


rei congo foi pra guerra, ai meu deus como será?

explorando experiências de negociação
entre pessoas escravizadas e senhores na
insurreição do queimado e na origem do
ciclo folclórico das bandas de congo
do espírito santo

Michel dal col costa* 
Secretaria de educação do estado do
espírito santo
serra - espírito santo - brasil

resumo

Este artigo busca sistematizar algumas impressões obtidas em pesquisas sobre a escravidão e a cultura popular na região central do Espírito Santo. Serão revisitados dois fatos marcantes da história local com um esforço de identificar um nexos histórico e narrativo entre eles. O primeiro fato é a Insurreição do Queimado, uma revolta escrava ocorrida em uma das freguesias da Comarca capital da província, Vitória, em 1849. E o segundo fato é um conjunto de festas e folguedos populares com origem na população negra, surgidas no período da escravidão e permanentes até os dias atuais em uma área cultural que abrange grande parte do Espírito Santo. Para tanto, o trabalho apresentará, primeiramente, a revolta e desvendará um pouco das características históricas da região na qual ela ocorreu, depois serão apresentados aspectos da origem e da descrição do ciclo folclórico das bandas de congo.

Palavras-chave: Escravidão no Espírito Santo; Insurreição do Queimado; Bandas de Congo.

abstract

This article seeks to systematize some impressions obtained in research on slavery and popular culture in the central region of Espírito Santo. Two striking facts of local history will be revisited in an effort to identify a historical and narrative link between them. The first fact is the Insurrection of Queimado, a slave revolt that took place in one of the parishes of the provincial capital, Vitória, in 1849. And the second fact is a set of popular festivals and festivities originating in the black population that arose during the period of slavery and permanent to the present day in a cultural area covering a large part of Espírito Santo. For this purpose, the work will present, first, the revolt and unveil a little of the history of the region in which it took place, then aspects of the origin and description of the folkloric cycle of the congo bands.

Keywords: Slavery in the Espírito Santo; Insurrection of Queimado; Congo bands.

* Mestre em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Estado do Espírito Santo (UFES), doutor em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e professor da rede estadual de educação do Espírito Santo (SEDU). E-mail: michel.costa@educador.edu.es.gov.br.

introdução

Com este ensaio espera-se descortinar um processo histórico a partir de informações, aparentemente desconexas, mas que podem revelar um sentido interessante, sob um ponto de vista historiográfico e regional. Assim, insurreições, revoltas, fugas, religiosidade popular, folguedos, danças e batuques, podem ter uma correlação histórica importante que nos dá a conhecer aspectos da trajetória da região central do Espírito Santo. Ou seja, sugere-se, aqui, a existência de umnexo histórico entre fatos ocorridos no tempo da escravidão, especialmente no tocante as relações e negociações entre os grupos sociais, o tempo pós-abolição e o próprio momento presente. Trata-se de um grande desafio, pois os indícios descobertos até o momento são dispersos, fragmentados e imersos em camadas difíceis de escavar em função de se tratar em geral de fatos da memória popular e de comunidades iletradas, que nos chegaram ao presente por meio da transmissão folclórica e dos ritos da religiosidade popular. Para o entendimento desse artigo é fundamental estar alicerçado na consciência que o conhecimento histórico é inevitavelmente incerto, descontínuo, lacunar, baseado em fragmentos e ruínas.¹ Porém, é a partir desse esforço que compreendemos os processos históricos que nos auxiliam a fortalecer nossas relações e a caminhada no tempo, contribuindo, assim, com as grandes questões atuais.

Como o tema é um processo histórico, decidiu-se por incluir no título os dois fatos que lhe servem de marco: a Insurreição do Queimado, revolta de pessoas escravizadas² ocorrida na Freguesia de São José de Queimado em 1849, como o primeiro marco, indo até ao ciclo folclórico das bandas de congo da região, de cujo cancionero foi extraído o trecho do título desse artigo, que é o refrão de uma famosa canção desses grupos chamada *Rei Congo de Beira Mar*.³ Cada um dos dois temas é importante para a compreensão do processo que é objeto deste trabalho.

¹ GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 38-40.

² Compreende-se que as pessoas que foram submetidas ao jugo da exploração escravista sofreram um processo de escravização, dominação essa que provinha de diversas fontes, seja pela compra ou pelo nascimento conforme as ficções jurídicas e culturais daquela era. Sempre que forem feitas referências aos personagens deste ensaio como “escravos” ou “cativos” entenda-se como expressões sinônimas de “pessoa escravizada”.

³ CONGO. *O Canto da Alma* – Volume 1. Associação das Bandas de Congo da Serra – ABC/Serra. Serra, s/d; neves, 2008 *de estudos e registros do folclore capixaba: 1944/1982*. Seleção, organização e edição dos textos: Reinaldo Santos Neves. Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo, Volume 2, 2008, p. 64-67. A canção escolhida conta a história de um “Rei Congo” que vai para a guerra e não tem um conteúdo explicitamente vinculado com a temática do artigo, mas optou-se por usar o trecho no título por trazer uma canção das bandas de congos locais que permitem uma espécie de ilação poética com pontos que serão abordados aqui. De outra parte, os autos de Rei Congo, são manifestação típicas da cultura popular brasileira. No disco das bandas de congo da Serra foi gravada pela antiga Banda de Congo de São Benedito e São Sebastião de Nova Almeida, com a seguinte letra: “O Rei Congo,

O recorte inicial deste artigo se dá em meados do século XIX, quando a escravidão ainda era a principal forma de exploração do trabalho em terras brasileiras, especialmente com o desencadear de uma revolta de escravos, a qual foi abafada pela violência da força policial com prisões e até execuções dos revoltosos. Acontecimentos que assustaram a “boa sociedade” da época e que, certamente, marcou o imaginário local nos anos subsequentes. Todavia, poucos anos depois, segundo conta a memória popular da região, um ato milagroso de São Benedito moveu membros da comunidade negra local para organizarem o rito da primeira festa devotada ao santo preto, que seria uma espécie de origem mítica do ciclo que atravessou o contexto pós-abolição e vem até os dias atuais. Uma festa originária que desencadeou uma difusão cultural que fez surgir festas similares em várias áreas de ocupação na região da Serra e em outras regiões do Espírito Santo.

Primeiramente, conheceremos um pouco sobre a Insurreição do Queimado. Consideraremos alguns dos principais autores que escreveram sobre esse fato, porém a referência principal será a monografia escrita por Afonso Cláudio de Freitas Rosa ainda no contexto da escravidão, na década de 1880, intitulada *Insurreição do Queimado. Episódio da história da Província do Espírito Santo*.⁴ Em seguida, a partir das fontes cartoriais, judiciais e outros documentos exploraremos aspectos da história de Queimado que se seguiu a Insurreição sob o ponto de vista da caracterização da escravidão na região, em comparação com os dados mais gerais da região central do Espírito Santo como um todo.

Além disso, apresentaremos questões relativas à liberdade e fugas escravas que marcaram a Freguesia de Queimado no pós-insurreição.

Na segunda parte do artigo, conheceremos a memória tradicional que explica a origem das festas de mastro na região. O conhecimento tradicional mencionado, durante muitos anos, foi transmitido pela comunidade popular local por meio da oralidade, porém, foi traduzida em um documento escrito pelo trabalho dos mestres folclóricos que atuaram

Rei Congo de beira mar (BIS)/ Rei Congo foi pra guerra/Ai meu Deus como será/ Olerê, olará, Rei Congo de beira mar (BIS) Olaê, olaê/ Olaê, olêlé, olaê.” LARA, Sílvia Hunold. Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.) *Carnavais e outras f(r)estas*. Ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora da Unicamp, CECULT, 2002; SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*. História da Festa de Coroação de Rei Congo. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

⁴ ROSA, Afonso Cláudio de Freitas. *Insurreição do Queimado*. 2ª Ed. Coleção José Costa. Vitória: Edufes: Secretaria Municipal de Cultura: Secretaria Municipal de Segurança Pública, 1999.

na região, especialmente nas últimas décadas do século XX. Este documento, que tem como base a memória tradicional local, explica a origem milagrosa de 1856 e o formato da primeira festa dos negros em devoção a São Benedito ocorrida em 1862 que, por sua vez, se correlaciona com os próprios folguedos e ritos festivos existentes na região que se difundiram ao longo de todo o século XX. Sendo assim, tanto a memória mítica registrada pelos mestres locais, como os rituais festivos e também as informações colhidas por meio da história oral apoiam o conhecimento da trajetória e da cultura desse fenômeno.

A historiografia tem se ocupado das relações entre senhores, escravos e outros grupos sociais enfatizando a importância das negociações existentes como chave para acessar a vida social, a cultura e as lutas pela liberdade, enfim, para uma compreensão mais profunda e real do período escravista.⁵ E os estudos sobre a Insurreição do Queimado e temas correlatos têm endossado tais concepções.⁶ Como se verá, essa visão sobre as relações sociais no Brasil escravista auxiliará também na compreensão da história da cultura das festas negras locais. Desse modo, o artigo procurará apontar alguns significantes que, nas fontes, remetem às negociações, procurando encontrar características novas dessas práticas sociais, que permitam desenvolver o conhecimento histórico sobre tais temas.

mil itarismo popular na insurreição do queimado

São José de Queimado, considerando apenas o contexto do Oitocentos, era uma das povoações que compunham a região do município de Vitória e termo da Comarca da Capital, junto com as freguesias de Nossa Senhora da Vitória (sede da Comarca), de São João de Cariacica, de Santa Leopoldina, de São João de Carapina, entre outras regiões.⁷ Todas essas antigas povoações se desenvolveram bastante ao longo dos anos (em termos urbanos e populacionais) e, apenas São José de Queimado, nos tempos atuais, já não mais existe, tornando-se uma vasta área rural com população dispersa em sítios e fazendas,

⁵ REIS, José João; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. A Resistência Negra no Brasil Escravista; São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 7-8.

⁶ CAMPOS, Adriana Pereira. Abolicionistas, Negros e Escravidão. *Dimensões*. Revista de História da UFES. Vitória: Espírito Santo. Vol. 10, jan-jul, 2000; CARDOSO, Lavinha Coutinho. *Revolta Negra na Freguesia de São José do Queimado: escravidão, Resistência e Liberdade no Século XIX na Província do Espírito Santo (1845-1850)*. Dissertação de Mestrado. 107 f. Vitória: UFES, 2008.

⁷ Vitória, sede da comarca, manteve-se como Vila até 1823, quando todas as capitais de província foram elevadas a Cidade pelo Decreto Imperial de 18 de março de 1823. São José de Queimado era Termo da Comarca de Vitória. SANTOS, Estilague Ferreira dos. *História da Câmara Municipal de Vitória: os atos e as atas. Vol. 1: A trajetória de uma das primeiras câmaras do Brasil*. Vitória, ES: Câmara Municipal de Vitória, 2014, p. 237.

constituindo um distrito rural do município da Serra. Os prédios de comércio e as casas de moradia outrora movimentadas desapareceram, restando apenas as ruínas da igreja que recentemente foram estabilizadas e remodeladas para visitação turística. No século XIX, porém, todas essas povoações do município da capital, como de outros municípios vizinhos, tinham proporções populacionais similares. São José de Queimado era um entreposto comercial e portuário que servia a navegação fluvial pelo Rio Santa Maria da Vitória do interior para os portos do centro da Capital. Em 1872, para se ter uma ideia, São José de Queimado chegou a ter 3.385 moradores enquanto Nossa Senhora da Vitória, capital da Província do Espírito Santo, tinha 4.361 habitantes. Nessa época, portanto, São José de Queimado tinha maior densidade populacional que Santa Leopoldina, Carapina e a própria Vila do Espírito Santo, conhecida hoje como Vila Velha.⁸

Tais dados populacionais são do princípio da década de 1870, mas podem servir para se ter uma referência sobre a população de Queimado cerca de 20 anos antes, quando da ocorrência da insurreição.⁹ Em abril de 1845, andando grandes distâncias pelos caminhos da região, Frei Gregório de Bene, missionário italiano que fazia obra religiosa na área, se propôs a fundar um templo “  Divina Majestade de Deus” no local, que era segundo ele “uma povoação de 5 mil almas que viviam na máxima ignorância, e inação, causa de tantos homicídios, de contínuos roubos, de frequentes embriaguezes, e de todos os vícios os mais abomináveis.”¹⁰ Por essa informação mais informal do missionário que pleiteava construir um templo em Queimado, se v  que o quadro populacional na região era similar entre meados do século XIX e o Censo de 1872.

