantável vontade de libertação que os escravos demonstravam, mesmo que para isso fossem levados à luta sangrenta e daí à morte.

Nesse quadro de acontecimentos podem ser encaradas as permanentes, e já antigas, falas dos governantes no sentido de que fossem tomadas providências para solucionar as dificuldades da presidência da Província em conseguir recursos financeiros destinados ao aumento das forças de repressão policial.

É importante destacar que oito anos antes de acontecer a Revolta de Queimado, numa mensagem apresentada na Assembleia Provincial de 1840, o presidente informava ter armado 24 homens para auxiliar as autoridades policiais na captura de criminosos e para destruir quilombos. E concluía, depois de algumas considerações sobre essa questão, que o governo sentia falta de um grande homem hábil e capaz de comandar a repressão e pôr fim ao “perigo” representado pelos quilombos.

Com o passar do tempo, a Vila de Queimado foi empobrecendo e sendo abandonada, de tal forma que atualmente só restam as ruínas da igreja e do cemitério como testemunhas da riqueza ali construída com o trabalho dos escravos.

4.3. A LUTA CONTINUA

Entretanto, fugas, revoltas e quilombos continuaram acontecendo. Em 1855, novamente a região de São Mateus foi agitada pelas manifestações de escravos que, usando o argumento de que já existia uma lei que proibia o tráfico, queriam o fim da escravidão imediatamente. Também essa manifestação foi reprimida, sendo preso e processado o líder, chamado Francisco Mota. Na mesma época, foram presos na Colônia de Santa Isabel vários negros suspeitos de serem fugitivos. Ainda nesse ano, foi noticiado que muitos negros escondiam-se nas matas de Viana, Araçatiba e Mamoeiro. Na Fazenda Palmas, em Santa Cruz, os escravos resolveram, em 1887, parar de trabalhar e protestar, pacificamente e sem armas, contra os maus tratos. Depois de três dias, voltaram ao trabalho sob a promessa de que receberiam um tratamento menos cruel. Porém, o administrador, com raiva, colocou uma turma para trabalhar num morro de difícil acesso e, como alguns escravos reclamaram, convocou seus capangas e promoveu um verdadeiro massacre, matando várias pessoas a tiros, cacetadas e facadas. Alguns sobreviventes foram castigados com chicotadas. Já no início de 1857, na Colônia de Santa Isabel foram encontrados quilombolas querendo comprar pólvora, chumbo, espoletas e espingardas.

Existia em Viana um lugar chamado Morro dos Escravos, onde se escondiam os fugitivos, e em Safra, Itapemirim, houve outra revolta de escravos em 1866³⁵.

Como acontecia em todo o Brasil, na Província do Espírito Santo, paralelamente ao processo de ampliação das revoltas escravas, cresciam as manifestações pacíficas da sociedade civil para promover a libertação dos escravos.

Nesse sentido, destaca-se a atuação das sociedades abolicionistas, en-

tre as quais podemos citar a Sociedade Abolicionista do Espírito Santo, criada em 7 de outubro de 1869; a Sociedade Emancipadora Primeiro de Janeiro; a Sociedade Libertadora Domingos Martins, de 1875; a Sociedade Abolicionista Espírito-Santense, de 1884; a Sociedade Abolicionista Literária Peçanha Povoá, de 1881, e a Sociedade Libertadora Beneficente do Rosário, de 1887³⁶.

Finalmente, é importante comentar que, apesar da ação de leis, ligas e sociedades emancipadoras, a população escrava teve que continuar sua luta pela libertação e até mesmo intensificá-la. Dessa forma, as notícias continuavam anunciando novas revoltas de escravos. E aconteceu uma nova insurreição de escravos em São Mateus, em 1885, ocasião em que foi morto Cosme Francisco da Mota, considerado o comandante. Além disso, aumentavam as notícias de ampliação do combate aos quilombos, em face do aumento de seu número.

Viana, Araçatiba, Mamoeiro, Timbuí, Conde D'Eu, São Mateus e Cachoeiro de Itapemirim eram, nesse fim de século, apontadas como áreas de influência dos vários quilombos chefiados por Benedito Meia Léguas, Nego Rugério e Princesa Jacimba Gaba, todos muito famosos como grandes guerreiros e importantes líderes da luta dos escravos pela liberdade.

Entretanto, a repressão violenta também se ampliava. Esse é o caso da matança de negros escravos em Santa Cruz, em 12 de outubro de 1887, a apenas um ano do fim oficial do regime de escravidão³⁷.

Concluindo, pode-se dizer que a luta dos escravos pela liberdade deu-se no Espírito Santo da mesma forma que no resto do Brasil. Além disso, o número de quilombos era tão grande que praticamente espalhavam-se por quase todo o território da província. Entretanto, apesar da violenta repressão, a resistência aumentou e foi incorporada pela sociedade livre. Foi graças aos sacrifícios e lutas dos negros que as autoridades adminis-

³⁵ Sobre a Insurreição do Queimado existe uma bibliografia sobre a qual se destacam as obras de: CLAUDIO, Afonso. *Insurreição do Queimado*. Episódio da História da Província do Espírito Santo. Vitória. Editora da Fundação Ceciliano Abel de Almeida. 1979; SANTOS NEVES, Luis Guilherme. *Queimado*. Documento Cênico. Vitória. Edição do Autor, 1977; e Novaes, sem data, p. 201 a 225.

³⁶ Novaes, sem data, p. 132 e seg.

³⁷ Novaes, sem data, p. 138.

trativas do Brasil acabaram cedendo às pressões, também internacionais, e foram, aos poucos, criando as leis para o fim da escravidão. Nesse sentido, muitos foram os heróis negros capixabas que lutaram pela liberdade.

Para os negros, o fim da escravidão não significou o fim dos sofrimentos e das humilhações, mas foi o início de novas lutas pelo reconhecimento da dignidade de ser livre; lutas por trabalho, salários justos, comida, saúde, educação e moradia; lutas contra o preconceito de cor, a discriminação racial e o racismo; lutas contra a violência policial, o extermínio das crianças e adolescentes negros; lutas contra a exploração das mulheres negras. Enfim, lutas em defesa dos direitos que a própria Constituição Federal atual estabelece para um cidadão brasileiro livre.



Garoto integrante das Folias de Reis que se apresentam na cidade de Muqui, sul do Espírito Santo.

Foto: Alair Caliar



5

O FIM DA
ESCRAVIDÃO



processo que levou ao fim da escravidão foi muito lento. Pode-se dizer que ele começou com as lutas dos primeiros escravos e foi acelerado pelas revoltas, fugas e formações de quilombos. Entretanto, deve-se considerar também a legislação que põe fim ao tráfico, a ação dos abolicionistas e a aprovação e aplicação das leis libertadoras, como a Lei do Ventre Livre, a Lei do Sexagenário e a Lei Áurea.

5.1. OS ÚLTIMOS TEMPOS DO TRÁFICO

» Cachoeiro de Itapemirim, Piúma, Guarapari, Vitória, Santa Cruz e São Mateus eram regiões onde o comércio era intenso, com constantes desembarques de escravos. Na região de Vitória, eram muito conhecidos os mercados de compra e venda de escravos da fortaleza de São João, onde é hoje o Clube Saldanha da Gama; o mercado de Campinho, o atual Parque Moscoso, e o mercado de Porto Velho. Nesses locais, em 1845, um escravo poderia ser comprado por 250 mil réis.

Mesmo com as pressões feitas pela Inglaterra para pôr fim ao tráfico internacional de escravos e com a Lei que já o proibia, o Espírito Santo ainda era muito visitado pelos navios negreiros e o contrabando continuava, apesar da vigilância, nada eficiente e até, por vezes, conivente do governo brasileiro.

Assim, depois de 1850, muitos navios negreiros ainda desembarcaram escravos tanto nas proximidades de São Mateus, no norte, quanto próximo às plantações de café do sul, na região de Cachoeiro de Itapemirim, ambas consideradas as principais áreas de contrabando e desembarque clandestino de escravos. Muitos escravos também foram comercializados nas proximidades de Vitória. Em março de 1851, foi aprisionado um navio que fazia o desembarque de 120 escravos, vindos da África, nos portos de Itabapoana e Piúma. Ao mesmo tempo, os traficantes se vangloriavam de não temerem a justiça. Já em 20 de janeiro de 1856, foi aprisionado o navio *Mary Smith*, com 350 escravos africanos que iam ser vendidos em São Mateus.

Pouco antes, contrabandistas já tinham sido surpreendidos tentando desembarcar outros africanos no litoral de Guarapari. O contrabando contava com a participação do conhecido Barão do Itapemirim, famoso negociante de escravos e protetor dos contrabandistas. Nesse sentido, um artista viajante francês, Biard, que passou por terras capixabas nessa época, registrou em seu diário ter visto africanos recém-chegados como escravos e até descreveu um deles³⁸.

5.2. A LIBERDADE PODIA SER COMPRADA

» Uma das formas de um escravo obter a liberdade era comprando-a. Porém, como os preços eram muito altos, e eram poucos os escravos que conseguiam acumular algum valor, os abolicionistas criaram os Fundos de Emancipação, isto é, mecanismos diversos de arrecadação de dinheiro para o pagamento de Cartas de Liberdade, também chamadas de Cartas de Alforria.

Apesar de os Fundos de Emancipação serem formados por dinheiro público e ficarem disponíveis para o pagamento dos fazendeiros em troca das Cartas de Liberdade, muitos fazendeiros e senhores de escravos, principalmente de Cachoeiro de Itapemirim, se recusavam a vender a liberdade para seus escravos, e quando o faziam procuravam superfaturar os preços. Dessa forma, em 18 de fevereiro de 1881, 17 escravos conseguiram Cartas de Alforria, compradas com o dinheiro do fundo, por 1.000 contos de réis cada uma, embora o preço médio na região fosse de 800 contos de réis. Tudo isso apesar de já haver lei garantindo ao escravo o direito de comprar sua liberdade independente de o senhor querer ou não vendê-la.

³⁸ BIARD, Auguste-François. *Viagem à procura do Espírito Santo*. Vitória, Cultural ES (Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo). 1986. Ao longo do texto, Biard, em diversas ocasiões, fala sobre os negros que ia encontrando por sua viagem, entre novembro de 1858 e maio de 1859. Especificamente sobre o africano citado, a descrição está nas páginas 19 e 123.

Mas as leis quase nunca são obedecidas pelos poderosos... Além do que, muitos senhores, quando percebem que iam ficar sem seus escravos, tentavam burlar as leis e até tirar alguma vantagem delas. Eles, por exemplo, vendiam a liberdade, recebiam o pagamento equivalente, mas na Carta de Liberdade colocavam cláusulas contratuais restritivas à liberdade, como estabelecer que o ex-escravo devia “servi-lo” até a sua morte, cuidar de seu gado, da plantação ou das colheitas de sua produção etc. Com esses artifícios, muitos proprietários de escravos receberam o pagamento pela liberdade que venderam, mas conservaram os “libertos” sob seu controle e trabalhando como se ainda fossem escravos. Houve casos em que escravos ou ex-escravos tiveram que recorrer à justiça para garantir seus direitos. Contudo, era muito difícil um negro, mesmo com todas as leis a seu favor, ganhar uma causa contra o seu fazendeiro.

De qualquer forma, o importante é que muitos escravos não eram tão ignorantes sobre os acontecimentos econômicos, sociais e políticos, como muitos escritores e historiadores racistas tentavam fazer parecer. A cada nova lei e acontecimento nacional ou internacional que apontava no sentido do fim da escravidão, os escravos agiam mais conscientes e intensamente visando a acelerar as mudanças, seja com fugas, revoltas e quilombos, seja economizando ou trabalhando mais para comprar a liberdade, seja não aceitando condições restritivas à liberdade. Enfim, lutando para que, mesmo diante das injustiças, a liberdade plena chegasse.

5.3. O FIM DA ESCRAVIDÃO NÃO SIGNIFICOU LIBERDADE PLENA

» Mesmo com as pressões internacionais contra o tráfico de escravos e a escravidão, com as pressões internas dos abolicionistas brasileiros e com a existência de várias leis que tentavam dar alguns passos no sentido de acabar com a escravidão, para os negros escravizados uma das únicas formas de

se conseguir a liberdade, rápida e plenamente, era com as fugas em massa, principalmente depois da lei de 1886, que acabava com as penas de açoite.

Para tentar conter o aumento do número de fugas, alguns fazendeiros, em 1886, percebendo que o regime escravista já não mais sobreviveria e que seu fim estava próximo, simulavam a concessão de alforria, prometendo-a para 1890 ou mais à frente. Até mesmo diversos capixabas que se diziam abolicionistas somente libertaram seus escravos após a Lei de 13 de maio de 1888, que, por sinal, foi publicada em Cachoeiro de Itapemirim junto com a notícia de que Cordeiro, um escravo fugitivo, tinha sido recapturado e como castigo fora amarrado ao rabo de um cavalo e arrastado por cerca de uma hora, pelas estradas da região.

Como aconteceu pelo Brasil afora, também no Espírito Santo os escravistas inventaram muitas mentiras a respeito dos ex-escravos, dizendo, principalmente, que, com a Lei Áurea, os negros não mais queriam trabalhar e preferiam ficar perambulando, na vadiagem, perturbando a paz e o sossego. Na realidade, depois de passada a euforia inicial da lei, muitos escravos tentaram permanecer nas fazendas para trabalhar. Entretanto, os fazendeiros, por raiva e racismo, só queriam aceitar imigrantes europeus. Foi isso que aconteceu na famosa fazenda Monte Líbano, de Cachoeiro de Itapemirim, que sempre fora bastante próspera explorando o trabalho dos negros escravizados. Depois do fim da escravidão, os donos dessa fazenda só aceitavam brancos como trabalhadores livres, alegando que os negros eram preguiçosos e os europeus, esforçados.

5.4. ACABADA A ESCRAVIDÃO, PARA ONDE FORAM OS NEGROS?

» Alguns poucos fazendeiros, além de imigrantes, também recrutavam trabalhadores na população local. Porém, manifestavam grande descontentamento com o seu trabalho e, sobretudo, reclamavam dos ex-escravos e dos negros em geral, pretos e mestiços, argumentando que eles eram

indolentes, preguiçosos e não ambiciosos. A verdade era que os fazendeiros não se conformavam com o fato de ter que tratar os negros como pessoas livres. Assim, sob alegações absurdas, muitos dos antigos senhores não lhes davam trabalho.

Essas foram as mais evidentes e violentas formas organizadas de práticas racistas após o fim da escravidão. Alguns fazendeiros queriam até que o governo criasse “colônias para impedir a vagabundagem”, tipos de campo de concentração para onde seriam mandados todos os negros, formando, oficialmente, os “guetos”, isto é, áreas demarcadas para sua moradia exclusiva, nos quais a repressão e a exploração pudessem continuar semelhante aos tempos da escravidão. Não foram criadas essas “colônias”, contudo, a falta de trabalho empurrou grande número de negros para as áreas mais pobres nas periferias das cidades e, assim, muitos foram tentar sobreviver morando nos morros, mangues, palafitas, lixões etc e trabalhar em qualquer atividade que fosse possível.

Muitos dos negros da região de Vitória continuaram trabalhando nas obras públicas, como soldados na polícia militar e nas atividades portuárias pesadas e, quase sempre, desqualificadas e mal remuneradas. E assim também como pequenos artesãos, pescadores, nos serviços domésticos etc, muitos negros conseguiram firmar-se dentro de uma vida pobre, mas não de miséria absoluta.

Ao fim da escravidão, pelas terras do Espírito Santo existiam muitos grupos de negros estabelecidos nas matas, com pequenas posses e produção de subsistência. Eram os núcleos de antigos quilombos que tinham sobrevivido e que o governo passou a chamar de grupos de “lavradores ambulantes ou bandoleiros”, promovendo novas perseguições e verdadeiras guerras de combate. A alegação era de que as terras do Estado deveriam ser “vendidas” ou “doadas” para os “colonos”, isto é, para os imigrantes italianos e alemães. De qualquer forma, muitos estudiosos afirmam que parcela da população pobre, formada por ex-escravos, pretos e mestiços livres, foi, em partes, absorvida como mão-de-obra rural em relações de

trabalho parecidas com arrendamento, meação e colonato. Entretanto, na medida em que o tempo passou, os negros que aí se enquadravam foram perdendo essas posições.

Nas regiões litorâneas, principalmente, muitos negros puderam sobreviver de certa forma independentes da realidade econômica centralizada, sem serem submetidos à exploração dos senhores rurais e urbanos. Como pescadores e coletores de mariscos, plantando algumas raízes, criando animais, caçando ou coletando plantas, muitos negros mantiveram vida própria, preservaram a memória e, hoje em dia, constituem as maiores e vastas representações da cultura do povo capixaba.

Um cientista alemão, Ernest Wagemann, que estudou a colônia de seus conterrâneos no Espírito Santo, em 1913, relatou que entre os colonos alemães a forma mais predominante de aquisição de terras funcionava da seguinte forma: existiam pelo interior muitas localidades onde já estavam os nativos, quase sempre negros, que detinham a posse de um pedaço de terra, com algumas estacas de demarcação de limites e uma casinha, onde eles caçavam e faziam derrubadas e queimadas de mato para as plantações de banana, café, mandioca e feijão. Nessas condições, eles iam vivendo meio isolados como se ainda estivessem em quilombos, fugindo da escravidão. Então, chegavam os imigrantes ou seus descendentes que viam naquelas terras, já desbravadas e com algumas benfeitorias, uma oportunidade de negócio. Assim, usando dos mais diversos artifícios, acabavam expulsando os negros que iam em busca de novas áreas. Depois de se apossarem das terras, os imigrantes aumentavam a derrubada, ampliavam os limites e as plantações e usando os benefícios das leis, regularizavam as posses, transformando-as em suas propriedades³⁹.

É necessário ressaltar a incontestável diferença entre as trajetórias históricas pós-abolição dos negros e dos imigrantes brancos recém-chegados. Isto é, comenta-se que os imigrantes chegaram pobres e, ao longo

³⁹ Saletto, 1985, p. 110 e 111.

do século XX, melhoraram suas vidas, colocaram seus filhos nas escolas e atualmente representam parte importante da população economicamente bem situada ou que chegou aos postos de poder político e social. Enquanto isso, os negros permaneceram pobres e são ainda poucos os que, na atualidade, têm um padrão econômico de vida satisfatório no que diz respeito a desfrutar de boas moradias, alimentação, educação etc e menos ainda são os negros que conseguiram conquistar algum poder político.

A questão é que, embora essa seja uma verdade histórica, as explicações de como essa situação se formou eram mentirosas. Os racistas diziam que os imigrantes melhoraram de vida porque eram trabalhadores, esforçados e econômicos, enquanto os negros eram preguiçosos, cachaceiros, não gostavam de economizar e, dessa forma, não conseguiram as melhorias que os imigrantes obtiveram.

Na realidade, acontecia que, com o fim da escravidão, todos trabalhadores passaram a ser livres e com direito a receber salários. Porém como já foi dito, muitos dos antigos senhores mandavam embora seus trabalhadores negros, considerando que a partir de então eles eram livres, davam trabalho somente para os brancos. Nos casos em que negros eram admitidos, normalmente os patrões só os aceitavam pagando bem menos do que era pago aos brancos pelo mesmo trabalho. Na falta de trabalho e em virtude da necessidade de sobreviver para alimentar suas famílias, muitos negros concordaram em ganhar menos. Mas, eram extremamente explorados, humilhados e, sem ter como melhorar de vida, eram perseguidos pela polícia e enganados pelos políticos. Ao mesmo tempo, os imigrantes iam prosperando, ganhando ou comprando terras, recebendo apoio dos empresários e políticos, além das facilidades do governo.

Dessa forma, os negros, que até o fim da escravidão eram utilizados como trabalhadores para a realização de todos os tipos de atividades, passaram a ficar sem emprego ou tiveram que trabalhar por ninharias, para não morrerem de fome. E os patrões racistas alegavam, mentirosamente, que pagavam menos aos negros porque eles não sabiam trabalhar, eram relaxados etc.

Logo após o fim da escravidão, os jornais falavam que os negros ficavam perambulando pelas estradas, vadiando e bebendo cachaça. Porém, esses jornais não explicavam que, se isso acontecia, era porque eles estavam sendo mandados embora dos lugares onde trabalhavam e não conseguiam novos empregos, porque os patrões só queriam empregar brancos ou não queriam pagar aos negros os mesmos salários pagos aos brancos.

Hoje em dia, na medida em que os negros capixabas vão conquistando melhores condições salariais e seus filhos têm acesso à moradia, saúde e educação, eles podem exigir respeito e seus direitos de cidadão, não necessitando submeter-se a aviltantes relações de trabalho e podem mostrar que também são bons trabalhadores, esforçados e inteligentes quanto qualquer um branco ou amarelo.

De qualquer forma, muitos dos atuais negros capixabas encontram-se trabalhando em serviços que pagam baixos salários, como nas obras de construção de prédios, nos serviços de carregamento e descarregamento de caminhões, trens e navios, nos baixos escalões da polícia militar, nos serviços de segurança particular, nos serviços de construção, limpeza e manutenção das obras nas cidades, nos trabalhos rurais pesados, nos serviços domésticos e nos de piores salários das indústrias e do comércio.

Mestre Reginaldo Sales
(in memoriam), tocando a
casada da Banda de Congo
Amores da Lua, bairro
Santa Marta, Vitória (ES).

Foto: Usina de Imagem





6

A HERANÇA CULTURAL AFRO-CAPIXABA



pesar das perseguições, incompreensões, intolerâncias e destruição da maioria, algumas práticas culturais africanas sobreviveram e chegaram até os dias atuais, mesmo que modificadas, sincretizadas e/ou fundidas em outras, sejam também africanas ou dos senhores brancos.

6.1. ASPECTOS GERAIS

▮ Parece que os estudiosos sempre estiveram mal informados sobre as práticas culturais e sobretudo acerca das religiões de tempos atrás. Poucos foram os centros irradiadores de cultos que persistiram até os dias atuais, pois a escravidão não permitia. Houve assim uma proliferação caótica de cultos, ou fragmentos de cultos, que nasciam e logo desapareciam ou então eram substituídos por outros, à medida que chegavam novos grupos africanos.

Se isso é verdade, os Candomblés, Xangôs, Batuques, Umbanda, Quimbanda, Tambores e outros cultos de hoje, também chamados genericamente de Macumbas ou Pembras, existentes por todo Brasil, não seriam resíduos de cultos antigos que resistiram, mas organizações de eras relativamente recentes, possivelmente de, no máximo, fins do século XVIII⁴⁰.

Entretanto, parece que as religiões africanas são mais fiéis ao passado, mais puras e ricas nas grandes cidades do que nas regiões rurais⁴¹. No Brasil, foram nos espaços urbanos e suburbanos onde as práticas religiosas mais resistiram, embora seja nas áreas rurais onde persistiram e preservaram-se as manifestações culturais não especificamente religiosas, como os Jongos, Alardo, Congos, Caxambu, Folias de Reis e tantas outras, genericamente chamadas de Folguedos ou manifestações folclóricas.

⁴⁰ Bastide, 1971, v. 1, p. 69 e 70.

⁴¹ Bastide, 1971, v. 1, p. 83.

Um estudioso chamado Roger Bastide destacava, por volta de 1950, que não foi apenas no Rio de Janeiro que a Macumba difundiu-se, pois já era bem popular no Espírito Santo, onde utilizava principalmente os Exus e os Caboclos, isto é, os espíritos africanos e ameríndios. Aí os Exus presidem principalmente as atividades mágicas e os Caboclos, as “obras de caridade”, ou seja, as consultas de doentes e infelizes que nela procuram resolver seus problemas pessoais. Os santos católicos, porém, estão presentes, e são justamente aqueles que foram identificados com os Orixás, como São Cosme e Damião, São Jorge, São Sebastião, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara etc, mas que permanecem prudentemente no altar, sem interferir nas cerimônias. Eram encontrados, entretanto, outros elementos africanos, fora os Exus, como a Kanjira ou Kalunga, a deusa do mar de Angola, parecida com Iemanjá e que, efetivamente na atualidade, é um dos Orixás mais populares. Mas, a exemplo do que ocorre no Rio de Janeiro, na Macumba capixaba o que predomina no decorrer das cerimônias são as descidas dos espíritos familiares dos Caboclos ou Pretos Velhos. Tudo isso, conforme outro pesquisador Douglas Teixeira Monteiro que escreveu “A Macumba de Vitória”, publicada nos Anais do XXXI Congresso de Americanistas⁴².

Para Bastide, a Macumba refletia o primeiro momento da ação urbanizadora sobre as comunidades raciais. Havia então, dizia ele, uma passagem dos agrupamentos fechados, como Candomblés, Cabulas e Catimbas, a uma fragmentação das relações interpessoais dos modelos sociais africanos, desestruturados pela opressão escravista. Assim, as religiões bem constituídas desagregavam-se, ao mesmo tempo em que os laços sociais também se desintegravam, sendo substituídos pelas relações típicas do modelo social brasileiro⁴³.

Para ele, a palavra Umbanda era uma derivação da palavra Quibanda, da língua Banto, cuja raiz era Imbanda, que em Angola designava o chefe

⁴² Bastide, 1971, v. 2, p. 411.

⁴³ Bastide, 1971, v. 2, p. 467.s

supremo dos cultos religiosos. Entretanto, atualmente, em certas regiões de Angola, Umbanda significa “união ou casamento”.

No Brasil, em termos religiosos, as práticas dos negros sempre foram vistas pelos racistas mais como feitiçarias e magias do que como religião. Afinal, religião, no entendimento dos dominantes, correspondia apenas as suas próprias práticas, tidas como verdadeiras, para a realização do bem e salvação das almas.

Assim, os negros muçulmanos, em geral, e os negros mandingas, em particular, foram considerados, devido à maior tenacidade de sua resistência, como os mestres da magia. E quando o islã negro desapareceu do Brasil, foram os bantos, mais particularmente os congolezes, que os sucederam na fama de feiticeiros⁴⁴.

Nina Rodrigues, outro estudioso de negros no Brasil, ao refletir sobre as sobrevivências religiosas africanas na sua época, isto é, início do século XX, afirmava que a herança cultural religiosa africana fora reduzida apenas ao que restara da mitologia Jeje-*lorubana* e que os Angolas, Gurunas, Minas, Haussás etc conservaram as suas divindades africanas da mesma forma que os negros, mulatos e caboclos brasileiros possuíam todos, à moda dos Nagôs, Terreiros e Candomblés em que suas divindades particulares recebiam, ao lado dos Orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas Nagôs⁴⁵.

Rodrigues pensava que

de todas as instituições africanas, introduzidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou

⁴⁴ Bastide, 1971, v. 2, p. 545.

⁴⁵ Rodrigues, 1977, p. 216.

mestiços, foram as práticas religiosas dos Bantos as que mais integralmente se conservaram no Brasil⁴⁶.

É claro que o racismo desses antigos estudiosos impedia que eles vissem muito mais sobre as sobrevivências culturais africanas. Mesmo assim, eles contribuíram para sua organização. Além disso, com seus estudos, ajudaram a clarear muitas questões ainda presentes nas pesquisas atuais. Esse é o caso da busca da origem de muitas palavras africanas. Nesse aspecto,

é fácil descobrir, no vocabulário do Dr. Silvio Romero, palavras quimbundas. Assim, *Ganzambi* ser sobrenatural, ou Deus, é claramente, a reunião de duas palavras *ngana*, senhor e *Zambi*, Deus, e que pelo menos a palavra *ngana* é quibunda, pois *Zambi* parece pertencer a todos os ramos do tronco banto⁴⁷.

Finalizando, sejam quais forem as origens das práticas culturais africanas, é importante destacar que ao longo de todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a fronteira com o Uruguai, é possível encontrar no Brasil sobrevivências culturais africanas⁴⁸. E praticamente todas elas têm algum conteúdo religioso, já que, para os antigos africanos, não havia grande separação entre o mundo material e o espiritual.

6.2. HERANÇA CULTURAL RELIGIOSA

» A convivência dos negros com os portugueses modificou seus costumes e, nesse sentido, a influência da igreja católica foi grande, pois, impe-

⁴⁶ Rodrigues, 1977, p. 214.

⁴⁷ Rodrigues, 1977, p. 124.

⁴⁸ BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: Rito Nagô*. Brasília. Editora Nacional. 1978. p. 15.

ditos de cultuar os Orixás, temerosos da repressão dos senhores, os negros também transferiram sua devoção religiosa para alguns santos católicos, reverenciando, por exemplo, Nossa Senhora do Rosário, Aparecida, da Conceição e São Benedito, cujo culto no Espírito Santo é um dos mais fervorosos até os dias atuais⁴⁹.

Apesar disso, muitos escravos ficaram mesmo com as suas próprias rezas, Orixás, remédios, arte, culinária, danças e músicas⁵⁰, embora no século XVIII parecesse fraca a influência dos cultos africanos e dos índios entre os negros brasileiros⁵¹.

Por outro lado, Guilherme Santos Neves, estudioso da cultura negra no Espírito Santo, afirmava que os negros, como ocorre em quase todo o Brasil, deixaram marcantes registros de sua permanência nas terras capixabas nos batuques ou tambores da região norte; nos Jongos e Caxambus da parte sul, especialmente no Vale do Itapemirim, Cachoeiro do Itapemirim, Alegre e Guaçuí; na Cabula, ainda existente em Conceição da Barra e São Mateus; nas músicas e nos ritmos das bandas de congos do litoral e interior. A presença do negro está tanto na culinária doméstica, quanto nas falas populares e na formação psicológica do povo⁵².

Especificamente sobre as sobrevivências religiosas, Santos Neves, já na sua época, observava que nessas regiões limítrofes do norte eram bem acentuadas as influências do “folclore baiano”.

De fato, a região localizada ao norte do Espírito Santo, a que compreende, principalmente, os municípios de Conceição da Barra e São Mateus, além da área do Vale do Rio Doce, zona cacauzeira que recebeu forte e perdurável influência da Bahia, sobretudo nos hábitos

⁴⁹ VENTORIN, Luciano. “O Negro na Província do Espírito Santo”. in *Painel*. Vitória. Departamento Estadual de Cultura. Julho de 1988.

⁵⁰ Novaes, 1963, p. 95.

⁵¹ Novaes, sem data, p. 103

⁵² Santos Neves, 1978.

e costumes populares, mantidos através dos tempos pela população miscigenada, onde é notória a presença do elemento negro⁵³.

Dentro da chamada cultura popular, essa região capixaba repete a Bahia, com seu culto a vários Orixás, e, entre tantos, um diz:

*Ogum,
Eu sou vaquêro da minha boiada,
Ogum é vaquêro da encruzilhada,
Saravá é quem disse,
Pruquê Saravá é quem disse...*⁵⁴

6.2.1. CABULA

» A Cabula, enquanto prática cultural religiosa africana, foi objeto de estudo pelo Bispo D. João Batista Nery, com o propósito de combatê-la.

A motivação de D. João Batista foi, portanto, racista, fanática e intolerante. Isso faz com que seu estudo seja constituído, em grande parte, muito mais em argumentos justificadores da repressão aos negros do que numa observação de um fenômeno cultural e prática religiosa.

Dos dados que o bispo obteve e tornou públicos é que vieram todas as informações básicas acerca da Cabula, e dela lançaram mão vários outros pesquisadores, acrescentando ou esclarecendo pontos. Um deles, aliás, aproveitou o texto do bispo para também dar vazão ao seu preconceito contra os negros. Depois de criticar formas religiosas negras norte-americanas sincretizadas com o protestantismo, compara-as à Cabula nestes termos:

⁵³ Santos Neves, 1978, p. 37 a 39.

⁵⁴ Santos Neves, 1978, p. 37 a 39. As anotações de D. João Batista Corrêa Nery foram divulgadas por Guilherme Santos Neves, no número 3, dos “Cadernos de Etnografia e Folclore”, *A cabula, um culto afro-brasileiro*. Vitória. Comissão Espírito-Santense de Folclore. 1963.

Não é preciso ir aos Estados Unidos para testemunhar cenas como estas em que os negros vestem roupagens fetichistas nas suas práticas pseudo-cristãs, prova evidente da transformação assinalada. Entre os casos que poderíamos citar, tomamos, por sua importância a descrição da Cabula, que mais não é do que uma instituição religiosa africana sob vestes católicas⁵⁵.

E reproduziu as partes do texto do bispo, naquilo que havia de mais importante em termos de reforçar sua visão preconceituosa.

O bispo dizia que a Cabula era uma “seita” de origem africana e que antes da libertação dos escravos era apenas praticada pelos pretos. Depois da lei de 13 de maio, sua prática generalizou-se, crescendo o número de adeptos, chegando a oito mil iniciados só na região do norte do Estado do Espírito Santo.

Já ao seu tempo, o bispo percebia que a Cabula sofria modificações em seus ritos e que haviam desaparecido alguns rituais e cânticos. E destacava que “o tom misterioso e tímido com que nos falavam a seu respeito e a notícia da grande quantidade de iniciados ainda existentes, nos levaram, não só a procurar do púlpito combater, como também a tomar algumas notas”. E percebia também que, por força do combate promovido contra a Cabula, muitos negros estavam abandonando sua prática e fornecendo informações que facilitavam a perseguição. A Cabula

é semelhante ao espiritismo e à maçonaria. Como o espiritismo acredita na direção imediata de um bom Espírito, chamado Tatá, que se encarna nos indivíduos e assim mais de perto os dirige em suas necessidades temporais e espirituais. Como a maçonaria obriga seus adeptos – chamados *camaná*s (iniciados), para distinguir dos *caialós* (profanos) – a segredo absoluto e tem suas iniciações,

⁵⁵ Rodrigues, 1977, p. 255 a 260.

suas palavras sagradas, seus atos, seus gestos, recursos particulares para se reconhecerem em público os irmãos⁵⁶.

O ritual de Cabula é dividido em duas mesas: a de Santa Bárbara e a de Santa Maria. A primeira é feita em Terreiro próprio e especial, podendo estar presentes pessoas de diferentes idades, sexos e origens. É Mesa “que só faz o bem”, diferente, por exemplo, da Mesa de Santa Maria, “que é para o mal”, e cujo ritual é feito no meio da mata.

Santa Bárbara é representada pela imagem mesma da Santa e por umas pedrinhas pretas que minam água, as chamadas pedras de Santa Bárbara, Mas, no altar, se põem outros santos como São Jorge, Santo Antônio e mais o *Abado*, *Babalô* e *Ogum*⁵⁷.

