Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Iran Souza da Conceição



Vassouras entra na Roda:
A trajetória do Caxambu entre 1847 e 1888

Rio de Janeiro
2015

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Iran Souza da Conceição

Vassouras entra na Roda:
A trajetória do Caxambu entre 1847 e 1888

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.
Orientadora: Profª. Drª. Maria Tarcila Ferreira Guedes
Co-Orientadora: Profª. Drª. Isabel Rocha

Rio de Janeiro
2015

O objeto de estudo dessa pesquisa, o Caxambu, prática legitimada como constituinte de identidades negras no município de Vassouras/RJ foi definido a partir da lacuna sobre o estudo dos caminhos que mantiveram o folguedo, registrado em 2005 como Patrimônio Imaterial Brasileiro no local. A questão foi identificada no cotidiano da prática profissional do Programa de Especialização em Preservação (PEP/IPHAN), no Escritório Técnico Médio Paraíba unidade do IPHAN em Vassouras/Rio de Janeiro.

C744v Conceição, Iran Souza da.

Vassouras entra na roda: a trajetória do caxambu entre 1847 e 1888 / Iran Souza da Conceição – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2015.

123 f.: il.

Orientadora: Maria Tarcila Ferreira Guedes

Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2015.

1. Jongo (Dança). 2. Caxambu. 3. Escravidão - Brasil. 4. Patrimônio imaterial. 5. Vassouras (RJ) - Séc. XIX. I. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). II. Título.

CDD 793.3198153

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Iran Souza da Conceição

Vassouras entra na Roda:
A trajetória do Caxambu entre 1847 e 1888

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, _____ de _____de 20____.

Banca examinadora:

_____
Professora Drª. Maria Tarcila Ferreira Guedes (Orientadora)

_____
Professora Drª. Isabel Rocha (Co-orientadora)

_____
Professora Drª. Claudia Feierabend Baeta Leal - IPHAN

_____
Professora Drª. Flávia Lages de Castro - UFF

Dedicatória

Este trabalho é dedicado à minha avó Paulina Bonfim de Souza, Dona Maçu que tanto acreditou e me incentivou a trilhar o caminho da coerência, ética e amor ao próximo.

Agradecimentos

Gostaria de Saravá a Deus, nosso pai maior. A Nossa Senhora do Rosário, aquela responsável por iluminar meus caminhos e levar as minhas súplicas a Nosso Senhor Jesus Cristo.

Agradeço a minha mãe, Lícia Maria Souza da Conceição pela dádiva de ter me colocado no mundo e me amado enquanto vida teve. A minha avó, Paulina Bonfim de Souza, principal responsável por minha formação. A meu pai, Paulo César da Conceição, que do seu jeito também contribuiu para me tornar uma pessoa digna e correta.

A meu irmão e parceiro de todas as horas, Paulo César Souza da Conceição a quem tenho muito a agradecer pela amizade e cumplicidade nos momentos de alegria e de tristeza ao longo dessa caminhada. Também agradeço pelo meu sobrinho e afilhado Pedro Souza Vilas Boas que nasceu sob as bênçãos do Nosso Senhor, com alegria e saúde.

Aos meus tios e primos que também tiveram fundamental importância para meu amadurecimento tanto como profissional quanto como pessoa.

A minha Supervisora e Coorientadora Drª Isabel Rocha com quem tive a oportunidade de aprender tanto durante esses dois anos.

A equipe do Escritório Técnico Médio Paraíba – IPHAN RJ: Almir Oliveira, Carlos Sartori Lopes, Elaine Paiva e Keilla Miranda; as estagiárias: Michele Barroso e Thais de Almeida; aos terceirizados: Ana Maria, Ângela Maria, Gilberto Mota, Izabel Cristina, Jeferson Ailton, Jonas Cordeiro, Luís Carlos, Marcelo Marques, Ricardo Soares e Roniclei Silva,; aos servidores municipais do Arquivo Público: Cacilda Soares, Newton Littleton Lage e Paulo Silva; por terem acreditado no meu trabalho e compartilhado de tantos momentos alegres e de ansiedade durante esses dois anos.

A Uilton Oliveira por me incentivar a pleitear à seleção do mestrado dessa instituição e por contribuir com indicações de leitura e discussões que em muito acrescentaram no desenvolvimento da dissertação.

A Ione Sousa Celeste, Ialmar Leocádia Viana, Ligia Lacher e Maria Helena Flexor, professoras que desde a graduação despertaram em mim o desejo em buscar as fontes, pelo domínio que as mesmas demonstravam em seus respectivos campos de atuação.

Aos meus amigos, Nélia Santos, Patrícia Verônica, Marcos Ferraz, Ana Naima, Lucas Batista, Joedson Pinto, Denise Carvalho, Walter Cândido, Ylana Dias, Marisa Vianna e Lívia Magalhães que tanto me incentivaram durante os dois anos em que estive cotidianamente empenhado em desenvolver a dissertação.

A Annibal Afonso e Solange Rodrigues por compartilharem da minha escolha com Isabel Rocha e pela amizade construída durante o período do Mestrado.

Aos meus amigos e grandes pesquisadores sobre a história de Vassouras: Acácio Borges, Alexandre Ribeiro Neto, Ana Carolina Neves, André Monteiro, Magno Borges, Paulo Parrilha, Priscila Bento, Regiane Magalhães, Ricardo Sales, Rui Coelho e Tainara Lins por grandes discussões que tivemos sobre os caminhos trilhados pela cidade de Vassouras ao longo do tempo.