Tendo o plano da obra em mãos e um terreno doado por uma senhora da região chamada Ana Maria, viúva de José dos Santos Machado, o padre p s-se a auferir os recursos para a construção da obra. Por seus escritos   possível ver que muitos ajudaram na empreitada religiosa para Deus e para a Santa Madre Igreja e “todos apressaram-se de carregarem comigo pedras sobre os próprios ombros, pequenos, e grandes, homens, e mulheres, brancos, e pretos, pardos, e mulatos, ricos e pobres”.¹¹ Mas, como observador

⁸ COSTA, Michel Dal Col. *Rastros da Sociedade Senhorial: senhores, negócios, redes sociais e relações de trabalho nos últimos anos da escravidão capixaba (1871-1888)*. Tese de Doutorado. 455 p. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2017b, p. 64.

⁹ Em 1851, a historiografia registrou 49.092 habitantes passando para 70.585 em 1871. Embora a população geral do Espírito Santo tenha tido um crescimento razoável, entre os escravos não cresceu tanto, passando de 12.269 para 18.760 nos mesmos anos. CARDOSO, 2008, p. 49.

¹⁰ ROSA, 1999, p. 124-127.

¹¹ ROSA, 1999, p. 126.

do trabalho, ele constatou que os que mais trabalharam e contribuíram na construção da Igreja de São José de Queimado foram os “pobres”, que auxiliavam com seus mais poucos recursos, trabalhando nos dias santos e feriados para a edificação da “importante obra”.¹² Além do trabalho braçal empenhado, o padre precisou fazer uma lista de apoio financeiro para a construção da Igreja, recolhendo de muitas pessoas contribuições inteiras e parciais, os quais eram juntados aos recursos que obtinha nas ofertas das Santas Missões, arregimentando vários esforços na construção da obra.

Após meses de construção e dada por praticamente encerrada a obra, organizou-se uma missa solene para celebrar o dia do padroeiro do local, São José. E nesse dia 19 de março de 1849 aconteceu algo inusitado e constrangedor que surpreendeu o Frei Gregório e a sociedade local que tinha se preparado para participar do Santo Sacrifício Pascal. Um grupo de escravos armados adentrou a igreja e aos gritos proclamavam a liberdade por meio de uma alforria que teriam direito em função do trabalho que tinham feito no próprio templo. Entendiam que o trabalho dispendido na construção usando suas folgas e dias santos indenizaria seus senhores e os fariam alcançar a valiosa liberdade. Narra um jornal da época que o grupo revoltoso chegou a 300 pessoas.¹³ As autoridades locais contataram as forças policiais e a revolta foi rapidamente abafada gerando mortos e prisioneiros. Estes foram julgados no dia 31 de maio de 1849 no Paço da Câmara Municipal de Vitória por meio de um júri extraordinário, convocado especialmente o ajuizamento do crime grave pelo qual eram acusados os cativos que participaram da revolta. A acusação de insurreição, passível de pena de morte na época, recaía sobre eles. Conservou-se a sessão de júri permanente até o dia 2 de junho do corrente e, neste dia, às 10h da manhã saiu a sentença. Para cinco deles foi deflagrada a pena capital já que foram considerados “cabeças” do movimento. Outros 25 foram sentenciados à açoites e seis foram absolvidos. Quatro foragidos não chegaram a ser julgados.¹⁴

A descrição sumária dita no parágrafo anterior tem resumido a história da revolta de escravos que ocorreu em meados do século XIX capixaba nos termos que é lembrado no presente. Porém, acreditamos que abrir mais uma vez essa história por meio do livro de Afonso Cláudio, permite adentrar aos fatos de forma surpreendente e reveladora das

¹² ROSA, 1999, p. 126.

¹³ CARDOSO, 2008, p. 91.

¹⁴ CARDOSO, 2008, p. 97-98.

minúcias do planejamento e da ação dos envolvidos, ainda que seja o contato com o pensamento daquelas personagens de forma secundária pelo crivo de um homem branco da elite da época. Afonso Cláudio era, todavia, um jovem envolvido com o movimento abolicionista e com os movimentos de libertação escrava do momento histórico, por meio de sua atuação como advogado, com inserção nas redes solidárias de libertação.¹⁵ Enfim, trata-se de um contato com um trabalho que sistematizou um conhecimento com base na tradição que se tinha do evento, dos documentos mais importantes que se pôde encontrar e ainda tendo a possibilidade de ter entrevistado pessoas que viram e lideraram o movimento.

Embora já tenham sido produzidos diversos trabalhos utilizando a obra de Afonso Cláudio para revisitar a Insurreição, destaco aqui dois estudos. O primeiro deles é um artigo de Adriana Pereira Campos, publicado no início dos anos 2000 que adentra profundamente na história construída pelo autor e em sua narrativa. A autora explora as minúcias da redação de Afonso Cláudio e alcança tanto o valor quanto as limitações da obra na visão preconceituosa do autor situando-o como homem de seu tempo.¹⁶ Não obstante fosse um jovem envolvido nas causas progressistas de seu tempo, vivia também as ambiguidades decorrentes da mentalidade e das visões racistas da época em relação às capacidades dos indivíduos de origem africana, conforme foi percebido por Adriana Campos.¹⁷ O segundo trabalho é uma dissertação de mestrado específica sobre a Insurreição, realizada na segunda década do século XXI, a partir do desenvolvimento dos estudos da escravidão no universo acadêmico capixaba.¹⁸ Ambos os trabalhos enfatizam como elemento central do movimento de 1849, a estratégia da negociação como forma de alcançar objetivos e superar a escravidão por meio da alforria, como foi o plano dos indivíduos que participaram do movimento em Queimado.

Os historiadores José João Reis e Eduardo Silva, na obra *Negociação e Conflito. A Resistência Negra no Brasil*, exploraram a fundo o conceito da negociação no contexto da escravidão. Eles discutiram as limitações de estudos que veem a escravidão como um sistema rígido, no qual o escravo seria uma vítima absoluta ou, de outra parte, como detentores de um heroísmo épico de rebeldia. Na verdade, buscando fugir da perspectiva

¹⁵ COSTA, Michel Dal Col. *Caminhos da emancipação: redes solidárias de libertação dos escravos no Espírito Santo oitocentista*. Dissertação de Mestrado. 231 f. Vitória: UFES, 2013, p. 161-179.

¹⁶ CAMPOS, 2000.

¹⁷ COSTA, 2017b, p. 162-191; CAMPOS, 2000, p. 34.

¹⁸ CARDOSO, 2008.

do escravo reificado ou mitificado, os autores percebem o escravo em nenhum dos dois polos, mas em uma zona de indefinição entre essas duas situações. Com isso, o escravo em acomodação e em submissão de um dia poderia se tornar o rebelde do dia seguinte, e isso ocorria em decorrência de oportunidades e circunstâncias. Exatamente neste espaço que estavam as negociações, que às vezes, inclusive, poderiam ser malsucedidas. E as negociações não significavam necessariamente a vigência de relações harmoniosas entre senhor e escravos. Na verdade, havia um espaço social que se tecia tanto de barganhas, quanto de conflitos, já que os insucessos nas negociações poderiam descambar para conflitos.¹⁹

O conceito de negociação e conflito preconizado por esses historiadores podem perfeitamente servir para compreender o que ocorreu entre os escravos e senhores de São José de Queimado no dia de São José do ano de 1849. Tudo indica que se tratou, na verdade, de uma negociação malsucedida que acabou se tornando um conflito. Inicialmente, os escravos que participaram do levante acreditavam que trabalharam duro todo aquele tempo (de 1845 a 1849) e que tinham recebido do padre italiano uma promessa de alforria pelo trabalho dispendido. Diante disso, os escravos se rebelaram e queriam ter a alforria de forma forçada, pois tinham recebido a promessa de libertação. A historiografia tem estudado as formas variadas de alforria em diversas épocas, em especial no Brasil e no Espírito Santo Oitocentista, estudos que tem apontado os padrões existentes: as principais eram as concedidas gratuitamente por gratidão e benevolência senhorial e as pagas pelos escravos. Todavia, mesmo as pagas, passavam pela ideologia senhorial pelo crivo da bondade dos amos que a concediam, recebendo também um recurso do escravo como compensação.²⁰ Agora, uma alforria forçada teria que tipo de legitimidade jurídica ao ser registrada em cartório? Foi a esse nível de impulso que os escravos do movimento de Queimado chegaram para realizarem seu sonho de liberdade por meio da conquista da carta de liberdade, a qual era a forma legal e institucional de liberdade na sociedade da época. Era por essa legalidade que buscavam: negociar, trabalhar nas obras da igreja e usar a força para coagir os senhores a lhes dar a liberdade.

¹⁹ REIS; SILVA, 1989, p. 7-8.

²⁰ ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades Negras nas Paragens do Sul: Alforria e Inserção Social de Libertos em Porto Alegre, 1800-1835*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009, p. 20-27.

Dizer o que foi dito até aqui, a partir do conceito de negociação e conflito, sobre o evento de Queimado parece nos dar um parecer historiográfico razoável e lúcido que explica os fatos ocorridos. Porém, é possível ir além e entender um pouco mais profundamente sobre o tipo de negociação ocorrida ali. Acreditamos que se olharmos mais atentamente a obra de Afonso Cláudio, que ele chamou de uma “pequenina memória”, podemos ter indícios novos.²¹

É preciso considerar, primeiramente, que o conjunto das informações que Afonso Cláudio coletou veio de “um dos chefes do motim” de onde recolheu um “plano da revolta”, representada também como “um momento revolucionário” da história da Província do Espírito Santo.²² Embora a Freguesia de São José de Queimado tenha sido o “campo de combate”, “os insurgentes (com exceção de insignificante número) não habitavam o solo escolhido para a luta”. Pelas memórias colhidas, a grande maioria dos revoltosos eram de outras regiões circunvizinhas (Serra, Cariacica, Itapoca, Mangaraí etc.) e até de “pontos longínquos” (São Mateus, regiões Sul da Província etc., embora a historiografia pareça não acreditar nessa informação).²³ Como veremos a partir da memória popular das festas marcadas pela cultura africana na região mais adiante, os centros religiosos tinham uma importância social e simbólica grande na região, caso da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Serra e a Igreja de Reis Magos. Neste caso, a construção da Igreja de São José, em Queimado, foi determinante para a escolha do local do plano.²⁴

O movimento, portanto, tinha na construção de um novo centro religioso e social na região como principal pretexto da ação uma vez que esse fato daria, na compreensão dos pleiteantes, a condição de empreender a negociação para a liberdade. Porém, essa negociação não ocorreria sem uma base de sustentação que a legitimasse que era a formação de uma espécie de corpo militar a partir de uma rede organizada por chefias, subchefias, recrutamento e planejamento estratégico. Por intermédio dos escritos de Afonso Cláudio, feitos a partir da “versão oral de algum fundamento” de um dos chefes

²¹ ROSA, 1999, p. 19.