No Terreiro há dois tambores. Um grande, o “luano”, e outro pequeno, o “luana”. Um par de tambores que os “batedores cavalgam” e, compassadamente, batem com as mãos. Aliás, essa é a posição ainda hoje assumida pelos tocadores de tambores dos Jongos e dos Congos.

Conforme o bispo, as mesas de Santa Bárbara e Santa Maria

subdividiam-se em muitas outras, com as mesmas denominações. Havia uma terceira Mesa, de São Cosme e São Damião, mais misteriosa e mais central, que exercia uma espécie de fiscalização suprema sobre as duas outras.

O chefe de cada Mesa tem o nome *Embanda* e é ajudado nos trabalhos por outro que se chama *Cambone*. A reunião dos *Camanás* forma a Energia. Na Umbanda atual é a Gira.

⁵⁶ Rodrigues, 1977, p. 255 a 260.

⁵⁷ Santos Neves, 1978, p. 37 a 39.

As reuniões são secretas, ora em uma ou outra casa, mas comumente nas florestas, à noite. Na hora combinada, todos de roupas brancas, descalços, se dirigem ao *Camucite* (templo).

Aparece então o *Embanda*, descalço, com um lenço amarrado na cabeça, ou com o *camolelê* (espécie de gorro), tendo um cinto de pano rendado.

A presença do chefe, os *Camanás* também amarram seus lenços na cabeça. Segue-se uma espécie de oração preparatória, feita de joelhos diante da Mesa. Ergue-se o *Embanda*, levanta os olhos ao céu, concentra o espírito e tira o primeiro *nimbu* (canto):

Dai-me licença, *carunga*,
Dai-me licença, *tatá*,
Dai-me licença, *bacula*,
Que o *embanda qué quenda*⁵⁸.

Essa e outras cantigas eram acompanhadas de palmas compassadas, enquanto o

Embanda em contorções, virando e revirando os olhos, faz trejeitos, bate no peito com as mãos fechadas e compassadamente, emitindo rancos profundos e soltando afinal um grito.

O *Cambone* traz um copo de vinho e uma raiz.

O *Embanda* mastiga a referida raiz e bebe o vinho. Sorve o fumo do incenso, queimando neste momento em um vaso, e entoa o segundo *nimbu*:

⁵⁸ Santos Neves, 1978.

Báculo no ar
Me queira na mesa,
Me tombo girar.

O *Embanda*, ora dançando ao bater compassado das palmas, ora em êxtase, recebe do *Cambone* o *candaru* (brasa em que foi queimado o incenso), trinca nos dentes e começa a despedir chispas pela boca, entoando então o terceiro *nimbu*:

Me chama três *candaru*
Me chama Três *Tatá*
Sou *Embanda* novo (ou velho)
Hoje venho *curimbá*⁵⁹.

Quando é cantado o ponto “para receber o Santo”, todos os presentes cantam repetidamente e alguns “recebem” o seu Santo, entrando em transe.

Há muitos outros “pontos” como, por exemplo, este, da saudação a Ogum:

Sarava Ogum
Ogum meu pai,
Ó Jorge, ó Jorge
Vem da Loanda⁶⁰.

Pela descrição do bispo, “receber o Santo” é assim: em vários pontos do local joga-se a “emba” ou “pemba”, um tipo de pó aromático preparado com ervas e outros materiais sagrados, para o ar. O objetivo da pemba é afastar os maus espíritos e cegar os profanos, não devassando assim seus sagrados mistérios. Em certo instante, um deles, geralmente o *Embanda*,

⁵⁹ Rodrigues, 1977, p. 255 a 260.

⁶⁰ Santos Neves, 1978, p. 37 a 39.

balança o corpo, pende a cabeça e rola pelo chão em contorções. A fisionomia torna-se contraída, todo o corpo fica rígido e são emitidos alguns sons estranhos. É o *Santé* ou o Santo que dele se apoderou.

Às vezes um simples *Camaná* merece ter o *Santé*. Nesse período fala e discorre, mesmo sem ter aprendido, sobre as coisas cabulares, como o mais perfeito e sabido dos *Embandas*. Os que são sujeitos a ter *Santé* constituem uma espécie de médium do espiritismo e quase sempre terminam *Embandas*.

O objetivo desejado pelos seus adeptos é a incorporação de um espírito que os guie, ajude e proteja em suas necessidades.

Todos trabalham e se esforçam para ter o *Santé*, sujeitando para isso a diversas abstinências e penitências.

Uma vez tomado o *Santé*, trata de obter o seu espírito familiar protetor, mediante certa cerimônia. Entra no mato com uma vela apagada e volta com ela acesa. Há diversos nomes desses espíritos protetores, como sejam: *Tatá Guerreiro*, *Tatá Flor de Carunga*, *Tatá Rompe-Serra*, *Tatá Rompe-Ponte*, etc⁶¹.

Como se vê, é tudo muito parecido com a atual Umbanda.

Maria Stella de Novaes, uma escritora capixaba, tentando identificar as origens da prática da Cabula, dizia que os escravos sendo maltratados, nas fazendas ou nas cidades, refugiavam-se nas matas, onde buscavam conforto espiritual com as suas próprias religiões, isto é, a Macumba, a Cabula e outras parecidas. Acrescentava que a Cabula de São Mateus era uma mistura de espiritismo e cultos africanos. Porém, informava também que havia ainda praticantes da Cabula, no Ibes, bairro de Vila Velha. “Ali um pai-de-santo que aprendera em São Mateus, reali-

⁶¹ Rodrigues, 1977, p. 255 a 260.

zava o seu impressionante ritual, embora mais civilizado: velas, jeribita, lança, punhais medonhos, que dançavam no ar... rezas, cantos sagrados ou nimbos, etc”⁶².

Roger Bastide, discutindo o que ele chamava de sobrevivências de antigas religiões dos Bantos de Minas Gerais, onde os quilombos tinham sido mais numerosos, depois de uma série de considerações sobre o vocabulário utilizado, formas ritualísticas, circunstâncias secretas dessas religiões e ausência de maiores informações acerca de muitas delas no que diz respeito a suas origens, como sobreviveram e possível extinção, destaca uma delas, observando que, de fato, nessa região há muitos negros garimpeiros que conservam fielmente seus cantos, chamados de vissungos. Alguns são cantos às divindades Bantos e vários deles são secretos e só podem ser ouvidos pelos iniciados. Bastide não sabia qual era essa religião porque tinha poucas informações, porém, afirmava, com certeza, tratar-se de uma religião Banto, por causa da palavra (energia) usada numa cantiga que dizia “*O moanda energia auê*”.

Assim, conclui Bastide, seria possível supor que tal religião não devia estar muito afastada da Cabula de Espírito Santo, confirmadamente de origem Banto, e acrescentava que existiam organizações religiosas Bantos cujas cerimônias eram chamadas de Macumba, nas quais os *Embandas* e os *Cambones* dirigiam os cultos juntamente com os *Cafiatos*, isto é, praticantes. Muitas dessas cerimônias também eram ao ar livre, com os assistentes e praticantes formando um círculo, de pé ou sentados em torno do canzol, ou seja, do Conga, ou altar do santuário com velas acesas, e tinham, como na Cabula, os mesmos cânticos, danças e tipos de posse pelos *Tatá*, também considerados como espíritos protetores dos indivíduos.

Bastide também achava que a Cabula capixaba era muito parecida com a Macumba carioca e que elas tinham em comum muitos de seus elementos, em particular o nome dos sacerdotes, *Embanda* ou *Umbanda*, e de seu

⁶² Novaes, 1963, p. 96 e 97.

ajudante, o Cambone. Ele achava também que a Macumba estava substituindo a Cabula. Na verdade, como já foi destacado, na Umbanda ou na Macumba capixaba atual, ainda são encontradas muitas palavras, cantigas e práticas ritualísticas semelhantes às da Cabula.

“Existiam nações bantos cujas cerimônias eram chamadas pelo nome de Macumba. As mais antigas descrições que se têm mostram que no fundo não eram outra coisa senão a própria Cabula”⁶³.

Maciel de Aguiar diz que a Cabula

é um cerimonial em que os negros procuram, através de raízes e cipós alucinógenos, encontrar-se com seus ancestrais africanos. E que está reduzida apenas a duas Mesas por causa da destruição das florestas, notadamente para o plantio de eucalipto. Essa Mesa de Santa Maria é na floresta, e os personagens e falas reproduzem o que era na África a linguagem africana Banto, de mais de dois mil anos atrás. Eu, particularmente, tive a felicidade de assistir a algumas cerimônias da Cabula e é um negócio belíssimo, mas... não é qualquer um que pode participar...

A Cabula tem sua elite e os iniciados são pessoas escolhidas pela comunidade negra porque é basicamente na Cabula que o negro toma toda informação de necessidade de voltar à África, da necessidade de reencontrar a liberdade. É na Cabula que os negros têm, através de raízes e cipós, essa visão de que a liberdade se faz através de manifestação e devoção aos deuses africanos.

A Cabula começa, basicamente, com o Mestre mandando avisar a hora da sessão e quem sabe o caminho vai. Só pode ir sozinho. Isso é um código, pois se duas pessoas forem juntas é porque uma não é iniciada.

⁶³ Bastide, 1971, v. 2. p. 281 a 286.

Entretanto só o Mestre pode levar alguém para ser iniciado. A iniciação ocorre quando o Mestre Cabuleiro leva o escolhido ao *Camocito* onde os tambores já estão em atividade, as pessoas dançando o Jongo, e mascando um tipo de cipó, tudo depois das vinte horas da noite, antes de iniciar a sessão. Depois ficam uns três ou quatro minutos de concentração e dirigem-se ao centro do *Camocito* onde há uma imagem pequena de Santa Maria. Aí, o Mestre começa a invocar os Deuses africanos, os Espíritos e também os Espíritos de pessoas mortas nas lutas dos escravos pela liberdade, inclusive citando alguns fatos.

Quando alguém é levado para ser iniciado, essa pessoa, sob um efeito alucinógeno, é conduzida a uns cem metros e lá é amarrada tão enrolada no cipó timbó ou *guembê* (difícil de ser trabalhado e manuseado) e depois, rolando pelo chão, chega ao centro do *Camocito* onde o Mestre consegue, rapidamente, desmanchar aquele amarrado, sem precisar desfazer nenhum nó.

Nós, que presenciamos esses episódios, ficamos sem entender como tudo isso acontece. Por exemplo: essa pessoa iniciante consegue subir em um coqueiro de cabeça para baixo, consegue andar pelo mato sem orientação, consegue atravessar rios sem saber nadar ou mergulhar. Eu já estive em alguns *Camocitos* em momentos de iniciação e a cerimônia tem um aspecto de magia negra, de beleza, encantamento e musicalidade que leva a gente a flutuar⁶⁴.


Aproveitando as anotações de diversos estudiosos, aqui estão destacadas algumas palavras usadas na Cabula, com seu significado original e o ampliado, conforme sua semelhança com a Umbanda atual. *Báculo*: San-

⁶⁴ MACIEL DE AGUIAR, Sebastião. Na entrevista à produtora de televisão Vera Viana, já citada.

to, Tatá, Santé, Espírito, Entidade; *Caialos*: não iniciados, curiosos, profanos e talvez cavalo, no sentido de corpo ou matéria; *Caimbura*: pó sagrado feito de batinga seca ou de ervas, raízes, folhas, sementes, caules etc branco ou de outras cores, talvez o mesmo que emba ou pemba; *Camolelê*: gorro do Embanda, talvez uma das diversas espécies de turbantes ainda muito utilizados nos Candomblés e certas Umbandas; *Camanás*: irmãos, iniciados, companheiros; *Cambiá*: panela de barro para oferendas, talvez o mesmo que alguidá; *Cambone*: ajudante do Embanda, cambono, assistente dos médiuns; *Candaru*: brasa, fogo; *Camicite*: Camocito, templo, roça, terreiro, barracão, lugar ou local de reunião; *Cunimar*: trabalhar; *Curimã*: brincar; *Embanda*: Chefe de Terreiro, Pai de Santo, Mestre; *Engira*: gira, roda, grupo de iniciados em função; *Mesa*: Gongá, conga, canzol, altar, local onde se colocam os objetos do culto; *Nimbu*: cântico, cantigas, toadas, pontos cantados, hino; *Quatam*: linquaquá, bater palmas. *Quendá*: trabalhar, carregar algo, sair; *Quimbanda*: palmatória, velas, esteiros, luzes; *Saravá*: salve.

Finalizando, pode-se dizer que, embora a Cabula tenha sido objeto de vários estudiosos, ainda é pouco conhecida e raros estão dispostos a falar a seu respeito. Quase sempre as pessoas dizem que a Cabula existe e que conhecem alguém que a pratica, porém, são tantas as dificuldades para alguma informação mais precisa que o depoimento de Maciel de Aguiar acaba sendo de grande importância como testemunho atual de permanência de sua prática. Conclui-se que a Umbanda atual é uma prática religiosa com conteúdos semelhantes ao da antiga Cabula e que, como fenômeno de sobrevivência cultural religiosa, é mais um atestado da capacidade de resistência cultural negra capixaba.

6.2.2. MACUMBA, UMBANDA E CANDOMBLÉ

 A palavra Macumba designava, originalmente, um tambor, isto é, espécie de atabaque. Depois, passou a designar também os grupos de africanos

que se reuniam para conversar, dançar ou cantar, geralmente sob uma árvore e, quase sempre, acompanhados desse tipo de tambor.

Durante a escravidão, os senhores, além de não entenderem as culturas africanas, também as desprezavam e, portanto, não conseguiam perceber diferenças entre as várias manifestações dos escravos, já que em todas elas havia cantos, danças e toques de tambores específicos que podiam significar alegria ou tristeza, comemoração ou protesto, culto religioso ou festa profana. Dessa forma, para os senhores, todas as reuniões de negros que continham danças, cantos e atabaques passaram a ser chamados de Macumba, Pagode, Samba ou Batuque.

O uso da palavra Macumba espalhou-se pelo Rio de Janeiro como sinônimo das práticas religiosas dos negros porque eram as mais comuns e constantemente percebidas. Finalmente, os próprios descendentes dos africanos também passaram a identificar as religiões afro-brasileiras como Macumba e seus praticantes como macumbeiros. Entretanto, ao mesmo tempo em que a Macumba torna-se popular, a igreja católica promovia uma grande perseguição, dizendo que era feitiçaria e “coisa do diabo”. Frente a isso e às perseguições dos policiais e brancos racistas, poucas eram as pessoas que aceitavam ser chamadas de macumbeiras e assumiam que eram seguidoras de religiões de origem africana ou indígena, preferindo identificar-se como católicas, embora continuassem praticando a Macumba escondidamente. Hoje em dia, com as conquistas do cidadão em defesa da liberdade religiosa, muitas pessoas já não têm receio de serem identificadas como macumbeiras, porque ninguém pode ser discriminado por causa da sua religião.

Do Rio de Janeiro, a palavra espalhou-se pelo Brasil. Por isso, algumas pessoas chamam a Umbanda brasileira, a Cabula capixaba, o Candomblé baiano, o Xangô nordestino, o Tambor de Mina nortista e outras religiões afroindígenas-espíritas do Brasil de Macumba. Em alguns casos, pessoas ignorantes ou racistas, querendo desprezar a herança cultural afro-capixaba, chamam de Macumba, dando conotação pejorativa também às mani-

festações não especificamente religiosas, como os grupos de capoeiristas, as bandas de Congo etc.

A Umbanda é, basicamente, um conjunto de práticas religiosas resultantes do sincretismo, isto é, mistura ocorrida no Brasil de religiões africanas com religiões indígenas, catolicismo e espiritismo. Também é comum as pessoas pensarem a Umbanda e a Macumba como a mesma coisa. Efetivamente, parece que muito da Umbanda brasileira teve origem na Macumba carioca e na Cabula capixaba.

No caso do Espírito Santo, desde o fim do século XIX até o final da primeira metade do século XX, paralelo ao processo de decadência da Cabula, causada, como já foi destacado, pela perseguição do bispo católico, crescia o número de praticantes da Umbanda nas áreas urbanas e suburbanas, principalmente. Logo, a partir dos anos da década de 1930, o conteúdo africano da Umbanda capixaba foi reforçado pelas influências das diversas nações de Candomblé que vinham diretamente da Bahia ou que chegavam via Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. Nessa época, houve perseguições violentas e humilhações impostas por policiais a mando de autoridades civis e religiosas, com prisões de Pais e Mães de Santo e seus filhos, além de destruição de muitos Terreiros de Umbanda. Os Barracões de Candomblé firmaram-se como espaços de reencontro étnico e cultural, funcionando nas áreas urbanas, suburbanas e rurais, como espaços de libertação religiosa e de recomposição social para muitos capixabas, que, com luta, vão conquistando o direito de professar livremente suas religiões.

Se, por um lado, nas últimas décadas, tem aumentado o número de praticantes mestiços e brancos da Umbanda, dando mais força para resistir às discriminações, por outro, as mais diversas influências trazidas por esses novos fiéis têm, em alguns casos, diminuído o seu conteúdo afro-negro original.

O Candomblé é resultante das diversas práticas religiosas africanas que chegaram ao Brasil, principalmente na Bahia, que se fundiram e forma-

ram uma nova religião afro-brasileira, com conteúdos teosóficos e ritualísticos herdados das diversas nações, culturas e etnias africanas ou que preservaram, de forma mais ou menos “pura”, suas tradições específicas.

O Candomblé tem no Espírito Santo representações das Nações de Angola, de Keto, de Jeje ou Jeje-Nagô, de Efom e de Omelokô.

Mesmo ainda não havendo pesquisas que forneçam, com precisão, o número de Terreiros de Umbanda, de Barracões de Candomblé e de seus praticantes, estima-se, com base nas informações das organizações federativas e associativas, que existam cerca de 600 Terreiros, 50 Barracões, uns 30 mil praticantes fiéis e um número incalculável de simpatizantes e usuários esporádicos dessas práticas.

6.2.3. ASSOCIAÇÕES E FEDERAÇÕES DE UMBANDA E CANDOMBLÉ

» São seis as associações e federações que congregam as comunidades de Candomblé e Umbandas capixabas.

A primeira organização aqui destacada, por ser a mais antiga, é a Federação Espírita do Estado do Espírito Santo, que tem excelente estrutura administrativa e publica o informativo “A Senda”, no qual são divulgadas as suas realizações em prol da Umbanda Kardecista.

A segunda organização é a Federação Espírita Umbandista do Espírito Santo, mais voltada para o atendimento dos umbandistas, mas que não nega apoio ao Candomblé. Ela tem uma linha de trabalho direcionada para a orientação espiritual e material dos Terreiros. Essa linha está muito bem definida em uma publicação da própria Federação, o “Manual do Presidoca”, obra de valor inestimável como orientação aos Terreiros e que marca definitivamente a presença dessa Federação, a segunda mais antiga, junto aos seus filiados, espalhados por todo o Estado.

A terceira organização é a Federação Espírita-Santense de Cultos e Entidades Afro-brasileiras do Espírito Santo (Fesceab). Como o próprio nome define, a Afro-brasileira tem linha de ação dedicada à defesa dos interesses da cultura religiosa afro-brasileira e estende suas atividades ao interior através de organizações regionais. Foi a organização pioneira na defesa da cultura afro no Espírito Santo. Atualmente conta com mais de dois mil associados espalhados por todo o Estado e publicou “O Saravá”, “jornal afro-brasileiro” dedicado aos assuntos de interesse dos praticantes.

A quarta organização, a União Espírita Capixaba (Unescap), abrange a Umbanda, a Pajelança, a Quimbanda, o Kardecismo e o Candomblé, além de pessoas que, mesmo não tendo casas abertas, dão consultas de búzios, cartas etc. Nessa organização, percebe-se, nitidamente, a diretriz de valorizar, difundir e preservar os valores culturais africanos herdados. Assim, a ação da Unescap estende-se em apoio a capoeiristas e outras manifestações culturais africanistas, como bandas de Congos e Jongos. Além disso, atua como veiculadora de notícias, tendo publicado o jornal *Iluché* e buscando espaço nas emissoras de rádio locais para divulgar os eventos relacionados à sua área de ação, na capital e interior.

A quinta é a Sociedade Espírita Brasileira/ES (Sesbras), que se caracteriza pela atuação na mesma linha das duas já citadas, mas que tem uma estrutura organizativa diferente, mais democrática, uma vez que sua diretoria, em 1989, compunha-se de 39 membros distribuídos em diversas funções, incluindo supervisores municipais que cuidam dos interesses da associação nas regiões fora da capital.

A sexta organização é a Sociedade Cultural de Estudos das Seitas Africanas no Brasil (S’Ceeabra), que é a mais nova associação local, mas que tem demonstrado amplamente sua ação em diversos eventos que realizou ou de que participou, como cursos e palestras, evidenciando seu propósito de divulgar, valorizar e promover a cultura religiosa africanista.

É interessante perceber que, apesar do natural e ocasional conflito de interesses das organizações associativas entre si mesmas e entre elas e seus associados, a convivência é harmoniosa o suficiente para até serem programadas e realizadas ações comuns e articuladas envolvendo a todos.

A finalidade dessas associações e federações é, por exemplo:

reunir Tendas, Centros e Terreiros do ritual de Umbanda e Candomblé com os seguintes objetivos: a) Difundir a doutrina espírita de modo geral, promover o amparo ao menor, ao adulto desajustado ou à família e anciãos necessitados; b) Prestar assistência social, jurídica e médica aos sócios, promover a ação comunitária em programas preventivos e promocionais no campo social; c) Dar instrução aos seus associados, familiares e adeptos; d) Prestar conforto espiritual e material aos que dela necessitarem, dentro de suas possibilidades e; e) Fiscalizar o perfeito cumprimento das boas normas que dignificam a fé elevando a moral e o espírito de solidariedade humana⁶⁵.

As organizações são, geralmente, de “caráter religioso-filantrópico, científico e filosófico, sem fins lucrativos, políticos, nem sectaristas e sem discriminação de raça, sexo ou condição social”, destinando-se “a congregar as sociedades e uniões locais de sociedade espíritas... para defesa dos interesses comuns”⁶⁶.

Têm elas também a intenção de

orientar rituais litúrgicos, criar solidariedade, promover a caridade e sessões públicas, defender interesses da religião e dos pra-

⁶⁵ Capítulo 1, artigo 10 do Estatuto da União Espírita Capixaba (Unescap).

⁶⁶ Artigos 10 e 20 do Capítulo 10 do estatuto de Federação Espírita Umbandista do Espírito Santo.

ticantes, dar assistência jurídica aos associados, promover cursos teóricos e práticos para o desenvolvimento do corpo mediúnico e auxiliares, manter em rádio, jornais e revistas formas de divulgação de difusão da religião⁶⁷.

Conclui-se que as organizações associativas têm papel importante como elementos aglutinadores e de articulação das Comunidades de Terreiros. Elas têm ainda muito espaço de atuação para preencher e, infelizmente, muita dificuldade de realização plena de seus princípios estatutários e planos de melhoria e ampliação de suas atividades junto aos Terreiros e Barracões.

6.2.4. AS NAÇÕES DE CANDOMBLÉ

☞ São várias as nações de Candomblé representadas no Espírito Santo, embora nem todas possuam Barracões abertos.

A Nação Angola é a que tem maior representatividade. Destaca-se o tronco trazido pela lalorixá *Oniacã*, Ilda Ferreira Santos, filha de Ielê Pires Fernandes, da casa de Xangô de Ouro e neta de *Deuandá*, ou seja, Miguel Grosso, da mesma raiz de Joãozinho da Goméia. Oniacã, por sua vez, mãe da lalorixá *ladolamim*, Cenira Ferreira Castelo, mãe dos Babalorixás *Omim Ode-Arê* e *Ganzaurê*. Inclui-se aí também a *Ebame Indebelhoi* e *Matambeuá*, Valdira, da *Abacá* de Iansã, além do Ogã *Pegigã*, Nilton Dario. Isso apontando somente os mais conhecidos, pois a linhagem é atualmente muito grande, com um número incontável de filhos e netos.

Um segundo tronco Angola é representado pelo Babalorixá *Diaguerembê*, Rogério de Iansã, neto de Miguel Tangerina, *Oiá Dilê*, este último

da raiz de Keto. Rogério identifica-se e assume a nação Angola por causa, em primeiro lugar, de seu pai, Jonas de Iansã, *Oiá Ruangi*, e, em segundo lugar, por causa das obrigações dadas nessa Nação.

Um terceiro tronco Angola é representado pela lalorixá *Mavunilê*, da raiz do Achê Tumba Juçara. Ela, apesar de ter sido iniciada no primeiro tronco aqui referenciado, isto é, no “Axé de Oxum”, raspada por *ladolamim*, considera-se também filha de santo do *Tatá Oxanirê*, neta de Joana *Telebunrá* e bisneta de *Ciriaco*, o precursor do Achê Tumba Juçara. Seu Barracão aberto há 15 anos já criou muitos filhos.

Um quarto tronco Angola fica representado pela lalorixá *Kilungi de Amzambi*, da raiz do Achê Bate Folha, filha de *Mambanzo de Amzambi* cujos ancestrais são Miúda de *Ogumarinho* e Bernardino Bate Folha. O Barracão *Izó Alafim* de Iemanjá é mais recente. Parece que o Achê do Bate Folha era originariamente da Nação Congo.

Da Nação Keto, com grande representatividade, pode-se destacar, em primeiro lugar, a raiz deixada pelo ancestral Luiz da Muriçoca, que tem grande expressão nos nomes da lalorixá *Diatolá*, Dona Maria do Cabral e seus inúmeros filhos, além do Ogã Orlando Santos, presidente da Unescap. Essa é a mesma raiz de Olga do *Alaketo* e Menininha do *Cantuá*, da Bahia.

Em segundo lugar, dentro da Nação Keto, destaca-se o Barracão *Ilê Thory Ashê Oshalufã*, do *Ebame Alá Jhe By*. É ele quem diz: “Em vinte de junho de 1970, em uma casa... dirigida... pelo Caboclo Tabajara, em Osasco, São Paulo... nessa Casa de *Airá-Essi* que conheci *Obá Mauim* e a Casa de *Xangô Airá*... meu *Deká*... me foi entregue por mãe *Obá*, da Nação *Bassi Alaketo*”. E mais: “*Obá Mauim* é filha de Seu Bobó do Guarujá, este filho de menininha do *Cantuá* o qual fez santo com Aninha de Oxumaré, da raiz do Engenho Velho”, os mesmos ancestrais de Wilson de Oxósse. Porém, *Alá Jhe By* também informa que o primeiro Candomblé que conheceu e que o atraiu para “as raízes e cânticos puxados pelos ogãs foi o de Nelsinho de Oxósse, em Santa Mônica, Vila Velha. A cultura dele muito embora seja do Angola *Caçanje*, me fez sentir muito bem”.

⁶⁷ Depoimento do Ogã Nilton Dario sobre a Federação Espírito-Santense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiras, durante o Seminário Candomblé e Umbanda no Espírito Santo. Ufes. Julho de 1989. Documento em vídeo no acervo da Biblioteca Central da Ufes. Coleção “Práticas Culturais no Espírito Santo: A Religião em Questão”, fita 21.

Outro representante da Nação Keto é Gelson de *Xangô Airá*, que tem o *Ilê Aché Vodum Obá Airá*. Ele, embora filho de Mariinha do *Alaketo*, da Bahia, deu sua obrigação de sete anos, recebendo o *Deká*, isto é, “Cuia”, com Bira d’Oxum, que ia dar sua obrigação de 14 anos com *Jacunanji*, este da Nação Angola.

Também Keto são a lalorixá *Dofono de Omulu*, Saturnina da Conceição, do Centro Espírita Omulu com *Iansã* e o *Ebame* Roberto de *Obaluaiaê*, ambos com Barracões de grande importância e prestígio. Há ainda Dona Beth, que não tem Barracão.

Na Nação Jeje ou Jeje-Nagô, o destaque é para lalorixá Forno de Oxósse, Fia, que tem o Barracão *Ilê de Ode*, aberto há mais de 15 anos, com muitos filhos. Ela é filha de Dirceu de Oxalá, *Dofono*, e seu avô é Zezinho de Boa Viagem, *Dofandixá de Oxum*, que têm como ancestral comum o falecido Rodolfo de Omulu, ou seja, Adolfo Cleber Henrique, que parece ser a mais antiga referência que se tem do Candomblé no Espírito Santo. Outras representações Jeje são Dirce e Betinha, respectivamente, em Porto de Santana e Caratoíra, com Barracões funcionando. “O Jeje trazido por Rodolfo e Omulu e Forno de Omulu, do Rio de Janeiro para cá, já existe faz muito tempo e 20 anos atrás existiam Barracões Jeje abertos em Bela Aurora e Novo México⁶⁸.”

Também de Nação Nagô são o Ogã Levindo de *Logum-Edé*, presidente da S’Ceabra-ES, o Ogã Dafonso de Oxósse e também Júlio de Aruanda.

Na Nação Efom, há os representantes Cristo de Oxósse e Nelson de Oxalá, que, embora não tenham ainda Barracões abertos, são pessoas de grande atuação junto às comunidades de terreiros locais.

Da Nação chamada Candomblé de Caboclo, o representante em destaque é Nene Baiano.

Na Nação Omolokô, destacam-se Euzinho Francisco, isto é, *Gangalembi*, filho de Luzia da Costa Godói de Oxósse, oriundo do Rio de Janeiro. Essa Nação é considerada também uma espécie de sincretismo das diversas nações.

Inclui-se aqui uma representação da Pajelança que, embora não seja uma nação de Candomblé, é considerada uma forma de representação do sincretismo afroindígena que sobrevive na figura de *Alpinagé*.

É interessante notar que a Cabula, embora não seja considerada uma nação, é de fato uma prática religiosa genuinamente afro-capixaba. Com isso, se quer destacar que as nações atualmente existentes parecem não ter vínculo histórico direto com as antigas nações de africanos vindos para o Espírito Santo, uma vez que a quase totalidade de representantes das diversas Nações de Candomblé atuais são oriundos de outras regiões, com destaque para Rio de Janeiro, Bahia, São Paulo e Minas Gerais.

6.2.5. AFRICANIDADE E PUREZA

» Nos Barracões de Candomblé, a presença africana é percebida em quase todos os detalhes e aspectos. Desde o uso de palavras e, às vezes, o uso da língua de forma coloquial. Nesse caso, o *lorubá* é a língua mais falada.

Muitos Ogãs e Babalorixás reivindicam para suas respectivas nações a característica de ter o Candomblé mais puro, isto é, de maior conteúdo africano e menores influências de práticas religiosas católicas e espíritas.

Entretanto, levando-se em conta evidências visuais, os Barracões de nações que parecem ter as menores influências não africanas são, primeiro, o Keto, *Ilê Tory Ashé Oshalufam*, do Babalorixá *Alá Jhe By*, e, em segundo, o Barracão de Rogério de *Iansã*, *Ilê Vodum Oya Messam Omim*, de Nação Angola.

Contraditoriamente à “pureza” reivindicada pelos Barracões de Candomblé, quase todos Zeladores, isto é, Pais e Mães de Santo, com raríssimas exceções, apontam com orgulho sua passagem pela Umbanda.

Nesse sentido, para exemplificar, destacam-se os depoimentos de diversos Zeladores de Santo que informam: “muita gente diz que Angola é uma Umbanda melhorada...” ou “tenho muito orgulho do meu começo na

⁶⁸ Alá Jhe By, Babalorixá da Nação Keto, em entrevista dada ao jornal ILUACHÉ, janeiro de 1988, p. 7.

Umbanda quando, ainda criança, recebi minha primeira incorporação com um Caboclo, Seu Sete Flechas”. Ou ainda: “até hoje continuo trabalhando com meu Pai Senhor Oxósse, Caboclo de Umbanda, anterior à minha feitura no Candomblé”. Outro diz que era católico e depois de um sofrimento, passou a frequentar Centros Espíritas Umbandistas, o que perdeu por 13 anos. Posteriormente a isso tudo é que foi para o Candomblé. *Do-fono de Omulu* diz que tem 22 anos de Candomblé, mas esteve na Umbanda desde que nasceu. “Aqui era Umbanda, hoje é Nação de Candomblé”⁶⁹.

Isso significa que muitas pessoas foram umbandistas antes de irem para o Candomblé. É claro que há pessoas que nem conhecem a Umbanda ou que nunca tiveram nenhuma relação com ela. Em geral, essas são as pessoas mais novas de Santo.

Muitos Zeladores de Santo do Candomblé, inclusive, têm os seus Congas de Umbanda e afirmam sua fé nos Caboclos e/ou nas Pombas-Giras, os dois mais populares, mas não os únicos. Alguns Zeladores de Santo chegam mesmo a fazer giras de Umbanda em seus Barracões.

Assim, pode-se afirmar que a pureza africana não existe. Há, sim, uma tentativa de, nos Candomblés, buscar uma africanidade perdida. Isso é manifestado pela vontade, explicitada por muitos praticantes, de visitar a África, aprender línguas africanas, voltar a usar frutos, folhas e raízes somente de plantas africanas, resgatar, enfim, o conhecimento da África e, assim, dar mais “fundamento” e mais segurança aos “trabalhos”.

O Candomblé, tal como outros fenômenos sociais, sofre modificações. As diversas nações interferiram e interferem umas nas outras e já não se pode dizer que elas se diferenciam e têm especificidades que as caracterizem de forma inconfundível. Na realidade, uma nação copia as práticas de outras. “Os assentamentos no ferro ou no Otá, pedra, acabaram sendo

muito parecidos, O Otá não é símbolo, é o próprio Orixá assim como Ori, cabeça, para uns de certas nações. Para outras nações tudo é representação...” Essa é a forma como um praticante tenta demonstrar a tendência à uniformização dos cultos das diversas nações⁷⁰.

Atualmente já não existem muitas diferenças entre os cultos das nações. A maior diferença está na linguagem e cores dos Orixás. Mesmo os diversos troncos do Angola que tinham a especificidade do uso da “Bandeira de Tempo”, perderam essa característica exclusiva, pois atualmente algumas nações “não angolanas” usam-na, inclusive até mesmo alguns Terreiros de Umbanda. Assim, Tumba Juçara, Muchicongo, Mussurumim etc são nações Angola. Mas o que as diferenciam? Parece que maior diferença são as características que as igualam... O toque dos atabaques com as mãos é característica Angola e o toque com banquetas, isto é, *aguidavi*, é Keto. As toadas, isto é, as músicas ou pontos, ou melhor, as *zuelas* ou *xirês* ou *corinkã Orixá*, cantados no Angola, são mais em português. As cores de Angola são mais firmes. As pinturas (bolas, pontos, riscos) dos “iaôs”, isto é, iniciantes, também são/eram bem diferentes entre as nações, da mesma forma que também eram/são diferentes pelas plantas e pelas folhas usadas. Finalizando, destaca-se que a Nação Angola incorporou quase tudo das demais nações. O que significa que Angola realmente faz o sincretismo das diversas nações⁷¹.