Aos amigos Dona Jandira, Luís Carlos (Cacálo), Maria Aparecida, Maria das Graças, Moisés Pereira, e Paulo André por terem me acolhido durante esse tempo em Vassouras.

Aos amigos do Esporte Clube XV de Novembro por compartilharmos tantos domingos alegres.

A Cor da Bahia, programa de inserção aos estudantes negros em programas de pós-graduação, a oportunidade em ter feito parte de um grande grupo de pensadores muito talentosos, que acrescentou muito para minha formação.

Ao PEP que me proporcionou a oportunidade de adentrar no campo do patrimônio a partir da perspectiva daqueles responsáveis por viabilizar as políticas públicas.

É impossível agradecer a todos que contribuíram para que eu pudesse chegar até aqui. Aos não mencionados sintam-se gratos por terem feito parte da construção dessa dissertação em algum momento.

Vida ao Jongo

(Lazir Silval – Madureira/ RJ)

Ó Deus, nos salve a Angoma Puíta
Candongueiro,
Tambu,
Caxambu
Senhora Sant'Ana,
eu sou o Jongo
Meu Santo Antônio,
Meu São José
Cacurucaia, eu to;
Perengando eu tô...
Mas, não posso morrer
Cacurucaia, eu to;
Perengando eu tô...
Mas, não posso morrer!
Ê, ê, ê, Salve o Rosário.
Ê, ê, ê Minhas Santas Almas, almas...
Ê, ê, ê, me Salve todos jongueiros!
Ó Deus nos Salve o Cruzeiro das Almas
Meu povo Bantu.

Resumo

Para os autores do Dossiê O *Jongo do Sudeste*, essa forma de expressão afro-brasileira, que se caracterizava pela percussão de tambores, dança coletiva e prática de magia, foi marginalizada ao longo do século XIX, nas regiões de lavoura do café da região Sudeste, junto ao Rio Paraíba do Sul. O presente trabalho investigou a existência do Jongo enquanto prática na realidade de Vassouras, no mesmo período. Tendo como baliza os anos de 1847 – quando da publicação de um Manual sobre a instalação de uma fazenda de café, momento de mudanças nas relações entre os senhores e escravos da localidade –, e a abolição da escravatura em 1888 – período em que a pesquisa debateu o processo de marginalização do Caxambu em Vassouras. Uma série de imposições homologadas através de Posturas Municipais e Jurídicas tentou conter a onda revolucionária negra, demonstrando que as festas eram motivo de apreensão dos brancos pela facilidade que as mesmas proporcionavam à reunião de grande número de escravos e homens livres em torno dos tambores. Os fazendeiros vassourenses, ao contrário do que se esperaria, fizeram uma série de concessões à prática no período citado, sendo as festas incluídas como parte integrante do cenário local. Indo de encontro à dimensão marginal, o Caxambu se manteve e os negros se reuniam, ainda em torno da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário no Bairro do Alto do Rio Bonito, a qual teve importante papel sobre a manutenção e sobrevivência da prática no local.

Palavras chave: Jongo, Caxambu, Escravidão, Patrimônio Imaterial, Vassouras, século XIX.

Abstract

According to the authors of the Jongo do Sudeste registration dossier, this Afro-Brazilian cultural practice, characterized by a performance of drums, collective dance and magic, was marginalized through the 19th century in the coffee plantation areas along the Paraíba do Sul Valley. This thesis discusses if Caxambu was marginalized in Vassouras in the period between 1847 and 1888, as assumed in the registration documents of this cultural practice as cultural heritage by the IPHAN. In spite of all legal measures taken by local and national authorities regarding the possibility of a black insurrection, the white community was still afraid of it and the practice of Caxambu enabled its fears. Caxambu allowed a large number of slaves and freed-men to get together and celebrate, and that is why some of the white elites sought its interdiction. This research, however, revealed a number of concessions to the practice of Caxambu during the mentioned period, showing that it was part of Vassouras' public cultural life. The foundation of the Brotherhood of Our Lady of the Rosary in the Alto do Rio Bonito is intimately linked to the practice of Caxambu, and may be responsible for its survival in Vassouras. This image contradicts the assumption that Caxambu was a marginal practice.

Key words: Jongo, Caxambu, Slavery, Intangible Heritage, Vassouras and nineteenth century.

Siglas

AMPV -	Arquivo Público Municipal de Vassouras – ETMP/IPHAN RJ
NA -	Arquivo Nacional
ATJRJ -	Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro – ETMP/IPHAN RJ
CNRC	Centro Nacional de Referência Cultural
CF 88	Constituição da República Federativa do Brasil, 1988
Cód. -	Código
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
ETMP -	Escritório Técnico Médio Paraíba – IPHAN RJ
FN*p*M	Fundação Nacional *pró*-Memória
FUNARTE	Fundação Nacional de Artes
GTPI	Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial
IBPC	Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural
INRC	Inventário Nacional de Referência Cultural
IPHAN -	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MAMNBA	Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia
MEC	Ministério de Educação e Cultura
MinC	Ministério da Cultura
PCH	Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Histórias
PNC	Plano Nacional de Cultura
PNPI	Programa Nacional o Patrimônio Imaterial
SPHAN	Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