²² ROSA, 1999, p. 18-22.

²³ ROSA, 1999, p. 86.

²⁴ ROSA, 1999, p. 27. É importante ressaltar que estava sendo construída na mesma época, em Cariacica, a Igreja de São João de Cariacica, pelo padre italiano Pivitela de Trento, companheiro de Frei Gregório. Na verdade, ele deu continuidade a obra em 1845, a qual foi iniciada nos anos iniciais do Império somente com a construção da base. O padre Pivitela, por ocasião da Insurreição do Queimado, foi envolvido sob acusação de participante da causa dos insurretos e, por isso, foi afastado juntamente com Frei Gregório, sendo conduzido para a fora da província e do Brasil. BEZERRA, Ormyr Leal. *Cariacica (resumo histórico)*. 2ª Ed. Cariacica: IPEDOC, 2009, p. 51-52.

do movimento ainda vivo na década de 1880, é possível imaginar que a Insurreição do Queimado tinha como um de seus principais elementos uma espécie de militarismo popular que, por meio da sensação de força e capacidade, daria maior legitimidade e eficácia à negociação conforme o planejamento. Assim, podemos constituir a hipótese de que o movimento daquelas pessoas escravizadas tinha uma espécie de ação de embaixada, que mediava a negociação, porém, alicerçados em uma força militar que foi pensada a partir da arregimentação de membros em várias regiões com vistas a dar mais eficácia à negociação. Segundo Afonso Cláudio, o líder Elisiário era esse mediador, articulando uma possível atuação do frei Gregório na aquisição de sua liberdade em função do trabalho feito em prol da religião com os senhores, por um lado; e por outro, com os chefes da insurreição que, por sua vez, faziam o fluxo da comunicação para os subchefes até os demais recrutados. Segundo o autor oitocentista, Elisiário,

[...] tão notável posição assumiu na conjuração, sabemos por informações respeitabilíssimas, tinha a compreensão bastante clara e desenvolvida, por haver estado em contato com homens de superior espírito. Escravo de um fazendeiro, irmão do dr. João Clímaco, não perdia ocasião de escutar a palavra do esclarecido varão, sob pretexto de amizade com Carlos, escravo daquele.²⁵

Ao analisar as origens do movimento insurrecional, Afonso Cláudio indica a importância da cultura militar que circulava entre os cativos, especialmente entre os líderes. Ele ressalta que a história das batalhas, os feitos dos soldados por meio das armas e as façanhas dos vencedores “chegavam com certo calor aos ouvidos dos escravos”.²⁶ Segundo eles, alguns desses soldados, inclusive de ex-escravos, libertos por suas vitórias, após voltarem, narravam os detalhes das campanhas para os seus irmãos que ainda estavam no jugo do cativo. Isso gerava nos ouvintes o desejo por também se alistarem com um apreço pela via militar que os fazia vencer heroicamente até mesmo o próprio cativo. Esses aspectos da imaginação histórica do autor foram completados com iniciativas de cativos nesse campo. Contou, por exemplo, um fato ocorrido em 1841, quando “alguns escravos, sem que os senhores soubessem, de livre alvitre começaram a

²⁵ ROSA, 1999, p. 40.

²⁶ ROSA, 1999, p. 28.

se prestar militarmente”.²⁷ Esse aprestamento ou aparelhamento militar consistiu em obter de uma mulher que residia no Porto do Engenho fardas que se uniriam as armas providenciadas logo em seguida. Afonso Cláudio conta que foram três os envolvidos diretamente na iniciativa: um deles recebeu como punição ser embarcado para fora da província, outro morreu e o terceiro era nada mais nada menos que João, escravo da viúva Monteiro, de Jacuí, que segundo o autor “foi uma das grandes influências” da Insurreição do Queimado, sendo inclusive um dos que sofreram a pena de morte na própria Freguesia de Queimado.²⁸ Eles tinham, usando o vocabulário de Afonso Cláudio, um “plano guerreiro”.²⁹ E na base tinha até uma crença de que a Rainha (D. Maria Cristina) lhes consentiria a libertação em função de serviço militar sob seu apadrinhamento, consentimento esse que seria usado posteriormente como parte do argumento que lhes daria a liberdade pelos trabalhos na igreja por meio da autoridade do ato de fala do padre no púlpito da igreja.³⁰

O trabalho contínuo e duro nas obras do templo se deu em dias santificados e em noites de luar, por cerca de quatro anos, considerando que as obras começaram em 1845. Esse trabalho daria o argumento do pagamento pela liberdade que se queria fosse dentro da legalidade e conforme a cultura tácita em torno da alforria que existia tendo como fiador o desejo de libertar os cativos, presente tanto da Rainha quanto do próprio frei, tido como aliado do movimento, possivelmente por um certo blefe estratégico militar da negociação de Elisiário. Não seria um trabalho qualquer, porém, algo feito na construção de um dos novos centros de importância religiosa e social da região, o que dava força simbólica ao movimento. Mas essa negociação, feita pelos líderes embaixadores tinha um outro fator de apoio, a base militar que era uma espécie de escolta da negociação. Aparentemente, pela estratégia do mediador e “diplomata” Elisiário, não objetivavam derramar nenhuma gota de sangue, mas conseguir a liberdade apenas por meio da

²⁷ ROSA, 1999, p. 29.

²⁸ ROSA, 1999, p. 29.

²⁹ ROSA, 1999, p. 29.

³⁰ É interessante mencionar que, na Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Serra – de região próxima ao caso de São José de Queimado, apareceu um caso que também envolveu o ato de fala do padre local em uma reivindicação de liberdade, aproximadamente 27 anos antes do caso de São José de Queimado, em 26 de maio de 1822. O Juiz Ordinário da Vila da Serra, Luiz da Fraga Loureiro, escreveu para o Presidente da Junta do Governo Provisório informando sobre uma insurreição de escravos ocorrida ali. Segundo ele, um escravo de nome Antônio, organizou os companheiros de cativo de Jacaraípe até Queimado, orientando que todos deveriam ir até a missa em um determinado dia, quando a libertação da escravatura de todos seria proclamada pelo Reverendo Vigário. No dia, apareceram muitos escravos armados de armas de fogo, paus etc. A solução encontrada foi obter do vigário “uma fala pública na paróquia, reunindo todo o povo, dizendo que os escravos não se persuadissem que havia liberdade para eles, e que eram cativos, que servissem seus senhores...” ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. *Escravidão e Transição*. O Espírito Santo (1850/1888). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, p. 166.

negociação e pela inteligência, mesmo que essa exigisse a sensação de força para coagir em caso de reticência por parte das autoridades da sociedade branca. Todavia, havia alguns mais “salientes” em prol das armas como uma forma de exigir a liberdade desejada.³¹ Tratava-se, portanto, de uma estratégia de negociação típica dos acordos da cultura da guerra, pois a mediação por algo que se pleiteia tem a contrapartida de não sofrer a violência do próprio exército. É interessante frisar que até para entrar na povoação no dia da missa, quando o padre proclamaria sua liberdade, os pelotões que chegaram no local buscaram se camuflar para não atemorizar e causar espanto na comunidade local. Eles entraram discretos e se esconderam nas matas da redondeza.³² Todavia, o exército popular composto de “legiões” e fruto das “expedições” vindas de várias partes para se encontrar em Queimado se escondeu nas matas e serviu de argumento quando Elisiário foi procurar o frei para lhes exigir que cumprisse a palavra na missa para libertá-los.³³ Isso se deu após o instante em que o padre interrompeu a missa, momento em que um grupo mais afoito “avançou para a igreja prorrompendo em gritos, saudando a liberdade (...) [e estabeleceu-se] a confusão no interior da igreja”.³⁴ Aparentemente houve aí uma desorganização imprevista nos planos de Elisiário e uma “impaciência de Chico Prego”, que liderou o grupo atropelando a estratégia de mediação com o padre, por não ver solidez nas promessas de Elisiário.³⁵ É importante ver aí um desconhecimento por parte do afoito Chico Prego em torno da missa, pois certamente o padre jamais poderia falar alguma outra coisa no meio do Rito Eucarístico, no momento da Consagração.³⁶ Isso corrobora a interpretação de “impaciência” de Chico Prego e do grupo que, aparente, desacreditou na estratégia de negociação do “diplomata” Elisiário.

Essa estratégia militar popular tinha, portanto, um fator extra baseado na autoridade e figura respeitada do pároco local. Era “em nome do Frei Gregório” que faziam a sua articulação na comunidade escrava que estava sendo arregimentada. Embora

³¹ ROSA, 1999, p. 41.

³² ROSA, 1999, p. 44.

³³ ROSA, 1999, p. 43.

³⁴ ROSA, 1999, p. 44.

³⁵ ROSA, 1999, p. 44.

³⁶ Há entendimento antigo do magistério da Igreja por meio do qual se crê que durante a missa não se faz nenhuma outra coisa, nem mesmo “orações particulares, como leitura de livros piedosos, novenas e mesmo a oração do terço. Na Missa, reza-se a ‘Missa’”. Esta citação é inserida aqui especialmente para se ter uma ideia lógica do momento, o que pode facilitar a compreensão dos fatos. Ou seja, Chico Prego invadiu a missa em um instante que não era de se esperar do pároco que tratasse de qualquer outro assunto, mesmo que ele de fato fosse fazer esse ato de fala usando de sua autoridade. Talvez, após a realização do Sacramento, no momento de informes e avisos, seria o mais plausível. Esse equívoco no *time* da manifestação do grupo liderado por Chico Prego não foi levado em conta pela inteligência da mediação e negociação de Elisiário. CECHINATO, Pe. Luiz. *A Missa: parte por parte*. 44° Ed. Editora Vozes: Petrópolis/RJ, 2012, p. 74)

se discuta uma espécie de nutrição das mentes dos líderes com base no discurso contínuo dos missionários que estavam operando a construção dos templos em Queimado e em Cariacica, pela negação juramentada do frei de ter feito qualquer promessa aos escravos, é de se supor que a estratégia militar dos insurretos tinha também um elemento de blefe e camuflagem.³⁷ Basicamente, nessa hipótese, os fins (que seria alcançar a liberdade e sair do triste jugo da escravidão) justificavam os meios. Os líderes acreditavam que o frei (e por conseguinte os senhores) atenderia as condições dos escravos na negociação tendo em vista a promessa feita ou assimilada pelo grupo onde a liberdade dos escravos seria paga na construção da igreja. Robustecia esse argumento a força militar que escoltava os embaixadores que negociavam, distribuída pelos matos da região em pelotões variados com subchefes liderando cada um deles. Os líderes principais, mais incumbidos do processo de negociação, constituíram um fluxo organizacional intermediando informações ditas alcançadas com o frei para o recrutamento de soldados em diversos povoados e fazendas da região. Por exemplo, Elisiário tinha, nas palavras de Afonso Cláudio, “a proeminência moral da concepção da revolta”, ou seja, ele era o embaixador do grupo que fazia a intermediação da comunidade escrava com o frei, animando o grupo com as supostas informações obtidas na relação com o frei, colocado o sacerdote como um dos membros do grupo revoltoso, sem ele, Gregório, saber, aparentemente. Chico Prego, João Pequeno e João da Viúva Monteiro eram os chefes militares que realizavam o recrutamento na Serra, Mangaraí e adjacências de Queimado. Nesses grupos de recrutas eram constituídos subchefes para coordenar cada pelotão.³⁸

O grupo militar constituído para dar força moral à diplomacia da negociação poderia ser usado no plano B, caso desse errado o plano principal por meio da declaração do frei durante a Santa Missa, como de fato ocorreu após Gregório fechar totalmente a igreja para as investidas finais de Elisiário e sua diplomacia. Na versão do padre, a interlocução do diplomata negro, Elisiário, soava de certa forma ímpia e perversa para ele naquele momento do dia de São José. Pode ser que durante os anos precedentes houvera outras conversas menos tensas entre eles.³⁹ Eles saíam pelas fazendas realizando outro nível de negociação, mas com uma participação maior do braço militar do movimento

³⁷ ROSA, 1999, p. 76-77.