As nações estão ficando distantes das tradições porque têm que acompanhar a modernidade e já não há condições de serem feitas todas as coisas como deveriam. Por exemplo, uma comida que deveria ser feita em fogão de lenha, é cozida em fogão a gás. O uso de chão de terra é substituído pelo cimento ou pelo asfalto. Muitas plantas sagradas já não existem mais. Dessa forma, muitos rituais foram simplificados ou reduzidos⁷².

⁶⁹ Alá Jhe By em entrevista dada ao Projeto Práticas Culturais Afro... Documento em vídeo... fita 7. Em entrevista dada ao jornal *Iluché*. Janeiro de 1988, p. 7, e em entrevista dada ao projeto Práticas Culturais Afro... Documento em vídeo... fita 13. Rogério de Iansã, Babalorixá da Nação Angola, em entrevista dada ao Projeto Práticas Culturais Afro... Documento em vídeo... fita 5. Além de vários outros Babalorixás, em entrevista dada ao Projeto Práticas Culturais... fitas 21 e 22

⁷⁰ Gelson de Xangô Airá. Depoimento durante o Seminário... Documento em vídeo... fita 22.

⁷¹ José Vicente. Entrevista dada ao Projeto Práticas Culturais Afro... Documento em vídeo... fita 9.

⁷² Fragmentos de falas de diversos Babalorixás durante debate entre os representantes de diversas Nações no Seminário... Documento em vídeo... fita 22.

Uma diferença entre Angola e Keto ainda bem evidente nos dias atuais é o toque ritualístico dos atabaques. Antigamente, uma nação podia ser reconhecida apenas pelo toque dos atabaques, mas atualmente isso é mais difícil, já que as nações fazem os toques característicos de todas.

Também algumas modificações introduzidas pelas novas gerações têm sido fatores de eliminação das diferenças entre as nações e de afastamento das tradições. Entretanto, algumas diferenças entre as nações podem ser ainda percebidas nos ritmos, danças, feitura e línguas faladas.

Outro detalhe importante que exemplifica as semelhanças entre as diversas nações é o fato de que, com o tempo, muitos Orixás de uma nação foram sendo adotados por outras nações. Por exemplo, o Orixá Tempo era inicialmente só dos Angolas, porém acabou sendo adotado por outras nações. No Keto, ele corresponde ao Orixá *Irôco* e no Efom, a *Azauane*. Como havia princípios semelhantes, acabaram sincretizados em um que dominou⁷³.

Muitas partes da tradição da Nação Jeje foram perdidas e, por causa disso, é comum ver-se ali grande influência Keto.

Finalizando, conclui-se que, por um lado, embora muitas tradições estejam preservadas nos Candomblés, as diferenças entre as diversas nações tendem a desaparecer, porque uma nação vai incorporando as tradições da outra. Mesmo assim, algumas são mantidas. Por outro lado, a modernidade imposta às novas e velhas gerações pela sociedade de consumo também funciona como fator de desaparecimento de muitas dessas tradições e eliminação de características específicas.

⁷³ Ialorixá Iadolamim, não podendo comparecer, encaminhou uma carta à Organização do “Seminário: Candomblé e Umbanda no Espírito Santo” respondendo a uma série de questões que lhe foram formuladas. Esta carta constitui-se em valioso documento fonte de informação para se compreender a história do Candomblé capixaba.

6.3. OUTRAS HERANÇAS CULTURAIS

» Muitos aspectos da herança cultural e da memória africana sobreviveram e chegaram aos tempos atuais graças ao esforço e espírito de sacrifício que tiveram os antepassados em conseguir, mesmo sob o domínio e o medo impostos pelos colonizadores, preservar sua dignidade cultural. Como exemplo disso destacam-se algumas manifestações afro-capixabas como Jongo, Congo, Festa do Mastro de São Benedito, Ticumbi, Reisa-do, Caxambu, Marujada, Mineiro Pau, Boi Pintadinho, Capoeira, Dança das Fitas e outras. Além deles, deve-se considerar também a linguagem, a culinária e a medicina natural baseada, principalmente, no uso de plantas.

6.3.1. ASPECTOS GERAIS

» Considerando a relação entre a cultura dos colonizadores e dominadores e as sobrevivências culturais dos escravos, pode-se dizer que, na sociedade colonial, eram aceitos os costumes tradicionais africanos que podiam se adaptar à exploração escravista. Incluíam-se aí aqueles que, reinterpretados, recebiam novo significado. Esse é o caso, por exemplo, das realezas nacionais ou chefias tribais. Isto é, a tradição africana da sucessão hereditária dos reis teria sido substituída nas Confrarias pelo sistema eletivo. Os reis das Confrarias passavam a ser eleitos pelos seus membros. Isso possibilitava maior obediência de seus súditos e permitia-lhes servir como intermediários entre os senhores brancos e seus escravos, constituindo, desse modo, canais de controle branco sobre a massa de pessoas de cor. Dessa forma, aproveitando as atividades permitidas, os escravos conseguiram realizar outras e preservar muitas tradições, costumes e histórias. Por exemplo: com a coroação dos Reis do Congo e de Angola, podiam passar também outros costumes africanos, como os das Embaixadas e das guerras inter-étnicas que, nas

Confrarias, transformaram-se em lutas entre pagãos e cristãos ou entre mouros e cristãos⁷⁴.

Assim, são encontradas, ligadas por laços sutis, muitas atividades culturais negras e práticas católicas dos colonizadores que podem ser interpretadas como sincretismos. Nesse caso, estão os cultos e as procissões de São Benedito, compostos quase apenas de negros e com os componentes religiosos africanizados, como anjinhos negros e rainhas africanas. Além disso, as Confrarias, em suas disputas e ladainhas, revelam as práticas de uma cantiga que diz:

Meu São Benedito
Venho te pedir
Pelo amor de Deus
Brincar de cucumbi.

O que caracterizava essa festa, o Cucumbi, não era a semelhança entre os Orixás e os Santos brancos, mas sim as histórias das lutas dos negros contra os invasores e conquistadores de suas terras.

O Cucumbi era acompanhado por uma Banda de Congos, e isso revela todo seu significado: trata-se de uma representação histórica das lutas e reinados africanos. O cristianismo aceitou essa representação porque ela foi deformada e transformada, tomando o significado simbólico da luta de cristãos contra muçulmanos, onde os primeiros sempre vencem. Mas, de qualquer forma, ficaram vivas as recordações dos reinados africanos. É a mesma coisa que ocorre no Ticumbi, de Conceição da Barra.

As congadas ou Bandas de Congo, embora sejam parte dessa lembrança dos antigos reinados africanos, atualmente têm suas atividades mais ligadas à devoção a São Benedito, como acontece por todo o Espírito Santo.

Antigamente cada paróquia tinha sua Confraria dos Homens de Cor, que, de certa forma, reproduziam as estruturas organizativas dos antigos

⁷⁴ Bastide, 1971, v. 2. p. 78.

reinos africanos, com um Rei, um Secretário, um Mestre de Campo ou Festeiro, um Chefe de Armas e as Damas de Honra.

Em uma Confraria de negros, no Rio Grande do Sul, havia “Rei *Newangue*”, “Rainha *Nembanda*”, “Príncipes *Manafundos*”, “Feiticeiro *Endoque*”, escravos reais “*Vantuafunos*”, e, quanto à “dança” que acompanhava a “coroação” deles, conforme a região do País, ela recebia nome de Congada, Cucumbi, Jongo, Congo, Ticumbi ou Turundu, uma espécie de representação teatral compreendendo diversas partes. Primeiro, havia a entrada do bailado, com a chegada do Rei, que pede permissão para celebrar a Congada; o cortejo real circula pelas ruas da cidade e dança na frente da igreja e das casas mais importantes. Aí, há cantigas semiafricanas, há contradanças à moda portuguesa, cantos de trabalho rural e doméstico, discursos políticos, agradecimentos pela colheita feita, danças animais, representações de fatos históricos. Depois, vem a parte dos desafios e representações de lutas com as Embaixadas de Guerra ou de Paz e, por último, a parte de homenagens a São Benedito⁷⁵.

Assim, de profundas raízes africanas são as práticas fundadas pelos Congos ou a eles referentes, mesmo nas regiões do País onde eles tenham, aparentemente, desaparecido⁷⁶.

Os Cucumbis baianos das festas de Natal e de Reis também eram representações de fatos históricos africanos, mas foram levados para o Rio de Janeiro e lá apareceram no Carnaval, constituindo diversos clubes carnavalescos. Na origem deles podiam ser encontradas ações e danças assim resumidas: depois de uma refeição farta, um grupo de Congos ia levar à “Rainha” os novos “vassalos”, que tinham passado por uma espécie de iniciação. O grupo era formado por “Príncipes”, “Princesas”, “Ángures” (sacerdotes que fazem previsões), “Feiticeiros”, intérpretes de dialetos estrangeiros, e inúmeras pessoas do povo, levando entre alas festi-

⁷⁵ Bastide, 1971, v. 1. p. 172 a 176.

⁷⁶ Rodrigues, 1977, p. 32 a 35.

vas os jovens iniciantes, todos formando um grande cortejo. Outro grupo, representando “Guerreiros” que retornam de uma batalha contra uma tribo inimiga, traz, morto, o filho do Rei. Ao aproximarem-se, os componentes dos grupos dão a notícia, e o Rei ordena que chegue a sua presença um adivinho, o mais famoso de seu reino, impondo-lhe a ressurreição do Príncipe morto. Sob às ordens do feiticeiro, o morto se levanta. Após isso, continuam as danças, discursos e louvores a São Benedito.

Os nomes Congo, *Munhambana*, *Cucumbe*, *Quimbate*, *Matanga*, Zumbi e outros que aparecem no bailado, bem como algumas palavras das estrofes cantadas, não deixam dúvida sobre a origem africana e põem em evidência a procedência Banto ou Congo. Os Cucumbis eram uma das mais importantes tradições culturais africanas deixadas pelos Bantos, uma das poucas que, desse ramo dos negros, escapou das transformações diversas sofridas no Brasil⁷⁷.

No Espírito Santo, como já se sabe, são abundantes e diversas as representações dessa herança histórica e cultural africana. A título de exemplo, apenas algumas delas serão destacadas.

6.3.2. BANDAS DE CONGO

Um Congo apresentou-se, em 1854, numa festa em Queimado, região do município da Serra, ocasião em que foi celebrada uma missa. Entretanto, nesse mesmo ano, em Nova Almeida, havia sido aprovada uma lei que proibia os Batuques, Danças e ajuntamentos de escravos⁷⁸. Por outro lado, em 1888, em Cachoeiro de Itapemirim, já havia um Pagode de Reis que reunia grande número de Pretos⁷⁹.

⁷⁷ Rodrigues, 1977, p. 181 e seg.

⁷⁸ Novaes, sem data, p. 223.

⁷⁹ Novaes, sem data.

Presentes em todo o Estado e em grande número de regiões da Grande Vitória e municípios do norte, as Bandas de Congos são grupos que utilizam instrumentos sonoros muito simples, feitos de madeira oca, baris, taquaras, pele de cabra ou de boi, latas ou outros materiais. Podem ser tambores, bumbos, cuícas, chocalhos, ferrinhos ou triângulos de ferro e pandeiros. Ao som desses instrumentos, as vozes, finas e grossas, claras ou fanhosas, de homem e de mulher cantam antigas ou novas músicas, nas quais são feitas referências a fatos do passado, como a escravidão, a guerra do Paraguai, os santos da devoção popular, os Orixás relacionados aos elementos da natureza, como o mar, as estrelas, o vento, a chuva, ou ao ser humano, cobrindo desde amor e morte até fatos políticos e sociais. Essas músicas podem ser alegres ou tristes, mas quase sempre são cantadas de forma semelhante, onde se destaca o fato de alongarem-se as sílabas finais dos versos.

Do instrumental desses conjuntos típicos da tradição cultural afro-capixabas faz parte um tipo de reco-reco, também chamado de casaca, casaco, cassaca, cassaco ou canzaco. É um cilindro de pau, de 50 a 70 centímetros de comprimento, escavado numa das faces, em que se prega uma lasca de bambu ou taquara com talhos transversais, sobre os quais se atrita uma vareta. Na extremidade superior desse reco-reco é esculpida, na própria madeira, uma cabeça grotesca, de pescoço comprido, por onde é segurado o instrumento. No lugar dos olhos, representando-os, põem-se, por vezes, búzios, sementes coloridas, pequenas esferas ou partículas de chumbo. São pintados olhos, bocas e faces, ou todo o reco-reco, com tinta comum ou de frutas do mato. Alguns trazem inscrições ou letras indicativas de frases ou do nome do seu dono.

Os tambores são tocados com as mãos, e, enquanto o tocador caminha, eles ficam pendurados a tira-colo. Entretanto, quando a Banda para em algum lugar para tocar, geralmente os batedores sentam-se sobre o tambor como que o cavalgando. Podem participar pessoas de todas as idades. As mulheres, separadas em ala específica, sustentam os cantos, enquanto os

homens sustentam o ritmo. Todo o grupo participa de evoluções coreógrafas comandadas pelo organizador, às vezes chamado de Capitão, enquanto uma ou mais mulheres vão à frente conduzindo uma ou mais bandeiras que identificam a Banda e/ou sua procedência e/ou o seu Santo Protetor⁸⁰. Entretanto, todas as Bandas têm devoção a São Benedito.

6.3.3. FESTA DO MASTRO

» Em muitas regiões do Espírito Santo, principalmente nas áreas dos municípios de Vitória, Cariacica, Serra, Aracruz, Fundão, Timbuí, Acioli, Ibitiraçu, Alfredo Chaves, Guarapari, Colatina, São Mateus e Conceição da Barra, são realizadas Festas do Mastro, quase sempre divididas em duas partes: cortada e puxada do mastro.

Dias antes da festa de comemorações para São Benedito, é feito o corte do mastro, isto é, um tronco, previamente escolhido, limpo e depois arrastado por juntas de bois, cujas cangas e chifres são enfeitados com flores e folhagens. À festa comparecem o Festeiro, os integrantes da Banda de Congo, os devotos do Santo e as pessoas do povo. O mastro é conduzido, festivamente, ao som de músicas da Banda, à casa do Festeiro, e lá permanecerá o tempo necessário ao seu preparo, lixamento e pintura, até o dia da puxada. Há mastros trabalhados com arte, roliços ou facetados, pintados de uma ou várias cores e desenhos. Outros, porém, são mal acabados e quase da grossura natural, menos na ponta, onde será colocada uma bandeira com a pintura do Santo, encaixada em uma armação de madeira. O mastro, a bandeira e o navio, os três elementos mais importantes da festa, são renovados anualmente pelos festeiros encarregados disso. Aliás, o encargo de prepará-los constitui, geralmente, honrarias das mais disputadas. A

⁸⁰ Santos Neves, 1978, p. 57 a 61. Ver também BIARD, Auguste-François. *Viagem à Província do Espírito Santo*. Vitória. Cultural – ES. 1986. p. 68 a 72, com texto e ilustração.

puxada do mastro é realizada, quase sempre, nas vésperas ou no dia de São Benedito. Colocado o mastro sobre o Barco ou Navio, começa a puxada.

A festa é uma procissão sem a imagem e sem o andor do Santo. Utiliza-se apenas a bandeira, conduzida por moças ou crianças, na frente do cortejo. A Barca, armada sobre um carro, toda enfeitada de bandeirolas de papel, conduz, deitado no “convés”, o mastro consagrado ao Santo. Na frente do Barco vão alguns devotos a cumprir penosa promessa, isto é, puxam e conduzem o Barco, enquanto rezam.

Uma corda de longo comprimento é colocada atrás, onde se apega o resto dos devotos, de ambos os sexos e de todas as idades, em grande parte penitentemente descalços, vela acesa numa das mãos, sérios, calados ou contritos, rezando e cantando músicas religiosas, cumprindo, dessa forma, sua parte na festiva Puxada do Mastro. Atrás e ao lado do Barco, segurando-o com as mãos, outros fiéis acompanham o cortejo. Seguindo a embarcação, as Bandas de Congo tocam, sem descanso, suas cantigas, ao som das quais todos dançam e cantam por todo o percurso. O cortejo percorre as ruas da cidade ou vila, dirigindo-se, afinal, à igreja. Retira-se, então, o mastro do barco, dança-se com ele, jogando-o ao alto e aparando-o nos braços, de forma festiva e dando-se vivas. Fogos de artifício, sinos e batidas dos tambores das Bandas encerram a parte ritualística da festa, que continua até horas indefinidas com barraquinhas, leilões, músicas e bebidas⁸¹.

6.3.4. TICUMBI

» O Ticumbi, Congada ou Baile de Congo é uma dança dramática que não se confunde com o Cucumbi carioca ou baiano, nem com a festa dos Congos de Goiânia, nem ainda com o auto do Congo de Ceará, nem com as Congadas gaúchas ou cariocas. No Ticumbi capixaba, não figura nenhuma

⁸¹ Santos Neves, 1978, p. 57 a 61.

“Rainha Ginga”, “Príncipe Sueno”, “Mametos”, “Quimbotos” ou qualquer “Feiticeiro”, nem o “Rei Cariongo”. Também não há mortes nem ressurreições, nem coroação de Reis ou Rainhas. E, assim, o Ticumbi capixaba é muito mais simples e menos dramático do que as representações mencionadas. Mas, sem dúvida, pode ser classificado como um cortejo real, no qual há uma Embaixada de Guerra, com representações de episódios de combates.

O Ticumbi tem um enredo, que é desenvolvido longo e demoradamente, com bailados e cantos. Tudo composto por vários negros que representam o Rei de Congo ou “reis” de congo, o Rei Bamba ou “reis” de Bamba, seus Secretários e o corpo de baile ou “Congos”, que representam os guerreiros das duas “nações”.

Eles vestem longas batas brancas, rendadas, com fitas coloridas, calças brancas com friso lateral vermelho, ou sem ele. Na cabeça coberta por um lenço branco, um vistoso chapéu todo enfeitado de flores de papel de seda e/ou plástico, fitas coloridas e espelhos. Os “reis” usam coroa ricamente ornamentada com papel prateado e dourado, flores, peitoral vistoso, com espelinhos e flores de papel brilhante, capa comprida de tecido estampado e, na mão ou na cinta, uma espada, tudo de evidente influência muçulmana. Os instrumentos musicais são apenas pandeiros e um violão, todos rústicos e de confecção própria.

São dois reis negros que querem realizar, cada qual a seu modo, a festa de São Benedito. Há Embaixadas ou representações de ambas as partes, com desafios atrevidos, nos quais são destacadas suas próprias qualidades cantadas pelos dois Secretários, que funcionam como Embaixadores. Por não ser possível qualquer entendimento ou ajuste entre os dois Reis, seus guerreiros travam a guerra, uma luta bailada entre as duas alas em que se organiza o grupo. Dança-se, então, a primeira guerra de “reis” de Congo ou guerra sem “travá” e, depois, a guerra “travada”. Desta última participam os dois reis que, no meio dos Congos, em roda, batem as espadas cadenciadamente, junto com seus Secretários, também empenhados na mesma representação de combate.

Vencido, afinal, o Rei Bamba submete, ele e os seus “vassalos”, ao batismo. A representação termina com uma festa em honra ao Rei Congo, quando, então, é cantado e dançado o Ticumbi, que dá o nome a todo o conjunto.

Essa dramatização é uma das lembranças ainda vivas da memória africana considerada uma das mais importantes manifestações da cultura afro-capixaba da região norte, São Mateus e Conceição da Barra, onde trabalhou, durante anos, e aí viveu o elemento escravo. Os nomes dos dois reis, Congo e Bamba, foram tirados, talvez, do grupo Bamba Congo ou Congolês, no qual se inclui a tribo dos Bamba-Congos. As embaixadas constituíam uma prática comum dos reinos africanos, antes do processo colonial destruir suas bases organizativas político-culturais.

Dentre os muitos registros documentais e comentários acerca do Ticumbi, pode-se destacar o da professora Bernadete Lyra, que analisa essa manifestação da cultura afro-brasileira e expõe aspectos do seu significado integral, no mais completo trabalho de abordagem dessa representação histórica e cultural africana no Espírito Santo⁸².

Finalizando, verificou-se ser muito grande a cultura negra viva, presente e atuante, marcando tão profundamente o cenário da vida cultural capixaba a ponto de se poder dizer, sem receio de errar, que, existe sim uma base histórica de sustentação para a formulação da ideia de que existe uma possível “cultura afro-capixaba”. Além disso, mesmo parecendo que a herança cultural religiosa não tem relação direta com as sobrevivências religiosas atuais manifestas no Candomblé, é necessário, mais uma vez, lembrar que muitas antigas práticas religiosas da Cabula ainda hoje estão presentes na Umbanda. Por último, mesmo que pareça não haver relação entre o passado e o presente das práticas religiosas afro-capixabas com o Candomblé atual, sem dúvida, elas constituem elementos efetivos de preser-

⁸² LYRA, Maria Bernadete Cunha de. *O jogo cultural do ticumbi*. Dissertação de Mestrado. Comunicação. UFRJ. Rio de Janeiro. Mimeo, 1981. Neste trabalho a autora demonstra bem o fato de que no pensamento africano ou, afro-brasileiro, ou afro-capixaba, representado pelo Ticumbi, não há separação entre os diversos aspectos da vida humana, mas que há, sim, uma compreensão integral do mundo, onde o espiritual e material estão harmonicamente interligados.

vação da cultura africana e afro-brasileira, não só no nível da memória religiosa, como em aspectos mais abrangentes de todo um conjunto de saber e concepção de mundo, abrangendo conhecimentos que incluem desde relações sociais, políticas e econômicas até ciência, arte e filosofia. Todos esses conhecimentos estão permeados e ligados pelas ideias religiosas, das quais não estão separados, ou melhor, com as quais formam um conjunto de saber integrado onde nada é estanque, o homem é visto por inteiro e seu mundo material não está separado do espiritual.

Assim, quando os negros fazem o Ticumbi, uma Congada ou uma Festa do Mastro, aí estão sendo representadas e lembradas a história, a política, a vida social e as lutas do povo, tanto na África, quanto no Brasil.

6.3.5. CULINÁRIA, MEDICINA E LINGUAGEM

» Na parte norte do Espírito Santo foi onde a culinária doméstica mais preservou as tradições locais africanas, tanto no tipo de alimento, quanto na forma de prepará-lo, do mesmo modo que sofreu grande influência da chamada comida baiana.

O milho verde apenas cozido ou assado e seus derivados preparados nas tradições africanas, como o muxá, a papa, a canjica e a pamonha são muito apreciados. As moquecas de peixes e de mariscos já são atualmente símbolos da culinária capixaba. O arroz doce ou “arroz de Hausá”, o pé-de-moleque, a baba-de-moça, os papos-de-anjo, os quindins, as queijadinhas, os quebra-queixos, as paçocas e outros doces feitos com amendoim, coco, ovos e leite têm ainda muita popularidade. A mandioca ou aipim, oficialmente indígena, foi amplamente utilizada pelos negros e, em sua forma simples, apenas cozida ou, nas formas derivadas de farinha e de goma, como tapioca molhada ou seca, mingau ou beiju, estando sempre presente às mesas. A feijoada, nacionalmente conhecida, é muito popular. Os cozidos de carne de boi, com verduras e legumes,

ou de “mocotó” e de ossos para caldos e sopas ainda são sucesso entre muitos capixabas.

No que diz respeito à medicina, principalmente nos Barracões de Candomblé e Terreiros de Umbanda, é que são encontradas verdadeiras reservas da milenar experiência indígena e africana acerca do uso de inúmeras espécies de plantas ou combinações de espécies diversas para o tratamento das mais variadas doenças.

Sobre a linguagem, muitas são as palavras de origem africana utilizadas normalmente no cotidiano da população em geral. Porém é entre os membros da Comunidade de Terreiros e Barracões que as línguas africanas preservaram, em certos casos, estruturas comunicativas inteiras, tanto nas músicas sagradas cantadas para os Orixás, quanto no uso para tratar de questões não sagradas. Dessa forma, é comum o uso genérico da língua lorubá ou Nagô, que é Sudanesa, enriquecida com palavras de muitas outras línguas. Tal fenômeno cria a possibilidade de membros dessas Comunidades comunicarem-se utilizando apenas essa herança linguística, que, assim, assume o caráter de língua sagrada ou secreta, isto é, para tratar propriamente dos assuntos sagrados ou para evitar que estranhos compreendam os assuntos tratados entre os falantes. Entretanto, parece que a maior influência africana no português falado em todo Brasil é da língua Quimbundo, que é Banto. Mas tanto a língua lorubá, quanto a língua Quimbundo tinham fortes influências da língua árabe.

6.4. SÃO BENEDITO, IRMANDADES E CONFRARIAS

» Aqui é dada uma mostra da forma como, ao longo do tempo, sob o domínio da Igreja Católica, os negros foram atraídos e incentivados ao culto a São Benedito, principalmente, e de outros santos. Assim, muitos grupos negros ficaram organizados em Irmandades e Confrarias, que, mesmo sob

rígido controle, davam espaço para as manifestações culturais e religiosas negras, embora tendo como propósito eliminar seus conteúdos africanos e substituí-los pelos católicos. Dessa forma, a Igreja Católica dava sua contribuição ao Estado escravocrata e racista, tentando, através da catequese, entregar aos escravistas um negro dócil e sem memória, a não ser que esta fosse a imposta pela dominação ou a ela fosse útil.

Nesse sentido é que se pode compreender o grande zelo do catolicismo frente aos negros até o fim da escravidão e o total desinteresse após 1888, a ponto de as antigas Irmandades e Confrarias terem sido praticamente esquecidas, quando não extintas, mesmo contra a vontade dos negros que nelas permaneceram por força das tradições e devoções enraizadas.

Uma capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário foi erguida, em Vila Velha, em 1561. Logo, é de se pensar que nessa época passou a existir também alguma Confraria ou Irmandade de escravos negros livres. A Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, no Espírito Santo, somente foi devidamente observada em 1775⁸³.

A Irmandade promovia a reza do terço no primeiro domingo de cada mês e saía em procissão cantando solenemente o rosário, cujos mistérios eram contemplados colocando-se o andor no chão das calçadas. Embora houvesse permissão do Império do Brasil para a realização dessas procissões e rezas do terço, elas foram proibidas em 1885 pelo Arcipreste do Espírito Santo.

Fazer parte de uma Irmandade do Rosário dos Homens Pretos no Espírito Santo, a exemplo de outros lugares do Brasil, era para os escravos um recurso de pseudo ou passageira liberdade, de garantia de sepultura em um lugar sagrado, de participar das atividades religiosas, de poder ajudar na promoção de alforria para outros negros. Tudo era feito em conjunto com outras atividades, como Puxada de Mastro, Reisado, Congo, revivendo e reconstruindo parte da vida na África.

⁸³ Novaes, 1963, p. 35, 36 e 97 a 101. Especificamente sobre a Igreja do Rosário pode-se ver ELTON, Elmo. *Velhos tempos de Vitória & outros temas capixabas*. Conselho Estadual de Cultura. Vitória. 1987, p. 67 a 75.

Em 1833, à devoção do Rosário dos Homens Pretos, juntou-se a de São Benedito, cuja preciosa imagem foi roubada do Convento de São Francisco.

Desse acontecimento havido na vida social e religiosa na Cidade da Vitória, resultou uma disputa entre os devotos do Santo. De um lado a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, do outro lado a Irmandade de São Benedito do São Francisco que disputa pela fé e honra de realizar as festas para o Santos transformaram-se em Partidos político-religiosos que, com o tempo, tornaram-se mais politicamente exaltados que religiosamente piedosos. Eram o Caramuru e o Peroá⁸⁴.

Sobre a relação, em São Mateus, entre a devoção a São Benedito e a luta e resistência contra a destruição física e cultural dos negros, processo que pode ser generalizado para todo o Estado, Maciel de Aguiar diz que

os negros, ali radicados, originários de Angola, Cabinda, Moçambique, Congo e Benguela, não abandonaram por conta própria as suas crenças africanas, mas por simbiose, tiveram que se adaptar, por influência de missionários portugueses, à religião católica, ressaltando-se então a devoção a São Benedito, já que os negros escravos se identificavam plenamente com ele... durante o século passado, os negros absorveram o catolicismo, já que São Benedito havia assumido o papel de defensor dos movimentos abolicionistas, defensor dos quilombos, dos revolucionários e escravos⁸⁵.

⁸⁴ Novaes, 1963, p.98. Sobre o episódio dos Caramurus e Peroás pode-se ver, entre outros, Novaes, sem data, p. 172 a 180.

⁸⁵ ELTON, Elmo. *São Benedito. Sua devoção no Espírito Santo*. Vitória. DEC/ES e MINC. 1988. P. 53 e seg.

O descaso das chamadas autoridades no trato da religiosidade negra também foi destacado por Elmo Elton, quando ele afirma que, atualmente, a devoção de São Benedito, em Vitória, está sendo apagada

mesmo porque não é incentivada pela arquidiocese que mantém a Igreja do Rosário, onde está a imagem do Santo, estando sempre de portas fechadas, ali não se celebrando missas ou ofícios, sequer na data festiva... não tanto pela falta de apoio dos componentes da Irmandade... mas certamente pelo desinteresse em incentivar-lhes... as manifestações religiosas, sobretudo as de caráter mais popular⁸⁶.

Entretanto, a devoção cresce e se espalha, juntamente com outras manifestações culturais negras, por todo o Estado, já que tiveram, ultimamente, um novo alento, surgido com a movimentação ocorrida por causa das comemorações do Centenário da Lei Áurea e das organizações de defesa da cultura popular e fiéis devotos do Santo.

Bernadete Lyra, comentando a relação entre a devoção a São Bendito e o Ticumbi, observou que

no pensamento negro, a religião jamais vem separada da sociedade, da razão ou da vida. No universo negro, a filosofia, a teologia, a ciência social, o direito, a medicina, a agricultura, a psicologia, a vida e a morte, se fecham em círculo lógico do qual nada poderá ser extraído sem que se ponha em risco a estrutura mesma do sistema. A unidade é ela mesma responsável para que no Ticumbi o elemento místico-religioso esteja mesclado à vida social do grupo e concorra para que, ao lado das conotações religiosas, transpareçam formas de representação da realidade social...⁸⁷

⁸⁶ Elton, 1988, p. 53 e seg.

⁸⁷ Lyra, 1981, p. 84.

Aliás, ela vai mais fundo na questão ao abordar a manipulação por parte da Igreja Católica que, ao mesmo tempo em que combatia os cultos originais, procurava substituí-los pelos cultos a São Benedito.

Os escravos, pela separação religiosa entre seus ritos e os de seus senhores, foram forçados à conscientização de sua raça. Para o negro, São Benedito tornou-se logo um parente. Esse traço, ver no santo alguém da família, é característica da cultura negra. O nagô, por exemplo, enxerga em cada indivíduo parte da família da linhagem de Orixá... Dessa forma, São Benedito passou a ser filho de Zambi...⁸⁸

E o mesmo santo passou a ser também parte das instituições sociais e, logo, das manifestações culturais da parcela negra oprimida pela colonização católica.

Assim, pode-se dizer que presença da devoção a São Benedito tem sido traço marcante nas diversas manifestações culturais negras. Contudo, essa é também uma evidência do massacre cultural, perseguição e marginalização da religiosidade original africana, tentando substituí-la por aquela trazida pelo colonizador, impondo seus deuses, credos, mitos e ritos.

Depois do fim da escravidão, o catolicismo não viu no negro mais nada de interesse foi, aos poucos, procurando restringir sua presença junto aos cultos católicos, inibindo e boicotando os cultos a São Benedito, as Irmandades e Confrarias de negros. Mesmo assim, as Irmandades e os cultos resistiram e ficaram, muitas vezes, marcados por lutas para fazer valer sua sobrevivência. Aliás, não são poucas as histórias de brigas de negros com padres, na luta para fazer valer seus direitos de fiéis e devotos de São Benedito.

⁸⁸ Lyra, 1981, p. 85 e 86.

Em uma notícia publicada em A Tribuna, de 28 de dezembro de 1988, pode-se ler que a

festa de São Benedito decaiu, Reduziu ontem o brilho da festa de São Benedito, realizada desde 1833 na Igreja do Rosário, no Centro de Vitória.

A Igreja de São Benedito, mais conhecida como Igreja do Rosário, foi fundada em 14 de dezembro de 1765 pelos jesuítas, mas só em 1833 foi criada a Irmandade, que até hoje promove festas e organiza bazares assistenciais. O número de devotos do Santo aumenta a cada dia. Segundo Nelce Rios, ele é um preto milagroso e quem acredita nele consegue tudo, garante ela.

A festa de São Benedito este ano teve apenas uma procissão. Nem mesmo a banda da Polícia Militar do Espírito Santo, que há anos anima os festejos, esteve presente ontem. A solicitação foi feita... através de ofício, mas não houve resposta.

Apesar dos problemas que enfrenta, a Irmandade conseguiu realizar ontem a procissão em homenagem a São Benedito. Entoando cânticos e orações, os fiéis saíram, às 18 horas, da Igreja do Rosário e seguiram pelas Graciano Neves, Sete de Setembro, Dom Marcelino e São Francisco até a Catedral de Vitória, onde foi celebrada a missa.

Após a missa os fiéis levaram o andor de São Benedito de volta à Igreja do Rosário, passando pela Rua Dionísio Rosendo e Praça Costa Pereira. Durante o percurso muitos devotos soltaram fogos. Havia muitas janelas enfeitadas com arranjos de flores.

A festa que tradicionalmente é comemorada há 155 anos, não tem mais o brilho de anos anteriores. As mulheres da Irmandade continuam se vestindo de preto e usando fitas roxas, enquanto os ho-

mens vestem bege e lilás. Mas hoje não há mais a presença da banda, não há quermesses, nem leilão.

Para os devotos de São Benedito, qualquer sacrifício vale a pena para render graças ao Santo milagroso. Nem mesmo o calor forte desanimou os presentes à igreja do Rosário na tarde de ontem. Para eles, o que conta é agradecer ao Santo as graças recebidas este ano.