Figuras

Figura 1 – Planta de Situação da Fazenda do Secretário. 62
Figura 2 – Festa de N. S. do Rosário, Padroeira dos Negros 68
Figura 3 – Planta da Cidade de Vassouras, 1857/61 70
Figura 4 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Vassouras 72

Quadros

Quadro 1 – Processos Crime envolvendo Escravos em Vassouras 36
Quadro 2 – Relação de faixa etária entre os escravos. 50
Quadro 3 – Proporção entre homens e mulheres. 50

Sumário

Dedicatória v
Agradecimentos vi
Resumo ix
Abstract x
Siglas xi
Figuras xi
Quadros xi
Sumário xii

Introdução 1
Capítulo 1 – O batuque faz barulho 10
1.1. O cacete da lei no batuque 11
1.2. Dia de festa, véspera de rebelião 25
Capítulo 2 – A Festa 36
2.1. A Normatização da Festa 37
2.2. Caxambu e homicídio do Valle 51
2.3. O Caso Lino 59
2.4. Nossa Senhora do Rosário dos Pretos 64
Capítulo 3 – No caminho há desafios: a trajetória do imaterial no IPHAN 74
3.1. O contexto de salvaguarda do imaterial 75
3.2. O Registro da trajetória do Jongo 84
CONCLUSÃO 95
Referências 1
Fontes primárias 1
Bibliografia 3
Anexos 11

Introdução

No Brasil Império havia uma transversalidade, ou seja, uma ligação estreita entre música, religião e rebelião no cotidiano dos escravos, como se poderá observar na presente dissertação. A continuidade dessa relação ainda hoje se encontra nas várias práticas culturais de matriz africana, dentre elas, o Jongo, manifestação que tomou parte no Sudeste brasileiro. Nas cantigas do Jongo – também denominadas pontos – há referências às querelas diárias, tanto antigas quanto atuais, e observam-se, nos pontos de abertura do referido folguedo – sendo aqueles utilizados para iniciar o festejo – uma temática religiosa, que poderia ser de origem africana ou católica[1].

O Jongo, também conhecido como Batuque, Caxambu, Tambor e Tambu, é uma dança característica das comunidades periféricas e zonas rurais da região Sudeste, registrada no Livro das Formas de Expressão como Patrimônio Imaterial brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2005. O folguedo foi reconhecido nas políticas públicas do patrimônio, não só em virtude de sua contribuição para a formação cultural brasileira, mas também pelo reconhecimento de seu valor no que tange ao processo de resistência de seus praticantes. As informações de identificação da manifestação que seguem foram retiradas do Dossiê do Jongo[2] e de outros documentos fundamentais para este trabalho, a serem oportunamente apresentados.

Praticado em suas origens como diversão e resistência, imbuído de religiosidade, originou-se nas lavouras de café do Vale do Paraíba (paulista e sul fluminense) e nos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo. Tendo suas raízes ligadas aos povos de ascendência bantu – trazidos para o Brasil com intuito de serem a mão de obra responsável por atuar nas fazendas espalhadas pelo interior – o Jongo se manteve durante todo o século XIX e XX, no entanto só passou a ser legitimado posteriormente.

Pacheco (2007, p. 16) informa que a referida manifestação faz parte do grupo de danças afro-brasileiras, como o Batuque paulista, o Candombe mineiro, o Tambor de Crioula do Maranhão e o Zambê do Rio Grande do Norte, intitulados pelo folclorista Edison Carneiro (1982) como *sambas de umbigada.* Este autor chamou atenção para a semelhança entre as citadas práticas, dentre as quais é possível destacar: a presença de dois ou mais tambores,

[1] CD ROM - Dossiê IPHAN 5. Jongo no Sudeste. Brasília, DF: Iphan, 2007, p. 11.
[2] CD ROM - Dossiê IPHAN 5. Jongo no Sudeste. Brasília, DF: Iphan, 2007.

confeccionados a partir de troncos de árvores escavados, cobertos de couro em um dos lados e afinados próximo ao fogo; o estilo vocal, que, composto por versos cantados por um solista, é respondido em coro; uma linguagem metafórica e a presença da umbigada, evolução entre dois atores, geralmente um homem e uma mulher, que tem um rápido contato físico dos quadris.

Outra característica evidenciada é a presença dos *pontos*[3], que são tirados primeiro pelos Jongueiros mais velhos, e replicados pelo coro, até o momento em que o mestre põe a mão sobre os tambores e grite "machado!" – expressão mais utilizada pelos grupos do Rio de Janeiro – ou "cachoeira!" – utilizada por grupos de São Paulo – sinalizando o encerramento do *ponto* e a permissão para começar um próximo (RIBEIRO, 1984, p. 23).

Quanto aos tambores, são denominados de Caxambu, Candongueiro e Engoma, em alguns locais também se utiliza um instrumento de fricção chamado Angoma-puíta ou apenas Puíta, comum entre os jongueiros de Miracema e de Santo Antônio de Pádua, localidades situadas no Estado do Rio de Janeiro. Esses instrumentos de percussão são os responsáveis por iniciar, ditar o ritmo e encerrar a roda de Jongo.