³⁸ ROSA, 1999, p. 36.

³⁹ ROSA, 1999, p. 76.

para coagir e forçar aos senhores a lhes passarem (sem volta) a carta de alforria por meio de um papel trazido por Elisiário e dito que era também ideia do frei, mantendo sua estratégia de camuflagem.

É de se supor que não queriam usar a força militar do movimento, a qual parece ter uma função de fortaleza organizacional para a negociação nesse episódio que estamos classificando de militarismo popular. É diferente do que ocorreu, por exemplo, na Revolta de Carrancas conhecida também como Levante de Bella Cruz, que foi uma rebelião escrava ocorrida em 13 de maio de 1833, em fazendas da região sul da Província de Minas Gerais. Semelhante à Freguesia de São José de Queimado, a Freguesia de Carrancas tinha pouco mais de 4.000 habitantes, mas com grande concentração de pessoas escravizadas. Ali também houve uma acusação de que o vigário da freguesia, Joaquim José Lobo, houvera persuadido os escravos com promessas de liberdade a partir do rumor que o Imperador os queria livres. Isso ocorreu em 1831 em uma espécie de ensaio do que ocorreria dois anos depois. Na época, o vigário local foi preso. Em 1833, eclodiu a revolta, marcada por extrema violência com assassinato de senhores a porretadas após serem pegos de assalto e de surpresa; houve ataques em fazendas, com assassinatos de familiares e emboscadas a autoridades e senhores. Houve ali resistência de alguns fazendeiros com apoio de escravos de sua confiança. Casas foram invadidas e massacres terríveis de senhores e seus familiares ocorreram. Esta revolta teve dezenas de condenados à forca e representou uma das maiores penas coletivas à morte na história do Brasil. A partir dela, uma repercussão nacional importante ocorreu já que em função da Revolta de Carrancas, vários projetos de lei foram encaminhados à Câmara de Deputados, sendo que um deles antecipou o texto da Lei de 10 de junho de 1835, que designava a pena de morte para pessoas envolvidas em homicídio de senhores e seus parentes.⁴⁰

Pela memória que se tem da Revolta de Carrancas e pelos registros nos processos de corpo de delito das pessoas assassinadas se vê que foi um episódio com grande nível de violência. Em Queimado, não obstante a revolta ter sido abafada em cerca de dois dias (rapidez que ocorreu também em Carrancas), parece que não houve um grau de violência sanguinária e mortal. A coação foi forte para conseguir as assinaturas dos senhores para

⁴⁰ Verbete “Revolta de Carrancas”, 2020; ANDRADE, Marcos Ferreira de. *Rebeliões escravas no Império do Brasil: uma releitura da revolta de Carrancas – Minas Gerais – 1833. 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <http://www.escravidaoliberdade.com.br/site/images/Textos5/andrade%20marcos%20ferreira%20de.pdf>. Acesso em: 12 de junho de 2020.

liberdades, e chegaram a obter algumas, mas a repressão foi mais incisiva por parte das forças policiais do Estado que chegaram a matar inocentes, prendendo vários, com certo nível de severidade, para serem levados ao julgamento.⁴¹ Entre os escravizados houve mortes por causa de suicídio e na cadeia sem registro da causa da morte.⁴² O fato de não terem executado e nem abordado casas senhoriais e fazendas com assassinatos, pelo menos pelo que averiguou Afonso Cláudio, não os eximiu de ter uma força militar com hierarquia, comandos e pelotões recrutados, compondo um exército com cerca de 300 soldados entre as pessoas escravizadas da região. Este militarismo popular, por sua vez, aparentemente servia como um sustentáculo de força e organização da comunidade dos escravizados para fazer valer o que acreditavam na negociação, que tinham direito a liberdade por terem trabalhado alguns anos na construção da igreja, centro social e religioso no lugar e, na visão deles, com apoio e liderança do frei.

Por meio do livro, *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*, de Russell-Wood, podemos constatar a importância que as pessoas de cor tiveram no serviço militar nas companhias de milícias desde as guerras por proteção da colônia no século XVII, especialmente libertos negros, pardos e mulatos. Durante todo o período colonial tal participação foi importante, teve crescimento e foi reconhecida pela Coroa e pelas autoridades, embora tenham ocorrido iniciativas no sentido de reduzir seu poderio já que se temia o desenvolvimento dessas milícias com armas gerenciadas somente pelas pessoas de cor. De qualquer forma, esse campo de atuação tinha prestígio junto às comunidades negras e serviram como espaços de expressão das pessoas de ascendência africana, seja na reivindicação de melhores soldos e condições, mas também de redução de privilégios tidos pelos brancos no campo militar, o que mostra que havia uma segregação e problemas raciais importantes entre os militares brancos e os de cor.⁴³ Tais aspectos da participação negra nas forças militares desde o período colonial mostram claramente que não foi trivial o fato dos insurretos de Queimado adotarem como estratégia central de sua negociação uma força militar popular para dar base e

⁴¹ MIRANDA, Naly da Encarnação. *Reminiscências da Serra*. Serra, Serra, 1984, p. 41.

⁴² Um deles se suicidou com um tiro de espingarda quando o chefe das forças militares forçou uma porta da casa em que estava. Segundo Afonso Cláudio, era alheio ao movimento e se matou por medo do severo chefe da guerrilha. Um outro, Adão, morreu por comer cal da parede da cadeia, que pode ser uma espécie de suicídio. Sebastião se atirou ao mar e morreu afogado, possivelmente outro ato contra a própria vida. Cipriano e Manoel morreram na cadeia sem que se tenha registro da causa da morte. ROSA, 1999, p. 56; 95-96.

⁴³ RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e Libertos no Brasil Colonial*. Tradução de Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 125-154.

legitimidade na batalha da negociação e valorizar suas condições, caso contrário se supunha que não teriam força diplomática de persuasão diante dos senhores.

É importante destacar que anos depois, na Guerra do Paraguai (1864-1870), as pessoas na condição escrava se alistavam com esperança de alcançarem a liberdade. Lilia Moritz Schwarcz, no seu belo livro, *A Batalha do Avaí. A beleza da barbárie: a Guerra do Paraguai pintada por Pedro Américo*, apontou que o interesse dos proprietários livres alistarem seus cativos como substitutos na guerra, fez os escravos usarem esse recurso como uma “moeda de troca, que permitiu a muitos escravizados negociar sua manumissão”. Na sua pesquisa, contabilizou que 7.979 escravos libertos atuaram no *front*, servindo ao Exército brasileiro.⁴⁴

Mais à frente iremos examinar a negociação escrava a partir da memória popular das festas folclóricas da região. Todavia, é interessante perceber indícios de uma cultura de militarismo popular presente em traços do folclore praticado por pessoas de ascendência africana no Espírito Santo. Trata-se de “dramatizações populares” para usar o conceito que os folcloristas usam para designar tais práticas culturais, como o Alardo e do Baile de Congo ou Ticumbi, práticas essas que remontam pelo menos até o século XIX no Espírito Santo. Poderíamos citar também as Marujadas, mas a que existia no Espírito Santo tinha uma origem identificada na liderança de um produtor que viera de Alagoas e era, portanto, mais recente. Tais danças guerreiras são marcadamente realizadas por comunidades negras, sendo o Ticumbi uma manifestação feita até no contexto de comunidades remanescentes de quilombos e com um enredo alicerçado em traços da história africana. Não é possível, pela dimensão do artigo, entrar em detalhes sobre esses folguedos, porém, em síntese pode-se dizer que são estruturados por grupos guerreiros organizados com hierarquias, comando, embaixadores, fortalezas e que interagem em função de alguma ação a ser feita (controle sobre a Festa de São Benedito, entrega de uma imagem realizada, convencimento para o batismo cristão). Os grupos podem ser cristãos e mouros pagãos (caso do Alardo e da Marujada) ou mesmo de conflito entre o Reinado do Congo cristão contra o Reinado de Bamba pagão (caso do Ticumbi ou Baile de Congo). Os grupos armados iniciam o diálogo por meio de negociações realizadas por seus embaixadores e reis, mas se precipitam em confrontos literais, caso do Alardo, com

⁴⁴ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *A Batalha do Avaí. A beleza da barbárie: a Guerra do Paraguai pintada por Pedro Américo*. Rio de Janeiro: Sextante. 2013, p. 65.

espadas e indumentárias próprias ou mesmo em danças guerreiras com confrontos simulados, caso do Ticumbi. As armas utilizadas, as hierarquias e posições de comando, as negociações e embaixadas (de embaixadores ou “sacretários”) auxiliadas no seu convencimento da força bélica são os elementos que alinham, mesmo que por meio de uma ilação ou inferência possível na imaginação histórica, os universos culturais do folclore negro local com o plano guerreiro dos insurretos do Queimado.⁴⁵

Esses registros foram feitos no norte do Espírito Santo em meados do século XX, em São Mateus e Conceição da Barra, municípios que possuem uma história e cultura comum. Uma região que até foi citada por Afonso Cláudio, pois ouviu de seu informante que foi um dos líderes da Insurreição, ao que parece, que havia um apoio dessa região na revolta na freguesia de São José de Queimado. De qualquer forma, há indícios na memória local que mostram que no passado havia, na região rural da Serra e áreas mais ao norte, Bailes de Congo. O mestre de Congo Antônio Freitas, já falecido, informou em entrevista que na sua juventude (primeira metade do século XX) não tinha somente as bandas de congo nas regiões rurais da Serra a Fundão, mas havia muitos bailes de congo, porém com o tempo apenas as bandas de congo permaneceram enquanto os bailes deixaram de existir.⁴⁶

são José de queimado no fim gradual do cativeiro

Os estudos em história social da escravidão que têm sido desenvolvidos recentemente sobre a Província do Espírito Santo nos permitem acompanhar alguns traços e características da escravidão na região de São José de Queimado nos anos seguintes à insurreição. Entre os anos de 1871 e 1888 (portanto, já no regime do programa imperial do fim gradual da escravidão promovido pelas leis emancipacionistas) um trabalho com inúmeras séries documentais, reuniu estatísticas de cerca de 900 senhores e 4.400 cativos da região central do Espírito Santo, com dados da Comarca de Vitória. A pesquisa apurou informações de 57 senhores na comunidade de Queimado. Deste grupo senhorial coligido, apenas quatro eram mulheres. Considerando o total de escravos observados na pesquisa, constatou-se que o número é bem representativo da região já que o censo de

⁴⁵ NEVES, Guilherme Santos. *Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba*: 1944/1982. Seleção, organização e edição dos textos: Reinaldo Santos Neves. Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo, Volume 2, 2008, p. 96-101; 105-127.