Pode-se concluir que, embora tenha sido destruído muito do que fora a original religiosidade negra, as Irmandades e os cultos a São Benedito foram um espaço para um estabelecimento e preservação de importantes aspectos do universo cultural negro. Verifica-se também que mesmo o culto a São Benedito foi adaptado a uma nova realidade, isto é, à realidade da vida dos negros, sendo absorvido e transformado, findada a escravidão, em um culto de pobres. Nessa medida, foi discriminado e mereceu o descaso. Mas não desapareceu, pelo contrário, continua forte, e, mesmo sem o incentivo da Igreja Católica, a devoção a São Benedito cresce entre os pobres brancos e negros, E mais: com o aumento da conscientização e luta contra a discriminação no início dos anos 90, aliados a outras manifestações culturais como Congo, Jongo, Alardo, Ticumbi, Festa do Mastro, Caxumbu e outras que têm em São Benedito forte referência, por força da participação e ação popular, o culto ao Santo está crescendo e ganhando amplitude, principalmente por todas as regiões já conhecidas como de grande presença populacional negra.



Integrantes do Ticumbi (Baile dos Congos) de São Benedito de Conceição da Barra (ES).

Foto: Alair Caliani



7

DISCRIMINAÇÃO RACIAL

7.1. ASPECTOS GERAIS

» A escravidão, o *apartheid*, a segregação, o racismo e a discriminação foram formas através das quais os brancos puseram em prática os seus preconceitos contra os negros.

O preconceito pode ser entendido como uma forma de pensar os negros tendo como princípio ideias apriorísticas que lhes atribuem qualidades negativas. Como essas ideias são apoiadas em teorias que afirmavam existir diferenças de superioridade ou inferioridade entre as raças humanas, então também é chamado de preconceito racial ou racismo. A discriminação pode ser entendida como a ação prática orientada pelo preconceito, mesmo que os que discriminam não tenham plena consciência disso.

O racismo segregacionista pode ser entendido como a junção do preconceito com a discriminação, de forma consciente e/ou institucionalizada, através de práticas sociais, culturais e políticas aceitas pelos costumes e regulamentadas por leis específicas que separam as pessoas por causa da cor ou da raça e garantem privilégios para os brancos e retiram direitos dos não brancos. Quando essas leis são, inclusive, a base do regime constitucional de governo, como na África do Sul, caracteriza-se o *apartheid*.

Durante o período em havia oficialmente a escravidão, a prática da discriminação racial pôde ser levada a um extremo possível, dadas as condições históricas marcadas pela ambição e cega exploração mercantilista dos europeus sobre os africanos e americanos. O *apartheid* é a prática do racismo levado ao extremo, marcado pela ambição cega de exploração capitalista de alguns poucos brancos europeus tentando garantir para si mesmos a dominação, os privilégios e o poder total, frente a uma imensa maioria de negros.

A escravidão, enquanto forma violenta de exploração do trabalho dos negros, gerou suas justificativas com base em princípios de uma ilusória

superioridade racial dos brancos. O *apartheid* tornou-se a institucionalização mais radical e violenta da segregação legalizada⁸⁹.

Entre esses dois modos extremos de exploração da raça branca sobre a negra, isto é, entre a escravidão e o *apartheid*, há muitos degraus que exemplificam as práticas discriminatórias sofridas pelas pessoas não brancas frente aos brancos dominantes. Assim, no discurso, para os brancos, quanto mais preta for a cor da pele ou quanto maiores forem as características de negro que uma pessoa carregue, “mais inferior” ela será considerada. Logo, quanto mais branca for a cor da pele ou quanto menores forem as características de negro que uma pessoa carregue, “menos inferior” ela será. Dito em outras palavras, quanto mais negro, mais a pessoa é discriminada.

Como desdobramento da discriminação racial, aparece a ideologia do branqueamento, isto é, para não serem discriminadas, as pessoas são obrigadas a buscar parecer, o máximo possível, com os padrões étnicos e culturais brancos. O fato de muitos mestiços tentarem disfarçar, esquecer ou negar sua negritude e procurar destacar o seu lado branco é uma manifestação dessa ideologia de branqueamento. Outros exemplos de ideologia de branqueamento ocorrem quando muitos negros são obrigados a “diminuir sua negritude”, por exemplo, alisando o cabelo, para ter “boa aparência” e conseguir um emprego, e quando a pessoa negra escolhe casar com uma pessoa branca, não por amor, mas, para gerar filhos mais claros.

7.2. AS LUTAS CONTRA A DISCRIMINAÇÃO

» É um fato incontestável que ao longo do século XX os negros, na maioria, continuaram muito pobres, enquanto os imigrantes europeus e seus

⁸⁹ Mais aspectos e detalhes sobre racismo, discriminação e preconceito podem ser vistos em MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais. Negros em Campinas (1888-1921)*. Campinas. Unicamp. 1988.

descendentes foram melhorando suas vidas e prosperando até chegar às posições de comando político e social, partilhando o poder com as antigas elites dominantes. Para os negros ficava a expectativa de lutar pela modificação dessa realidade, compreender suas causas e, através de muito esforço, lutar por transformações que visassem à melhoria de suas condições sociais, econômicas e políticas de vida.

Nos estados brasileiros onde, por força da dinâmica econômica, alguns negros puderam ter melhores condições sociais de vida e organizar-se em torno de entidades de defesa dos seus interesses, como jornais, associações culturais, beneficentes e de lazer desde o final da escravidão, já eram comuns os projetos, denúncias e reivindicações contra os racistas brancos brasileiros e suas tentativas de implantar aqui regimes semelhantes aos da segregação racial norte-americana e do *apartheid* da África do Sul.

Desde o final do século XIX, no Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia, por exemplo, grupos de negros organizados lutavam contra o racismo das classes dominantes, contra o desemprego, por melhores condições de vida para a população pobre, melhores salários, pelo respeito aos direitos de cidadania, contra a violência das forças policiais e contra os crimes, inclusive assassinatos impunes, cometidos regularmente contra os negros. Entretanto, a violência policial, a perseguição racista e a enganação dos politiquinhos fizeram com que muitas dessas organizações fossem destruídas e desarticuladas, com depredações dos jornais, prisões, torturas e pressões sobre os líderes.

Isso aconteceu, por exemplo, com os jornais paulistas “O Getulino”, “A Libertadora”, “Alvorada” e outros. O mesmo ocorreu com a quase totalidade das organizações “de defesa dos interesses dos homens de cor”. Da mesma forma, foi dissolvida a Frente Negra Brasileira, uma organização de caráter social e político que realizava um enorme e importante trabalho de conscientização de negros e brancos pobres em defesa de seus direitos e contra o racismo.

Enquanto aconteciam as atrocidades, ocorriam as perseguições, assassinavam e discriminavam os negros, os governantes brasileiros identifica-

vam-se, perante os estrangeiros, como representantes de um povo branco, de tradições católicas e europeias, negando a origem indígena e negra, negando o povo não branco e toda sua grande contribuição física, econômica, social e cultural para a formação brasileira. Para esconder essa realidade, os governantes mentiam sobre os dados estatísticos e censitários, para fazer parecer que os brancos eram a maioria da população. Mentiam sobre a situação de vida dos índios e negros, dizendo que havia uma feliz e harmoniosa “democracia racial”, onde todos tinham as mesmas oportunidades e tratamento. Mentiam fazendo crer aos próprios negros que a “culpa” pela sua situação de miséria era deles mesmos, dizendo que, por causa da “preguiça e indolência própria dos índios e dos negros”, eles somente tinham dado à formação do povo brasileiro a “malandragem e o samba”. Além disso, os mentirosos governantes, apoiados por falsos cientistas racistas, acrescentavam que os europeus, principalmente italianos e alemães, eram raças superiores, símbolos do trabalho, da criação e da prosperidade nacional.

Mais grave ainda: os governantes racistas utilizavam os próprios negros como agentes da destruição física e cultural dos negros. Exemplos disso podem assim ser descritos: por um lado, os racistas brancos e seus teóricos elaboravam seus discursos incitando o ódio contra os negros e, como dominavam os meios de divulgação das ideias, passavam-nas para toda a população, chegando mesmo a convencer muitos negros de que ser negro era uma vergonha, sinônimo de preguiça, marginalidade e banditismo. Dessa forma, não era de se estranhar que muitos negros tentassem esticar os cabelos para disfarçar sua negritude e tentar parecer com os brancos⁹⁰.

Por causa da propaganda racista, muitos negros foram levados a desprezar outros negros, afastando-os do seu convívio, buscando aproximação com os brancos, tentando, embora não podendo, mudar sua aparência, ser um “negro de alma branca” e procurando casar com pessoas brancas, mesmo que elas evitassem envolvimento com eles. Por outro lado, tendo os

⁹⁰ Maciel, 1988.

próprios negros sido convencidos de que ser negro era um malefício, tornava-se muito fácil para as autoridades racistas fazer com que a ação dos policiais fosse impiedosa e cruel no trato com os negros.

É curioso notar que, se durante a escravidão, muitos negros foram usados como capitães-do-mato, capatazes e carrascos torturadores dos seus “irmãos de cor”, depois de 1888 muitos negros passaram a ser utilizados como policiais para aterrorizar e assassinar muitos outros. A polícia era, em sua maioria, constituída nos escalões mais baixos por negros, pois ser soldado era uma boa opção de trabalho, embora ruim, e de salário pequeno. Isso além de possibilitar o exercício de certo poder, ainda que fosse o de ser violento.

Outro exemplo dessa situação era o fato de que, convencidos de que não eram inteligentes e capazes, os próprios negros dificilmente usavam seu direito de votar na tentativa de eleger um negro para um cargo político e ter um verdadeiro representante da raça no poder. Em outras palavras, os negros não votavam em pessoas negras e pobres, mas preferiam os politiquinhos ricos e enganadores, às vezes em troca de ninharias insignificantes. Por outro lado, quando muitos desses politiquinhos percebiam que algum negro tinha algum potencial de liderança popular, procuravam, através de pressões, corrupção, ameaças e assassinatos, impedir que ele fizesse carreira política independente e séria. No máximo, permitiam que ele fosse um “cabo eleitoral”. Aliás, era bastante comum que os politiquinhos tivessem “cabos eleitorais” negros, que faziam o trabalho sujo de pressionar, enganar e iludir as comunidades negras e, assim, conseguir votos para os “doutores” e “coronéis”.

Os racistas se deliciavam com essa situação e ainda diziam que os negros eram mesmo um mal, alegando como prova o fato de que a maior violência contra os negros partia deles mesmos. “Eles não se entendem, são desunidos e se odeiam”, diziam.

Foi nesse quadro que as décadas do século XX foram passando e o País sofrendo grandes transformações econômicas sem que os negros tivessem

uma maior participação nos resultados das melhorias. Assim, os melhores salários e condições de vida, saúde e educação acabavam nas mãos dos antigos dominantes brancos e dos imigrantes e seus descendentes.

Apesar de tudo isso, o esforço, a dedicação, o trabalho e o sacrifício de muitos negros fizeram com que parcelas da população do País tivessem que reconhecer e dar o devido valor por suas realizações nas áreas esportivas e culturais. Foi então no campo dos esportes, da música, da criatividade artística e cultural que muitos negros foram abrindo espaços para si e para que os outros passassem a ser respeitados pela sociedade. Infelizmente, ainda são poucos os negros que conseguiram isso.

Nos anos 1940 e 1950, a agitação dos negros em lutas contra o racismo na América, Europa e própria África, nas lutas pela independência dos países africanos ainda dominados e explorados colonialmente pelos europeus, nas manifestações pan-africanistas e afro-americanistas e nas reivindicações de igualdade de direitos influenciou os membros da Organização das Nações Unidas a fazer um estudo no Brasil para verificar o que poderia ser aproveitado e levado ao resto do mundo da dita experiência brasileira de “democracia racial”. Assim, ao fim da década de 1940, chegaram ao Brasil cientistas sociais que iniciaram vários estudos. Para surpresa deles, os resultados revelaram algo que os negros já estavam cansados de saber: a “democracia racial” era uma farsa, a situação dos negros era péssima, o racismo brasileiro era muito forte, porém, dissimulado, disfarçado e, por isso mesmo, mais atuante e cruel. Os estudos revelaram também que não havia confrontos raciais porque a repressão era tão violenta que os negros “reconheciam o seu lugar” e não criavam muitos problemas. Com isso, parecia que no Brasil era tudo paz, harmonia e convivência fraterna entre as raças.

Diante desses fatos, muitos brancos não racistas e negros, conscientes da necessidade de lutar pela verdadeira democracia, animaram-se a ampliar a luta em defesa dos negros e contra o racismo. Foi assim que conseguiram, com o apoio dos cientistas da ONU que já conheciam a realidade

de, provar muitas das práticas racistas, pressionar o governo e fazer com que fosse aprovada, em 1951, a Lei Afonso Arinos, a primeira tentativa legal de punir as injustiças e abusos dos racistas.

Mas muita luta ainda havia pela frente.

7.3. NOVOS TEMPOS E ORGANIZAÇÕES DE LUTA CONTRA A DISCRIMINAÇÃO

Quando no início dos anos 1960 aconteceu o golpe de estado e os militares tomaram o poder político brasileiro e implantaram a ditadura militar, a repressão contra todas e quaisquer pessoas que não concordavam com as políticas de ação do governo em relação ao povo aumentou. E, muito semelhante ao que tinha ocorrido após 1937, durante a ditadura de Getúlio Vargas, a maioria dos grupos organizados para reivindicar o respeito aos direitos dos cidadãos e do povo foi destruído e seus líderes, presos. Mas, assim como grandes parcelas da sociedade brasileira procuravam organizar-se e lutar pelos seus direitos de cidadãos, os negros também. Além de participarem das lutas gerais pelo restabelecimento da democracia civil, eles procuravam se organizar em grupos de reivindicações, protestos e denúncias contra as práticas racistas que tinham aumentado durante a ditadura militar, chegando à extrema violência policial, com abusos de poder e inúmeros assassinatos públicos de negros, tal era a certeza da impunidade. E quase tudo sendo feito sob a justificativa de “combater o inimigo interno”.

Da mesma forma que a sociedade civil democrática e liberal lutava contra a ditadura militar, os negros também lutavam. Da mesma forma que, ao fim dos anos 1970, a ditadura foi cedendo e aumentavam as organizações democráticas, também foram reaparecendo as organizações negras de luta contra o racismo.

Vários acontecimentos internacionais, nacionais e locais contribuíram para que jovens trabalhadores e estudantes negros brasileiros, em geral,

e capixabas, em particular, com o apoio de muitos brancos não racistas, procurassem se reagrupar para refletir, discutir e traçar formas de ação e resistência contra a ditadura militar e a práticas racistas que ela sustentava. Entre os acontecimentos internacionais, estavam as lutas e sacrifícios de líderes negros como Luther King e Malcom X; as ações dos grupos de luta contra o racismo, como *Black Power*, Panteras Negras, Muçulmanos Negros, e organizações musicais e de danças, como de Soul e Blues. Também chegavam muitas informações sobre as lutas pela independência e as transformações revolucionárias nos países africanos. Junto a isso, muitos textos de novos cientistas sociais estrangeiros, políticos de esquerda e pesquisadores passaram a trazer informações e análises que ajudavam a formar uma nova consciência e visão da realidade social, política e econômica. Também foi de forte influência sobre os estudantes e trabalhadores negros capixabas, praticamente iniciadores desses novos grupos organizados de reflexão sobre o papel social dos negros no Brasil, as informações recuperadas em jornais, revistas e livros acerca da história das lutas de libertação dos países africanos, bem como da história das organizações negras brasileiras. Devem-se acrescentar os relatos e testemunhos de estudantes africanos que chegavam ao Brasil e, acima de tudo, as abundantes notícias de violência policial, assassinatos impunes e práticas racistas ocorridas em diversos setores da sociedade brasileira⁹¹.

Em várias regiões do Brasil, organizações já se articulavam em torno de atividades culturais, sociais e recreativas, tomando, quando necessário, posições específicas contra atos racistas. Uma unificação dessas organizações aconteceu a partir de 18 de junho de 1978, por ocasião de um ato público, em São Paulo, que reuniu mais de três mil pessoas negras nas escadarias do Teatro Municipal, em protesto, primeiro, contra o assassinato do

⁹¹ São muitas as obras que podem servir de fontes e de referências para um aprofundamento e detalhamento dessas informações. Apenas como exemplo, lembra-se do grande número de artigos que têm sido publicados pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Cândido Mendes, através de seus “Cadernos” com os “Estudos Afro-Asiáticos”, Rio de Janeiro.

trabalhador negro Robson Silveira da Luz, após ter sido, mesmo inocente, barbaramente torturado por policiais de uma delegacia de Guaianases, em São Paulo. As pessoas protestavam também contra a expulsão, no mês de maio, de quatro atletas negros do time juvenil do Clube de Regatas Tietê, porque eles não aceitaram as recomendações de que negros não podiam participar de eventos sociais do clube, e; ainda pelo assassinato, cometido por policiais, de Nilton Lourenço, outro operário negro, no bairro da Lapa, Rio de Janeiro. Tais acontecimentos foram apenas os estopins de uma série de outros que já vinham ferindo profundamente a comunidade negra.

Logo após esse ato público de São Paulo, foi organizado o primeiro encontro interestadual das entidades de defesa dos interesses das comunidades negras de São Paulo e Rio de Janeiro. Nesse encontro foi criado o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) e preparou-se campo para um segundo encontro, ampliado, com a participação de representações de Minas Gerais, Bahia, Espírito Santo e outros estados. Esse segundo encontro aconteceu nos dias 9 e 10 de setembro de 1978.

Na carta convocatória para o seu segundo encontro, o MNUCDR dizia: “Não podemos mais calar. A discriminação racial é um fato na sociedade brasileira, que barra o desenvolvimento do negro, destrói a sua alma e a sua capacidade de realização como ser humano.” E acrescentava:

Não podemos mais aceitar as condições em que vive o homem negro, sendo discriminado na vida social do País, vivendo no desemprego, subempregos e nas favelas. Não podemos mais consentir que o negro sofra perseguições constantes da polícia sem dar uma resposta.

O Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial tinha como documento básico uma Carta de Princípios, um Programa de Ação e um Estatuto, e era organizado em Centro de Lutas.

O Centro de Luta Graden (Grupo de Ação e Defesa Negra) foi o primeiro criado nas terras capixabas, em 1 de outubro de 1978, constituído por 15 pessoas, que foram as pioneiras dessa nova fase de lutas contra o racismo no Espírito Santo.

Também o MNUCDR tinha, por decisão de Assembleia Geral, como posicionamento frente às disputas eleitorais a defesa do “voto racial”, isto é, apoiar preferencialmente os candidatos negros e todos aqueles, negros e brancos, que assumissem o compromisso de defender seu programa de ação. Além disso, definia-se como um movimento reivindicatório, constituído por pessoas, sem distinção de sexo ou instrução, que assumiam voluntariamente o seu programa de lutas, tendo por finalidades principais:

O combate ao racismo onde quer que ele se faça presente; a luta constante contra a discriminação e o preconceito racial e todas as formas de opressão existentes na sociedade brasileira, bem como a mobilização e organização de comunidade negra na luta de emancipação política, econômica e cultural.” Assim “qualquer pessoa que estiver de acordo com o Programa de Ação e com os Estatutos poderá ser membro do movimento, tendo a obrigação de, além de solidarizar-se com todas as decisões tomadas pela maioria, conhecer profundamente esses documentos.

Logo a unidade básica do MNUCDR no Espírito Santo, o Centro de Luta Graden, começou a atuar tomando a iniciativa de reunir pessoas, discutir os problemas dos negros brasileiros e capixabas. Para isso, foram organizados grupos de leitura e discussão de textos informativos e teóricos e grupos de ação política, divulgação e extensão, visando à criação de novos Centros de Luta nas áreas de concentração do povo negro, como escolas, fábricas, Candomblés, escolas de samba, blocos carnavalescos, bairros de periferia, favelas, mangues, ocupações de sem teto e sem terra e ambientes de trabalho em geral.

Pouco tempo depois, já existiam em Vitória vários novos Centros de Luta, entre os quais se destacavam o C. L. Elesiário, criado em 16 de janeiro de 1979 e que recebeu esse nome em homenagem ao líder da Revolta dos Escravos de Queimado, ocorrida no município da Serra, em 19 de março de 1849; o C. L. Patrice Lumumba, criado em 13 de março de 1979, homenageando o herói da luta pela libertação africana; o C. L. das Mulheres Negras, e o C. L. de São Torquato. Todos eram organicamente estruturados pelas Coordenadorias Municipais e pela Coordenadoria Estadual, através das quais eram eleitos representantes capixabas que compunham a Executiva Nacional do MNUCDR.

Apesar das ameaças de repressão, os Centros de Luta de Vitória não só realizaram diversas ações de denúncia e protesto contra o racismo, como também realizaram muitas atividades culturais e sociais, congregando em torno dessas ações um número de aproximadamente 150 pessoas que, a partir de então, passaram a atuar como militantes na obra de conscientização e organização do negro capixaba na luta pela cidadania plena e pelo reconhecimento de seu valor, sem que para isso fosse necessário adotar padrões e posturas de embranquecimento, mas, pelo contrário, destacando e valorizando a negritude e a africanidade.

Após dois anos de atuação, o MNUCDR-ES havia ampliado a sua ação às cidades de Colatina, Linhares, Alegre, Cachoeiro de Itapemirim, São Mateus e Viçosa (indo além do ES), sendo conhecido em quase todo o território do Estado e tendo realizado muitas ações, ganhando o respeito da sociedade civil organizada, em geral, e dos negros, em particular.

Entretanto, considerando a diversidade e riqueza da herança cultural afro-capixaba e as especificidades necessárias ao avanço do processo de conscientização, aliado ao processo organizativo das diversas tendências de ação emergidas das experiências práticas realizadas no Espírito Santo e com base nos relatos dos representantes de outros estados, a Executiva Estadual capixaba desligou-se da Executiva Nacional e rompeu com a estrutura rígida de organização do MNUCDR, cujos líderes fundadores não

reconheciam tais especificidades e procuravam direcionar as ações nacionais com base nas realidades carioca e paulista, confiantes que suas tradições de luta deveriam ser modelos ideais para o Espírito Santo, uma região que, no entender daqueles líderes, não as tinha⁹².

Esse desligamento dos militantes do Espírito Santo com o então MNU abriu uma ampla possibilidade de atuação para esses militantes, que passaram a dedicar-se à comunidade das lutas pela conscientização negra, contra o racismo ou mesmo pela integração social do negro, por estratégias e métodos diversos que abrangiam capoeiristas, Comunidades de Barracões e Terreiros, grupos de pesquisas e reflexão e produção intelectual, grupos esportivos e de ação política, grupos específicos de mulheres, trabalhadores ou estudantes. Assim, surgiram grupos como o “Raça”, e muitos outros, em vários bairros e municípios, tendo 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-capixabas.

Esses grupos, aparentemente dispersos, frente à ausência de uma direção geral como a que era dada pelo MNU, articulavam-se em ações conjuntas e unificadas, por ocasião de fatos que assim exigiam ou para eventos comemorativos ou de protesto que diziam respeito aos interesses gerais.

O espaço vazio deixado pela desarticulação local do MNU tentou ser ocupado por outras organizações negras, também de pretensão caráter nacional, conhecidas como “União e Consciência Negra” e “Pastoral do Negro”. Entretanto, apesar das realizações e atuações, essas organizações não conseguiram, efetivamente, centralizar a coordenação do movimento negro capixaba, talvez por sua característica e semelhança com a ação catequética da então chamada Igreja Católica Progressista.

⁹² Uma história detalhada do MNUCDR no Espírito Santo ainda não foi escrita. Alguns dos fundadores do MNU capixaba estão ainda residindo em Vitória, atuando em suas áreas profissionais e poderiam dar depoimentos que muito ajudariam nessa reconstituição histórica, além de alguns possuírem valiosos documentos da época. Nesse sentido podem ser destacados os nomes de Miriam Cardoso, José Jacyr do Nascimento, Márcia, Vilma e Wandira dos Santos, Elias Pereira Barcelos, Adilson Vilaça, Paulinho Freitas, Carlos, Izabela, Isis e muitos outros.

Alguns partidos políticos, percebendo as transformações, reconhecendo que uma política popular implicava conhecer a realidade dos negros, alertados para o fato de que a opção partidária dos negros apontava em suas direções e visualizando o grande potencial de votos que eles representavam, tentaram incorporar as reivindicações específicas dos negros e concentrar pessoas em torno de seus programas e ações partidárias. Nesse caso estão os “Negros do PT”, os “Negros do PDT” e os apoios, incentivos e solidariedades do então PCB, do PC do B e outros. Porém, infelizmente, os partidos políticos ditos socializantes não conseguiram ainda estabelecer uma coerente e efetiva política de ação em defesa dos integrantes negros, talvez por resistirem muito tempo em aceitar que a criação de um socialismo não significava obrigatoriamente o fim do racismo.

Em 1983, tentando aproveitar todas as experiências locais, tentando ser um polo de convergência das diversas tendências organizativas e ideológicas dos grupos, surge o Centro de Estudos da Cultura Negra (Cecun). Embora fundado com o propósito de tentar articular as diversas tendências de pensamento e práticas dos negros capixabas, ele foi logo dominado por partidários do aparelhamento político. Mesmo assim, alguns dirigentes dessa entidade, juntamente com de outros grupos, tentaram assumir o papel de “representantes do movimento negro capixaba”, em encontros nacionais ou interestaduais.

É necessário destacar que foram muito atuantes, nessa década de 1980, os diversos grupos organizados em torno das escolas de capoeira, como “Ganga Zumba”, “Queimado” e outras; dos grupos de dança afro, como “Abi Dudu”, “Afro-Axé” e outros; dos grupos de “pagode”, e de reprodução das danças dos negros norte-americanos. Além disso, destacam-se também as atuações de militantes em defesa da causa negra que atuam nas mais diversas áreas e, quase anonimamente e sem alarde, vão promovendo a conscientização de negros e brancos sobre a verdade histórica, social, econômica, política e cultural. Acrescentam-se, também, as provas de dedicação ao trabalho que os negros vêm demonstrando, face às oportunidades de emprego em muitas áreas.

A Constituição brasileira de 1988, ao prever em seu Título II – Dos Direitos e Garantias Fundamentais, Capítulo I – Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, Artigo 5º, item XLIII que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei” está, claramente, reconhecendo que há racismo e que ele é manifestado através de ações práticas.

Infelizmente, para que uma lei seja aplicada, são necessários muitos gastos dos que se sentem prejudicados pelo não cumprimento dela. Dessa forma, a quase totalidade dos negros vítimas de racismo não formulam as denúncias e, com isso, muitos crimes ficam impunes. Em grande parte, o negro que sofrer com o racismo e apelar para a Justiça pode sofrer mais ainda com os gastos de contratação de advogado, taxas, depoimentos, testemunhas etc, correndo o risco de ver a impunidade triunfar, pois as leis brasileiras só são obedecidas quando são para beneficiar os ricos e poderosos ou para prejudicar os pobres e negros.

Por fim, nos anos 1990, embora não se possa dizer que a luta foi totalmente vitoriosa e que o racismo foi exterminado das terras capixabas, muito dos mitos mentirosos criados pelos racistas acerca dos negros estão sendo apagados pela atuação brilhante de alguns negros, ainda poucos é verdade, que, como profissionais liberais, trabalhadores como artistas, desportistas, políticos, empresários e educadores têm provado em inteligência, capacidade e competência.

Aliás, o fato de os capixabas, de todas as origens étnicas terem conseguido eleger, pela primeira vez na sua história, um negro como Governador de Estado demonstra que, afinal de contas, ainda se pode ter esperança de um futuro onde a cor da pele das pessoas não seja empecilho para que ela realize, em sua plenitude, seu potencial de contribuição pelo bem da humanidade.

BIBLIOGRAFIA

Arquivo Público Estadual. *Fontes para a história da escravidão negra no Espírito Santo*. Vitória. 1988.

ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira. *Escravidão e transição*. O Espírito Santo (1850-1888). Rio de Janeiro. Graal. 1984.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo. Difel/USP. 1974.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. v. 1 e 2. São Paulo. Livraria Pioneira Editora/USP. 1971.

_____. *O candomblé da Bahia: Rito nagô*. Brasília. Editora nacional. 1978.

BIARD, Auguste-François. *Viagem à Província do Espírito Santo*. Vitória. Aracruz Celulose AS/Fundação Jônice Tristão. 1986.

CARNEIRO, Edson. *Religiões negras*. Negros bantos. Brasília. INL/MEC/Civilização Brasileira. 2. ed. 1981.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo. Livraria Pioneira Editora. 1961.

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

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravatura no Brasil 1850-1888*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira/INL. 1975.

ELTON, Elmo. São Benedito. *Sua devoção no Espírito Santo*. Vitória. DEC/ES e MINC. 1988.

_____. *Velhos templos de Vitória e outros temas capixabas*. Vitória, ES. Conselho Estadual de Cultura, 1987.

FONSECA, Hermógenes Lima. *Atlas folclórico do Brasil*. Estado do Espírito Santo. "Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Relatório de Coordenação Geral". Vitória. Mimeo. 1960.

GONZALES, Lélia & HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro. Marco Zero. 1982.

Instituto Jones Santos Neves. *Referências culturais do Espírito Santo*. Levantamento de dados secundários. Vol. II. Vitória. Mimeo. Julho de 1988.

LYRA, Maria Bernadette Cunha de. *O jogo cultural do ticumbi*. Dissertação de Mestrado. UFRJ. Rio de Janeiro. Mimeo. 1981.

MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais*. Negros em Campinas (1888-1921). Campinas. UNICMP. 1988.

_____. *Candomblé e umbanda no Espírito Santo*. Práticas culturais afro-capixabas. Vitória, DEC. 1992.

MEC – Fundação Nacional do Material Escolar. *Atlas histórico escolar*. Rio de Janeiro. FENAME. 1973.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. A macumba em Vitória. In: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo. 1954.

_____. *Notas sobre o vocabulário da macumba de Vitória*. in "Folclore". Maio/agosto. Vitória. 1954.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1972.

MOURA, Clóvis. Organizações negras. In: *São Paulo. O Povo em Movimento*. Petrópolis. Vozes. 1981.

NERY, João Batista Corrêa. *A cabula*. Um culto afro-brasileiro. Vitória. Comissão Espírito-Santense de Folclore. 1963.

NOVAES, Maria Stella de. *História do Espírito Santo*. Vitória. Fundo Editorial do Espírito Santo. Sem data.

_____. *Escravidão e abolição no Espírito Santo*. História e folclore. Prêmio Literário Científico da Assembléia Legislativa do Estado do Espírito Santo. Vitória. 1963.

OLIVEIRA, José Teixeira de. *História do Estado do Espírito Santo*. Vitória. Fundação Cultural do Espírito Santo. 2. ed. 1975.

PRANDI, Reginaldo e GONÇALVES, Vagner. Deuses tribais de São Paulo. In: *Ciência Hoje*. v. 10, n. 57. Rio de Janeiro. Publicação da Sociedade Brasileira para o progresso da Ciência. Setembro de 1989.

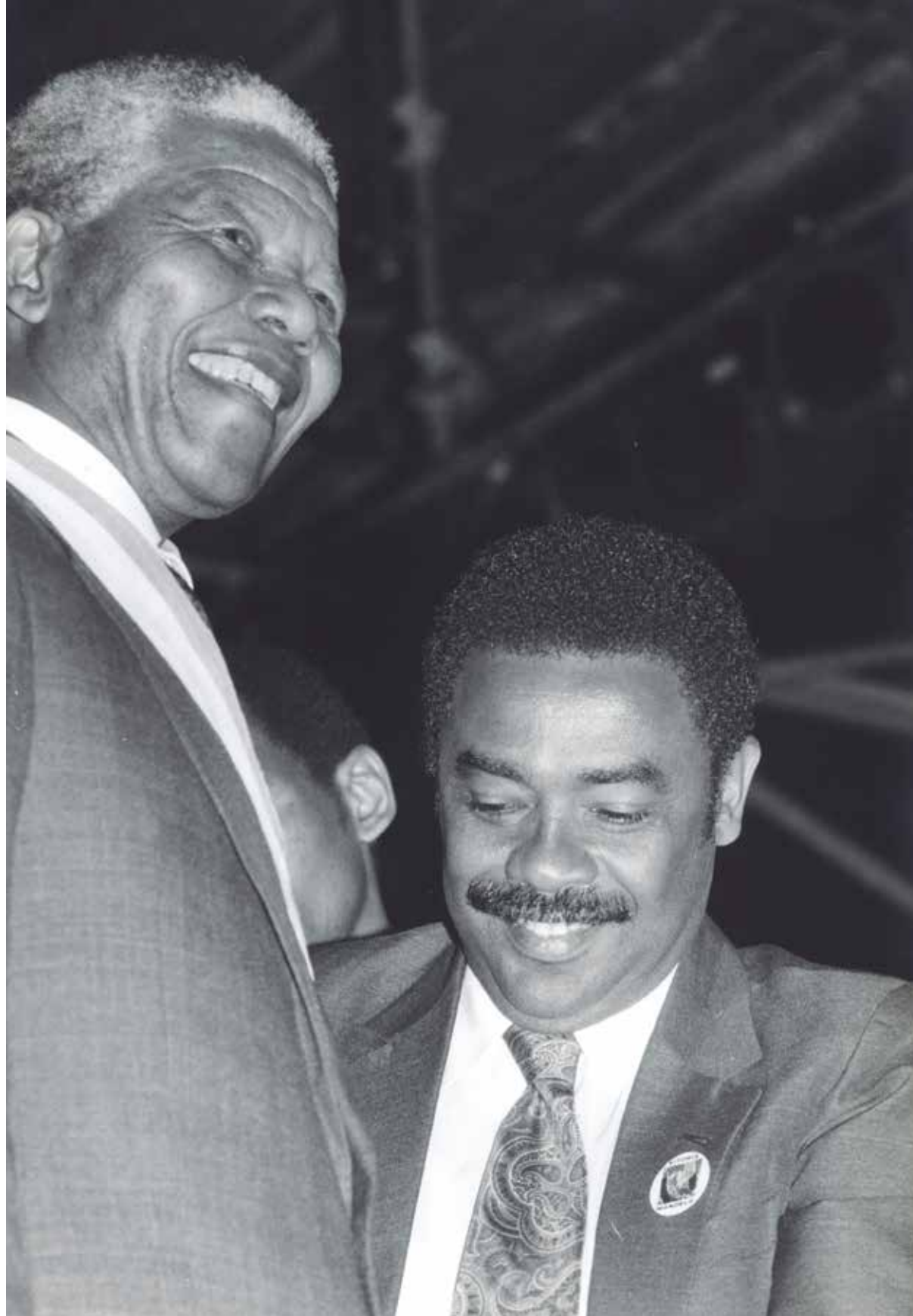
RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo. Cia. Editora Nacional. Coleção Brasileira. Volume número 9. 1977.