Consoante Ribeiro (1984, p. 23), os *pontos* se dividem em dois: os de *visaria*[4] e os de *demanda***.** Os primeiros são empregados para alegrar a dança, e incluem louvação aos santos para que abençoem a roda; saudação aos jongueiros mais velhos e àqueles que se foram; e despedida, pondo fim à apresentação. Por sua vez, os de demanda, quase não utilizados atualmente, fazem referências aos desafios travados entre os jongueiros. No cenário mais recente, os pontos de *visaria* são os mais constantes, por serem de fácil entretenimento para o público e por não propiciarem as disputas.

Como o Jongo, outras manifestações de matriz africana estudadas sob a ótica de patrimônio cultural são igualmente importantes para se entender o processo de reelaboração e transmissão das identidades nacionais. As reflexões realizadas nesse campo ganham ainda maior relevância, à medida que articulam elementos como lugares de memória, construção de discursos e significados criados para compor as representações da nação (LIMA, 2012, p. 8). Sobre o patrimônio afro-brasileiro, as discussões são ainda mais complexas, uma vez que o

[3] Esse tipo de cântico esteve vinculado as práticas religiosas, quando praticados na roda do Jongo, eles podiam desempenhar funções muito diferentes, desde cumprimento até a despedida, passando por momentos de louvação (PACHECO, 2007, p. 25).

[4] Também chamado de "bizarria".

processo dinâmico, responsável pelo reconhecimento dessa matriz cultural pode ser vinculado a uma trajetória histórica de valorização da população negra e de luta contra o racismo no Brasil.

Essa face complexa à qual o patrimônio afro-brasileiro tem influência direta com a função do intelectual na sociedade, temática amplamente discutida por Said (2005, p. 25): "falo de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público". Segundo o autor, o intelectual na contemporaneidade não exerce um papel individual e autônomo se não tiver relação com o coletivo. É importante ressaltar como esses pensadores se tornarão representativos para um público, assumindo, ao seu tempo, compromissos, riscos, ousadias e vulnerabilidades.

Não é possível mensurar se realmente foi criado um novo papel para o intelectual na contemporaneidade. Talvez, seja mais plausível pensar em um novo perfil de sociedade, que passou a formar um tipo de intelectual mais inteirado com as transformações, disputas sociais e políticas.

O processo de mudança no campo de pesquisa das manifestações culturais pode ser observado nas abordagens que, no final do século XIX, eram pautadas em prover o negro como um ser inferior biologicamente, justificando, assim, a escravidão[5]. De 1930 até por volta de 1950, tais abordagens eram, predominantemente, capitaneadas por estudos folclóricos, pautados apenas em descrever de maneira lúdica seus objetos de análise. Concomitante a aqueles de tendência culturalista, divulgados com maior ênfase entre 1930 e 1940, tendo em Gilberto Freyre seu principal difusor, essa perspectiva estabelecia a imagem de uma convivência pacífica e gentil entre brancos, negros e índios. A escravidão era posta de forma positiva, de modo que a figura do bom escravo remetia à do bom senhor. Essa visão "romântica" passou a ser contestada quando se começou a questionar o "mito da democracia racial" no Brasil, a partir da década de 1950.

A nova visão teve como difusora a Escola Paulista de Sociologia, representada por intelectuais como Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Roger Bastide que elaboraram uma nova interpretação sobre a escravidão e a inserção do negro no pós abolição. A discussão

[5] O principal expoente sobre as teorias raciais no Brasil era Raimundo Nina Rodrigues (1862/1906), médico, psiquiatra, professor e antropólogo. Seu livro intitulado Os africanos no Brasil só foi publicado em 1932.

passou a abordar as relações a partir da opressão que o sistema escravocrata exercia para com os negros, uma vez que se entendia que, de acordo com a estrutura baseada no latifúndio, monocultor e escravista, os cativos foram mais um elemento que fazia parte no referido contexto. Esse olhar legitimava o Brasil como um país que passara a debater o seu próprio racismo. Com a atuação do Movimento Negro Unificado e a denúncia explícita ao preconceito, a discriminação, a desigualdade social e a pobreza podem ser enfrentadas pela população negra e parda, a partir da década de 1970. O discurso pautado na inclusão ganhou, então, força (ABREU, 2004, p. 236).

Na mesma ocasião, os intitulados "bens vivos" por Aloísio Magalhães[6] passam a ser discutidos no campo das ciências sociais sob a ótica da legitimação política frente à perspectiva dos folcloristas, que os tinham como algo genuíno fadado ao fim. Cabe salientar, que a escolha dos bens representantes de uma nação é uma operação política relevante para a consolidação de um determinado processo histórico, envolvendo memória e cultura, com vistas a inserir diferentes atores na sociedade (ABREU, 2007, p. 4).

O conceito de tradição esteve diretamente ligado à ideia de permanência, cuja concepção, vinculada aos folcloristas e à história cultural tradicional, era restrita à transmissão de objetos, práticas e valores de uma geração para outra, sem considerar as transformações para as quais a nova história cultural passou a atentar, sendo esse o arcabouço teórico que sustenta o presente trabalho. O olhar sobre as expressões culturais, como o Jongo, por mais restrito que seja esse conceito, evidencia que o campo ainda está em disputa, situado além do controle dos estudiosos. A cultura é o lugar do conflito, e falar em cultura popular é asseverar o conflito, sendo que esse não é determinado pelas práticas, mas, sim, pelos sujeitos sociais praticantes (ABREU, 2007, p. 4).