⁴⁶ Trata-se da entrevista com o mestre: FREITAS, Antônio (nascido em 14/12/1937). Entrevista concedida à Michel Dal Col Costa. Casa do Congo de Santiago, Serra, ES, 2012. COSTA, 2017, p. 174.

1872 apresentou pouco mais de 5.000 escravizados na região. Estes 57 senhores da região estudada apresentaram 445 escravos, sendo 229 mulheres e 216 homens. Dentre os senhores, 33 deles eram nascidos em no máximo até 1833 e isso mostra que, no contexto da insurreição, já eram adultos.⁴⁷

As pesquisas possibilitaram um conhecimento da caracterização geral do perfil dos proprietários da região de São José de Queimado no período posterior a Insurreição, o que pode ter se mantido similar. Dos 57 senhores, 34 eram microproprietários, tendo de um a cinco escravos; sete eram pequenos proprietários, com seis a 10 cativos; seis eram proprietários médios, reunindo um plantel de 11 a 20; e sete proprietários tinham 21 ou mais escravos. Havia 42 lavradores, o que mostra o perfil típico agrário da região, embora já tivesse um núcleo de povoação urbana, havendo somente quatro negociantes e um padre no grupo.

Foram computados, para a região estudada, 30 processos e escrituras relacionados a liberdade só para os habitantes de Queimado, entre ações de liberdade e cartas de alforria. Foi reunido também, no período, dois processos criminais, também relativos às leis de liberdade e fugas da época. Se fizermos um comparativo dos números de Queimado para com a região central como um todo podemos ver que a documentação relacionada à liberdade em Queimado era baixa, pois os 30 casos encontrados correspondem a 3% do total de 983 processos e escrituras levantados no período para toda a Comarca de Vitória. Ou seja, das 24 cartas de liberdade gratuitas da região, o que já era baixo, os senhores de Queimado só consentiram em duas; das 173 cartas de liberdade onerosas, ali só uma foi possível; dos 473 processos de liberdade na Justiça da Comarca, a freguesia que está sendo estudada só possibilitou 18; e, por fim, das 313 escrituras de compra e venda, Queimado só produziu nove negócios. Esses números mostram que, embora, houvesse alguma tramitação legal em torno de liberdade e da escravidão em Queimado, a localidade vivia uma escravidão rural com raras incursões na produção de documentos legais. Se em 1872 era assim, em 1849 o trato com os cartórios e a Justiça devia ser também baixo. Isso pode explicar o tipo de iniciativa dos escravos locais que vendo a promessa de liberdade que acreditavam se frustrar, buscaram, por meio da

⁴⁷ COSTA, 2017b.

violência, receber dos senhores suas cartas de liberdade, o que lhes daria outro patamar na sociedade.

Vale a pena citar dois fatos que ocorreram na década de 1870 entre os escravos e senhores de Queimado. Primeiro, um caso da comunidade usando do pároco local para abrir um processo contra um senhor que estava sendo acusado de fraudar a escrituração do nascimento de alguns bebês nascidos após a Lei do Ventre Livre. Tal fato sensibilizou alguns membros da comunidade local, que fizeram um movimento com o apoio do pároco da época. Nos depoimentos coligidos pelo caso percebe-se a influência de senhoras que conversavam com seus cativos sobre os novos direitos que as leis emancipacionistas estavam trazendo para todos. Ao que parece, o senhor Manoel Francisco Feu de Araújo, importante médio proprietário de Queimado, que foi acusado da fraude, ganhou a causa, pois foram encontrados os registros de nascimentos das referidas crianças.⁴⁸

Alguns anos depois, em 1875, ocorreu uma fuga impressionante na fazenda Itapocu, administrada pelo advogado Misael Ferreira Pena, o qual se casou com Anna Adelaide de Azevedo Penna, filha de um proprietário da região de Queimado, o Tenente Coronel Henrique Augusto de Azevedo. Nesta fuga evadiram-se ao todo 31 cativos, entre homens e mulheres, e sete ingênuos, libertos pela Lei do Ventre Livre. Eram, na verdade, seis famílias de escravizados da propriedade de Misael, que abriu processo judicial para averiguar o fato e reaver sua propriedade. Interessante neste caso é que Misael havia concedido duas cartas de liberdade gratuitas para dois de seus cativos no mesmo ano da fuga e, também, o fato de ser ele um participante direto de instituições emancipacionistas em Vitória na mesma época, nas quais atuava como liderança e orador. Constatou-se no processo que havia outros senhores da região realizando “sedução e acoitamento”, ou seja, influência de outros proprietários na fuga mirabolante de todo seu plantel da fazenda que recebeu como herança em São José de Queimado.⁴⁹

Ao longo do século XX, a região da Freguesia de São José de Queimado, após o advento do sistema de rodovias e da BR 101 seguiu perdendo importância econômica já que o transporte da produção do interior por canoas, via Rio Santa Maria da Vitória, deixou gradativamente de existir. Isso fez a povoação sofrer um forte êxodo, a vila deixar

⁴⁸ COSTA, 2017b, p. 162-174.

⁴⁹ COSTA, 2017b, p. 174-192.

de existir e a Igreja abandonada pela comunidade entrar em ruínas até cair o telhado e o frontão já nos anos 1990.

a origem e difusão da religiosidade popular das bandas de congo

Há notícias de festas tradicionais e folguedos de origem negra na região de São José de Queimado, porém, para tratar do nosso próximo assunto deslocaremos a região estudada para outras povoações da área próxima. Agora, estarão no foco as localidades de Putiri, Serra-Sede, Nova Almeida, Jacaraípe, Manguinhos, Pitanga entre outras. Foi nesses bairros que surgiram e se desenvolveram um conjunto de festejos marcados pela presença da cultura de origem africana. Estamos falando das festividades: de São Benedito da Serra-Sede, de São Benedito e São Sebastião de Nova Almeida, de São Pedro de Jacaraípe, de São Sebastião de Manguinhos, da Festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário de Pitanga, para citar os casos da Serra. São festejos que têm como estrutura central a celebração de mastros levantados em frente das igrejas locais em devoção aos santos católicos e que ocorrem há décadas. Festas de mastro são uma manifestação da religiosidade popular brasileira e ocorrem em vários outros estados brasileiros, como Bahia, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro entre outros.⁵⁰

Há registros importantes dessas manifestações da cultura e da religiosidade popular na Vitória Oitocentista, originalmente ligadas à Igreja de São Tiago, mas também às Irmandades de São Benedito do Rosário e do Convento de São Francisco. O padre Francisco Antunes de Siqueira relatou que essas manifestações estavam associadas à Festa de São Miguel na Igreja de São Tiago (jesuítica), mas depois cada irmandade buscou erigir um mastro de acordo com sua devoção ao longo do Oitocentos.⁵¹ Essa cultura se tornou tão popular em Vitória que sua expansão e possível desregramento foram motivo de legislação proibitiva promulgada no início dos trabalhos da Assembleia Provincial que decretou o fim das festas de mastros na região da província por qualquer

⁵⁰ Uma das mais importantes é a Festa de São Benedito de Aparecida do Norte/SP. SILVA, Cristina Schimidt. *Viva São Benedito!* Festa popular e turismo religioso em tempo de globalização. Aparecida, SP. Editora Santuário, 2000.

⁵¹ SIQUEIRA, Francisco Antunes, 1832-1897. *Memórias do Passado*: a Vitória através de meio século. Edição de texto, estudos e notas de Fernando Achiamé. Vitória: Floricultura: Cultural – ES, 1999, p. 64; COSTA, Michel Dal Col. *Liberdade das Festas: Controle Social, Religiosidade e Cultura no Espírito Santo Oitocentista*. Apresentação de Trabalho/Comunicação. Vitória, *VIII Semana de História. História Política em debate: Questões para uma práxis interdisciplinar*. Departamento de História da UFES, 2012.

função, o que foi revogado pouco tempo depois, o que mostra a força dessas manifestações nas localidades capixabas.⁵²

Não obstante a elucidação sumária feita pelo comentarista Padre Antunes da Siqueira, na região da Serra há uma memória distinta e mais mística para contar a história dessas manifestações culturais. Trata-se de uma explicação mais profunda, pois envolve as crenças e a devoção popular. Algo que parece não ter sido considerado nem pelo padre ao comentar essas festas e nem pelos legisladores ao proibirem-nas. Está na base dessa explicação uma promessa a ser cumprida de forma devocional e perpétua pelo povo ao longo das gerações. Outro fator que legitima a escuta ativa e sensível dessa explicação mítica contida na memória popular da região é o fato de ser reconhecida por diversos líderes locais em uma área cultural mais ampla que o próprio município da Serra, no qual ela se originou. Essa história originária aparentemente também não foi mencionada pelos folcloristas capixabas que realizaram estudos e reportagens importantes do folclore de origem negra espírito-santense em meados do século XX.

É possível ver essa explicação na própria etnografia dos festejos, porém a fonte mais especial sobre essa explicação mítica da origem das festas se encontra em uma narrativa organizada pelas lideranças folclóricas (festeiros) locais a partir da memória transmitida ao longo dos anos por meio da oralidade. Este texto, guardado pela Associação das Bandas de Congo da Serra recebeu o título de *Histórico da criação dos festejos de São Benedito da Serra e o primeiro Congo criado pelos escravos*. A história que esse documento apresenta começa assim:

Em 1856 quando havia comércio de escravos para o Brasil, na viagem do navio vindo da África nas imediações em frente às praias de Nova Almeida deu-se o naufrágio do navio, só restando 25 tripulantes que eram escravos, e que se salvaram agarrados ao mastro que se desligou do barco. Abraçados e gritaram pelo santo preto e por Deus que os salvassem. E este milagre eles receberam.⁵³

Trata-se de um registro que usou a memória popular, mas pode ser que por meio da bricolagem reorganizou e atualizou a narrativa dando-lhe elementos de

⁵² ALEES, sigla para Assembleia Legislativa do Estado do Espírito Santo. ALEES, Lei Nº 15, 1835; ALEES, Lei Nº 10, 1844.