SALETTI, Nara. *Considerações sobre a transição do trabalho escravo ao trabalho livre na economia cafeeira do Espírito Santo (1888-1929)*. Rio de Janeiro. Mestrado. UFRJ, mimeo. 1985.

SANTOS NEVES, Guilherme. *Folclore brasileiro Espírito Santo*. Rio de Janeiro. MEC/Departamento de Assuntos Culturais/Funarte/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Impressão SS Artes Gráficas Ltda. 1978.

_____. *Queimados*. Documento cênico. Vitória. 1977.

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Rio de Janeiro. Editora Vozes. 1977.



Nos dias 03 e 04 de agosto de 1991, durante o governo de Albuino Azeredo, o Espírito Santo recebeu a visita de Nelson Mandela, acompanhado por sua então esposa Winnie Mandela. O casal também esteve em Brasília, Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo. Mandela foi o primeiro presidente negro da África do Sul, eleito em 1994, após ficar 27 anos preso por lutar contra o *apartheid*, regime opressor sul-africano que negava aos negros direitos políticos, sociais e econômicos. Albuino Cunha de Azeredo, o primeiro governador negro do Espírito Santo, foi eleito em 1990, em dois turnos (o primeiro com 43,78% e o segundo com 66,46% dos votos válidos) para o mandato de 1991 a 1994.

Fotos: Antonio Carlos

Acervo APEES, Relatório Fotográfico 1991. Visita Oficial do Sr. e Sra. Nelson Mandela 03 e 04 de agosto de 1991.

PROSEFÁCIO

“NEGROS NO ESPÍRITO SANTO” E ESTUDOS DE
ORGANIZAÇÕES AFROS, DIREITOS E PATRIMÔNIO
CULTURAL – MAIS DE DUAS DÉCADAS DEPOIS



presente texto, embora tenha sido recomendado como um posfácio à reedição do livro “Negros no Espírito Santo”, do historiador e professor Cleber da Silva Maciel, foi escrito de forma coletiva,

envolvendo vários pesquisadores inspirados em suas pesquisas pelo próprio professor, pela leitura deste livro ou ainda por “Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”, do mesmo autor. Os temas aqui analisados, que vão dos quilombos às políticas de ações afirmativas, foram, em parte, dentro de condições e contextos específicos, estudados pelo autor nas décadas de 1970 e 1980 e neste momento, o que estamos fazendo é atualizar nossa reflexão sobre o assunto a partir de nossas pesquisas.

Este texto e o livro que agora é reeditado são também um estímulo à pesquisa e à reflexão para professores que pretendem debater os conteúdos referentes à história e à cultura afro-brasileira nas escolas, como estabelece a Lei 10.639/2003. Com este texto, nós, pesquisadores que aqui escrevemos, e o Instituto



13 de maio, dia em que os Terreiros de Umbanda do sul do Espírito Santo celebram em memória aos Pretos Velhos (vovós e vovôs antepassados negros e entidades espirituais que são incorporados no decorrer dos rituais). Na foto, Niercina de Paula, conhecida como Mãe Isolina, líder espiritual do Centro Espírita Menino Jesus, no Bairro Zumbi dos Palmares, Cachoeiro de Itapemirim (ES), está incorporada com uma dessas entidades espirituais.

Foto: Usina de Imagem



QUILOMBOS:
TERRITÓRIOS
E PATRIMÔNIO
CULTURAL

Oswaldo Martins de Oliveira



Quando Maciel (1994) escreveu sua obra, poucas comunidades dos quilombos foram ali mencionadas, entre as quais Divino Espírito Santo, no município de São Mateus; Santana, em Conceição da Barra, e Cacimbinha e Boa Esperança, no município de Presidente Kennedy. Atualmente, 18 anos depois, motivados pelos direitos sociais, culturais, étnicos e territoriais assegurados pelos artigos 215, 216 e 68 do ADCT (Atos das Disposições Constitucionais Transitórias), da Constituição Federal de 1988, bem como pelo Decreto 4.887/2003, que estabelece as normas de regularização dos territórios dos quilombos, mais de 50 comunidades, segundo a estimativa da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Espírito Santo - "Zacimba Gaba", são consideradas como remanescentes dos quilombos no mesmo Estado. Apesar dessa estimativa, para efeito das fontes deste texto, apresentarei um pouco adiante apenas aquelas que estão reconhecidas pelos certificados emitidos pela Fundação Cultural Palmares (FCP), do Ministério da Cultura, que são 30 comunidades. O movimento dessas comunidades vem empreendendo uma retomada de suas memórias, identidades e culturas, que surpreendeu as definições arcaicas de quilombo, que passarei a desconstruir agora.

Fazendo uma retrospectiva, os discursos ideológicos contrários aos direitos à autodefinição e à regularização dos territórios das comunidades dos quilombos chegam ao máximo à definição externa apresentada pelo Conselho Ultramarino Português de 1740, no intuito de reforçarem a noção de quilombo como comunidades formadas apenas por "escravos fugidos". No entanto, conforme escrevem Munanga (1995) e Nascimento (1980), as experiências que proporcionaram a autodefinição e a visão de mundo das organizações sociais denominadas quilombos, que já vinham sendo empregadas pelas lideranças das organizações de movimentos negros desde a primeira metade do século XX, antes de surgirem no Brasil dos séculos XVII, XVIII e XIX, existiam no continente africano, sobretudo entre os povos de língua *bantu*.

O termo quilombo, no contexto africano *bantu*, era empregado para se referir à organização social das vilas, povoados, capitais, feiras, mercados e acampamentos guerreiros. Nesse sentido, para muito além da fuga, os milhares de quilombos no Brasil têm sido formas de organização social de diferentes experiências e saberes herdados e transmitidos por meio da autonomia na produção, nas interações sociais e nas trocas comerciais, embora as instituições estatais e religiosas e as iniciativas de interesse privado da exploração da mão de obra tenham, historicamente no Brasil, tentado controlar essa autonomia.

Os dados documentais sobre a existência de quilombos no Espírito Santo remontam principalmente ao início do século XIX. Esses quilombos se tornaram uma realidade cotidiana e em número crescente na Província do Espírito Santo, o que levou a administração pública a organizar Companhias de Guerrilha para abatê-los. Isso porque um número cada vez maior de escravizados, segundo o relatório do presidente da Província de 1848-1849, deixava as casas de seus senhores para viver nos quilombos. No então distrito de Cariacica, segundo o mesmo relatório, havia mais gente nos quilombos do que nas fazendas. Entre os muitos quilombos descritos pelas fontes documentais do referido século, segundo os trabalhos de Oliveira (2002 e 2005), Marinato (2006), Martins (2000) e Moreira (2010), destacamos os seguintes:

ANO	NOME E DESCRIÇÃO DA LOCALIDADE DO QUILOMBO
1814 a 1817	"República Negra" e "escravos do mato" eram termos que se aplicavam aos agrupamentos negros independentes que existiam na vila e nos sertões de Guarapari. O mais expressivo e resistente era formado pelos escravizados das fazendas do Campo e Engenho Velho, que após a morte do proprietário se revoltaram, passaram a trabalhar menos, considerando-se livres e recusando a se submeterem a uma nova administração. Segundo as descrições do viajante príncipe Maximiliano Wied-Neuwied e dos documentos oficiais, a República Negra, formada pelos escravizados nas referidas fazendas, contava com cerca de 600 integrantes.
1827	Quilombo nos subúrbios da vila de São Mateus, com mais de 90 integrantes, como constatado por moradores que enviaram um documento ao Governo da Província.

1827	Quilombo na zona rural de São Mateus, com mais de 100 integrantes, descrito pela Câmara da Vila, que, no referido ano, enviou um documento ao Governo da Província solicitando providências.
1830	Quilombo no distrito de Itapemirim, destruído no referido ano pelos índios Puri e soldados, quando quatro integrantes escaparam adentrando às matas.
1835	Quilombo descrito pela polícia como existindo no sertão de São Mateus.
1836	O historiador Maciel (1994:47) escreve que nas proximidades do Rio Santa Maria da Vitória, no referido ano, havia escravos aquilombados que, depois de fugirem das fazendas nos municípios da Serra e Vitória, subiram por esse rio em direção às matas de Santa Leopoldina.
1839	Quilombo nos subúrbios da vila de São Mateus, que se caracterizava pelas relações comerciais com a vida social urbana, e não pelo isolamento.
1846	Quilombos descritos pelo relatório do presidente da Província, em números elevados, nos distritos de Cariacica e Viana.
1847 a 1848	Quilombos e mocambos no distrito de Viana, especificamente nas localidades de Araçatiba, Santo Agostinho, Lama Preta e Jacaraobas, quando 47 senhores fizeram um abaixo-assinado pedindo providências do Governo Provincial contra os mocambeiros.
1848 a 1849	Quilombos e mocambos no distrito de Cariacica entre os anos de 1848 e 1849, que comportavam um número de integrantes superior aos escravizados que permaneciam nas fazendas, entre os quais se sobressaem aqueles liderados por Prufino José Fernandes e Antônio do Mato, que, inclusive, possuíam armas.
1848	Quilombo nas matas próximo ao Rio Muqui, descoberto no referido ano pelo delegado de polícia de Itapemirim, que contou com a ajuda de moradores que teriam ouvido “toques de tambores”, “cantos de galos” e “fumaça na mata”, verificando que o mesmo existia há muitos anos, pois seus habitantes foram estimados variando de 200 a 300 integrantes, advindos de fazendas do norte fluminense e do sul do Espírito Santo.
1848	Quilombo do Sertão da Pedra Lisa, no distrito de Itapemirim.
1848	Quilombo no meio rural do distrito de Itapemirim.
1849	Quilombo no meio rural de São Mateus.
1850	Quilombo no meio urbano, no distrito e vila da Serra, quando a polícia solicita recursos financeiros e reforço policial para atacar também outros quilombos ali existentes.
1866	Quilombos nos sertões de São Mateus, com número estimado pela polícia de 16 a 20 integrantes cada um.

1881	Quilombo liderado por Rogério (Rugério), com cerca de 20 integrantes, em Santana, no município de Conceição da Barra.
1883	Quilombos nas proximidades dos rios Santa Maria e das Farinhas, com mais de 20 integrantes, que andavam armados.
1884	Quilombo nas matas da Fazenda Campo Redondo liderado por Benedito, com uma população estimada pelos documentos de polícia entre 20 e 30 integrantes.
1885	Quilombo descrito pelo relatório de polícia como existente nas proximidades das estradas de Mangaragy, município de Santa Leopoldina. Segundo a memória dos moradores de Retiro e do Una de Santa Maria, os integrantes desses quilombos eram denominado calhambolas, sendo um deles liderado por Bem-Bem, ex-participante da Revolta de Queimados.
1849 a meados do século XX	Quilombo do Morro São José, município de Santa Leopoldina, em que os integrantes eram descendentes dos escravizados que participaram da revolta ocorrida na vila de São José do Queimado. O nome da vila do passado nomeou a nova comunidade e, em meados do século XX, seus integrantes, que, desde então, assinam pelo sobrenome Santana, entraram em processo de miscigenação com descendentes de imigrantes alemães, especificamente com os de sobrenome Leppaus.
1885	Quilombo no município de Viana, especificamente na localidade de Araçatiba, que já havia sido constatado pelo relatório de polícia desde 1847, conforme descrito anteriormente.
1885	Quilombo na localidade de Mamoeiro, no município de Viana.
1885	Quilombo nas matas do Jacarandá, no município de Viana. No mesmo município, segundo Maciel (1994), havia também um quilombo que, na segunda metade do século XIX, era conhecido como “Morro do Quilombo”, onde se dizia que os quilombolas usavam “os cabelos da altura do morro”. No mesmo município, segundo pesquisa de Oliveira (2005), existiam quilombos que contavam com grande número de escravizados fugidos.

São a esses mais de 20 agrupamentos dos quilombos do passado no Espírito Santo que as lideranças quilombolas do presente recorrem para falar de suas formas de organização e tradições herdadas. Cabe observar que essas estratégias de construção das formas de organizações políticas e sociais negras não é nova, pois a Frente Negra Brasileira na década de 1930, o Teatro Experimental do Negro em 1945 e o Movimento Negro Unificado no final da década de 1970 e início dos anos 80 empregavam os mesmos argumentos para demonstrar que os segmentos étni-

cos negros tinham (e têm) particularidades históricas, tradições culturais e capacidades próprias na organização política advindas dos quilombos desde o século XVII.

Na década de 1980, precisamente a partir de 1982, os debates a partir do quilombo eram feitos pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pelo Centro de Estudos do Negro do Pará com as comunidades negras do meio rural desses estados. Na mesma década, os Agentes de Pastoral Negros travaram o debate em nível nacional, criando sua sede administrativa em São Paulo, denominada “Quilombo Central”, e nos estados se organizaram em pequenos núcleos denominados “Quilombos Regionais”, inclusive no Espírito Santo. As referidas organizações de movimentos negros recorriam, principalmente, ao caso do Quilombo de Palmares, como exemplo de organização democrática. Foi a partir dessas mobilizações e organizações políticas negras que surgiram as proposições que resultaram nos artigos 216 (Da Cultura) e 68 (Do ADCT) da Constituição Federal de 1988 e a Lei 10.639/2003.

Observando esses processos de mobilização das organizações de movimentos negros, os antropólogos integrantes do Grupo de Trabalho “Quilombo”, da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que há alguns anos já vinham estudando esses movimentos e os processos organizativos das comunidades negras do meio rural pelo direito à terra-território e ao pertencimento ao lugar e grupos específicos, em 1994 apresentaram a seguinte definição para quilombo:

O termo ‘quilombo’ tem assumido novos significados na literatura especializada e também para os grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido elaboradas por organizações não-governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores,

bem como pelo próprio movimento negro. ...o termo ‘remanescente de quilombo’ vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico (ABA, 1994).

Embora as pesquisas atuais constatem a existência de outras comunidades dos quilombos no Espírito Santo, este texto apresentará apenas as que estão certificadas pela FCP. No município de Conceição da Barra, temos as seguintes comunidades: Santana (Bairro Quilombo Novo e Santana Velha), Território de Roda D’Água (localidades de Porto Grande, Córrego do Alexandre e Roda D’água), Santaninha (Córrego de Santana), Coxi, São Domingos (incluindo Córrego do Macuco e Córrego dos Pretos), Linharinho, Território do Angelim (comunidades Angelim Porto dos Tocos, Angelim de Dentro, Angelim do Meio, Angelim Disa e Angelim Fontoura), Córrego do Sertão, Córrego Santa Izabel (Sertão de Itaúnas) e Dona Guilhermina.

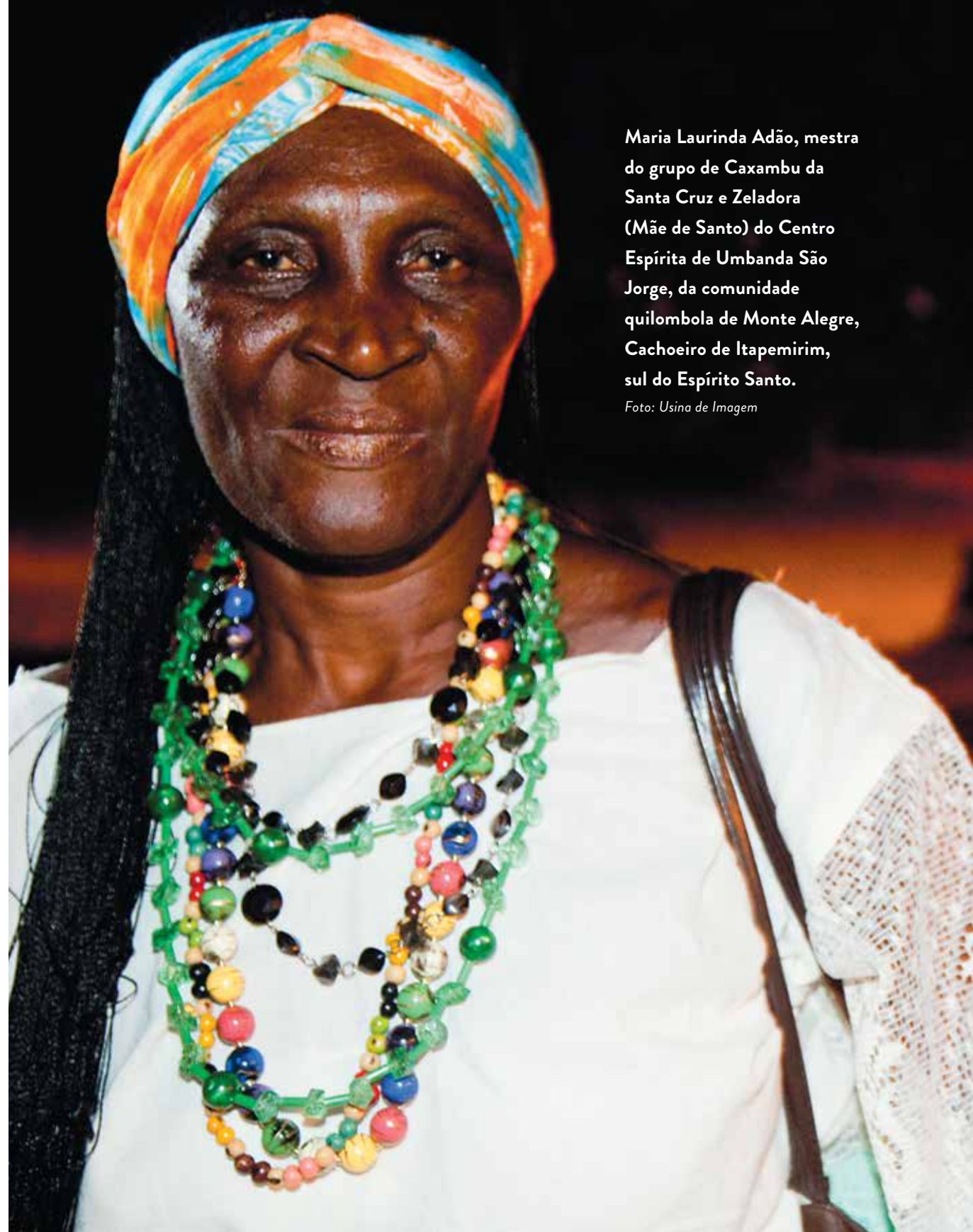
No município de São Mateus, são: Palmito (Palmitinho), São Jorge, São Jorge (Morro das Araras), Nova Vista, Chiado, Dilô Barbosa, São Domingos de Itauninhas (Itauninhas), Beira Rio Arural, São Cristóvão, Serraria (em processo de regularização pelo Incra no mesmo território que São Cristóvão), Mata Sede, Córrego Seco, Cacimba.

Em outros municípios, temos: São Pedro (Ibiraçu), Retiro (Santa Leopoldina), Alto Iguape (Guarapari), Monte Alegre (Cachoeiro de Itapemirim), Cacimbinha e Boa Esperança (Presidente Kennedy), Graúna (Itape-mirim) e Pedra Branca (Vagem Alta).

Essas comunidades se definem e foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares como remanescentes dos quilombos porque suas memórias, genealogias e demais referências culturais conduziram os pesquisadores que nelas trabalharam a construir uma retrospectiva no tempo, em espécies de viagens em direção ao passado, demarcando suas existên-

cias muitos anos antes da Constituição Federal de 1988 e anterior também à assinatura da Lei Áurea, em 1888.

Os processos políticos de construções genealógicas e de memórias para fundamentar as organizações sociais e políticas em tradições e/ou ordens culturais de longa duração é uma estratégia consciente e pode ser verificada também nos discursos das lideranças e formas de organização de comunidades religiosas de terreiro do candomblé, que se definem como religiões de matriz africana e se organizam em nações definidas segundo os nomes de onde, supostamente, teriam vindo, como poderemos observar adiante em um texto específico sobre o assunto.



Maria Laurinda Adão, mestra do grupo de Caxambu da Santa Cruz e Zeladora (Mãe de Santo) do Centro Espírita de Umbanda São Jorge, da comunidade quilombola de Monte Alegre, Cachoeiro de Itapemirim, sul do Espírito Santo.

Foto: Usina de Imagem



2

O JONGO
COMO
PATRIMÔNIO
CULTURAL

Oswaldo Martins de Oliveira



2.1. DEFINIÇÃO

entre as várias referências culturais que as lideranças das organizações sociais e políticas afro-brasileiras tomam como sinais diacríticos para a diferenciação e a construção da fronteira étnica está o jongo, que é reconhecido como patrimônio cultural brasileiro. Mas de onde vem o jongo? Ele é uma referência cultural criada no Brasil pelas capacidades poéticas e artísticas de africanos e seus 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 jongos” ou “rodas de caxambu”. Caxambu, no sul do Estado, é o nome atribuído ao tambor, o principal símbolo e instrumento tocado nessas “rodas” e celebrações ritualísticas. No norte, os jongueiros se definem coletivamente como grupos de jongo, referindo-se ao conjunto dos elementos do ritual. As “rodas” de caxambu ou jongo são realizadas por comunidades jongueiras que se reúnem para tocar instrumentos musicais (tambor, ganzá ou reco-reco), dançar e cantar de forma poética e desafiadora às diversas situações sociais vividas pelas comunidades. Desse modo, em alguns momentos empregarei o termo “jongo-caxambu” para me referir a esse círculo ritualístico, dinâmico e mutável nas regiões norte e sul do mesmo Estado.

2.2. AS POLÍTICAS E AS AÇÕES DE SALVAGUARDA DO JONGO

Além de realizarem pesquisas de campo e ações de extensão, os programas “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro das comunidades jongueiras do Espírito Santo” e “Jongos e caxambus: culturas afro-brasileiras no Es-

pírito Santo”, da Universidade Federal do Espírito Santo¹, tiveram também como ponto de partida a análise dos direitos e políticas de salvaguarda do patrimônio cultural criadas a partir dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal do Brasil de 1988. Esses direitos culturais estabelecem o dever do Estado em apoiar e incentivar a valorização das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras que participam do processo civilizatório nacional. Nesse sentido, a partir de uma política de salvaguarda coordenada pelo Iphan), o jongo da região Sudeste do Brasil foi, em 2005, reconhecido como patrimônio cultural brasileiro. Esse reconhecimento foi precedido por um conjunto de mobilização política dessas comunidades jongueiras, como os encontros de jongueiros que vinham ocorrendo no Rio de Janeiro e em São Paulo desde 1996 para discutir a especificidade dessa tradição cultural e a realização, pelo Iphan, entre os anos de 2001 e 2005, do Inventário de Referências Culturais do Jongo do Sudeste do Brasil, sob a coordenação geral da antropóloga Letícia Viana. Nesse inventário, embora se mencione a existência de grupos de jongo no Espírito Santo nos municípios de Presidente Kennedy, São Mateus e Conceição da Barra, apenas o grupo de jongo de São Benedito, da cidade de São Mateus, passou a participar, no ano de 2006, da articulação dos grupos que se inseriram no Pontão de Cultura do Jongo do Sudeste, que tem sede na cidade de Niterói, no Rio de Janeiro. Depois dos primeiros encontros das comunidades jongueiras do Sudeste, segundo a professora Elaine Monteiro, coordenadora do Pontão do Jongo do Sudeste, passaram a chegar reivindicações de que no Espírito Santo existiam grupos de jongo não apenas em São Mateus.

¹Esses programas foram realizados nos anos 2012 e 2013, com a seguinte equipe: Coordenação, Prof. Osvaldo Martins de Oliveira (DCSO-PGCS); Supervisão, Profa. Maria Aparecida Santos Barreto (Vice-Reitora, na memória, falecida em setembro de 2013); Docentes: Profa. Aissa Guimarães (CAR e PPGA) e Sandro José da Silva (DCSO-PGCS) que participou somente no ano de 2013. Alunos de pós-graduação: Clair Júnior (então mestrando em Artes) e Patrícia Gomes Rufino (então doutoranda em Educação). Alunos que naqueles anos foram bolsistas de graduação: Andhielita Ferraz (Música), Larissa Albuquerque (Ciências Sociais), Luiz Henrique Rodrigues (Ciências Sociais), Rosana Henrique de Miranda (Ciências Sociais) e Jane Seviriano Siqueira (Ciências Sociais); Ações realizadas pelo Programa em 2012: duas oficinas de mobilização e sobre organização comunitária, memórias e patrimônio cultural (cantos, danças, ritmos e instrumentos musicais) e o “II Encontro Estadual de Jongos e Caxambus”. Ações realizadas pelo Programa Jongos e Caxambus em 2013: duas oficinas sobre organização comunitária.

Diante de tais demandas e das de outras lideranças jongueiras do Sudeste que visitaram comunidades no sul do Espírito Santo, a Superintendência do Iphan no Estado reuniu informações acerca da existência de 12 grupos jongueiros, sendo que as informações a respeito de sete dessas comunidades no norte do Espírito Santo estavam contidas no Inventário Preliminar das Referências Culturais das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, que coordenei nos anos de 2007 a 2009. As informações a respeito dos grupos de Monte Alegre e Vargem Alegre, no sul do Estado, estavam contidas no Relatório de Identificação da Comunidade de Monte Alegre, também coordenado por mim, no âmbito do Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo. Essas demandas e informações deram início às mobilizações para o primeiro Encontro de Grupos de Jongo-Caxambu no Espírito Santo, que ocorreu nos dias 3 e 4 de outubro de 2009, na comunidade de Vargem Alegre, Cachoeiro de Itapemirim, no sul do Estado. Nesse encontro, apareceram 16 grupos, que passaram a se mobilizar para que surgisse o segundo Encontro Estadual de Jongs e Caxambus do Espírito Santo, realizado nos dias 20 e 21 de outubro de 2012, como uma das ações do Programa de Pesquisa e Extensão citado anteriormente.

Na perspectiva das organizações de movimentos negros, nas quais se inclui a articulação dos jongueiros do Sudeste, o jongo-caxambu é um bem cultural de comunidades que se definem como negras e/ou quilombolas dos meios rurais e urbanos dessa região do Brasil. O maior número das comunidades pesquisadas e conhecidas até o momento se encontra no Estado do Espírito Santo, com 25 grupos já mapeados pelos Programas de Pesquisa e Extensão mencionados anteriormente. A seguir apresento as comunidades visitadas e pesquisadas pelos mesmos programas, segundo as regiões e municípios de localização. Na região sul, temos os seguintes grupos: Caxambu do Horizonte, do mestre Antônio Raimundo, do distrito de Celina, município de Alegre; Tambores de São Mateus, da comunidade de São Mateus, meio rural do município de Anchieta; Grupo de Jongo de São Benedito Sol e Lua, cidade de Anchieta; Tambor de São Benedito, no bairro

Macrina, cidade de Alfredo Chaves; Caxambu Santa Cruz, da comunidade quilombola de Monte Alegre (meio rural do município de Cachoeiro de Itapemirim); Caxambu da Vovó Rita, Morro Zumbi, cidade de Cachoeiro de Itapemirim; Caxambu Alegria de Viver, comunidade negra Vargem Alegre, meio rural do município de Cachoeiro de Itapemirim; Jongo Mestre Wilson Bento, bairro Santo Antônio, no município de Itapemirim; Jongo Chrispiano Balbino Nazareth, no município de Itapemirim; Caxambu de Andorinhas, da comunidade de Andorinhas, em Jerônimo Monteiro; Caxambu da Família Rosa, bairro São Pedro, cidade de Muqui; Jongo de Boa Esperança e Cacimbinha, na comunidade quilombola de Boa Esperança e Cacimbinha, em Presidente Kennedy; Caxambu de Santo Antônio, bairro Santo Antônio de Muqui, no município de Mimoso do Sul; Caxambu do Córrego do Amarelos, município de Divino São Lourenço; e Jongo da comunidade quilombola de Pedra Branca, meio rural do município de Vargem Alta.

Na região norte, a pesquisa visitou e reuniu dados sobre os seguintes grupos: Jongo de São Benedito e São Sebastião, vila de Itaúnas, município de Conceição da Barra; Jongo de São Bartolomeu, da comunidade de Santana, município de Conceição da Barra; Jongo de Nossa Senhora de Sant'Ana, bairro Santana Velha, em Conceição da Barra; Jongo de Santa Bárbara, comunidade quilombola de Linharinho, Conceição da Barra; Jongo de São Cosme e Damião, comunidade quilombola de Porto Grande, Conceição da Barra; Jongo São Benedito das Piabas, da comunidade de Barreiras, município de Conceição da Barra; Jongo de Santo Antônio, da comunidade quilombola de São Cristóvão, meio rural do município de São Mateus; Jongo de São Benedito, cidade de São Mateus; Jongo de São Benedito, da comunidade de Campo Grande, município de São Mateus; e Tambor de São Benedito, comunidade de Guaxe, município de Linhares.

Nossas pesquisas e atividades de extensão vêm acompanhando a definição das chamadas “ações e políticas de salvaguarda” do Iphan para os grupos de jongo-caxambu no Espírito Santo, entendendo que as primeiras dessas ações e políticas são as reuniões e eventos organizados pelas próprias

comunidades jongueiras, os principais agentes da política de salvaguarda de seus bens culturais. Por isso, participamos e observamos as relações de troca e os processos de transmissão cultural e de organização comunitária.

Essa análise se deve ao fato de que, mesmo antes da política estatal de reconhecimento e de salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro, as comunidades negras e quilombolas existentes nos meios rural e urbano já reconheciam suas ações acerca do jongo-caxambu como uma referência cultural sua, isto é, negra e afro-brasileira, pois afirmam que o jongo-caxambu é uma herança cultural transmitida entre diferentes gerações desde que seus antepassados foram escravizados no Brasil. Assim, cantam os jongueiros(as) da comunidade quilombola de Monte Alegre, afirmando que esse bem cultural foi recebido de seus antepassados que cantaram quando da assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel:

A princesa foi embora
E escreveu no papelão
Quem quiser comer
Trabalhe com suas mãos.

2.3. O TAMBOR E A “RODA” DE JONGO OU CAXAMBU

Na região sul do Espírito Santo o tambor, que é denominado de caxambu, é empregado pelos jongueiros para dar nome as suas organizações sociais, definidas como “grupos de caxambus”. Como surge o caxambu ou o tambor? A esse respeito, sintetizo aqui a narrativa do senhor Antônio Raimundo, mestre do Caxambu do Horizonte, atualmente existente no distrito de Celina, no município de Alegre. Segundo ele, ao passar pelas matas à procura da matéria-prima para a fabricação do caxambu, o jongueiro deve observar a ação de um pássaro denominado pica-pau picando a madeira de

uma árvore seca ou verde, que é uma potencial matéria-prima para a fabricação artesanal do caxambu. A ação do pica-pau é o sintoma de que a madeira está sendo “ocada” pela atividade de insetos que se alimentam do miolo da mesma. O trabalho do pássaro, que vai abrindo espaço no miolo da árvore para se alimentar desses insetos, é uma colaboração ao trabalho do artesão fabricante do caxambu. Em seu trabalho de fabricação do instrumento, o artesão associa à madeira o couro do boi ou da vaca, com tarugos de madeira ou pregos. Assim, nas oficinas de organização e mobilização comunitária organizadas pelo Programa de Extensão, reivindicaram os jongueiros em relação à matéria-prima para a fabricação do tambor:

Solicitamos a liberação da madeira de uma árvore chamada tambor para a fabricação do principal instrumento musical do jongo, o tambor. Reivindicamos, também, doações de mudas dessa espécie de árvore, com a finalidade de criar áreas de cultivo dessa espécie para a extração e fabricação de tambores (Jongueiros. Alegre e Conceição da Barra, 2012).

Na mesma região, antes de realizar uma “roda de caxambu”, os grupos acendem uma fogueira para iluminar a escuridão da noite e aquecer e afinar o couro do tambor, a ser tocado pelos brincantes.

O poder comunicativo dos tambores entre membros das comunidades e os caxambuzeiros é tão eficaz que, segundo as lembranças dos mais apaixonados, o rufar dos tambores tocados pelos seus ancestrais fora do território podia se ouvir, por volta de meia-noite, a distância de dez quilômetros ou mais. A comunicação à longa distância entre os caxambuzeiros e os membros das comunidades que permaneciam e permanecem nos locais de moradia se dá através dos saberes próprios de seus ancestrais no toque do caxambu e os ouvidos culturalmente socializados dos demais membros da comunidade que permaneciam em suas casas.


Quando do surgimento do jongo-caxambu, conforme se verifica nos relatos dos jongueiros, os instrumentos de percussão usados nas primei-

ras “rodas de caxambu” tinham formato quadrangular, pois eram caixas de madeira. Posteriormente, seus ancestrais passaram a fabricar instrumentos no formato circular, denominados localmente de “tambores roliços de madeira”. Extraía-se uma torra de madeira, de preferência que já estivesse oca (sem a parte do miolo), e dali o fabricante concluía a fabricação manual do tambor, pregando um pedaço de couro de boi em uma das extremidades. A partir de então, os percussionistas tocam os instrumentos até que o couro fure, quando um novo pedaço de couro é afixado no lugar.

Segundo nossos entrevistados, a partir das árvores observadas nas matas, seus ancestrais inventaram o atual caxambu, um tambor construído a partir de um tronco de madeira em formato “arredondado” de “bule” ou “buliado”. A partir daí, o jongo-caxambu teria passado a ser apresentado, dançado e cantado em forma de círculo em torno de uma fogueira, surgindo assim a expressão “roda de caxambu”. A concepção de “roda”, ao contrário daquela de “caixote” – que remete para a noção de enquadramento –, permite-nos pensar as relações sociais menos hierarquizadas que aquelas estabelecidas entre senhores e escravizados, nas quais viviam os ancestrais dos membros das comunidades jongueiras.

A noção de uma circularidade aberta construída pelos ancestrais livres e os que tinham sede de liberdade, o que não permitiu o fechamento e o isolamento das comunidades em si mesmas, pode ser interpretada a partir da expressão “roda”, pois aí desencadeia um movimento para um futuro autônomo, surgindo assim a preocupação dos mestres em transmitir a tradição do caxambu para as crianças, inserindo-as na “roda” e ensinando-as a serem “tiradoras” e “puxadoras de jongs”, enquanto versos desafiadores da ideologia da escravização e comunicadores da liberdade.