Perante esse cenário, o presente estudo tem o intuito de desenvolver uma análise sobre o Caxambu em Vassouras durante o século XIX, face ao seu Registro como Patrimônio Imaterial (IPHAN, 2005). A pesquisa foi empreendida no âmbito do Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, entre os anos de 2013 e 2015.

Antes, porém, cabe fazer uma breve descrição sobre alguns aspectos que contribuíram tanto para a escolha da temática, como para a construção do objeto de pesquisa.

[6] Ainda não era utilizado o termo Patrimônio Imaterial (FONSECA, 2005).

Desde o ingresso no mestrado do IPHAN, em 2013, temas ligados às manifestações de matriz africana apresentavam-se como possibilidades de estudo, principalmente, as concernentes ao século XX, graças ao campo do patrimônio que tem suas pesquisas voltadas a partir do período de constituição do IPHAN. Foi a partir das atividades desenvolvidas no âmbito do Escritório Técnico Médio Paraíba (ETMP/IPHAN RJ), localizado em Vassouras – cidade com o processo histórico diretamente ligado à escravidão no Brasil Império, e que possui um Conjunto Tombado representante de um modo vivente do século XIX – que outras opções passaram a fazer parte do universo de interesse para a presente pesquisa.

A primeira opção foi desenvolver um estudo sobre o processo de urbanização de Vassouras, com objetivo de entender a dinâmica das relações que havia no local entre o período de Vila e Cidade (1833-1857). Apesar de não terem sido encontrados trabalhos que tivessem dado conta da referida proposta de elaboração, seus objetivos eram muitos extensos para uma dissertação de mestrado. Após reuniões junto à equipe do ETMP/IPHAN-RJ chegou-se ao consenso de que seria mais viável estabelecer um recorte que abordasse apenas um dos capítulos propostos, o estudo da presença negra nesse cenário.

A partir de então, a temática do Caxambu – denominação utilizada para referenciar o festejo dos escravos em Vassouras durante o século XIX – se tornou o objeto de análise dessa dissertação, inclusive, porque havia o Dossiê como base de identificação e construção da manifestação.

No decorrer das pesquisas, foi aferido que o estudo do IPHAN baseou-se, preferencialmente, nos relatos orais, nas descrições feitas por folcloristas, em detrimento de uma análise documental que subsidiasse posteriores problematizações. Contudo, o discurso sobre o Jongo, da maneira como foi difundido pelo Dossiê, registrado nos Pareceres Técnicos, na Certidão, dentre outros documentos produzidos no âmbito do IPHAN, passou uma ideia dos jongueiros "subjugados", embora escapasse do controle social (DOSSIÊ, 2007, p. 23). A Certidão enfatiza ainda uma dimensão marginal, no sentido de um ritual fechado e codificado em relação aos senhores e capatazes.

Tal perspectiva provocou certo estranhamento, em virtude das representações contidas na documentação oficial. Se os jongueiros eram subjugados, então não escapam do controle social, muito menos do senhorial. Esta noção contraria a historiografia sobre o negro no Brasil, que destaca também as táticas de rebeldia. Além disso, para os "temidos rituais dos

africanos", criavam-se ajuntamentos em torno de Irmandades religiosas católicas. Até porque, desde a graduação, esse mestrando estuda o negro no século XIX, e o cenário exposto pela bibliografia e a documentação, ao menos em relação à Salvador, local das pesquisas, estava em desacordo ao explicitado no Dossiê, cujo âmbito é Institucional. Independente disso, o Batuque, o Caxambu, o Tambor e o Tambu estão associados à lembrança dos antepassados escravizados que, apesar de privados da liberdade, mantiveram espaços de expressão próprios que escapavam ao controle senhorial.

Foi a partir da análise dessa documentação produzida pelo IPHAN para o processo de certificação do Jongo como Patrimônio Imaterial que surgiu a questão norteadora da pesquisa empreendida. O que significava a *dimensão marginal* constante na Certidão de Registro do Jongo que o vinculava às *práticas mágicas*? Estas práticas estiveram presentes em Vassouras durante o processo no século XIX?

Para responder ao questionamento era fundamental partir do levantamento de fontes primárias porque se constatou a inexistência do contraditório registrado no Dossiê do IPHAN, como por exemplo, a apreensão dos brancos, pois, como havia uma grande quantidade de negros em todos os centros urbanos e áreas rurais, o perigo de sublevações era iminente. Várias medidas no pós Independência foram adotadas para conter a onda de rebeldia escrava, dentre as quais: a proibição aos ajuntamentos de negros em locais públicos sem a permissão das Câmaras Municipais; não permitir que os negros circulassem fora das propriedades sem o consentimento do senhor, mesmo assim por apenas duas horas; e reprimir duramente caso algum atentasse contra um branco, nesses casos a pena era a morte na forca.

Uma primeira e primordial evidência é que na zona rural de Vassouras, local da pesquisa, não havia um regimento comum, cada senhor administrava sua propriedade de acordo com sua conveniência. Somente em 1847, Francisco Peixoto Lacerda Werneck, fazendeiro em Paty do Alferes, publicou sua Memória sobre a fundação de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro, que consistia num manual sobre o tratamento ideal a ser dispensado aos cativos, dentre outras questões. O objetivo das recomendações era manter os escravos na propriedade sem causar maiores problemas, graças a uma série de concessões feitas aos mais velhos, àqueles com família, aos que se destacassem no trabalho e aos que tinham influência no grupo. Por esse motivo, o documento foi escolhido como parte do recorte temporal do presente estudo.