⁵³ É importante dizer que a ABC/Serra foi fundada por Mestre Antônio Rosa, Mestre Antônio Freitas e muitos outros em 1986. Provavelmente, foi a partir dessa data que começaram a organizar a memória e a tradição em formato escrito, certamente pela liderança do próprio Antônio Rosa. DOCUMENTO DA ABC/Serra, sem data.

contextualização com vistas a dar mais sentido a história. Por exemplo, a informação central aí é um naufrágio de um navio no qual escravos foram salvos em uma referida data específica. É bem provável que o autor da sistematização das memórias, posteriormente, tenha buscado incrementar o texto com inferências históricas que julgou importantes, tais como: “quando havia comércio de escravos para o Brasil” e tal comércio vinha por meio de navios “vindo da África”. São informações genéricas que podem ser discutidas a luz historiografia e o primeiro questionamento que se levanta é o fato de em 1856 já ter transcorrido cerca de seis anos da promulgação da Lei Euzébio de Queiroz, que ocorreu em 1850. Este diploma promoveu o fim do tráfico de escravos para o Brasil que, diga-se de passagem, já era proibido de certa forma desde 1831. Seria então um navio do tráfico interprovincial? O autor da sistematização das memórias não entraria nessas minúcias da historiografia. Por outro lado, há quem diga que na verdade esse naufrágio tenha ocorrido na região de São Mateus e, Nova Almeida, seria somente a praia para onde os naufragos foram levados depois de dias à deriva no mar.⁵⁴ Neste caso, pode ser aventada a hipótese de tráfico negreiro ilegal, pois é exatamente nessa região norte do Espírito Santo que se tem notícias de navios que burlavam a lei para traficar cativos mesmo após a Lei de 1850.⁵⁵

Essa discussão em torno da veracidade e da construção narrativa do texto mítico das festas são hipóteses a se considerar, mas não é esse objetivo do artigo. O que esperamos destacar se encontra no trecho seguinte do documento que expressa uns cinco anos após o naufrágio, depois dos naufragos já terem se instalado na região:

[...] eles lembraram que tinham uma promessa a pagarem ao santo preto, criando uma banda de batuque ou banda de Congo feito com oco de pau e bambu, isto com *permissão dos senhores*. O nome do santo preto, que depois vieram saber, era São Benedito. Eles residiam em propriedades diferentes no Município da Serra. Mas, o líder do grupo residia em Putiri e seu nome era Crispiniano da Silva. Ele era o líder de todos os companheiros. Isso aconteceu em outubro de 1862, com a criação da banda de congo, eles queriam completar as suas promessas. Com isso, *voltaram*

⁵⁴ Rodrigo Croce Souza, jornalista, em seu livro conta a história da cultura do congo e de uma festa de mastro devotada à São Benedito e São Sebastião na localidade rural de Piabas, município de Ibirapu. Ele colheu a informação citada sobre São Mateus de monitores turísticos em Nova Almeida. SOUZA, Rodrigo Croce. *Som da Terra*. Edição do autor. Ibirapu, 2016. p. 20.

⁵⁵ De fato, na região de São Mateus houve casos suspeitos investigados de tráfico ilegal anos após 1850, exatamente no mesmo contexto do naufrágio relatado. Processos sobre tráfico ilegal, APEES, Caixa 66. Cf. ALMADA, 1984, p. 109-114.

*aos seus senhores em dia de descanso ou alforria e pediram licença, pois queriam cumprir suas promessas. Seu senhor os atendeu e perguntou-lhes o que queriam desta vez. O escravo Crispiniano da Silva, líder dos demais companheiros, pediu-lhes que arranjassem a boiada de carro para que eles pudessem continuar suas promessas com a permissão dos seus senhores.*⁵⁶

Por esse relato observamos que, somente depois de seis anos da ocorrência do naufrágio, que o grupo deu continuidade a uma “promessa” a ser paga a São Benedito, identificado inicialmente como “santo preto”, já que não sabiam o nome dele. O grupo fora liderado por Crispiniano da Silva, morador de Putiri, localidade rural existente entre Nova Almeida e Serra. O primeiro passo para o pagamento da promessa foi a criação de uma banda de batuque ou de congo produzida usando ocos de paus e bambu. Porém, a realização desse projeto, com a qual “completariam suas promessas” se deu, contudo, com a “permissão dos senhores”. Em seguida foram novamente aos seus senhores não em qualquer dia, mas no período de “descanso ou alforria” para pedirem “licença” e dar prosseguimento à realização da promessa. O senhor não lhes negou atenção e os ajudou, perguntando o que queriam mais. Quem negociou foi o líder, o próprio Crispiniano, pedindo mais recursos para a realização completa da festa. A boiada de carro ou junta de bois aí serviria como força motriz para transportarem um madeiro da mata a fim de servir como mastro de sustentação da bandeira do santo.

Este trecho da memória popular e mítica, que explica a origem das festas de mastro da região da Serra e outras localidades do Espírito Santo, expressa um processo de negociação entre escravos (tendo apoio, talvez, até de libertos forros) e os senhores da região. Em jogo estavam elementos fundamentais da cultura dessas populações, como a dança e o canto expresso por meio de seus batuques. Sabemos pelos estudos das festas negras no Espírito Santo Oitocentista por meio das leis e posturas municipais que tais manifestações culturais denominadas “batuques” ou “ajuntamentos” tornaram-se, em alguns casos, algo que as autoridades queriam controlar e, se possível, extirpar, pois eram associadas a gritarias, imoralidades e conflitos sociais.⁵⁷ Isso deve explicar a importância da “permissão senhorial” para legitimar a função específica para a qual estava sendo criado o batuque, o qual serviria para uma expressão de gratidão e devoção a um santo

⁵⁶ DOCUMENTO DA ABC/Serra, sem data (grifo nossos).

⁵⁷ COSTA, 2012.

católico que os tinha abençoado. Ou seja, os elementos da negociação no texto cultural podem ser enumerados da seguinte forma: o diálogo humilde, a expressão de uma gratidão de fé, a permissão do senhor, a escolha certa do dia para realizarem a abordagem, a apresentação de suas razões por meio da representação de uma liderança negra identificada com nome completo (o que era incomum para escravos nos registros oficiais da época em vários tipos de documentos) que atuava como porta-voz do grupo. Ou seja, se a negociação dos revoltosos da insurreição está mais imersa naquilo que estamos representando como militarismo popular; no caso da cultura das festas e das bandas de congo a negociação situa-se mais em uma religiosidade popular, uma representação de negociação profundamente oposta à primeira, embora em Queimado o fator da religião também aparecesse.⁵⁸

A narrativa popular, *Histórico da criação dos festejos...*, indica que a liderança centralizava o movimento por cumprimento da promessa na povoação de Putiri, já identificada por entrevistas orais como uma região que se assemelhava a um quilombo.⁵⁹ De lá, vários outros pontos da região da Serra e de fora dela enviaram representantes para participar da banda de congo. Conta a memória que os lugares de onde vieram participantes foram: “Putiri, Cachoeirinha, Betes, Perinheiro, Pindaíbas, Muribeca, Queimado”. Segundo o texto, esses personagens viviam nessas regiões “trabalhando para os senhores”. Repare que a autorização senhorial alcançada por meio do líder de Putiri, Crispiniano, na verdade, implicou a liberação por parte de senhores de diversas outras regiões da grande área da Serra, inclusive São José de Queimado, que anos antes tinha sido palco da insurreição. Queimado, Muribeca e Betes, por exemplo, estavam a horas de viagem de caminhada de Putiri; a mobilidade implicava um deslocamento de um dia pelo menos, considerando a ida e a volta, tendo em vista que ficariam lá para o festejo. Esses fatos são vestígios da existência de uma rede de comunicação entre os cativos e libertos das fazendas, mesmo que durasse algum tempo para dinamizar uma organização assim. E essa rede de interações e comunicação pode ser confirmada pela própria memória que

⁵⁸ A noção de “popular” aqui tem inspiração em passagens de estudos de Carlo Ginzburg quando, partindo de um olhar especialmente historiográfico e não folclórico, usa essa expressão para diferenciar uma prática cultural ou social de versões ou esquemas cultos e/ou oficiais, organizados, fundamentados. Neste caso, a manifestação popular seria algo mais instintivo, impreciso, improvisado, embora tenha um arranjo que é fruto da difusão, da circularidade cultural e do protagonismo popular da iniciativa. Deste modo, tanto o militarismo popular quanto a religiosidade popular são formas construídas pelos populares, tendo como referências outras práticas com caráter institucional ou oficial. (GINZBURG, 2010, p. 9-13)

⁵⁹ COSTA, 2017, p. 123. Para o irmão de mestre Antonio Rosa, Putiri se constituiu em uma espécie de Quilombo para onde iam escravos. Ele conheceu o local desde a infância em meados do século XX, quando visitava o local com o seu pai, o também festeiro local João Rosa Machado. MACHADO, Manoel Vicente. Entrevista concedida à Michel Dal Col Costa. Na sede da ABC-Serra. 2013.

se tem da Insurreição do Queimado. Como vimos, os revoltosos de Queimado se organizaram com lideranças e interações de várias regiões. Por exemplo, João da Viúva tinha o papel de arregimentar adeptos do movimento na região de Queimado, Chico Prego tinha a mesma função na região da Serra-Sede e áreas próximas, tendo como centro irradiador a própria freguesia na qual era construída a igreja onde estava o frei que era um motivador do movimento pela estratégia camuflada de Elisiário. Podemos inferir com um certo grau de certeza que os mesmos caminhos e interações entre as localidades serviram tanto para a organização do movimento de Queimado quanto daqueles que estavam projetando pagar a promessa e criar a primeira festa de mastro de São Benedito da região.⁶⁰

Depois de conseguirem autorizações, recursos e apoios senhoriais, partiram para a realização da festa originária nas fazendas próximas de Putiri. O relato memorialístico narra que eles foram até a mata, fizeram o manejo e coletaram uma árvore de guanandi⁶¹ e a colocaram nos ombros, subindo “a mata dando vivas ao santo preto e ao chegarem em frente ao terreiro da residência de uns senhores, jogaram no chão.” A narrativa popular indica a partir daí um diálogo, pois os senhores perguntaram o que eles iriam fazer com o madeiro. Eles pediram mais recursos, uma junta de bois que eles enfeitariam com flores silvestres e dariam uma volta pelas residências dos senhores em cortejo festivo. É interessante, pois conta a memória que para acompanhar esse festejo inusitado feito pelos escravos e negros, os senhores montaram em seus cavalos e ficaram em vigia “pensando que era golpe para fugirem”. Acompanharam também os festejos outros membros da família dos senhores.⁶²

Esses relatos mostram que a primeira festa gerou uma alegria para os participantes já que ressignificaram suas tradições culturais e houve um congraçamento da comunidade familiar senhorial com os festeiros. Parece que aí está indicado que os senhores e familiares gostaram do que viram. Esse aspecto é um ponto de partida para entender como esta festa foi seguidamente reatualizada ao longo dos anos seguintes até ser reproduzida nas praças urbanas e centros religiosos da região. Depois de Putiri, migrou e foi organizada nas proximidades da Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Serra e da

⁶⁰ DOCUMENTO DA ABC/Serra, sem data.

⁶¹ Veja dados da espécie e especificação geral sobre a árvore do guanandi ou *Calophyllum brasiliensis* em <https://www.ibflorestas.org.br/guanandi>. Nesta matéria são tecidas considerações sobre o valor de reflorestamento e de uso comercial desta madeira de lei. Conferir também <https://pt.wikipedia.org/wiki/Guanandi>. Acessos em: 03 de março de 2020.

⁶² DOCUMENTO DA ABC/Serra, sem data.