2.4. JONGO-CAXAMBU E RELIGIOSIDADE

 A forma de se apresentar no ritual é um círculo em sentido anti-horário, composto por danças, sons de tambores, santos de devoção e entida-

des religiosas de matriz africana, que, em alguns casos, solicitaram o caxambu e são incorporadas por alguns jongueiros. A relação com as religiões de matriz africana ocorre, sobretudo, com as crenças de tradição bantu.

Afirmam que no tempo do cativo, alguns de seus ancestrais, com seus poderes sobrenaturais, realizavam uma festa ou uma roda de caxambu à noite, plantavam uma bananeira e naquela mesma noite a planta produzia e amadurecia seus frutos, de modo que os participantes da festa se alimentavam dessas frutas. A esse respeito, relatou a mestra do caxambu Santa Cruz: “O meu avô cantava o caxambu meia-noite, plantava uma bananeira e no meio da noite a bananeira dava cacho e a banana madurava e todo mundo comia” (Maria Laurinda, 09/10/2005). Em função desses acontecimentos, alguns dos mais velhos dizem que a espécie da bananeira que sofria essa intervenção sobrenatural produz um tipo de banana que é conhecida como “pai João”. O nome “pai João”, como escreveu Lopes (2004), em alguns lugares da região Sudeste do Brasil, é atribuído ao tambor grande do jongo.

Segundo Maria Laurinda, para fazer parte do caxambu e ser um jongueiro independe de religião. Essa associação, segundo sua observação, advém do fato de no passado existirem pessoas que acreditavam que “no caxambu tinha mandinga”.

Tinha gente que cantava jongo e amarrava o outro. (...) Tem gente que ia cantar jongo e ficava lá, rodando... Ou então, ficava lá deitado, ficava deitado lá até de manhã cedo. Os outros brincando e ele deitado. (...) Estava amarrado. (...) Um lá sabia o negócio da mandinga dele lá, amarrava o outro no jongo. Mas hoje não existe isso mais não, mas de primeiro diz que o troço era feio mesmo (Maria Laurinda, 09/10/2005).

Essa “mandinga” advinha das habilidades argumentativas de alguns jongueiros em “amarrar” outros por meio dos desafios musicais. Aquele que era desafiado por meio de um jongo (o verso de uma canção) e não conseguia respon-

der ao primeiro verso do desafiador ia ficando cada vez mais “amarrado” porque o desafiador lhe “amarrava” ainda mais com novos versos desafiantes. A crença de que havia “mandinga” no jongo advinha do poder hipnotizador e imobilizador daquele que era mais hábil com as palavras sobre outro com menos poder argumentativo. Assim, o conteúdo das palavras tinha o poder de imobilizar aquele que não conseguia revidar com novos desafios argumentativos, ficando, segundo a expressão dos jongueiros, “amarrado pelo jongueiro mandingueiro”.

Em algumas comunidades jongueiras, existem pessoas que, apesar de reconhecerem a liderança dos mestres que pertencem às religiões de matriz africana, acham que se o caxambu saísse de seu controle, ele poderia ser transformado em um atrativo cultural e turístico para negociar uma imagem mais moderna da comunidade, visto que esses mestres têm algumas dificuldades no domínio da escrita. Por outro lado, ao que tudo indica, essa sua condição sincrética de “meio-letrada” e “não-letrada” parece tê-la transformado no principal símbolo da cultura “buliada do caxambu”.

Para os mestres, ser guardião do caxambu é não aceitar que o mesmo volte a ser “caixa” e enquadrado para criar uma imagem homogeneizadora das comunidades. Por isso, a noção de “buliado” e “arredondado” pelos seus ancestrais permitiu que transformassem o caxambu para o formato de “roda”, a partir de onde podemos pensar a concepção de circularidade e diversidade. Entretanto, as concepções vítimas dos preconceitos continuam tentando “enquadrar” aquilo que é circular, híbrido, sincrético e dialético – a cultura afro-brasileira – em apenas um dos polos da identidade etnocultural que é construída em um contexto relacional.

Mulher integrante de comunidade quilombola do Espírito Santo, no trabalho de produção do beiju (iguaria fabricada a partir da goma, que é extraída da mandioca, de coco ralado e amendoim).

Foto: Usina de Imagem

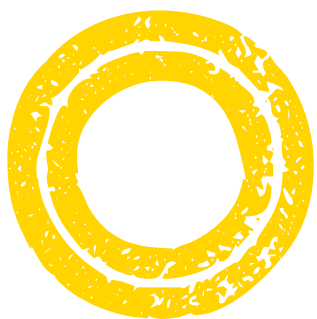




3

**TICUMBI:
O BAILE DOS
CONGOS PARA
SÃO BENEDITO**

Oswaldo Martins de Oliveira



baile dos congos para São Benedito, mais conhecido como tucumbi, é uma referência cultural ou celebração festiva afro-brasileira específica do Espírito Santo, embora mantenha relações e algumas semelhanças com outros bens culturais afro-brasileiros, como congos, congadas, cacumbis e cucumbis. Trata-se de uma dança que acontece, segundo a memória e a genealogia de seus integrantes, há mais de 200 anos na região norte do Espírito Santo. O baile é definido pelos dançantes como uma tradição cultural proveniente da África e que os africanos e seus descendentes teriam recriado nas senzalas, quilombos e, posteriormente, nas comunidades negras da vila de Itaúnas e da cidade de Conceição da Barra.

Os integrantes do baile, sob a liderança de um mestre, ensaiam dois meses no mato ou na roça e, entre os dias 30 de dezembro e 20 de janeiro, realizam suas festas e apresentações em homenagem a São Benedito, seu santo padroeiro, na cidade de Conceição da Barra, na comunidade de Barreiras e na vila de Itaúnas. Na pesquisa que realizei nos anos de 2008 e 2009, constatei que no município de Conceição da Barra, existem quatro bailes dos congos:

GRUPO	MESTRE	LOCAIS DE ENSAIOS	LOCAIS DE APRESENTAÇÃO
Baile dos congos de São Benedito de Conceição da Barra	Tertolino Balbino	Comunidades quilombolas de São Domingos e de Roda D'Água	Igreja de São Benedito na cidade de Conceição da Barra, Igreja de São Benedito das Barreiras e praça de Itaúnas
Baile dos congos de São Benedito do Bongado	Anísio Bongado e Vantuil Gomes	Sertão de Itaúnas e sítio Areia Branca	Praça de Itaúnas
Baile dos congos de São Benedito de Itaúnas	José Batista Souto e João Falcão	Sítio River e vila de Itaúnas	Praça de Itaúnas
Baile dos congos de São Benedito do Angelim	Ângelo Camilo e Benedito Conceição Filho	Comunidade quilombola de Angelim Porto dos Tocos	Comunidade quilombola de Angelim Porto dos Tocos e praça de Itaúnas

O baile, conforme se verifica na citação a seguir, é organizado pelos mestres que lideram seus integrantes, denominados congos.

O baile é uma sequência de discursos poéticos, danças e canções acompanhadas ao som de pandeiros e viola. Ele é composto por dezoito personagens, dois reis, dois secretários, doze congos tocadores de pandeiros, um violeiro e um porta-bandeira. Todos se vestem de branco e portam capacetes enfeitados com fitas e flores coloridas na cabeça. O mestre é um dos integrantes do baile - que pode ser um dos congos ou o violeiro - responsável pela gestão da festa, que vai da criação dos versos, composição das canções e da realização dos ensaios aos dias propriamente da festa. Seu papel é reafirmar sempre a devoção e o compromisso religioso dos congos com São Benedito (OLIVEIRA, 2009: 41).

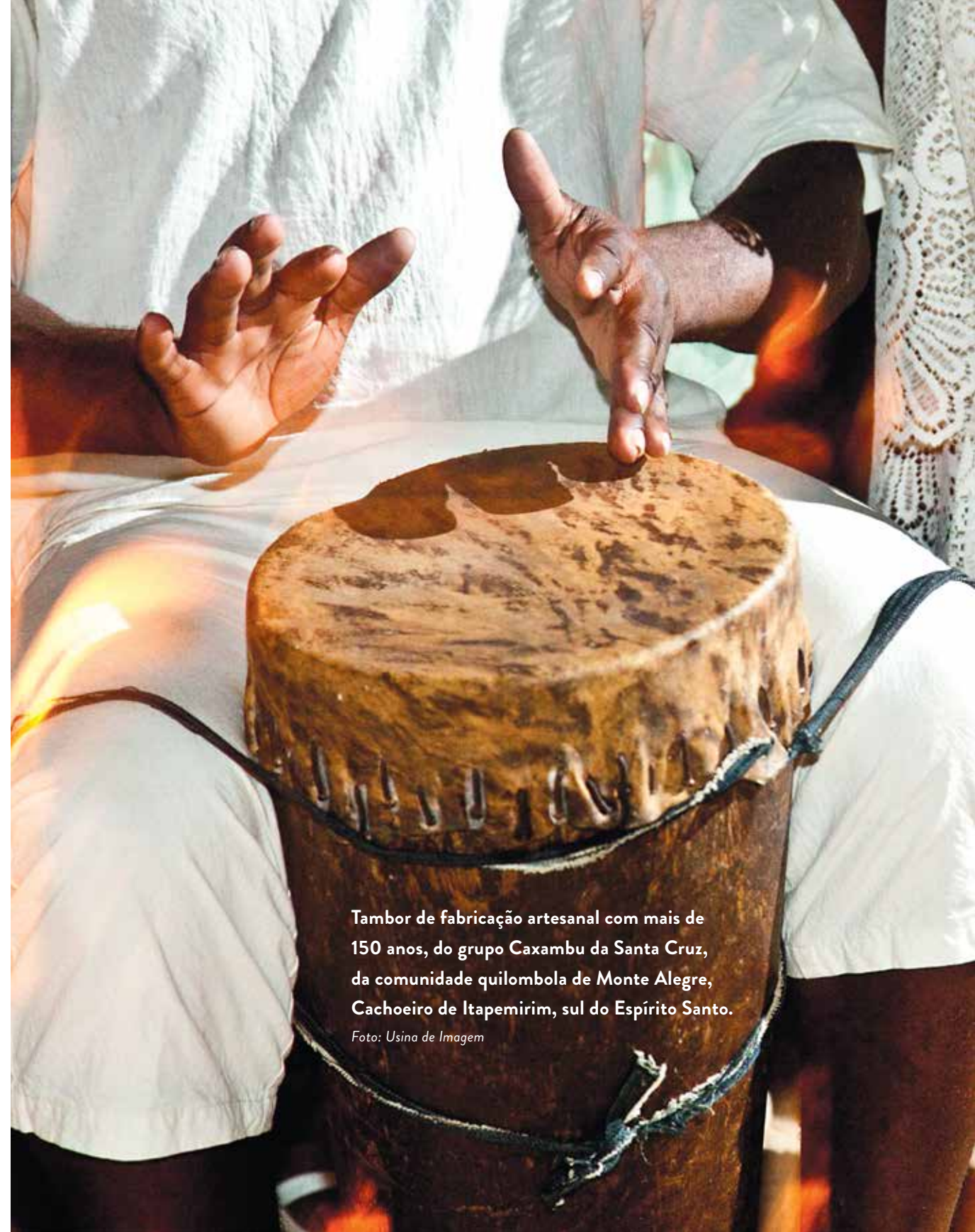
O baile dos congos é um ritual que representa uma guerra entre o Rei de Congo e o Rei de Bamba e seus secretários ou embaixadores, que portam espadas no decorrer do ritual. A guerra acontece porque o Rei do Congo, por ter se convertido ao catolicismo, se considera o dono da festa para São Benedito e não aceita que o Rei de Bamba, classificado como pagão, seja digno para fazer a festa. A guerra sempre termina com a vitória do Rei do Congo sobre o Rei de Bamba, que é interpretado e atualizado como os inimigos da cultura negra e os expropriadores dos territórios das comunidades quilombolas, como observei no discurso do Rei do Congo na festa realizada em 1 de janeiro de 2010.

Secretário do Rei de Bamba
 O culpado são vocês
 Que a grande floresta plantou
 De cana-de-açúcar e eucalipto
 E os quilombolas da terra expulsou

E vocês vão morrer de fome
Ou comer erva daninha
Porque raiz de cana-de-açúcar
E nem de eucalipto
Não serve pra fazer farinha
E tampouco criar gado,
Porco e nem muito menos galinha.

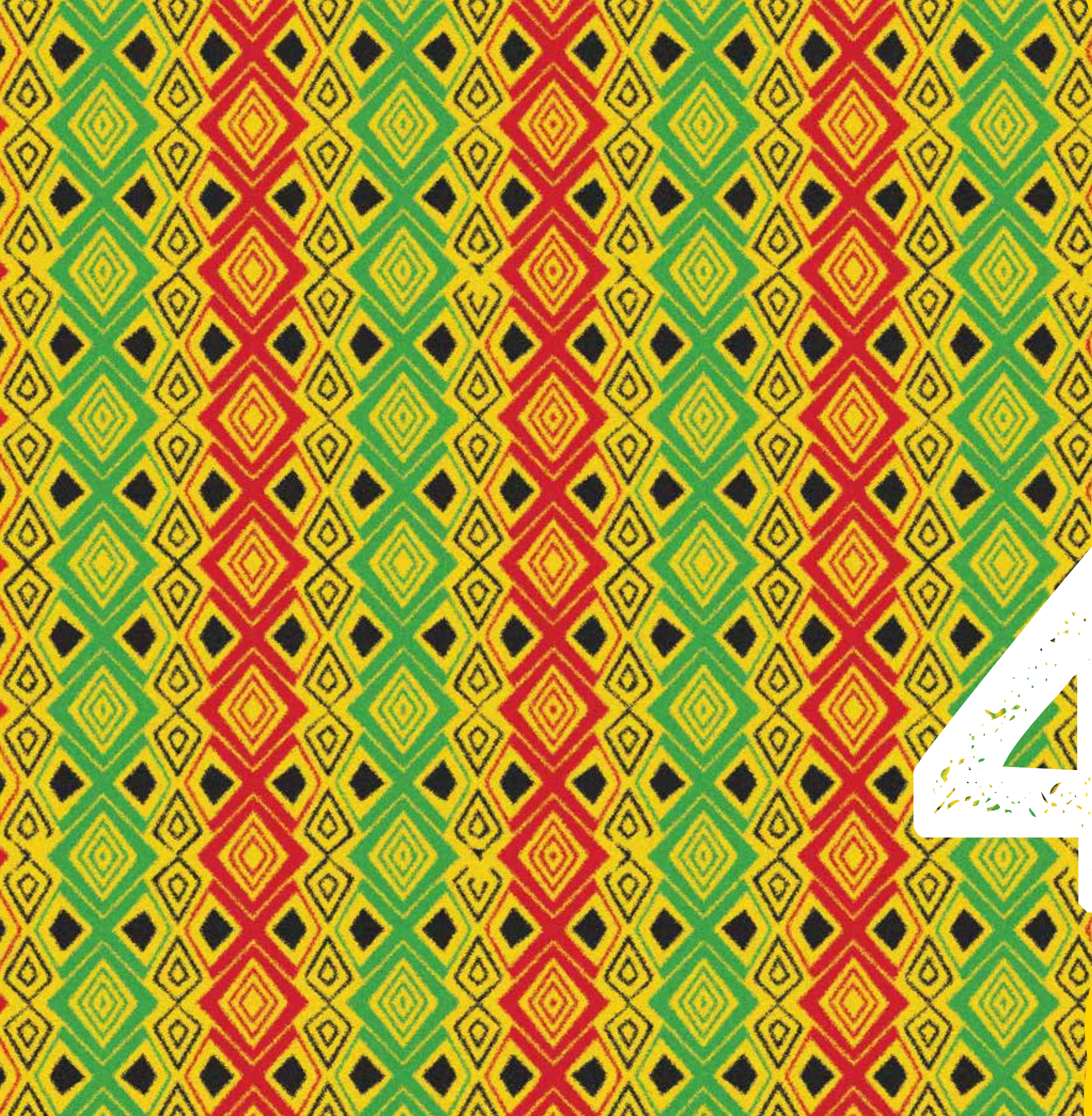
As festas dos integrantes das comunidades negras e quilombolas do norte do Espírito Santo, conforme verifiquei na pesquisa documental e na memória de seus integrantes, desde a segunda metade do século XIX, têm sido apropriadas pelos agrupamentos organizadores das festas como meio de mobilização política em favor da autonomia e dos ideais de liberdade. Os discursos dos principais agentes da festa são de denúncias contra aqueles empreendimentos que continuam cometendo injustiças contra as comunidades quilombolas.

Os discursos dos agentes do baile dos congos exaltam a dimensão da tradição e da antiguidade de seus bens culturais, como a "espada" do secretário do Rei de Congo, que, segundo ele, tem mais de 300 anos, pertenceu ao seu tataravô e foi transmitida entre diversas gerações de brincantes para seu bisavô, avô, pai, ao mestre do baile e, do mestre, ao secretário, que pronunciou o discurso no momento desta pesquisa. O referido secretário diz ter recebido a "espada" para ser "igual" ao seu pai (cf. OLIVEIRA, 2009:38), isto é, enfrentar e vencer todas as batalhas, sejam elas na vida real, sejam encenadas nos rituais festivos. Por isso, a espada é um símbolo das guerras não apenas nas relações entre os reinos africanos do passado, mas também das relações dos quilombolas da atualidade com os empreendimentos expropriadores de seus territórios.



Tambor de fabricação artesanal com mais de 150 anos, do grupo Caxambu da Santa Cruz, da comunidade quilombola de Monte Alegre, Cachoeiro de Itapemirim, sul do Espírito Santo.

Foto: Usina de Imagem



4

CONGOS E
BANDAS DE
CONGOS NO
ESPÍRITO SANTO

José Elias Rosa dos Santos²



professor Cleber Maciel representa, indubitavelmente, um ícone na pesquisa acadêmica no Espírito Santo sobre a história e cultura afro-capixaba. Seu engajamento na pesquisa das expressões culturais de matriz africana foi inspiração para vários estudantes de História da Universidade Federal do Espírito Santo, que, a partir da convivência com Maciel, fizeram dessa temática um compromisso acadêmico e uma opção de militância política. Como ex-aluno de Cleber Maciel, acabei por ser contaminado por essa atmosfera amplamente estonteante e inspiradora³.

A pesquisa realizada pelo professor Cleber Maciel sobre o negro do Espírito Santo tem um capítulo especial no estudo sobre as bandas de congo. O congo representa um dos mais significativos e disseminados símbolos da cultura do Espírito Santo, estando presente em muitas outras manifestações culturais - mas pouco explorado como referência cultural das comunidades negras existentes neste Estado.

As bandas de congo são encontradas em diversos municípios do Estado e têm adquirido aos poucos o reconhecimento de sua importância, ocupando significativo espaço em vários segmentos sociais, como os meios de comunicação e as artes. Segundo informações da Comissão de Folclore do Espírito Santo há aproximadamente 60 bandas no Estado. Os municípios de Cariacica (nove) e Serra (15) são os maiores centros de concentração.

O congo também se tornou um elemento presente em muitos trabalhos artísticos - cinema, música, artes plásticas, teatro etc -, ansiosos por impregnar a marca capixaba em seus produtos, criando forte apelo comercial que tem por base o sentimento e a “identidade” capixaba. Diversos grupos musicais - dentre eles um do qual fiz parte - se projetaram no cenário capixaba e nacio-

² Graduado em História, mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo e doutorando em Estudos Étnicos pela Universidade Federal da Bahia.

³ Mas meu primeiro contato com Maciel não teve a academia como cenário. Como militante do movimento negro ligado à Igreja Católica tive, em 1989, um encontro com Maciel, no qual me foi oferecida uma oportunidade de conhecer seu acervo de gravações em vídeo de suas pesquisas em terreiros de candomblé. Esse encontro viria a dar uma diretriz à minha vida acadêmica.

nal lançando mão do ritmo e das cantigas do congo. Uma cantiga tradicional - “Madalena do Jucu” - foi gravada por intérpretes de renome nacional, projetando o congo capixaba⁴. Também na esfera publicitária, sobretudo nas peças de publicidade do turismo capixaba pode-se testemunhar a presença do congo.

As primeiras pesquisas sobre as bandas de congo foram realizadas pelos folcloristas, tendo Guilherme Santos Neves servido de referência para a quase totalidade das pesquisas posteriores. Podemos destacar duas principais características desses estudos: a homogeneização das bandas de congo, desconsiderando as peculiaridades de cada grupo, e o congelamento desses grupos no tempo, como se não houvesse uma constante transformação decorrente das tensões sociais estabelecidas nas várias estâncias da sociedade.

Estudos mais recentes tanto têm mostrado a imensa diversidade existente entre as diferentes bandas, quanto têm destacado as consideráveis mudanças das bandas no decorrer do tempo. As variações - tanto numa perspectiva sincrônica, quanto na diacrônica - são relativas à organização interna, à forma de tocar, de se relacionar com as instituições etc.

Nesse ponto, situa-se exatamente a contribuição dos estudos realizados pelo professor Cleber Maciel, que oferece outra linha de pesquisa nos estudos sobre as bandas de congo. Os chamados estudos folclóricos, tendo a produção de Guilherme Santos Neves como base, afirmam que o congo tem como origem as bandas de congo dos índios mutuns da localidade de Nova Almeida. Essa afirmação tem por base documentos do século XIX escritos pelo Padre Antunes Siqueira, como o “Esboço Histórico dos Costumes do Povo Espírito-Santense”, e pelo 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 1858.

⁴ A cantiga “Madalena do Jucu” foi gravada por Martinho da Vila no disco “O Canto das Lavadeiras”, de 1989, e depois regravaada por outros diversos cantores.

Sem oferecer qualquer crítica a essa corrente de interpretação, o professor Cleber Maciel oferece outra linha de análise a partir de outras fontes históricas. Seus estudos chamam a atenção para uma apresentação, em 1854, de um congo na festa de Queimado – região de forte concentração de escravizados, que anos antes realizaram grande revolta contra o sistema de escravidão. Maciel traz ainda a informação de que no mesmo ano de 1854 fora sancionada uma lei que proibia os ajuntamentos de negros para a realização de batuques e danças – a Postura n. 3, de 10 de julho. Essas duas informações registradas por Cleber Maciel criaram outro viés para se estudar as origens das bandas de congo no Espírito Santo, viés que exerce grande influência em pesquisas realizadas recentemente.

Não perdendo de vista que as bandas de congo apresentam variações importantes na sua forma de se organizar, podemos fazer uma descrição sumária de uma banda, tendo como critério os elementos que são comuns na maioria das bandas do Espírito Santo. Uma banda de congo comumente é formada por um pequeno agrupamento de pessoas, entre dez e 15 membros, entre instrumentistas (geralmente homens), cantoras (na sua grande maioria mulheres), mestre, guardião da bandeira, porta estandarte e crianças. Os instrumentos usados são oriundos da tradição afro-brasileira e ameríndia. O instrumento mais contagiante é o tambor de congo, confeccionado com um barril sem frente e fundo e com uma das partes tapadas com pele de carneiro. Os tocadores desse instrumento são os principais responsáveis pelo ritmo da banda.

Outro instrumento muito importante é a casaca – ou reco-reco, casa-co, cassaca, canzaco etc – da cabeça esculpida, tocada raspando uma vareta em umas das partes que se constitui numa superfície cheia de talhos transversais. Atualmente, é o instrumento bastante popular.

Finalmente, temos a cuíca, 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, puxar os versos e imprimir o ritmo destaca-se a figura do mestre de congo, com seu apito, chocalho e bu-

zina. 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.

Um elemento de suma importância presente nas bandas de congo é a religiosidade, destacada nas muitas cantigas e festas realizadas. É importante ressaltar que nas expressões culturais afro-brasileiras, religiosidade está inserida em todas as dimensões da vida (arte, vida social, religião, festas, dentre outras), que são incontestadamente ligadas. O ritual religioso incorpora-se ao ciclo social, fazendo parte da vida.

Um das mais significativas devoções é a homenagem que algumas bandas de congo fazem a São Benedito, que é maciçamente usado nas cantigas entoadas nos atos culturais espalhados em terras capixabas.

Essa devoção foi imposta pela Igreja Católica, em substituição às crenças feitichistas dos negros. Houve muito incentivo 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 aculturação missionária. São Benedito passou de santo catequizador a um santo companheiro. Bernadete Lyra (LYRA, 1981), estudando o ticumbi, 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.

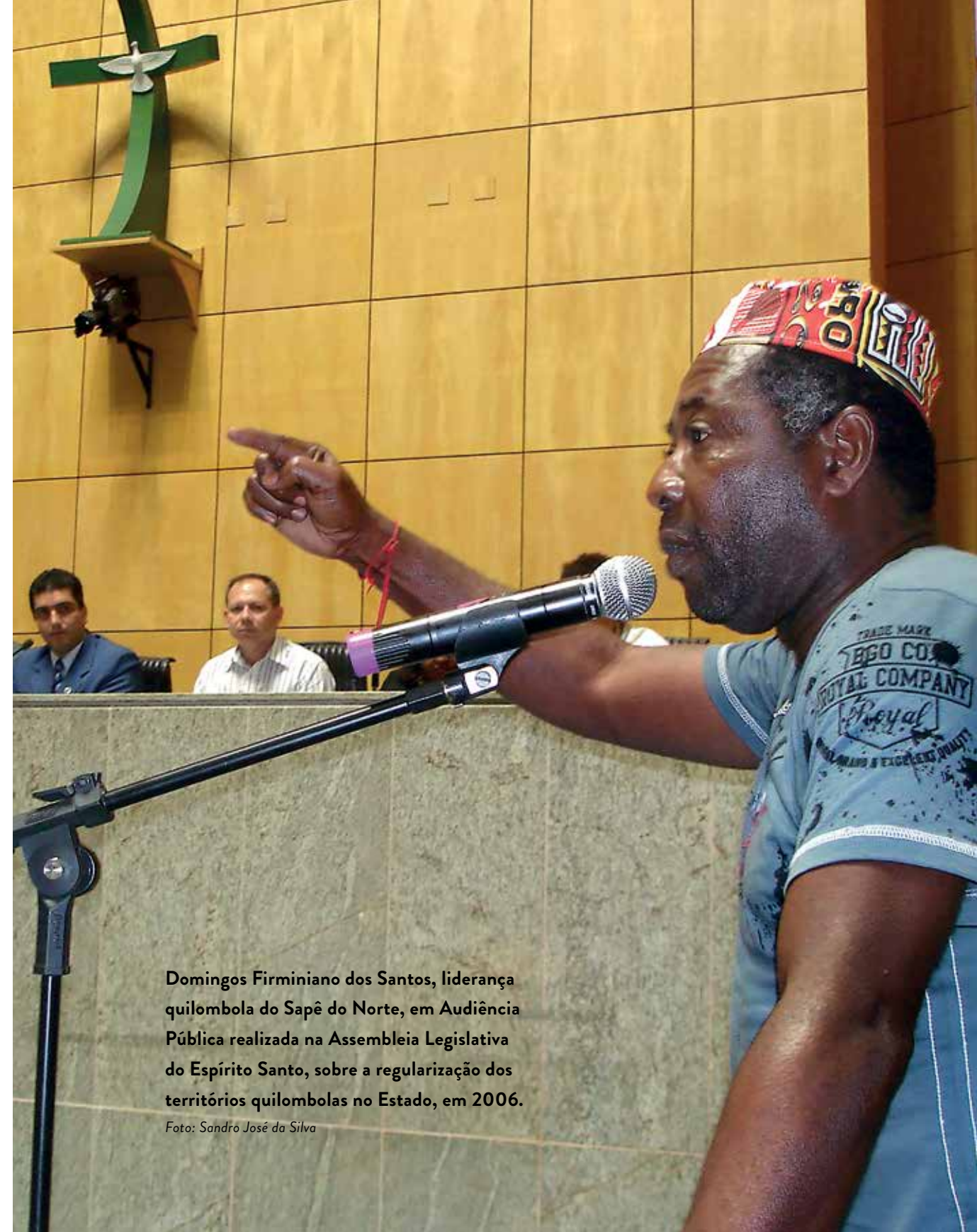
Outra devoção encontrada nas bandas de congo do Espírito Santo é à Nossa Senhora da Penha, em Roda d'Água, Cariacica e na Barra do Jucu, em Vila Velha. Em Cariacica, é realizada anualmente no dia de Nossa Senhora da Penha o Carnaval de Congo e Máscaras, que reúne as nove bandas do município e outras convidadas. A festa reúne uma grande quantidade de pessoas. Na memória dos mestres de congo da região, a festa nasceu como uma forma de homenagear a santa católica.

Na região de Regência, em Linhares, é realizada uma magnífica festa em homenagem ao Caboclo Bernardo – herói local que salvou vários escravizados de um naufrágio –, que reúne bandas de congo de vários municípios do Estado. Nessa oportunidade são realizadas muitas homenagens a São Benedito, padroeiro de Regência.

Em várias regiões do Espírito Santo são realizadas Festas do Mastro, geralmente divididas em cortada e puxada do mastro. Essa festa é realizada, em sua grande maioria, em homenagem a São Benedito, e é feita em forma de procissão com a Bandeira do Santo.

Para finalizar esta breve introdução, cabe destacar que algumas bandas de congo apresentam atualmente um processo de organização jurídica, procurando constituir pessoa jurídica, seja individualmente, seja organizando associações, através das quais procuram estabelecer relações políticas com várias instituições públicas ou privadas, criando parcerias e procurando participar de editais na busca de recursos financeiros.

Existem associações exclusivas de bandas de congo (Cariacica e Serra, por exemplo) e associações folclóricas nas quais as bandas de congo são filiadas (como Vila Velha).



Domingos Firminiano dos Santos, liderança quilombola do Sapê do Norte, em Audiência Pública realizada na Assembleia Legislativa do Espírito Santo, sobre a regularização dos territórios quilombolas no Estado, em 2006.

Foto: Sandro José da Silva



5

CANDOMBLÉ E UMBANDA NO ESPÍRITO SANTO

Milena Xibile Batista⁵

E

sta parte do texto está sendo escrita a partir de dados advindos de historiografias e etnografias sobre o candomblé e a umbanda no Espírito Santo. A principal fonte é o livro "Candomblé e Umbanda no Espírito Santo", do historiador Cleber Maciel, seguido de outras referências onde o leitor poderá encontrar alguns dados, como o texto "A Cabula", de Dom João Batista Nery (1905), e menções sobre o candomblé feitas por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide. No entanto, no momento, apresentarei apenas alguns dados etnográficos preliminares sobre o candomblé e a umbanda no Espírito Santo.

Cabe ressaltar que o candomblé, sendo uma religião de criação brasileira, já é resultado de uma espécie de fusão e interação entre as diferentes nações oriundas da África, pois reuniu as divindades em cultos unificados, até pela própria condição do escravizado e da falta de locais apropriados para os rituais, pela imposição do catolicismo e pela dificuldade de realizar os cultos de forma separada. Sem contar a forte influência e a hibridização com a umbanda, a maioria das casas de candomblé no Estado do Espírito Santo começaram como terreiros de umbanda e ainda realizam os cultos tanto do candomblé, quanto da umbanda, em dias separados, mas no mesmo terreiro.

Segundo as lideranças religiosas de comunidades de terreiro, atualmente no Espírito Santo existem cerca de 200 casas de candomblé. No entanto, como os estudos sobre o tema ainda estão em desenvolvimento, os dados quantitativos e qualitativos são preliminares. As casas de candomblé estão localizadas nos municípios como segue: Vila Velha (50), Serra (30), Cariacica (20), Viana (seis) e Vitória (quatro), Nas demais localidades existem aproximadamente 90 casas.

No que diz respeito à distribuição por nações, a predominância no Espírito Santo é das casas de Ketu, seguidas das de Angola e Jeje. Al-

guns representantes dessas nações, conforme verifico em pesquisa que venho desenvolvendo para minha dissertação de mestrado, constroem, baseando-se na oralidade, suas relações de "parentesco de santo", recorrendo às genealogias que remontam às hierarquias religiosas em que "pais", "avós" e "bisavós" "de santo" se encontram nos seguintes estados: Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e Bahia. Desses estados, as lideranças religiosas remontam a uma origem imaginada, cuja nação se encontra na África. A filiação religiosa do iniciado a uma nação de origem fundada e recriada nos mencionados estados e à África confere credibilidade às casas de candomblé.

No presente etnográfico, as principais diferenças entre as nações estão na forma como são cultuadas as divindades, os tipos de oferendas, as cores de cada divindade, a forma como são preparados os alimentos, a língua ritual e as cantigas. As nações de candomblé não podem ser entendidas de forma homogênea, pois cada nação, que é formada por um número variado de casas espalhadas nos referidos municípios, pratica os rituais e os preceitos religiosos de uma forma bem própria.

No entanto, a diversidade e a heterogeneidade não inviabilizam os encontros de cooperação e organização dessas nações, possibilitando o intercâmbio de conhecimento entre elas, e delas com os terreiros de umbanda, sobretudo nas comunidades de terreiro frente às demandas por políticas públicas destinadas ao desenvolvimento sustentável de comunidades e povos tradicionais do Brasil, conforme institui o Decreto 6.040/2007.

No Estado do Espírito Santo, uma religião de matriz africana com maior número de adeptos é a umbanda. Cabe ressaltar que muitas vezes os praticantes da umbanda também frequentam outras religiões, como o candomblé, o catolicismo e o kardecismo.

Torna-se até complicado precisar o número de templos ou locais destinados a essa religião, pois muitos a praticam em sua própria casa, em um cômodo separado e muitas vezes não chegam a constituir um terreiro com-

⁵ Graduação em História e mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo.

pleto. Porém, o atendimento e a fé com que se praticam os rituais são os mesmos. A fé e a caridade são os princípios básicos dessa religião. Atualmente, muitas casas de umbanda tiveram incorporadas práticas do candomblé e muitas se transformaram em “casas de santo”. Contudo, muitas lideranças continuam fazendo reverências aos seus protetores da umbanda, ou seja, praticam a umbanda e o candomblé em ritos separados, mantendo o devido respeito aos preceitos da religião original.

Atualizando os dados do professor Cleber da Silva Maciel, um dos mesmos entrevistados por ele na época, o Ogã Orlando Costa Santos, acredita que existam aproximadamente 600 casas no Estado do Espírito Santo que praticam a umbanda, não levando em consideração os locais que não são terreiros. A maior concentração das casas está no município de Vila Velha (40 casas), seguido da Serra (35), Vitória (25), Cariacica (25), Viana (5) e demais localidades com aproximadamente 470 casas.