Ao analisar o documento, foi possível observar uma mudança nas relações de dominação, pautadas na barganha dos senhores junto aos escravos que, por sua vez, para obterem os benefícios, dentre eles, as folgas para praticarem seus rituais e festejos, eram obrigados a seguir uma série de regras, com vistas à manutenção do processo de produção da cultura do café a pleno vapor. A essa forma de negociação João Reis e Eduardo Silva (1989) denominaram *acordo tácito*.

Inspirada no Manual de Werneck, posteriormente, foi criada uma Comissão Permanente Nomeada pelos Fazendeiros do Município de Vassouras, que em 1854 publicou Instruções com objetivo de normatizar as ações em todas as propriedades do território vassourense. Para seus membros, apesar dos negros serem inimigos irreconciliáveis dos senhores, era possível manter a paz no eito, se as Instruções fossem seguidas à risca. O Caxambu, como outras festas negras, passara desde então a se tornar suportadas em Vassouras, pois, segundo aquela Comissão, "aqueles que festejam não conspiram" (BRAGA, 1978, p. 68), ou seja, o festejo não era considerado marginal.

Os Processos Criminais pesquisados no Arquivo Municipal de Vassouras e no Arquivo do Tribunal de Justiça em Vassouras foram igualmente importantes fontes sobre essas concessões, pois os casos encontrados com citações de festividades dos negros, dentro e fora das propriedades, ocasionaram crimes como homicídio, ofensas físicas e verbais. Em momento algum, durante o trâmite processual, apareceram proibições nem para as práticas mágicas e nem para o Caxambu.

A quantidade de documentos sobre esses crimes constante nesses arquivos ofereceu subsídios para a elaboração de uma análise qualitativa, pautada na compreensão e no significado atribuído aos Processos, em virtude da riqueza de informações prestadas nos Autos. Além desses, foram utilizadas as Atas da Câmara e as Postura Municipais de Vassouras em busca do olhar oficial sobre o tema.

Os relatos dos viajantes contribuíram para o desenvolvimento do estudo ao expor o cotidiano tanto nas fazendas de café e açúcar, como na zona urbana, em todo o Vale do Paraíba, inclusive descrevendo não só os festejos dos brancos, os conhecidos "bailes", como também as batucadas oriundas dos negros nas senzalas.

Articulada a esta metodologia das fontes, o aporte bibliográfico/historiográfico incide sobre as linhas de investigação temática da história da escravidão, em tangência a dos folguedos/festividades e das religiosidades, tendo como local de pesquisa a cidade de Vassouras oitocentista.

Para comprovar a questão aqui proposta, a presente dissertação está dividida em três capítulos.

O primeiro, sob o título de ***O batuque faz barulho***, contextualiza, com base no discurso do medo branco, as medidas adotadas pela classe senhorial para conter uma série de revoltas de escravos e libertos, deflagradas em todo o território nacional, muitas delas envolvendo os momentos festivos, extremamente propícios para esse fim. No segundo momento se faz presente a discussão a partir do caso do Manoel Congo para entender a influência da figura do Rei e da Rainha, dos grandes mestres da magia no meio rural, e qual o papel dos respectivos atores sociais na roda de Caxambu.

No segundo capítulo, intitulado ***A Festa***, discute o processo de mudança das relações sociais de trabalho entre senhores e escravos em Vassouras, que mantiveram a permissão da execução do Caxambu durante o período de 1847 e 1888. Este capítulo ainda comprova a existência dos acordos tácitos e como, a partir deles, se estabeleceu a permanência de uma ordem para os encontros. Convém observar que, caso qualquer um dos princípios constituídos fosse quebrado, a consequência seria a volta do Caxambu à dimensão marginal, conforme apontado na Certidão. Durante o período pesquisado, foi possível observar que havia certa condescendência para com a prática em Vassouras, sendo criado até um regimento entre alguns dos principais fazendeiros da localidade para legitimar a prática do Caxambu perante o universo marginal no qual o mesmo estava enquadrado. No meio urbano também houve cessão comprovada de pelo menos um local para o exercício da religiosidade dos pretos, expressada em uma Irmandade voltada para os homens de cor, responsável por realizar grandes festejos ao som dos tambores. É sobre como se deu esse processo no meio urbano, ainda no século XIX, que se encerra o capítulo proposto.

No terceiro capítulo, ***No caminho há desafios: a trajetória do Imaterial no IPHAN***, a dissertação versa sobre o contexto do patrimônio imaterial a partir da criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), primeiro momento real de implantação de uma política voltada para a inclusão das manifestações oriundas dos povos africanos. As diretrizes

estabelecidas no âmbito do CNRC nortearam, posteriormente, a inclusão do Jongo do Sudeste nas políticas públicas do patrimônio cultural. Porém, esse aspecto aparece como elemento criador de normas responsáveis, mesmo que de maneira velada, pela tentativa de desvinculação dos praticantes do Jongo da religiosidade de matriz africana, incluída na documentação produzida pelo IPHAN.