Igreja e Residência dos Reis Magos. Não dá para sabermos para onde a festa difundiu antes. É certo que Nova Almeida era o núcleo da narrativa, pois foi lá que os naufragos chegaram após da deriva e onde já tinha uma tradição de catequese jesuítica. Por outro lado, temos presente na memória local que a Banda de Congo de São Benedito de Putiri anualmente vinha para a Serra, primeiro associada à Irmandade de São Benedito que tinha na igreja da Serra e depois para anualmente participar das festas até ser trazida em definitivo para a região, possivelmente, no final dos anos 1950.⁶³

Temos notícias, pelos memorialistas locais, que no pós-escravidão surgiu uma questão sobre a produção da Festa de São Benedito na Serra-Sede, provavelmente, ainda no século XIX. A banda de música e desfile existente se recusou a tocar e abrilhantar a festa dos pretos. A Banda Recreio dos Artistas fora fundada a partir da Guarda Nacional para recepcionar D. Pedro II em 1860 e até essa época ainda não aceitava negros em seus quadros de músicos. A comunidade local se mobilizou e criou outra banda de música e desfile, a Filarmônica Estrela do Norte, a qual ficou conhecida pelo epíteto de Banda de Música de São Benedito. Ela não só foi feita para tocar na festa de São Benedito, como foi composta de muitos músicos negros. Esses dois grupos somente se fundiriam em um único grupo, chamado Banda de Música Estrela dos Artistas (unindo os dois nomes) na década de 1960, na administração do prefeito Naly da Encarnação Miranda. É bem provável que o momento de criação desta banda de música é o mesmo momento que a comunidade de Nossa Senhora da Conceição da Serra estava trazendo para a Matriz local o festejo que originalmente fora feito nas fazendas da área rural de Putiri.⁶⁴

Os festeiros (lideranças populares que produziam diversos aspectos dos festejos) devem ter tido papel importante na estruturação dos ciclos anuais e na elaboração dos recursos utilizados nas decorações. Tais produtores populares atuavam nos carnavais e em outras produções festivas locais. Eles eram ainda ligados com as comissões da igreja e irmandades, o que trazia legitimidade para elaborarem todo arcabouço do calendário das festas e da linguagem devocional das mesmas, pois foram associadas ao conhecimento da vida dos santos, às procissões e missas solenes. Não obstante haja distinções e especificidades locais, o ciclo da festa se organizou em torno de ritos padronizados. A comunidade fazia os preparativos, escolhia o madeiro nas matas próprias

⁶³ COSTA, 2017.

⁶⁴ MIRANDA, 1984, p. 16-17; MIRANDA, Naly da Encarnação. *Comentários Históricos da Serra*. Serra, 1990.

para ser coletado e em seguida celebrava essa “Cortada do Mastro” com cortejo festivo pelas ruas; depois, faziam o cortejo de celebração da “Fincada do Mastro”; em seguida, o mastro com a bandeira do santo da devoção fica em exibição por algum tempo; até a celebração da “Retirada do Mastro”.

À medida que os anos foram passando, a festa foi sendo estruturada e recebendo apoio da administração pública. Originalmente, feita a partir de doações e leilões beneficentes, gradativamente foram ocorrendo apoios dispersos até a festa passar a ser patrocinada pela administração pública municipal já na década de 1950. Certamente, foi de fundamental importância a atuação e sensibilização do movimento folclórico do Espírito Santo, composto por intelectuais e professores que fomentaram o valor das manifestações folclóricas como elementos da cultura a serem preservados, usados na educação e no turismo. Foi nessa época que essas manifestações ganharam mais pompa e apoio social, tornando-se bastante valorizadas pela sociedade local.⁶⁵

O conceito padrão de ritual se difundiu para diversas outras regiões da Serra após Putiri, Serra-Sede e Nova Almeida. É plausível inferir tais informações por indícios que se tem da história dessas festas, de uma série de entrevistas orais, da história das bandas de congo, das datas de edificação das igrejas locais e das localidades, o que permitiu induzir aproximadamente a sequência da difusão. Depois de Serra-Sede e de Nova Almeida, pode ter surgido a Festa de São Sebastião de Manguinhos no início do século XX, por influência das anteriores, mais de Nova Almeida. Na década de 1930, a Festa de São Pedro de Jacaraípe surgiu como uma quermesse e com quadrilhas festivas, porém por influência da alegria das festas de congo que ocorriam pela região também fez uma adaptação para ter em meio a seus festejos uma festa de mastro seguindo o mesmo padrão das que já ocorriam há dezenas de anos na Serra e em Nova Almeida. Em meados do século XX, décadas (aproximadamente na década de 1950) surgiu a Festa de Mastro de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário de Pitanga, (bairro rural próximo da Serra-Sede, porém do outro lado do monte Mestre Álvaro).⁶⁶ Por fim, surgiu na década de 1980 a Festa de São Benedito e São Sebastião de Santiago da Serra. Esta localidade de Santiago é vizinha das regiões de Timbuí e Fundão que também tem uma forte tradição de festas

⁶⁵ COSTA, Michel Dal Col. *Introdução ao Movimento Folclórico Capixaba*. A Comissão Espírito-Santense de Folclore e suas origens. Cadernos de História Nº 46. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2011; VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: O Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

⁶⁶ NEVES, 2008, p. 30.

de mastro. É possível que essas regiões tiveram alguma influência tanto da Serra, já que Timbuí pertencia a Serra até da década de 1930, e de Nova Almeida por intermédio do curso da Bacia do Rio Reis Magos. Santiago, Timbuí, Fundão, Piabas/Ibiraçu e outras regiões rurais subindo para o norte possuem festas que homenageiam conjuntamente São Benedito e São Sebastião, do mesmo modo de Nova Almeida. É nessa região que o mestre de congo Antônio Freitas, citado anteriormente, tinha sua influência e atuação.⁶⁷

É interessante notar que esse conceito festivo se difundiu para municípios da região sul como Cariacica, Vila Velha, Guarapari e Anchieta. Mas, é muito interessante acompanhar a história dessa festa pelos povoados rurais da região norte em municípios como Fundão, João Neiva, Ibiraçu, Colatina e Linhares. Essas festas se formaram pelas povoações por razões que ainda precisam ser pesquisadas, mas alguns indícios associados com o tema da escravidão já indicam caminhos de pesquisa que podem trazer resultados interessantes. Em João Neiva, por exemplo, se tem a informação de que a cultura do congo surgiu por intermédio dos escravos que fugiram das regiões centrais da Serra e Vitória e se instalaram naquelas matas virgens.⁶⁸ Em Ibiraçu, a banda de congo da região de Piabas/Irundi, atualmente com grande participação de descendentes de italianos, reconhece que houve uma influência da Comunidade do Quilombo, que fica próxima de Piabas, região essa que tem a cultura do congo também.⁶⁹ A elaboração dessas festas de mastro locais parece que se serviu de comunidades negras que praticavam a cultura do congo nessas regiões, as quais tinham conhecimento do que se passava nas áreas de festejos públicos mais consolidados, como na Serra e em Nova Almeida.

A existência dessas festas, cultura de congo e a ligação com memórias do tempo da escravidão e comunidades quilombolas parecem confirmar as notícias que temos por documentos que corroboram a existência de quilombos nas matas depois da Serra e por várias regiões do interior da Província, os quais, no século XIX, amedrontavam as vilas e a sociedade, pois alguns grupos atuavam como salteadores armados e violentos.⁷⁰ Há referências da comunicação entre as autoridades provinciais e municipais na

⁶⁷ COSTA, 2017.

⁶⁸ Conferir essa memória local no sítio na internet da Prefeitura Municipal de João Neiva, no tópico correspondente à cultura local. Disponível em: <https://www.joaoneiva.es.gov.br/pagina/ler/2060/bandas-de-congo-joao-neiva-e-acioli-#:~:text=A%20Banda%20de%20Congo%20S%C3%A3o,na%20pr%C3%A1tica%20das%20religi%C3%B5es%20africanas>. Acesso em: 12 de junho de 2020. As pesquisas mais aprofundadas podem verificar essa hipótese.

⁶⁹ Para construir seu livro Rodrigo Croce Souza chegou a visitar a Comunidade do Quilombo que fica mais ao interior da região rural de Piabas, pois há o reconhecimento da comunidade de Piabas (mais povoada por imigrantes italianos que se apropriaram da manifestação cultural já há vários anos) da origem do congo no quilombo rural. SOUZA, 2016.

⁷⁰ ALMADA, 1984, p. 161-165.

historiografia local de uma contínua reclamação de moradores que as matas da região ao norte da Serra até Benevente estavam repletas de pessoas que tinham fugido da escravidão e se organizavam em pequenas comunidades. Segundo essas reclamações, tais “fugitivos” “atacavam viajantes e lavradores, roubavam as roças para manter-se”. Essa documentação ocupa as primeiras décadas do século XIX e tinham das autoridades a reposta da criação de guerrilhas e financiamento de capitães do mato para, com auxílio da população, dispersar e capturar os escravos fugitivos que viviam do roubo e atentando contra a vida de fazendeiros e viajantes.⁷¹

Talvez seja difícil comprovar, mas são comunidades similares a essas de fugitivos da região da Comarca da Capital, da Serra, de Queimado, de Vitória, entre outros locais, que podem ter levado a cultura negra dos batuques para regiões como Fundão, João Neiva, Ibirajú. Todavia, nada como a criatividade dos historiadores para desvendar e comprovar mistérios assim.

considerações finais

Este artigo buscou sistematizar e analisar fatos da história e costumes populares de naturezas distintas e dispersos nas fontes e na memória. Porém, ao sistematizarmos as informações é possível notar uma série de pontos em comum. Não só porque tratam de pessoas escravizadas e senhores de escravos, mas por se tratar de regiões que possuíam relações e conexões em suas formações dentro do processo histórico. Como vimos, tanto a Insurreição do Queimado como a história das festas das bandas de congo locais se valeram de interações sociais que uniam pessoas de regiões distantes do local de morada de cada grupo. Para uma pessoa ir de Putiri para Queimado ela tinha que andar bastante e no caminho passava por várias outras localidades, como a sede do município da Serra. Isso vale também se a pessoa quisesse ir de Putiri para Timbuí, Nova Almeida ou Jacaraípe. Eram localidades que se conectavam e se identificavam pelas práticas agrícolas, pelo comércio, pela existência da escravidão, pela cultura e religiosidade. É claro que são necessárias mais pesquisas para termos uma maior certeza, porém,

⁷¹ NOVAES, s/d, p. 197; ALMADA, 1984, p. 163.

possivelmente, havia também nessas regiões vínculos de parentesco, tanto no grupo senhorial como no de ascendência africana.

É interessante mencionar que a escolha por usar a obra de Afonso Cláudio sobre a Insurreição do Queimado se dá por considerá-la de suma importância sobre o fato, mas, também, por informar alguns pontos em comum com a memória em torno das festas das bandas de congo da região. Ambos os acontecimentos envolveram pessoas das camadas populares e iletradas da sociedade. Ou seja, o livro mais marcante, considerado bastante definitivo sobre a história da insurreição Oitocentista capixaba, foi construído a partir de depoimento e informações coletadas de uma das lideranças do movimento de insurreição ainda vivo no contexto de produção da pesquisa. É importante repetir: para Afonso Cláudio escrever seu livro, uma de suas fontes foi um dos líderes da Insurreição do Queimado; isso não é trivial. Há uma discussão se de fato Afonso Cláudio teve mesmo acesso a esse depoimento, mas é importante considerar que o próprio autor lamentou não ter mais documentos escritos (como o processo criminal que desaparecera) e acabou tendo que usar o depoimento e a memória de um dos envolvidos. Se de fato ele não tivesse uma testemunha ocular, usando somente sua imaginação, ele não desvalorizaria sua própria fonte.