Segundo o professor Cleber Maciel, na época da pesquisa existiam seis associações e federações que congregavam as comunidades de candomblé e umbanda capixabas. Hoje apenas duas são mais atuantes, a União Espírita Capixaba (Unescap), dirigida pelo Ogã Orlando Costa Santos, e a Sociedade Cultural de Estudos das Seitas Africanas no Brasil (S’Ceabra), presidida pelo Ogã Levindo de Logun Edé.

De acordo com Orlando Costa Santos, a referência da umbanda no Estado do Espírito Santo é o Centro Espírita Paz, Amor e Caridade Canabibi⁶. A atual sede do referido centro foi inaugurada em 1951 e, em função dos poucos recursos, demorou cerca de dois anos para ser construída. Trata-se de um empreendimento erguido pela grande determinação de seus dirigentes e frequentadores. Nos fins de semana, um grupo de presidiários, pedreiros do Instituto de Readaptação Social da Glória, em Vila Velha, atravessava a Baía de Vitória, de bote, em direção a Fradinhos para auxiliar na construção da sede. O Canabibi foi o primeiro centro espíri-

ta a lançar o uso de ceroulas. Mais tarde, outros centros passaram a usar essas vestimentas, até quando foram substituídas pelos jalecos, que são usados até hoje. O referido centro é um local de amparo espiritual para muitas pessoas que se iniciaram na umbanda, sobretudo para diversas lideranças religiosas que, a partir dali, se projetaram na umbanda no Estado do Espírito Santo.

⁶ Fonte: Livro Patrimônios e Logradouros de Fradinhos.

Durante o século XIX a Fazenda do Centro, no município de Castelo, possuiu o maior plantel de escravos dentre as fazendas do Espírito Santo. Em destaque, a Folia de Reis de Buraramã, Cachoeiro de Itapemirim, ensaia para apresentar-se no evento em homenagem à cultura negra.

Foto: Cilmar Franceschetto





6

A HERANÇA DOS
MOVIMENTOS NEGROS
URBANOS E O CAPITAL
POLÍTICO E CULTURAL
TRANSMITIDO PELO
PROFESSOR CLEBER

Oswaldo Martins de Oliveira

N

a primeira metade do século XX surgiram no meio urbano as primeiras organizações de movimentos negros, constituídas por setores da pequena classe média negra, denunciando as situações de expulsão dos descendentes de africanos da terra e sua exclusão dos meios formais de geração de emprego. Uma das primeiras dessas organizações foi a Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 1931. Conforme se verifica em Moura (1989), a fundação da FNB se inspirou em um conjunto de jornais editado sobretudo na cidade de São Paulo que ficou conhecido como a “imprensa negra”, que teve início em 1915. Essa “imprensa” influenciou de maneira significativa a formação de uma identidade étnica negra. A mesma “imprensa” pautou-se pelas denúncias contra o racismo e serviu de “veículo organizacional dos negros” (MOURA, idem: 70-71).

A FNB reivindicava os direitos ao respeito e ao espaço para o negro na sociedade, na política, na carreira militar, na educação e no mercado de trabalho. Tratava-se de uma luta política, que desejava ver o descendente de africano reconhecido como cidadão brasileiro. Em 1936, a FNB chegou a ser registrada como partido político, mas, depois de deflagrado o golpe de Estado de Getúlio Vargas, em 1937, e da implantação da ditadura do Estado Novo, todos os partidos, entre eles a FNB, foram dissolvidos (MOURA, idem: 72-73).

Em 1944, a partir da ideia de “quilombismo” de Abdias do Nascimento deu-se a criação do Teatro Experimental do Negro (TEN), enquanto um projeto de organização das expressões artísticas e de luta contra o racismo no Brasil. O projeto “quilombismo” do TEN pretendia levar os descendentes de africanos ao poder político (democrático) no Brasil (NASCIMENTO, 1980:272). O mesmo projeto, posteriormente, foi a base para eleger Abdias como deputado federal (1983 a 1987) e senador da República no Brasil (1997 a 1999, quando assumiu a vaga após a morte do antropólogo e senador Darcy Ribeiro).

No final da década de 1970, o movimento político dos descendentes de africanos no Brasil ressurgiu com o nome de Movimento Negro Unificado

(MNU), novamente como movimento de denúncia e de luta contra o racismo. O Quilombo de Palmares e seu líder político, Zumbi, são considerados pelos criadores do MNU símbolos das lutas políticas que o movimento se propõe a travar. O Quilombo de Palmares era entendido pelo MNU como uma república e “uma autêntica democracia racial”. Segundo um documento do MNU citado em Nascimento (1980), a tentativa de constituir uma sociedade democrática sempre estivera presente nos quilombos.

Neste contexto, o professor Cleber Maciel se tornou um agente de transmissão cultural e política, estimulando a consciência de cidadania de vários alunos da Ufes, principalmente os negros, como veremos nas entrevistas que realizei com alguns deles.

Eu comecei a me tornar cidadão a partir da consciência sobre a questão racial, e não o contrário. As conversas com o professor Cleber Maciel, que tinha paciência de ouvir e conversar com a gente como pessoa e professor universitário, favoreceram o surgimento dessa consciência de cidadania. E isso ajudou a me posicionar e ter um discurso para ampliar o horizonte da minha cidadania. Na verdade, eu não me sentia um cidadão. A consciência da minha cidadania veio junto com a consciência étnico-racial. Eu não estudei com o Cleber, porque eu era da área UM, que era a área de Engenharia e Matemática, mas fui convidado no Restaurante Universitário a ouvi-lo fora da universidade. Na década de 1970 era muito difícil e raro ser negro na universidade. Estar junto ali, um grupo de negros da universidade e se posicionando como negro era uma coisa nova. Na verdade, para chegar na universidade, a gente tinha passado por um processo de perda cultural em relação ao ser negro e de branqueamento. Como o convívio diário em um espaço estranho ao ser negro, que era o espaço da universidade, ocorria um certo afastamento de nossa cultura. Por isso, estar junto era uma forma de afirmar a nossa negritude (Heraldo Gonçalves Fogos. Vila Velha, 28/04/2012).

Essa parte do texto é resultado de conversas e reflexões desenvolvidas em diálogos com lideranças atuais de diferentes organizações de movimentos negros urbanos, sobretudo com aquelas que conheceram e conviveram com o professor Cleber da Silva Maciel no final da década de 1970 e no decorrer dos anos 80. Este texto é um produto de memórias relatadas por lideranças atuais, muitas das quais, quando conheceram Cleber, eram estudantes da Universidade Federal do Espírito Santo e estabeleceram seus primeiros contatos com as ideias do professor sobre a questão da negritude. Essas lideranças foram inspiradas por tais ideias a assumirem sua identidade negra e a entrarem na luta pela igualdade racial e pelo acesso aos direitos civis para os segmentos sociais afro-brasileiros. Essa foi uma época que em Vitória, em sintonia com o que vinha ocorrendo em outros estados brasileiros, principalmente em São Paulo, estava surgindo o Movimento Negro Unificado (MNU).

Os contatos dessas lideranças entre si e com o professor ocorriam no Restaurante Universitário no centro de Vitória, local onde posteriormente surgiu a Casa da Cultura, que se tornou um lugar de reuniões e instalações-sedes de algumas organizações culturais e de movimentos negros, como Associação Gamga Zumba, Centro de Estudos da Cultura Negra (Cecun), Associação dos Artistas, grupos de teatros etc.

Após os primeiros contatos, os encontros ocorriam nas casas de simpatizantes e militantes da causa da negritude. Essas casas se tornaram lugares e territórios demarcados culturalmente por esse segmento étnico negro, locais para onde os militantes se dirigiam com suas vestes coloridas, seus eketês (ou filás) na cabeça e as mulheres com seus penteados que demarcavam o pertencimento à negritude. Essas casas de encontro eram locais de afirmação da identidade negra, pois ali ouviam e cantavam músicas consideradas negras, preparavam pratos típicos das culinárias africanas e afro-brasileiras para as festas que traziam outras pessoas para “a causa da negritude” e realizavam leituras coletivas de textos sobre as histórias, lutas e culturas dos países e personalidades africanas e afro-brasileiras. Os

textos de leituras coletivas, que faziam parte de uma prática compartilhada pelos militantes do MNU, eram emprestados aos alunos pelo professor ou preparados por ele em mimeógrafos. Esses textos remetiam às lutas de líderes negros, como Amílcar Cabral⁷, Agostinho Neto⁸ e Samora Machel⁹.

Os locais de encontro de Cleber Maciel e seus alunos eram as casas do próprio professor; das irmãs Márcia, Vilma e Vandira Nascimento, e de Miriam Cardoso e Adilson Vilaça (no Morro do Quadro em Vitória). Esse casal, então militante do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), fundou no Morro do Quadro o núcleo negro de mobilização e reflexão Eliziário. O núcleo recebeu esse nome para manter viva a memória de Eliziário, devido ao fato de o mesmo ter sido um dos líderes revolucionários da Insurreição de Queimado, ocorrida no então município de Vitória e atual município da Serra, em 1849¹⁰.

Além de dar início a um processo de reconstrução da memória negra por meio da nomeação dos lugares de encontro, esses militantes também retomaram um movimento de recuperação e recriação de nomes próprios para seus filhos, atribuindo aos recém-nascidos nomes de lideranças negras do passado e do presente. Foi nesse movimento de renomeação que, desde então, passou a ser uma prática compartilhada entre as lideranças das organizações de movimentos negros, desde o MNU, a atribuição de

⁷ Amílcar Cabral foi um dos mais carismáticos líderes africanos cuja ação não se limitou ao plano político, mas desempenhou um importante papel cultural tanto em Cabo Verde, quanto na Guiné-Bissau. Natural da Guiné-Bissau, Amílcar fundou em 1956 o Partido Africano para a Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC), que lutou pela autodeterminação daqueles dois territórios. Ainda em 1956, Cabral, ao lado de Agostinho Neto, fundou o Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA). Em 1973, Amílcar Cabral, que assumira em 1962 a liderança do PAIGC, é assassinado na Guiné-Conacri.

⁸ Nasceu em 1922 e faleceu em 1979. Foi médico angolano, formado em Lisboa, bem como intelectual e ativista político e cultural em prol da libertação de Angola, sendo um dos fundadores do Centro de Estudos Africanos e Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA), que tinha finalidades culturais e políticas orientadas para a afirmação da nacionalidade africana. Foi várias vezes preso político, motivado por sua luta em favor de Angola.

⁹ Nasceu em 1933 e, posteriormente, tornou-se líder do movimento de libertação de Moçambique por meio da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), organização ligada à política socialista da União Soviética. Em 1975, tornou-se presidente de Moçambique e 11 anos depois morreu em um acidente aéreo na fronteira de Moçambique com a África do Sul.

¹⁰ Para maiores detalhes sobre a Insurreição de Queimado, ver Maciel (1994).

nomes de personalidades políticas negras aos seus filhos. Desse modo, Miriam Cardoso e Adilson Vilaça atribuíram ao seu filho o nome de Amílcar¹¹, em homenagem à memória do Amílcar Cabral. O mesmo nome foi atribuído ao filho dos militantes negros da Associação Cultural Gamga Zumba Alcebíades Cabral e Luciana. Nesse movimento, militantes negros ligados ao universo religioso dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) passaram a realizar cerimônias de casamento e de batismo em um estilo denominado "afro", como foi o caso do casamento de Edson e Márcia, com documentário filmado e editado pelo professor Cleber Maciel. O mesmo casal teve um filho e uma filha: o menino recebeu o nome de Edson Mandela, herdando o primeiro nome do pai e o segundo em homenagem ao líder negro sul-africano. A menina recebeu um nome que revela bem a hibridização das identidades dos APNs, Noemy Dandara, um nome bíblico do universo hebraico cristão, e, outro, Dandara, que era o nome da mais expressiva liderança feminina do Quilombo de Palmares. Outras lideranças seguiram o mesmo movimento de atribuição de nomes africanos e afro-brasileiros aos seus filhos, como Ayscha, Amady, Khalfan, Dandara, Makeda e Luanda.

Fora da Ufes aconteciam vários outros encontros. (...). Conheci naquele momento, um processo de tomada de consciência. Nós, negros, percebemos que sozinhos não éramos nada dentro da universidade. As nossas discussões eram sobre o tipo de mobilização que deveríamos ter para conquistar o nosso espaço: deveríamos migrar pelos bairros populares ou conquistar os espaços no meio acadêmico? (...) O grupo de Miriam Cardoso e Adilson Vilaça, por ter um viés mais do PCdoB, fazia toda questão de se afirmar nas lutas populares e tendeu para elas. Naquele momento, não se

¹¹ Graduado em ciências sociais pela Ufes, mestre em sociologia pela Universidade Federal Fluminense e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

falava da sociedade negra brasileira, porque os livros de Sociologia eram traduções norte-americanas. Em síntese, quando paro para lembrar, vejo que éramos um grupo para a construção da identidade negra, pois vivíamos num processo de descaracterização, e os encontros a partir da Ufes foram um momento de resgate de subjetividades e tivemos comportamentos diferenciados. Após a tomada de consciência, comecei a trabalhar com um padre de visão progressista que trabalhava com mulheres. Para irem às reuniões, as mulheres eram privadas pelos seus maridos. Nisso, conheci três irmãs de caridade que trabalhavam com a mobilização das mulheres, e o MNU continuou com a perspectiva da construção da identidade negra. Eu enveredei para essa via católica sem ter nada de afinidade. Fui parar em Santana, Conceição da Barra, ficando lá do final de 1979 até 1984, 1985, trabalhando o lugar que os jovens ocupavam naquela sociedade. Nós éramos formadores de opinião e continuávamos exercendo esse papel, discutindo as questões raciais. Cléber implantava isso, o espaço de intervenção dele era a universidade, onde dava a contribuição dele. Chegávamos sem a consciência da questão social e racial e ela foi despertada por Cléber. Ele despertava a consciência para que ela passasse por estágios de desenvolvimento, tornando-se uma consciência mais consciente das questões sociais e raciais (Sônia da Penha, Vitória-ES, 03/05/2012).

Para essas lideranças, estar juntos era uma forma de afirmar suas identidades negras, falando sobre si e estimulando os que ainda não estavam na universidade a entrarem nela.

Do ponto de vista das mulheres, Cleber era um homem muito bonito e elegante, que exercia um fascínio sobre suas alunas. Quando o víamos passar, ficávamos olhando e ele percebia isso. Com

isso, ele marcava a pessoa para se aproximar. Era um homem muito bonito, e naquela universidade não havia muitos homens bonitos. A beleza e o charme dele funcionavam como um atrativo para as mulheres, para o debate sobre a negritude. Ele tinha paciência no jogo de conquista de adeptos e era bem menos fleumático na causa, comparado aos outros militantes que eram mais agressivos. Cleber tinha um comportamento bem estável e equilibrado. A gente era a cara do movimento negro. Todos se reuniam, se juntavam e andávamos juntos. Era impactante para o restante das pessoas da universidade. Éramos tímidos pela diferença social e racial. Cleber adotava a estratégia da acolhida, mapeando o universo dos diferentes cursos e convidando a gente para as reuniões. Eu mesma não era do curso de História, onde ele lecionava, mas do Serviço Social. Ele disponibilizava materiais mimeografados, porque as referências bibliográficas eram bem limitadas. Ele fazia isso no sentido de estar informando e formando os alunos. Até o momento em que Cleber entrou na Ufes, ali tinha poucos professores qualificados como ele. Ele e outros professores chegaram com novas ideias, que criticavam aquela estrutura funcionalista, implantaram novas literaturas e bibliografias não oficiais, em um momento de ditadura militar. Até aquele momento, os professores privilegiavam o mundo e as pessoas de fora. Cleber faz o sentido contrário, saiu da Unicamp e veio para a Ufes. A produção teórica dos integrantes do movimento negro não tinha aceitação na Ufes e ele quebrou essa resistência. (...) Ele tinha suporte teórico e psicológico para enfrentar a resistência (Sônia da Penha, Vitória-ES, 03/05/2012).

**Congo de Mácaras,
Roda d'Água, Cariacica (ES).**

Foto: Usina de Imagem





7

MOVIMENTO
NEGRO E
EDUCAÇÃO
NO ESPÍRITO
SANTO

Gustavo Henrique Araújo Forde¹²



Estudos e pesquisas indicam que o racismo constitui uma barreira à ascensão sócio-educacional da população negra e, diante deste, o movimento negro tem tratado a educação como uma bandeira prioritária na elaboração de propostas de ações pedagógicas, de cursos de formação de professores e de materiais didáticos. De acordo com Gonçalves e Silva (2000)¹³, para o movimento negro, a educação ora é vista como estratégia de ascensão ou integração social, ora como instrumento de conscientização e fortalecimento da identidade cultural negra, tanto em uma perspectiva como na outra, a educação é tomada como um campo privilegiado para a superação do racismo na sociedade brasileira.

Nas últimas duas décadas do século XX, o Espírito Santo foi palco de uma efervescência política negra com a criação de um conjunto de organizações que constituem hoje o chamado movimento negro contemporâneo capixaba. Entre elas, podemos citar o Grupo Gangazumba (1982), o Centro de Estudos da Cultura Negra (1983), o Grupo Raça (1985), o Grupo Afro Cultural Abi-Dudu (1987), o Grupo de Mulheres Negras do Espírito Santo (1987), os Agentes de Pastoral Negros (1988), o Grupo de União e Consciência Negra (1987), o Grupo Negra-ô (1991), a Associação de Mulheres Negras “Oborin-Dúdú” (1995), o Grupo de Artes Cênicas Afro-Dandara (1994), o Grupo Nação Zumbi-OJAB (1994). Na primeira década do século XXI, na Grande Vitória, houve a criação de outras organizações nesse sentido, tais como: o Instituto Elimu “Prof. Cleber Maciel” (2004), o Círculo Palmarino (2005) e o Fórum Estadual da Juventude Negra do ES (2007), além de outras organizações em di-

ferentes cidades do Estado, como a Comissão Quilombola do Sapê do Norte e a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Espírito Santo “Zacimba Gaba”.

Desde a década de 1980 até hoje, são inúmeros os seminários, lançamentos de livros, propostas pedagógicas, reivindicações governamentais, atividades culturais, cursos de formação de professores, manifestações e denúncias que, já nos anos 1990 resultaram na institucionalização de algumas ações, como o Decreto Estadual nº 6.694/1996, que criou o Grupo de Trabalho para o desenvolvimento de políticas educacionais para a valorização do povo negro no âmbito do Governo Estadual, e na promulgação da Lei nº 4.803/1998, que tornou obrigatório o ensino da história afro-brasileira na rede municipal de ensino do município de Vitória.

Como resultado desse protagonismo social, na atualidade, diversas lideranças do movimento negro capixaba têm participado de instâncias na esfera pública, tanto na gestão governamental como na pesquisa acadêmica, tais como: nos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros das Instituições de Ensino Superior, nas Comissões de Estudos Afro-Brasileiros em Redes Municipais de Ensino, nos Conselhos Municipais do Negro e em Coordenadorias/Assessorias de Igualdade Racial. Essa inserção representativa tem contribuído para a emergência de outra epistemologia na produção dos saberes e fazeres escolares, aquilo que alguns nomeiam como *pensamento negro em educação e/ou ativismo negro na educação*, uma epistemologia articulada sob a perspectiva da afrodescendência. A presença dessa militância negra nos espaços acadêmicos já resultou em dezenas de monografias, dissertações e teses desenvolvidas abordando temas de interesse da população negra no campo da educação.

No que tange à educação, no percurso dos anos 1980 até a primeira década do ano 2000, foram várias as ações do movimento negro capixaba nos espaços escolares e nos espaços não escolares. Em 1985, por exemplo, foram realizados os Encontros “O Negro e a Educação” e “O Negro e a Cultura”. Esse conjunto de praxis antirracistas na educação contou desde sempre

¹² Capixaba, mestre e doutorando em Educação pela Ufes, coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros do Ifes (Neab-Ifes). Membro do Núcleo Capixaba de História da Educação da Ufes (Nucaphe-Ufes). Desenvolve estudos e pesquisas nas temáticas afrodescendência e relações étnico-raciais no campo da história da educação e do ensino de matemática. Militante do movimento negro desde o início dos anos 1990. Professor da educação básica e do ensino de pós-graduação, com experiência em formação de professores e currículo. E-mail: gustavoforde@yahoo.com.br

¹³ GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. Reflexão sobre a particularidade cultural na educação das crianças negras. *Cadernos de Pesquisa*, nov., 1987.

com o importante trabalho do professor Cleber Maciel (*in memoriam*), do Departamento de História da Ufes, e tem conferido ao movimento negro o *status de* espaço-tempo de formação de sujeitos e produção de conhecimentos. Trata de espaço-tempo educativo no qual sujeitos (re)apreendem

a se reconhecer como portadores de uma tradição, de uma história e de direitos sociais. Na condição de espaço educativo, o movimento negro tem contribuído formulando pedagogias pautadas no combate ao racismo e na resignificação da história e da identidade cultural afro-brasileira, entre as quais destacamos: 1) a *Pedagogia Interétnica* desenvolvida em Salvador (BA), no final dos anos 1970; 2) a *Pedagogia Multirracial* desenvolvida no Rio de Janeiro (RJ), na segunda metade dos anos 1980; e 3) a *Pedagogia Multirracial e Popular* desenvolvida em Florianópolis (SC), no início dos anos 2000.

Gustavo Henrique Araújo Forde ministrando aula de “Introdução aos Estudos Africanos e Afro-brasileiros em Educação” durante programação de curso de capacitação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros do Instituto Federal do Espírito Santo (Neab-Ifes), ofertado aos professores da rede de ensino do município da Serra (ES).

Data: junho de 2010.
Fonte: Acervo pessoal do autor.



Professor Gustavo Henrique Araújo Forde ministrando “Oficina de Jogos Africanos” como ferramenta metodológica para o ensino de Matemática. Oficina ofertada para professores de Matemática da rede pública de ensino do município da Serra (ES).

Data: maio de 2008.
Fonte: Acervo pessoal do autor.

Ao lado das formulações teórico-pedagógicas, ocorrem também as formulações prático-educativas. No Espírito Santo, como resultado do diálogo propositivo do movimento negro com a educação escolar, foi formulado o *Projeto de Inclusão da História, Cultura e Contribuição do Negro na Formação do Povo Brasileiro no Ensino Fundamental e Médio*, em 1993, resultado do trabalho conjunto entre organizações do Movimento Negro e algumas Secretarias de Estado do Espírito Santo; foi realizado o 1º Seminário Nacional de Entidades Negras na Área da Educação, em 1996, em Vitória (ES); e foi instituída a Comissão de Estudos Afro-Brasileiros (Ceafro), em 2004, no âmbito da Secretaria Municipal de Educação de Vitória/ES. Porém, vale ressaltar que ainda estão presentes implicações do racismo no “tipo” de acesso e de permanência da população negra

nas instituições escolares, como também no “tipo” de educação oferecida a esses sujeitos. Conforme destaca Gonçalves (1987)¹⁴, o racismo escolar é acompanhado por um ritual pedagógico que se manifesta não apenas por tudo que é dito, mas igualmente por tudo que silencia. Todavia, parafraseando o professor Cleber Maciel (1994): se por um lado ainda não podemos dizer que o racismo foi exterminado da educação capixaba, podemos afirmar que muitos caminhos já foram percorridos e vencidos com a atuação teórica e prática dos movimentos negros enquanto matriz indutora das/nas práticas cotidianas escolares.

**Integrante de Escola
de Samba no desfile de
carnaval, Vitória (ES).**

Foto: Alair Caliarí



¹⁴ GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. Reflexão sobre a particularidade cultural na educação das crianças negras. Cadernos de Pesquisa, nov., 1987.



AS POLÍTICAS
DE AÇÃO
AFIRMATIVA E
O MOVIMENTO
PELAS COTAS
NA UFES

Sérgio Pereira dos Santos¹⁵



No final da década de 1970, nem imaginávamos essa questão da discussão das cotas na universidade (Heraldo Fogos. Vitória-ES, 03/05/2012).

8.1. RESISTÊNCIA E REIVINDICAÇÕES POR AÇÕES AFIRMATIVAS

Este texto abordará o contexto de implementação das ações afirmativas no Brasil, contextualizando tal movimento no Espírito Santo, especificamente a luta por cotas na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes).

A escravidão oficial brasileira constituiu-se como mecanismo social e ideológico de produção de um imaginário social da inferiorização dos negros e fortaleceu-se como instrumento prático de manutenção dos negros na base da estratificação social mesmo após abolição. A pobreza seria uma das condições resultantes dessa organização social originada no início do século XVI, ao passo que uma das dimensões promotoras da exclusão social do negro foi a negação histórica do trabalho, terra e educação.

Nessa direção, o Estado brasileiro promulga a Lei 1, de 4 de janeiro de 1837, cujo artigo 3º estabelecia a proibição de frequentar as escolas públicas de “todas as pessoas que padecem de moléstias contagiosas” e todos “os escravos e os pretos africanos, ainda que sejam livres ou libertos”. Assim, a educação foi distanciada socialmente dos negros por ser estratégica para o processo de conscientização e mobilidade social e de reconhecimento de um grupo social enquanto formado por sujeitos políticos de direitos.

¹⁵ É graduado em Pedagogia pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e Mestre e doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Ufes. Foi professor substituto na mesma Universidade nos períodos entre 2009 e 2012. Tem experiência com educação pré-universitária alternativa para os jovens negros e das camadas populares. A tese de doutorado analisou as categorias de raça, classe e cultura negra, considerando as interfaces com a educação e a implementação das cotas sociais da Ufes. É membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (Neab) da Ufes.

A lógica da exclusão social da escravidão se manteve após a abolição, cujas marcas perversamente racistas e classistas se ressignificam constante e quotidianamente na sociedade brasileira, principalmente nos espaços de poder, riqueza e privilégio. A potencialização de uma política de branqueamento da população brasileira, a eugenia, a ideologia da miscigenação e a imigração, em consonância com as ideias racialistas europeias do século XIX, permitiram a exacerbação da desconstrução da identidade negra, o alijamento dos negros do trabalho e, evidentemente, a não-consideração dos negros enquanto detentores de direitos.

A ideia de identidade nacional pulveriza mecanismos simbólicos e culturais identificadores da cultura negra, como a capoeira, as religiões de matrizes africanas, a culinária e os variados saberes peculiares aos negros. Assim, diante de um distanciamento social e oficial de um reconhecimento da negritude e a tudo que lhe pertencia, tanto na dimensão material, quanto na simbólica, os negros sempre reivindicaram direitos e resistiram a um sistema atroz como a escravidão e os mecanismos contemporâneos de desigualdades no Brasil. Essas reivindicações, em seu início, não tiveram o nome estritamente de cotas, mas sempre explicitaram a afirmação de clamor por justiça social e por uma igualdade que se distanciasse da mera formalidade jurídica e que se aproximava da materialidade concreta de ganhos sociais que possibilitasse a garantia efetiva de uma proteção social que preenchesse as condições mínimas de produção da vida.

A Frente Negra Brasileira (FNB), já na década de 1930, reivindicava junto ao Estado escolas primárias e de ensino profissionalizante para os negros brasileiros, assim como organizava e instalava vários cursos pra suprir a negação da educação formal para a negritude do País (SISS, 2003). De forma bastante evidente e específica, os membros do Teatro Experimental do Negro (TEN) reivindicam nos anos 40, principalmente Abdias do Nascimento, junto ao Estado brasileiro, o direito ao ensino universal e gratuito e a “admissão subvencionada de estudantes negros nas instituições de ensino [...] universitário” (SISS, 2003, p. 51). E isso é prova his-

tórica de que políticas de ações afirmativas para a população brasileira são genuinamente nacionais, considerando as especificidades da exclusão dos negros no Brasil e que o movimento negro teve papel singular nesse processo de reivindicação de direitos sociais.

Na década de 1970, com o Movimento Negro Unificado (MNU), dentre várias demandas reivindicadas, a educação constituiu-se uma das mais visadas na luta do movimento negro. Em 1983, o então deputado federal Abdias do Nascimento propõe o Projeto de Lei n. 1.332, de “ação compensatória”, que estabeleceria mecanismos políticos de reparação para os negros após várias décadas de exclusão social e discriminação racial no País. Apesar de não serem aprovadas pelo Congresso Nacional, as pautas reivindicativas continuaram no âmbito das esferas oficiais públicas (TELLES, 2003; MOEHLECKE, 2002).

Outro marco das ações afirmativas demandadas pelo movimento negro foi a “Marcha Zumbi dos Palmares contra o racismo pela cidadania e a vida”, ocorrida em novembro de 1995, quando existiu uma pressão política por direitos da população negra. Nessa marcha foi apresentado o Programa de Superação do Racismo e da Desigualdade Racial, que inclui, dentre outras solicitações, o estabelecimento e a adoção, por parte do Estado, de programas de promoção da igualdade racial no mercado de trabalho e na educação. O governo de Fernando Henrique Cardoso recebeu o documento no final de 1995 e instituiu, em fevereiro de 1996, o Grupo de Trabalho Ministerial (GTI), com objetivo de desenvolver políticas de valorização e promoção da população negra. Para isso, foram realizados dois seminários para debater o tema, um em Salvador (BA) e outro em Vitória (ES), de onde foram elaboradas 46 propostas de ações afirmativas abrangendo as áreas do trabalho, educação, saúde e comunicação (MOEHLECKE, 2002).

Em 1996, foi criado, pela Secretaria de Direitos Humanos, o Programa Nacional dos Direitos Humanos (PNDH), que tem o objetivo de formular e desenvolver medidas de ações afirmativas para os negros no Bra-

sil. Um grande marco para o debate das ações afirmativas no Brasil foi a III Conferência Mundial Contra o Racismo, Xenofobia e Intolerância, realizada no ano de 2001 em Durban, cujo documento legitima e propõe medidas de reparação e de inclusão para os negros no Brasil.

8.2. A LUTA POR COTAS NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

» A Ufes foi fundada em 5 de maio de 1954 e é a única universidade no Espírito Santo. Há que se considerar que a educação brasileira, desde tempos coloniais, ou foi mecanismo de dominação para com os grupos socialmente excluídos, ou foi instrumento de privilégio e prestígio para a elite branca. No Espírito Santo, historicamente, o grupo que mais se beneficiou das vagas da Ufes, principalmente nos cursos socialmente mais valorizados, como Medicina, Engenharia e Direito, foi a elite capixaba oriunda de cursos pagos, em sua maioria.

Em consonância ao contexto brasileiro, a universidade capixaba foi se embranquecendo e se elitizando, e a lógica meritocrática, reiterada na Constituição de 1988 e na LDB 9.394 de 1996, no que tange ao acesso universitário, permitiu a formação de um verdadeiro “confinamento racial” na universidade brasileira, como bem destacou Carvalho (2005-2006). Assim, por ser limitado o número de oferta de vagas no ensino superior espírito-santense, a luta pelo acesso à instituição sempre foi presente, principalmente por grupos socialmente excluídos, como negros, pobres e indígenas, cuja presença no Estado é de extrema relevância e significância para a formação social capixaba, ao mesmo tempo em que ocupam infimamente espaços de poder, riqueza e privilégio.

Algumas instituições capixabas do movimento negro, já no final da década de 1970, articuladas ao movimento negro nacional, começam, de forma institucional e informal, a debater demandas de acesso ao ensino supe-

rior público na universidade capixaba. Por volta de 1982, o movimento negro do Espírito Santo alimenta fortemente a discussão acerca da ausência de negros na Ufes. Os poucos negros que lá estudavam timidamente verificavam e manifestavam indignação sobre o espaço acadêmico “selecionado” apenas, na maior parte dos cursos, para brancos e pessoas de grande poder aquisitivo. No final da década de 1990 o Centro da Cultura Negra (Cecun) protocola na Ufes uma proposição de cotas para negros na universidade capixaba.

A Ufes, a Secretaria Especial dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça e a Secretaria de Cidadania e Segurança Pública da Prefeitura de Vitória/ES realizaram na universidade o seminário Cotas para Negros nas Universidades Brasileiras, nos dias 13 e 14 de dezembro de 2004. Um dos propósitos desse evento era constituir a Comissão Pró-Cotas da Ufes, para propor e acompanhar a implantação de políticas afirmativas na universidade. A composição da comissão foi composta por representantes do Movimento Negro Capixaba, representantes da Ufes nos segmentos estudantil, docente e de servidores técnico-administrativos, e outras entidades da sociedade civil capixaba.

Para alimentar o intento de implementação de cotas na Ufes, a comissão, juntamente com entidades negras do Espírito Santo, em maio de 2005, realizou mais um debate em sessão especial da Assembleia Legislativa do Estado, tendo como conferencista o eminente jurista e secretário de Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo, professor Dr. Hédio Silva Jr. O evento reuniu várias entidades do Movimento negro, representantes da Ufes, da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), do Governo de Estado do Espírito Santo e deputados capixabas, para uma reflexão sobre o tema “Cotas para negros nas Universidades: Aspectos Jurídicos”. Nesse debate foi deliberada uma proposta coletiva de implementação de cotas na Ufes.

A Comissão Pró-Cotas protocolou na universidade, em 4 de agosto de 2005, um documento para os conselhos superiores da Ufes. Tratava-se de uma proposta preliminar de cotas para o vestibular de 2006, contendo as seguintes reivindicações:

a) quanto ao percentual de vagas: percentual de 28% das vagas para negros (pardos e pretos), 24% para alunos oriundos de escolas públicas municipais e estaduais; e, 0,1% para indígenas; b) procedimento para identificação da etnia: autodeclaração do candidato no ato da inscrição; c) critério de aprovação: nota de corte diferenciada calculada dentro do respectivo grupo étnico, ou egresso de escolas públicas; d) mecanismo de permanência do aluno coetista na Instituição: programa de assistência financeira, material e acadêmica (DOCUMENTO PRÓ-COTAS, 2005, p.2).

O debate se dá internamente na Ufes. Passeatas, piquetes e enfrentamentos políticos deram o tom da tensão e do conflito que houve na universidade. Vieram representantes do movimento negro, de escolas públicas e outros setores do Estado favoráveis à implementação de cotas para negros, juntamente com representantes e alunos dos cursinhos pagos. Estes trouxeram trios elétricos para a universidade, num embate peculiar. A proposta de cotas para negros e indígenas na Ufes era extremamente rejeitada pelos cursinhos privados e grupos afins. Alguns intelectuais da época chegaram a falar que essa rejeição e embate dos dois grupos constituiu uma verdadeira “guerra civil”, simbolicamente representada por propostas a favor e contra o projeto do movimento negro e simpatizantes de inclusão étnico-racial na Ufes.