Capítulo 1 – O batuque faz barulho

Motivo de preocupação desde o processo de inserção dos africanos escravizados como mão de obra escrava no Brasil, a discussão sobre estes poderem ou não se festejar era pauta corrente entre as autoridades. Parte destas não permitiam os festejos envolvendo escravos, em praças, jardins, ou em qualquer outro local passível de aglomeração, porém, por outro lado existiram aqueles que defenderam um modelo de dominação baseado na barganha como forma de manter a estabilidade social, sendo a liberação dos festejos e das festas dos negros utilizadas para esse fim.

Na cidade do Rio de Rio de Janeiro pelo menos até a década de 1820 os batuques eram permitidos. Nos anos 1830 passou a haver uma série de repreensões aos ajuntamentos de mais de quatro negros em tavernas ou locais púbicos. Na zona rural da Província do Rio de Janeiro, variava de acordo com a vontade do proprietário desde que não incomodasse o vizinho (ABREU; MATTOS, 2007, p. 74). Na Bahia, Província que teve a primeira capital do Brasil, tanto na zona urbana quanto na rural o batuque oscilava entre tolerar e reprimir (REIS, 2002, p. 142).

As múltiplas faces que envolviam os batuques eram motivo de preocupação da elite, porque os momentos de celebração poderiam culminar em uma série de possíveis atos transgressores, dentre eles, a revolta. Vários foram os casos ocorridos durante o século XIX, tornando ainda mais acirrada as discussões sobre deferir ou não as festas, cabendo essa decisão às Câmaras Municipais, responsáveis por gerir o cotidiano na esfera municipal.

Motivado por vários casos de sublevações ocorridos no período, em fazendas de Vale do Paraíba sul fluminense o ato dos pretos festejar nos dias de folga era preocupante, e piorava ainda mais quando o senhor, mesmo dirigindo a propriedade com mão de ferro, não conseguia manter sua escravaria sob controle. A consequência dessa falta de trato com os cativos geralmente era uma revolta, chefiada por aqueles escravos de maior influencia, comumente os mais velhos ou os curandeiros que, até a primeira metade do século eram os responsáveis por cuidar das enfermidades espirituais e materiais, tanto de seus pares quanto dos brancos. Esses têm relação direta com a organização e a direção dos caminhos dos festejos como atores de prestígio na estrutura escravista.

1.1. O cacete da lei no batuque

> Apesar da imprecisão e generalização do termo "batuque", ao longo do século XIX, as narrativas de memorialistas e viajantes indicam que os pretos não se dedicavam apenas aos batuques. Elas registram uma grande variedade de danças, como são exemplos às descrições de lundus, fados, fandangos e cateretês executados por escravos e libertos (ABREU; MATTOS, 2007, p. 74).

As festas negras em suas origens tinham objetivos para além do ato de celebrar, pois seu caráter inusitado representava para os brancos grande apreensão em virtude da forma como se apresentavam, bem como da linguagem que era utilizada pelos praticantes para se comunicarem durante a parte profana dos festejos públicos e particulares.

A relação entre festas, revoltas e sentimento de insegurança foi palco de muitos estudos, em especial quando os olhares eram voltados para o contexto entre o final do século XVIII e ao longo do XIX, fato que se deve às inúmeras possibilidades de análises sobre as mudanças ocorridas – entre outros, no nível social graças ao aumento da população negra nos centros urbano e rural; no político, por causa dos divergentes discursos atribuídos sobre o fim ou não da escravidão; e econômicos, por serem os cativos detentores da mão de obra produtiva.

No Brasil, como em toda a América desde quando os negros foram trazidos para serem a mão de obra – condenada a desenvolver os trabalhos mais diversos para os brancos –, contínuas sublevações se desenrolaram, objetivando a conquista da liberdade, e, até mesmo, a concessões para que pudessem exercer suas práticas festivas e religiosas (CUNHA, 2002, p. 11-18). O principal episódio, que transformaria a relação escravista no Brasil, foi o processo revolucionário ocorrido em São Domingos (Haiti), no qual os negros tomaram o poder.

O caso do Haiti[7] modificou a forma como os senhores passaram a vislumbrar uma possível investida do contingente oriundo de nações africanas, que ganhou proporções ainda maiores durante a primeira metade do século XIX. Essa alteração se sobressaía frente à percepção de um país marcado por uma profunda heterogenia sócio racial entre uma minoria

[7] Sobre a revolta no Haiti ver: GENOVESE (1983), JAMES (2001) e BETHELL (1991). Esses autores descrevem de maneira aprofundada os fatos que culminaram na independência haitiana.

branca, detentora dos meios de produção, e uma não branca, pobre e quase sem possibilidade de mobilidade social.

Ao menos durante as três primeiras décadas do século XIX, a difusão do "haitianismo", mais do que nas senzalas, adentrou, em forma de medo, nas casas senhoriais e palácios governamentais no Brasil (REIS, 1996, p. 27-28). Esse temor imaginário[8], incessante, algumas vezes especulativo e em outras, concreto, o qual a "sociedade" brasileira vivenciou, perpetrou medidas protecionistas logo após aquela emancipação, visando à supressão de qualquer tentativa de insurreição negra na recém-criada nação.

Após o processo de independência, a intenção da elite era europeizar o Brasil e, o negro (escravo, liberto ou livre) constituía um grande empecilho a esta finalidade, por não obedecer, no mínimo, aos parâmetros de beleza e civilidade estabelecidos pela minoria dominante. Os costumes bárbaros, por assim dizer, não poderiam fazer parte das tradições culturais de um país que ansiava equiparar-se às nações europeias daquele momento, e constituíam um mal a ser combatido e segregado até o extermínio.