Acreditamos que esse reconhecimento despretensioso em torno de sua fonte é um indicativo que, de fato, passou um bom tempo ouvindo o pensamento e as memórias de um homem que, inclusive, era foragido e que tinha sobre si uma sentença de morte dada pela Justiça em aberto. É de se pesar nesse lamento em torno de ter somente o depoimento de uma das lideranças do movimento o fato de não serem reconhecidos os testemunhos escravos nos processos judiciais na época, embora poderem ser arrolados nos processos criminais como informantes. Afonso Cláudio, como homem de seu tempo, devia reconhecer esse ponto, o que o fez considerá-lo delicado no seu trabalho. Isso leva a crer que, de fato, ele entrevistou uma das lideranças da Insurreição do Queimado pessoalmente, face a face, pois se fosse somente um recurso literário ou da imaginação, ele certamente poderia se valer de outros artifícios. Afonso Cláudio destaca no prefácio de sua obra tais pontos claramente, bem como reconhece a possibilidade de perfeição nas informações coletadas de sua fonte:

[...] tive de recorrer às narrações orais, às reminiscências de alguns que tiveram conhecimento mais ou menos perfeito dos detalhes da peleja: por demasiado esforço consegui obter de um dos chefes do motim a revelação de todo o plano da revolta dos escravos (...) sei que até 1875 existia esta peça em um dos cartórios da capital e creio que, havendo uma sentença a executar em um dos revoltosos que ainda vive, não deixa de ser grave a omissão.⁷²

Por outro lado, pode-se invocar a discussão crítica moderna da história oral que ressalta as instabilidades da memória humana, mostrando que um entrevistado não conta somente fatos de uma outra época, mas sim o que lembra e pensa sobre tal época. A história oral é um ramo da historiografia que se desenvolveu bem depois (década de 1960) da época em que Afonso Cláudio fez seu estudo e para além de ter feito trabalhos interessantes, ressaltando aspectos antes desconhecidos da história popular, de grupos iletrados e subalternos, é um campo que, na atualidade, discute sua cientificidade e metodologia. E Afonso Cláudio fez seu trabalho na infância dessa prática de pesquisa, em uma época anterior a tais avaliações.⁷³ Não entraremos nessa discussão extremamente subjetiva que poderia até tirar o brilho de fontes de extrema relevância e que mostram os raciocínios “pueris” do próprio pensamento que norteou o movimento, o que fez o autor, por exemplo, julgar erroneamente a capacidade dos envolvidos, como concluiu Adriana Pereira Campos em um de seus artigos.⁷⁴

Por outro lado, a história das festas e folgedos populares com origem nos indivíduos de ascendência africana também foi toda ela transmitida através das gerações por meio da oralidade e hoje as principais fontes também são coletadas na memória dos seus participantes. Até mesmo o documento escrito pela Associação das Bandas de Congo, pela liderança de mestres como Antonio de Rosa Machado, o Antonio de João Rosa, é marcado pela oralidade. Sem levar em consideração essa característica, é impossível se aproximar da compreensão dessa cultura, que pode ser lida também nas próprias festas, cujos rituais dialogam com a memória original que explica a festa.

⁷² Se ele entrevistou um dos chefes, é bem provável que a sentença mencionada na mensagem seja para o seu próprio informante já que três dos condenados à morte entre os líderes fugiram e não sofreram a pena capital. ROSA, 1999, p. 18.

⁷³ GRELE, Ronald J. Pode-se confiar em alguém com mais de 30 anos? Uma crítica construtiva à história oral. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos & abusos da história oral*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

⁷⁴ CAMPOS, 2000, p. 43.

Embora tenham ocorrido casos de preconceito e marcas da resistência negra, percebe-se na história das festas das bandas de congo um claro investimento social e público feito em torno do ciclo folclórico dos mastros, por parte das instituições religiosas locais e depois pelo poder público. Tanto a revolta de Queimado quanto a origem dos festejos de congo local iniciaram-se, pela memória popular que se desenvolveu na região, através de processos de negociação entre o grupo escravo e o grupo senhorial. Porém, do ponto de vista dos resultados históricos e dos impactos sociais de cada um dos casos, é possível asseverar que, a princípio, a cultura e os rituais festivos das bandas de congo tiveram uma maior aderência social, evidenciado por vários aspectos: durabilidade, difusão, alegria social, sentidos de religiosidade, sociabilidade, integração social, cultural e inter-racial. Tanto a população na sua autonomia quanto as instituições presentes se apropriaram dessa cultura e a aprimoraram, fazendo-a crescer e se difundir ao longo de uma temporalidade que praticamente abarca todo o período de sua existência, desde meados do século XIX até o presente, mostrando uma perseverança temporal, quanto uma ampliação da abrangência espacial.

Conquanto, é possível dizer também que a revolta e os martírios escravos possam ter colaborado com a perda de prestígio e o gradativo fim do sistema escravista, constituindo-se emblemas e memória de sentido importante para o movimento negro capixaba. Porém, a povoação da freguesia desapareceu, a Igreja de São José, palco da revolta, gradativamente entrou em ruínas até não ser mais possível usar o equipamento religioso e isso ao longo de décadas, não obstante o trabalho maravilhoso de Afonso Cláudio no contexto abolicionista e os estudos acadêmicos e historiográficos que ocorreram em várias ocasiões dispersas ao longo dos anos.

Todavia, pelo menos nas últimas três décadas houve uma virada no reconhecimento político, cultural e social da história de Queimado. Podemos dizer que, atualmente, o fato tem sido profundamente reconhecido e rememorado como um acontecimento importantíssimo pelo movimento negro local nas lutas contra o racismo e na melhoria de condições da população negra no presente. Dentre os marcos desse reconhecimento podemos citar a apropriação da comunidade cultural e administração pública da Serra, os atos de rememoração realizados ao longo das últimas décadas em câmaras municipais e no legislativo estadual, a estabilização e recuperação das ruínas da Igreja, a criação do Fórum Chico Prego, a realização das Caminhadas Noturnas dos Zumbis Contemporâneos

e das celebrações afro-ecumênicas no local das ruínas da Igreja de São José de Queimado há várias décadas. Um fato histórico que tem sido reconhecido por historiadores importantes especialistas na história social da escravidão brasileira.⁷⁵

referências

Fontes

DOCUMENTO da Associação das Bandas de Congo da Serra. *Histórico da criação dos festejos de São Benedito da Serra e o primeiro Congo criado pelos escravos*. Autor desconhecido ainda. Sem data. Serra/ES.

AALES. *Lei nº 15 sobre proibição de puxar e levantar mastros*. 27 de fevereiro de 1835. Vitória. Livro um de Leis para serem sancionadas. 1835 a 1840.

AALES. *Lei Nº 3 Revogação da lei Nº 10 de 13 de abril de 1835 sobre puxamento e levantamento de mastros*. Paço da Assembleia Provincial. 28 de maio de 1844. Vitória. - Livro dois de Projetos de Leis a Sanção de 1840 a 1852. Pasta três.

APEES. *Processos sobre tráfico ilegal de escravos posterior a lei de 1850*. FG. SA. Caixa 66.

ROSA, Afonso Cláudio de Freitas. *Insurreição do Queimado*. 2º Ed. Coleção José Costa. Vitória: Edufes: Secretaria Municipal de Cultura: Secretaria Municipal de Segurança Pública, 1999.

Obras gerais

ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades Negras nas Paragens do Sul: Alforria e Inserção Social de Libertos em Porto Alegre, 1800-1835*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2009.

ALMADA, Vilma Paraíso Ferreira de. *Escravidão e Transição. O Espírito Santo (1850/1888)*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

ANDRADE, Marcos Ferreira de. *Rebeliões escravas no Império do Brasil: uma releitura da revolta de Carrancas – Minas Gerais – 1833. 5º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <http://www.escravidaoliberdade.com.br/site/images/Textos5/andrade%20marcos%20ferreira%20de.pdf>. Acesso em: 12 de junho de 2020.

⁷⁵ GÓES, José Roberto. 159 anos da Revolta do Queimado. *Nu*. Informativo Cultural da Serra. Ano 4, Nº 11, fevereiro de 2008, pp. 12-13.

- BEZERRA, Ormyr Leal. *Cariacica (resumo histórico)*. 2ª Ed. Cariacica: IPEDOC, 2009.
- CAMPOS, Adriana Pereira. Abolicionistas, Negros e Escravidão. *Dimensões*. Revista de História da UFES. Vitória: Espírito Santo. Vol. 10, jan-jul, 2000.
- CARDOSO, Lavinha Coutinho. *Revolta Negra na Freguesia de São José do Queimado: escravidão, Resistência e Liberdade no Século XIX na Província do Espírito Santo (1845-1850)*. Dissertação de Mestrado. 107 f. Vitória: UFES, 2008.
- CECHINATO, Pe. Luiz. *A Missa: parte por parte*. 44º Ed. Editora Vozes: Petrópolis/RJ, 2012.
- CONGO. *O Canto da Alma – Volume 1*. Associação das Bandas de Congo da Serra – ABC/Serra. Serra, s/d.
- COSTA, Michel Dal Col. *Caminhos da emancipação: redes solidárias de libertação dos escravos no Espírito Santo oitocentista*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFES, 2013.
- _____. *Ciclo Folclórico e Religioso das Bandas de Congo da Serra*. Princípios de sua etnografia e história. Associação das Bandas de Congo, ABC-Serra/ES, Serra, 2017.
- _____. *Rastros da Sociedade Senhorial: senhores, negócios, redes sociais e relações de trabalho nos últimos anos da escravidão capixaba (1871-1888)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UNIRIO, 2017.
- _____. *Liberdade das Festas: Controle Social, Religiosidade e Cultura no Espírito Santo Oitocentista. Apresentação de Trabalho/Comunicação*. Vitória, *VIII Semana de História. História Política em debate: Questões para uma práxis interdisciplinar*. Departamento de História da UFES, 2012.
- _____. *Introdução ao Movimento Folclórico Capixaba*. A Comissão Espírito-Santense de Folclore e suas origens. Cadernos de História Nº 46. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2011.
- GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Tradução de Jônatas Batista Neto. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso e fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GÓES, José Roberto. 159 anos da Revolta do Queimado. *Nu*. Informativo Cultural da Serra. Ano 4, Nº 11, fevereiro de 2008, pp. 12-13.
- GRELE, Ronald J. Pode-se confiar em alguém com mais de 30 anos? Uma crítica construtiva à história oral. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos & abusos da história oral*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

LARA, Silvia Hunold. Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.) *Carnavais e outras f(r)estas*. Ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora da Unicamp, CECULT, 2002.

MIRANDA, Naly da Encarnação. *Comentários Históricos da Serra*. Serra, 1990.

_____. *Reminiscências da Serra*. Serra, 1984.

NOVAES, Maria Stella. *História do Espírito Santo*. Vitória, ES: Fundo Editorial do Espírito Santo. s/d.

NEVES, Guilherme Santos. *Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944/1982*. Seleção, organização e edição dos textos: Reinaldo Santos Neves. Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo, Volume 2, 2008.

REIS, José João; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. A Resistência Negra no Brasil Escravista; São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

SANTOS, Estilaque Ferreira dos. *História da Câmara Municipal de Vitória: os atos e atas. Vol. 1: A trajetória de uma das primeiras câmaras do Brasil*. Vitória, ES: Câmara Municipal de Vitória, 2014.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *A Batalha do Avaí*. A beleza da barbárie: a Guerra do Paraguai pintada por Pedro Américo. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.

SILVA, Cristina Schimidt. *Viva São Benedito!* Festa popular e turismo religioso em tempo de globalização. Aparecida, SP. Editora Santuário, 2000.

SIQUEIRA, Francisco Antunes, 1832-1897. *Memórias do Passado: a Vitória através de meio século*. Edição de texto, estudos e notas de Fernando Achiamé. Vitória: Floricultura: Cultural – ES, 1999.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista*. História da Festa de Coroação de Rei Congo. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

SOUZA, Rodrigo Croce. *Som da Terra*. Edição do autor. Ibirapu, 2016.

REVOLTA DE CARRANCAS. In: *Wikipédia*. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Revolta_de_Carrancas. Acesso em: 12 de junho de 2020.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e Missão: O Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

Recebido em: 15/06/2020 – Aprovado em: 13/07/2020.