Depois de muito debate, a proposta da Comissão Pró-Cotas da Ufes foi vencida em 2006, principalmente na pauta que reivindicava o corte étnico-racial. Depois dos embates acadêmicos e políticos, a universidade, a partir do vestibular de 2008, adota um sistema de reserva de vagas de 40% de cada curso para alunos que estudaram em escolas públicas (ensino fundamental e médio) e possuem renda familiar inferior ou igual a sete salários mínimos. Mesmo com rejeição da proposta de cotas para negros e índios na Ufes, houve, por um lado, um avanço, quando a universidade adotou as cotas sociais, e, por outro, um retrocesso, quando não se contemplou o critério racial, como bem destaca um líder do movimento negro capixaba:

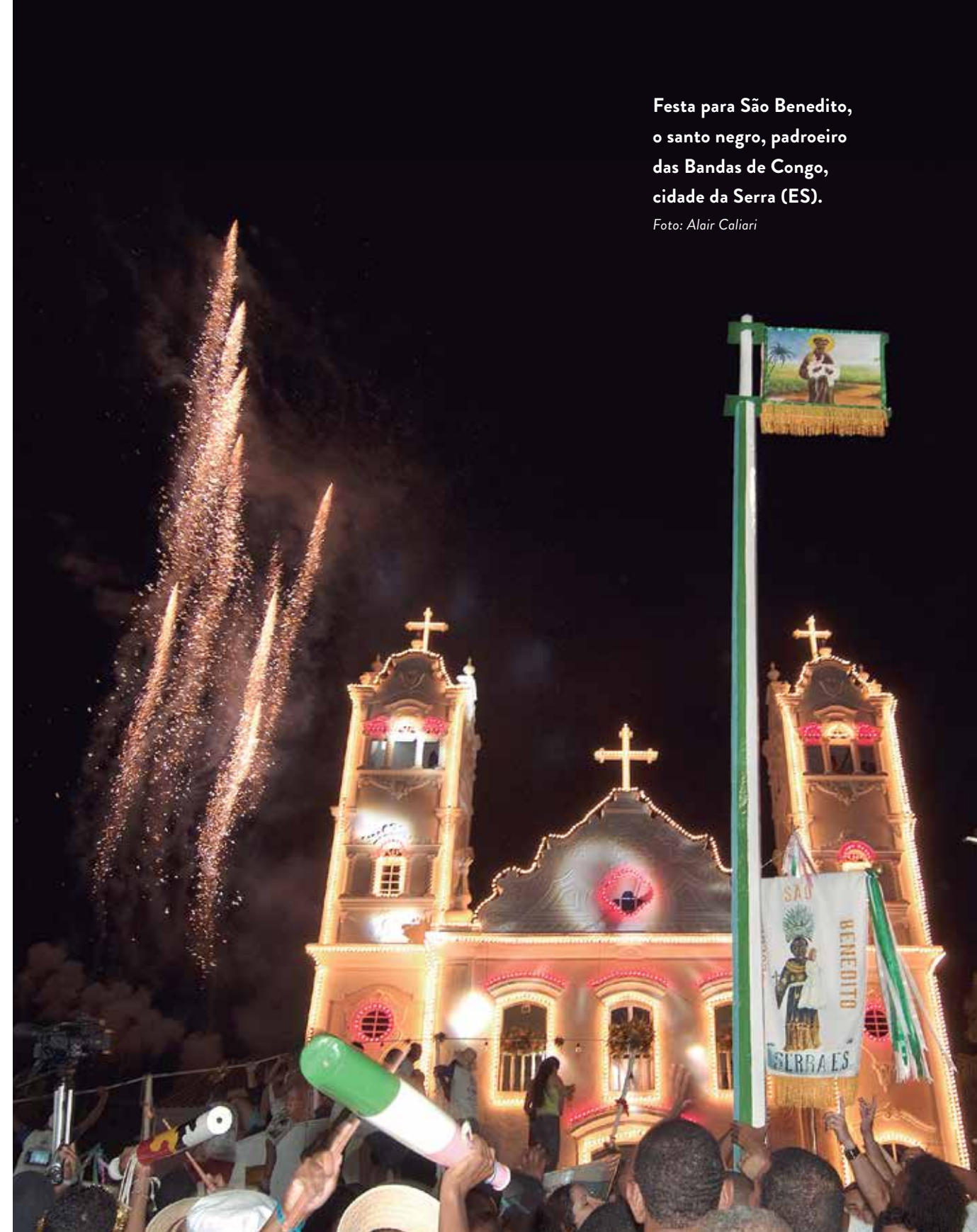
Nós não podemos falar que não houve avanço, houve avanço sim, mas esse tipo de avanço garante uma inserção socioeconômica que, por si só, não garante a representação negra e indígena. Os dados da universidade provam que essa política de cotas da Ufes [...] não está contemplando a população negra nem a população indígena (Representante do Movimento Negro Capixaba).

Em abril de 2012, o Supremo Tribunal Federal (STF) aprova a constitucionalidade das cotas étnico-raciais, cujo embasamento jurídico deu fundamento para que a presidenta Dilma Rousseff aprovasse, em 29 de agosto de 2012, a Lei n. 12.711. Essa lei institui que “as instituições federais de educação superior vinculadas ao Ministério da Educação reservarão, em cada concurso seletivo para ingresso nos cursos de graduação, por curso e turno, no mínimo 50% (cinquenta por cento) de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas” (BRASIL, 2012. p. 1), considerando também o recorte de um salário mínimo e meio *per capita* e o corte étnico-racial de acordo com a proporção de cada Estado da Federação Brasileira. Nesse contexto, a Ufes adota, a partir do vestibular de 2013, cotas em seus cursos para pessoas das camadas populares, negros, índios e alunos de escolas públicas.

Nesse sentido, a implementação das cotas étnico-raciais nas universidades brasileiras é e continua sendo um instrumento legítimo de luta pela educação, considerando-a como direito social dos grupos historicamente apartados de princípios constituidores da emancipação, da cidadania, dos direitos humanos, da justiça social e da diferença.

Festa para São Benedito,
o santo negro, padroeiro
das Bandas de Congo,
cidade da Serra (ES).

Foto: Alair Caliani





MEMÓRIAS DE UMA
EX-ALUNA: AS AULAS
E AS PESQUISAS DO
PROFESSOR CLEBER
MACIEL NO CURSO DE
HISTÓRIA DA UFES

Andrea Bayerl Mongim¹⁶

Aqueles que foram estudantes do curso de História da Ufes nos anos 80 vão certamente se lembrar da marcante presença do professor Cleber Maciel nas salas de aulas e corredores do prédio do IC-3. Sempre dedicado, comprometido e competente, o professor, pesquisador e militante ensinava para muito além da sala de aula, incorporando o intelectual orgânico gramsciano.

Para Cleber, teoria e prática andavam juntas. Além de se dedicar brilhantemente às pesquisas e aos ensinamentos sobre o negro na sociedade brasileira, também participava de movimentos sociais, sendo protagonista das lutas visando ao combate ao racismo e à discriminação. Ensinava e fazia história. Não era raro encontrar Cleber com discentes nos espaços públicos, participando de seminários, passeatas, bares, festas. Por essa via, a experiência significada no projeto “Aboli-ação” constituiu-se em momento de grande importância. Lembro-me bem do início do semestre, quando nos encontrávamos para o primeiro dia de aula da disciplina História da África. Uma das alunas, Suely Carvalho, propôs que estudássemos de forma diferente, organizando um grande seminário voltado para discussões sobre a história do negro no Brasil. O professor Cleber, de forma inédita e muito responsável, aceitou o desafio, mudando todo o programa que havia preparado para a disciplina. Nossas “aulas” tornaram-se absolutamente dinâmicas. Reuníamos-nos para estudar a cultura afro-brasileira organizando o grande evento, que denominamos “Aboli-ação”. Dentre tais atividades, fizemos visitas às embaixadas africanas, convidando representantes para participarem do seminário. Conseguimos contar com a participação da artista cultural de Cuba. Foi um sucesso, uma experiência fantástica. Durante uma semana, auditórios e outros espaços da Ufes foram tomados pelas vibrantes cores e sons africanos. O universo acadêmico deu lugar à apresentação de diferentes representantes de terreiros de

candomblé e umbanda da Grande Vitória. Um dos destaques entre os palestrantes, o sambista Bezerra da Silva, começou sua exposição entusiasmado, agradecendo pela oportunidade e destacando o fato de nunca ter sido convidado para falar para um público de universitários. O auditório estava completamente lotado e colorido. A semana foi encerrada com a Kizomba, grande festa que reuniu pessoas oriundas de universos culturais bastante diversos. Lembro-me bem, nessa festa, das filas de pessoas ávidas para “tomar um passe”.

Significando possibilidade singular e concreta de encontro de saberes, a realização do seminário “Aboli-ação” demonstrou que o diálogo intercultural é possível e necessário ao meio acadêmico.

Certamente, podemos reconhecer em Cleber Maciel agente privilegiado de mediação social, capaz de estabelecer relação entre universos simbólicos distintos. A interação que estabelecia com seus alunos contribuía para construir espaços recíprocos de diálogos, proporcionando-lhes conhecimentos e outras condições para que mudassem da posição de estudantes para de profissionais dedicados ao ensino e à pesquisa. Foram muitos os discentes que interagiram com o professor Cleber Maciel e puderam compartilhar seus ensinamentos. Seria impossível lembrar e falar sobre cada um neste espaço, mas vale citar aqueles contemporâneos que também se tornaram professores, pesquisadores e militantes, como Celia Tavares, hoje mestre em Ciência Política e secretária de educação do município de Cariacica; Gilda Cardoso; Suely Bispo; Marcelo Siano; Lavinia Coutinho; Josemar Lyrio; Marcos Dantas; Dora Alicia Seymour, e Fabio Dorotheu. Alguns, assim como Cleber Maciel, dedicaram-se ao ensino e à pesquisa voltados para o negro na sociedade brasileira. Suely Carvalho, além de professora, desenvolveu pesquisa sobre práticas culturais afro-brasileiras no Espírito Santo. Lavinia Coutinho, mestre em História Social pela Ufes, desenvolve pesquisa sobre escravidão e resistência escrava no Espírito Santo no século XIX, tendo escrito sua dissertação de mestrado sobre a Insurreição de Queimado. A professo-

¹⁶ Doutora em Antropologia e professora visitante no Departamento de Ciências Sociais da Ufes.

ra Adriana Campos, doutora em história pela UFRJ e docente do curso de História da Ufes, elaborou sua tese de doutorado a partir de pesquisa sobre os escravos na Grande Vitória no século XIX. A professora Andrea Bayerl Mongim, doutora em Antropologia pela UFF, depois de estudar a trajetória dos alunos beneficiários do sistema Prouni, tornou-se professora visitante da Ufes, desenvolvendo pesquisa que analisa a trajetória de estudantes que ingressam nessa mesma universidade mediante sistema de reserva de cotas, dando destaque à questão racial. Suely Bispo, depois de concluir o mestrado em Literatura na Ufes, analisando os poemas de Solano Trindade, tornou-se recentemente coordenadora do Museu Capixaba do Negro. Leonor Araújo deu continuidade às pesquisas do referido professor nas comunidades quilombolas de Cacimbinha e Boa Esperança, no município de Presidente Kenedy, tendo, posteriormente, ocupado cargos políticos no Governo Federal e, recentemente, no Governo do Espírito Santo. A professora Edileuza Penha de Souza, doutoranda em Educação pela Universidade Católica de Brasília, tem se dedicado aos estudos sobre a questão racial, elaborando atualmente a tese “Cinema na panela de barro: mulheres negras e suas narrativas de amor, afeto e identidade”.

O legado do professor Cleber Maciel certamente continua muito vivo em produções acadêmicas recentes, na atuação de tantos atuais professores de História, seus ex-alunos, que assumem o desafio de implementar a Lei 10.639/2003, que estabelece como obrigatório o estudo da história da África e da cultura afro-brasileira no ensino básico. Cleber deixou o mundo antes da aprovação dessa lei, mas o conhecimento que construiu em interação com seus alunos constituiu verdadeiro antídoto para combater o veneno de mentes que, conforme destaca o grande antropólogo Kabengele Munanga (2005), são envenenadas diante de processos de socialização marcados por concepções extremamente preconceituosas, que inferiorizam os negros e lhes negam o direito ao reconhecimento enquanto diferentes. Vale destacar que o conteúdo previsto para

a área de História na mencionada lei era ensinado pelo competente professor muito antes de isso se tornar obrigatório, o que fez dele um protagonista e agente à frente de seu tempo em termos de combate ao racismo pela via do conhecimento.

Taylor (1998), chamando a atenção para as consequências perversas do não reconhecimento ou reconhecimento incorreto da identidade, destaca o quanto a sociedade branca projetou durante gerações uma imagem de inferioridade da raça negra. Tal imagem acabou sendo adotado por alguns dos seus membros, contribuindo para que “a autodepreciação se tornasse um dos instrumentos mais poderosos de sua própria opressão” (TAYLOR, 1998, p. 46).

Por essa via, para finalizar, vale destacar que o legado do professor Cleber Maciel foi, incontestavelmente, fundamental para o propósito de rompimento com o longo processo de projeção da inferioridade e opressão ao qual vêm sendo submetidos os membros da raça negra em nosso País.



Festa junina das
comunidades
quilombolas do Sapê
do Norte, municípios
de São Mateus e
Conceição da Barra.

Foto: Usina de Imagem



10

MUSEU CAPIXABA
DO NEGRO
VERÔNICA DA
PAS: CONQUISTA,
DIÁLOGO,
INCLUSÃO

Suely Bispo¹⁷

N

as minhas falas como coordenadora do Museu Capixaba do Negro (Mucane), tenho feito questão de destacar o fato de sua criação, em 1993, ter sido fruto das reivindicações dos setores organizados da população negra em movimentos sociais, que ansiavam por um espaço para a preservação da memória e valorização das manifestações da cultura negra no processo de afirmação de sua identidade étnica.

O Mucane foi criado na gestão do governador Albuíno Azeredo (1991-1995)¹⁸, pelo Decreto 3.527-N, de 13 de maio de 1993.

Contudo, longe de ser uma iniciativa benevolente do governo, o Museu foi fruto de pressões sociais, resultado da movimentação de negras e negros do Espírito Santo cujas lutas por dignidade, respeito e reconhecimento remontam ao período da escravidão (CASTRO, 2012, p.5).

Sendo assim, é bom lembrar que o surgimento do Mucane é resultado dessa capacidade dialógica do movimento negro com o poder público na viabilização de uma ideia relevante. Nesse momento inicial, o nome da saudosa Verônica da Pas destaca-se como fundamental, por ela ter sido uma liderança mentora no movimento que levaria à criação do museu.

Desde 1988, ano do centenário da Lei Áurea, na Universidade Federal do Espírito Santo, ela coordenou diversas atividades e discussões sobre a questão do negro no Brasil que levariam ao surgimento da ideia da criação de um museu negro no Espírito Santo. Nesse sentido, em 1991, houve uma primeira tentativa, que unia a Ufes, o antigo Departamento Estadual de Cultura (DEC) e a Prefeitura de Vitória, que estudaram a possibilidade de viabilizar a ideia na Igreja do Rosário. Apesar de a negociação não ser bem sucedida, foi a primeira semente.

¹⁷ Historiadora e ex-coordenadora do Museu Capixaba do Negro Verônica da Pas.

¹⁸ Albuíno Azeredo foi o primeiro e único governador negro do Espírito Santo até o momento e um dos primeiros do Brasil.

Segundo Elias Barcelos – outro nome importante nesse período – “o ponto crítico das discussões era o espaço para instalar o museu”. De fato, criado em 1993, o prédio para a sua instalação só viria um ano depois, em 13 de maio de 1994. Vencida essa etapa, a luta ainda não estava terminada. A entrega do espaço não significava condições de funcionamento e manutenção. Ele ficaria abandonado se não fosse o movimento de ocupação e resistência empreendido, de forma voluntária, por muitos atores sociais, com várias atividades artísticas (saraus, oficinas de capoeira, dança-afro, música) e também cursinho pré-vestibular. Mais uma vez, Verônica da Pas foi uma líder nesse momento e acabou sendo a primeira coordenadora do Museu Capixaba do Negro, de 1994 a 1996, ano em que veio a falecer.

Após a morte de Verônica, o Mucane foi coordenado um período pela historiadora e militante do movimento de mulheres negras Edileuza Penna de Souza, eleita pelas organizações do Movimento Negro da Grande Vitória. Com Edileuza, Zuilton Ferreira, Madalena Telles, Ariane Meireles, Gil Mendes, Ilma Viana, entre outros nomes, o grupo deu continuidade ao movimento de ocupação do Mucane. Posteriormente, as negociações por parte do Governo do Estado foram interrompidas e a prometida reforma do prédio ficou abandonada até 2007, quando a Prefeitura Municipal de Vitória assumiu a reforma do prédio em 2009.

Justiça seja feita, se o Mucane leva o nome de Verônica, não é por acaso. Lembremos sempre: Museu Capixaba do Negro Verônica da Pas. Depois de anos de luta, mais de uma década de reivindicações, entendo que a nova fase começa em 2007, quando o governo estadual transferiu para a Prefeitura de Vitória a administração do museu. Naquele ano, o então secretário de cultura, Alcione Pinheiro, prometeu a revitalização do espaço. As obras de reforma, restauração e ampliação começaram em 2009 e terminaram em 2012, ano de sua reinauguração, no dia 5 de julho, como um grande acontecimento para a cidade. Houve o fechamento da Avenida República, ocupada pela população e autoridades, especialmente pela Mi-

nistra da Promoção da Igualdade Racial, Luiza Bairros, e ainda com shows do Feijão Balanço e do Ilê Ayê.

No dia seguinte, a abertura da exposição “Nos Caminhos Afros – 170 fotografias de Pierre Verger” também marcou a reinauguração do Mucane em grande estilo. Ainda no mês de julho, o lançamento da Revista Mucane, pesquisa realizada pelo Instituto Elimu Professor Cleber Maciel, sob coordenação de Nelma Gomes Monteiro e pesquisa da historiadora Fernanda de Castro, foi um acontecimento importante para o resgate e preservação da história do museu.

Durante todo esse tempo, observa-se que o diálogo entre os movimentos sociais, especialmente o negro, e o poder público nunca cessou. Foi a partir das reivindicações, desde a criação, passando pela ocupação do espaço até resistência, que chegamos até aqui, com o prédio novo e em condições de funcionamento de forma digna para a população, especialmente a comunidade negra. Essa foi uma conquista respeitável, uma boa dose de ânimo para a nossa autoestima. Todos ficam admirados com a beleza do prédio, considerado um dos melhores espaços culturais da cidade de Vitória atualmente. Ainda há muito o que fazer, mas o pior já passou. O museu está funcionando com atividades culturais e de formação, com destaque para as cinco oficinas oferecidas: teatro, danças populares, canto de matriz africana, percussão e capoeira. O importante agora é olhar para o futuro, sem esquecer o passado e manter a conquista desse espaço de inclusão que é o Mucane. O diálogo não pode cessar.

BIBLIOGRAFIA

ABA (Associação Brasileira de Antropologia). Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. In: *Boletim Informativo Nuer*, v. 1, n. 1, 1997 [1994].

BRASIL. Lei 12.711. *Diário Oficial da União*. Brasília, 30 de agosto de 2012.

CARVALHO, José J. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. In: *Revista USP*, São Paulo, n.68, dezembro/fevereiro, 2005-2006. p. 88-103.

CASTRO, Fernanda de. Museu Vivo. In: *Revista do Mucane*. Vitória, 2012, p. 5-6.

DOCUMENTO PRÓ-COTAS. *Cotas para negros no Vest./Ufes 2006*, Vitória, 2005.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Movimento negro e educação. *Revista Brasileira de Educação*, n.15, p. 134-158, 2000.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. Reflexão sobre a particularidade cultural na educação das crianças negras. *Cadernos de Pesquisa*, nov., 1987.

LINS, Jaceguay. *O Congo no Espírito Santo: Uma panorâmica das bandas de congo*. Vitória: Edufes, 2009.

LYRA, Maria Bernadeth. *O jogo cultural do ticumbi*. Dissertação (Mestrado em Comunicação), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1981.

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

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

_____. *Negros no Espírito Santo*. DEC, SPDC/Ufes: Vitória-ES, 1994.

MARINATO, Francieli Aparecida. Escravidão, quilombos, quilombolas e fazendeiros na origem da comunidade de Monte Alegre. IN: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Coord). *Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de quilombos de Monte Alegre*. Projeto territórios quilombolas no Espírito Santo. Convênio Ufes-Incra. Vitória-ES, 2006.

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. In: *Estudos Afro-asiáticos*, n. 38. Rio de Janeiro, 2000.

MAXIMILIANO, Príncipe de Wied-Neuwied. *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1989.

MOEHLECKE, Sabrina. *Ação Afirmativa: História e Debates no Brasil*. Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas), São Paulo, v. 117, 2003. p. 197-218.

MOREIRA, Vânia. A guerra contra os índios botocudos e a formação de quilombos no Espírito Santo. In: *Afro-Asia* n. 41. Salvador-BA, 2010.

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

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

_____. *Quilombos, resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1987.

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

_____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Apresentação. In: MUNANGA, Kabengele (Org.) *Superando o Racismo na Escola*. 2ª ed. revisada. Brasília: MEC/Secad, 2005.

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

NEVES, Guilherme Santos. Ticumbi. Rio de Janeiro: Companhia de Defesa do Folclore Brasileiro, 1976. (Cadernos de Folclore, nova série, 12).

..... Bandas de Congo. Rio de Janeiro: MEC/Secretaria de Assuntos

Culturais/Funarte, 1990. Cadernos de Folclore nº 30. http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2005/fevereiro/12_13/entrevista/entrevista/12_02_01.asp

NERY, João Batista Correa. A cabula: um culto afro-brasileiro – Vitória, 1963.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (organizador). Culturas Quilombolas do Sapê do Norte: Farinha, beiju, reis e bailes dos congos. Vitória (ES): Editora Santo Antônio, 2009.

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

..... O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras. Tese de doutorado. PPGAS / UFSC, 2005

..... Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 2002.

..... Terra: dádiva divina e herança dos ancestrais. In: Antropolítica: revista contemporânea de antropologia e ciência política. n. 10/11. Niterói (RJ): Eduff, 2001.

..... Negros, Parentes e Herdeiros: um estudo da reelaboração da identidade étnica na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina – ES. Niterói – RJ: PPGACP/UFF, 1999.

SISS, Ahyas. Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas. Rio de Janeiro: Quartet; Niterói: Penesb, 2003.

TELLES, Edward. Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

TAYLOR, C. "A política de reconhecimento". In: TAYLOR, C. (Org). Multiculturalismo. São Paulo: Loyola, 1998.

CLEBER DA SILVA MACIEL

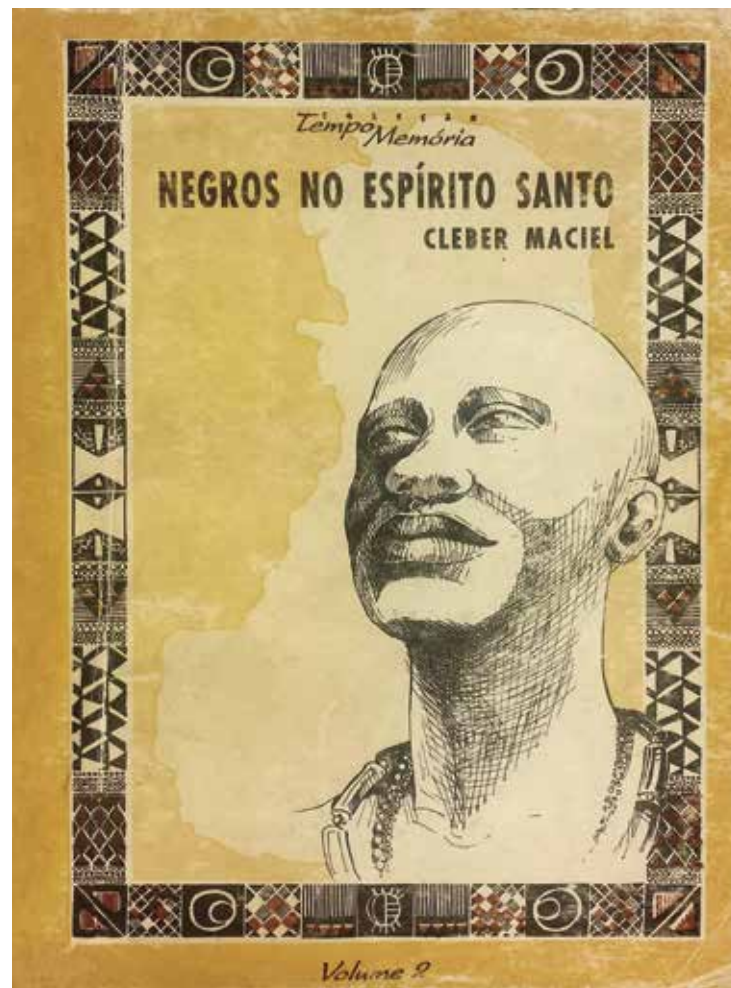
★ 02/06/1948

† 05/12/1993



**Cleber da Silva Maciel,
em diferentes momentos
de sua vida como
pesquisador e militante
da causa da negritude.**

*Foto: Acervo do Instituto Elimu
Professor Cleber Maciel.*



Reprodução da capa da primeira edição do livro publicado em 1994 pelo Departamento Estadual de Cultura - DEC/SEDU e Secretaria de Produção e Difusão Cultural - SPDC/UFES.

Capa e ilustrações: Attilio Colnago

Mapas: Mário Ângelo Alves.

Composição e Diagramação: Aparecida Araújo Oliveira.

Revisão: Tânia Cristina Vargas Canabarro.

COLEÇÃO CANAÃ

Volumes

1º Relato do Cavalheiro Carlo Nagar Cônsul Real em Vitória - O Estado do Espírito Santo e a Imigração Italiana (Fevereiro 1895). Carlo Nagar – 1995.

2º Projeto de Um Novo Arrabalde - 1896. Francisco Saturnino Rodrigues de Britto – 1996.

3º Catálogos de Documentos Manuscritos Avulsos da Capitania do Espírito Santo (1585 - 1822). (org.) João Eurípedes Franklin Leal – 1998.

4º Donatários, Colonos, Índios e Jesuítas - O Início da Colonização do Espírito Santo. Nara Saletto – 1998.

5º Viagem à Província do Espírito Santo - Imigração e Colonização Suíça - 1860. Johann Jakob von Tschudi – 2004.

6º Colônias Imperiais na Terra do Café - Camponeses Trentinos (Vênets e Lombardos) nas Florestas Brasileiras (1874-1900). Renzo M. Grosselli – 2008.

7º Viagem de Pedro II ao Espírito Santo. Levy Rocha – 2008.

8º História do Estado do Espírito Santo. José Teixeira de Oliveira – 2008.

9º Os Capixabas Holandeses - Uma História Holandesa no Brasil. Ton Roos e Margje Eshuis – 2008.

10º Pomeranos Sob o Cruzeiro do Sul - Colonos Alemães no Brasil. Klaus Granzow – 2009.

11º Carlos Lindenberg - Um estadista e seu tempo. Amylton de Almeida – 2010.

12º Província do Espírito Santo. Basílio Carvalho Daemon – 2010.

13º Donatários, Colonos, Índios e Jesuítas - O Início da Colonização do Espírito Santo - 2ª Edição Revisada. Nara Saletto – 2011.

14º Viagem ao Espírito Santo – 1888. Princesa Teresa da Baviera. (org.) Julio Bentivoglio – 2013.

15º Fazenda do Centro - Imigração e Colonização Italiana no Sul do Espírito Santo. Sérgio Peres de Paula – 2013.

16º Tropas & Tropeiros - o transporte a lombo de burros em Conceição do Castelo. Armando Garbelotto - 2013.

17º Nossa Vida no Brasil. Imigração norte-americana no Espírito Santo (1867-1870). Julia Louisa Keyes - 2013.

18º Viagem pelas Colônias Alemãs do Espírito Santo. Hugo Wernicke – 2013.

19º Imigrantes Espírito Santo – base de dados da imigração estrangeira no Espírito Santo nos séculos XIX e XX. Cilmar Franceschetto, (org.) Agostino Lazzaro – 2014.

20º Italianos – base de dados da imigração italiana no Espírito Santo nos séculos XIX e XX. Cilmar Franceschetto, (org.) Agostino Lazzaro – Série Imigrantes Espírito Santo, volume 1 – 2014.

21º Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX. Paul Ehrenreich. (org.) Julio Bentivoglio – 2014.

22º Negros no Espírito Santo - 2ª Edição. Cleber Maciel. (org.) Osvaldo Martins de Oliveira – 2015.

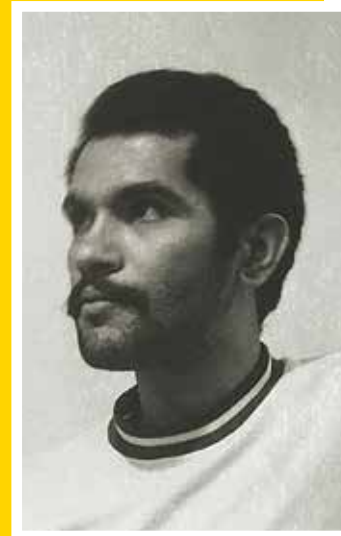
Os volumes acima, entre outros documentos e obras raras digitalizados, podem ser consultados no site do APEES, em formato pdf, no seguinte endereço:

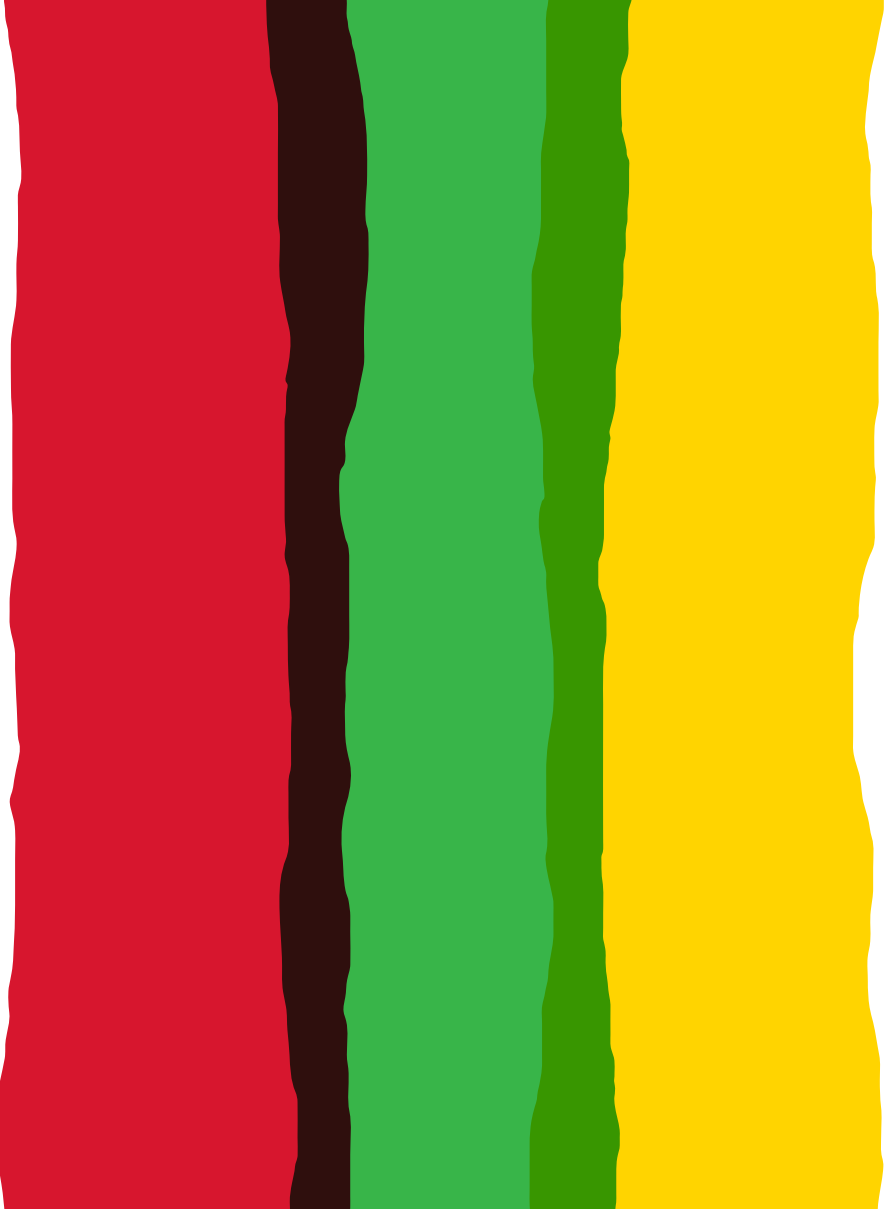
www.ape.es.gov.br

Cleber da Silva Maciel, que ficou conhecido como o professor Cleber, nasceu em Cariacica (ES) em 02 de junho de 1948. Em sua trajetória universitária, graduou-se em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e, posteriormente, cursou mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), São Paulo, defendendo sua dissertação em 16 de dezembro de 1985, com o seguinte título: “Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1926): alguns aspectos”.

Ascendeu à carreira docente, tornando-se professor no Departamento de História da UFES, onde permaneceu até sua morte, em 05 de dezembro 1993.

Além de suas atribuições relacionadas ao ensino e ao desenvolvimento de projetos de pesquisa e extensão, o professor Cleber organizou eventos acadêmicos na mesma universidade, o que resultou em publicações de artigos e três livros, a saber: “Discriminações raciais: negros em Campinas: (1888-1921)”, Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1987, que foi a edição de sua dissertação mestrado, com uma breve alteração no título; “Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas”, DEC/UFES: Vitória (ES), 1992; e, por último, “Negros no Espírito Santo”, DEC, SPDC/UFES: Vitória (ES), 1994, que agora vem reeditado, ilustrado com fotografias, infográficos e ampliado com novas apresentações, prefácio e posfácio.





APOIO CULTURAL



Instituto Elimu
Profº Cleber Maciel

REALIZAÇÃO



GOVERNO DO ESTADO
DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria da Cultura



9 788598 928203



Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-98928-20-3