Esse era o quadro histórico no período pré e pós-independência, o qual suscitava uma série de medidas, que objetivavam, manter os escravos cada vez mais restritos às atividades destinadas à sustentação da economia, até então voltada para a monocultura. Porém, havia os detentores dos meios de produção e políticos, que trilhavam justamente o caminho contrário, e entendiam os festejos como uma das formas de manter estabilidade social.

Várias foram as soluções propostas para dar fim à questão do negro, embora todas tivessem um ponto em comum: – a atribuição de um significado ao que constituiria, naquele momento, um ideal de nação –, e apresentassem diversas dificuldades, dentre elas, aquela referente às condições necessárias para se criar uma identidade que contemplasse a diversidade a qual o país foi instituído. Nesse momento, os principais argumentos eram de cunho emancipacionista[9], direcionados para os habitantes pobres, sendo eles, escravos ou livres, com o propósito de livrá-los de suas vidas, aparentemente inúteis e isoladas, para

[8] Castoriadis (1982, p. 13-14) conceitua o imaginário como uma criação "incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/ imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de 'alguma coisa'. Aquilo que denominamos 'realidade' e 'racionalidade' são seus produtos". Já o imaginário social ou a sociedade instituinte é na e pela posição, criação de significações imaginárias sociais e da instituição; como 'presentificação' destas significações e destas significações como instituídas.

[9] Vide: OLIVEIRA, 1822, p. 135 e FEIJÓ, 1828, p. 70.

integrá-los no seu projeto de uma sociedade unida, harmoniosa e progressiva (AZEVEDO, 2004, p. 29-30).

Por outro lado, Antônio Veloso de Oliveira em Memória sobre os Melhoramentos da Província de S. Paulo, obra escrita em 1810, publicada somente em 1822, dava início ao seu texto fazendo uma analogia à liberdade de expressão que o Brasil acabava de obter com a independência, alertava D. Pedro I sobre a necessidade de investir na indústria nacional, pois seria esta a grande possibilidade de rápida ascensão da nação junto ao mercado internacional.

A referida indústria seria a base para a saída da sociedade antissocial, acostumada à vida solitária, ou limitada a um pequeno social doméstico, desconhecedor dos prazeres, e que, por essa razão, tinha aversão ao trabalho. Seguia o autor conclamando a indústria, como se todas as "virtudes sociais" viessem a ter um início promissor, com um povo enérgico, rico, vigoroso, sábio e por todos respeitável, havia a necessidade de, em primeiro lugar, treinar os habitantes e "mostrar-lhes um lucro fácil", e para tanto era preciso dispender pouco tempo para o cultivo. O autor vai além, ao afirmar que seria obrigação do governo construir e subsidiar a mão hábil, e justifica que somente assim haveria a possibilidade de tornar esse povo social, e infundir-lhe o desejo de desenvolver as atividades às quais eram incumbidos, da melhor maneira, o que construiria uma relação harmoniosa com o trabalho (OLIVEIRA, 1822, p. 28-29).

A construção do "amor" pela produção dos pequenos agricultores permearia o momento em que dominassem tanto a cultura quanto o maquinário necessário para diminuir o peso do trabalho nas lavouras, criando novas necessidades àqueles indivíduos, gerando, assim, uma economia sólida para o país (OLIVEIRA, 1822, p. 29).

Em oposição ao que seria a sociedade ideal, o autor descreveu, segundo suas vivências, como se constituía a sociedade da época, e destacou, com certa negatividade, o fato de os homens livres e pobres não possuírem um pedaço de terra, assinalando que somente os ricos e estrangeiros tiveram esse direito assegurado, o que constituía um terrível obstáculo ao progresso da agricultura e povoação (OLIVEIRA, 1822, p. 102).

Sobre o trabalho dos negros, Oliveira considerava a alcunha de "braços selvagens dos Africanos" de alto custo, uma vez que sua vida se estendia por um curto período de oito a dez anos, além de se recusarem frequentemente ao trabalho, para onde eram conduzidos

somente pela força, sem qualquer outro estimulo, e, por essa razão, quando desenvolviam qualquer atividade, faziam-na com imperfeição e incompletude. Salientou ainda que somente com a inclusão de tipos variados de trabalhadores livres se poderia ter esperanças na formação de uma mão de obra que primasse pela verdadeira agricultura, as artes, e as manufaturas em todo o país, mostrando-se a favor da abolição (OLIVEIRA, 1822, p. 91-94).

Tema abordado antes pelo Marquês de Queluz, João Severino Maciel da Costa[10], em sua Memória sobre a Necessidade de Abolir a Introdução dos Escravos Africanos no Brasil, questionava os limites tanto do sistema quanto do tráfico de negros. Compartilhou a ideia de que a indústria só iria se desenvolver baseada na mão de obra livre, apresentando como justificativa: o risco iminente e inevitável de segurança que o Estado corria, com a multiplicação indefinida de uma população heterogênea, afastada de todo vinculo social, e por sua mesma natureza e condição, inimiga da classe livre (COSTA, 1821, p. 7).

Nesse contexto, Costa atribuiu o perigo de possíveis revoltas à natureza "bárbara", adquirida por serem oriundos de um processo contínuo de guerras, por não terem moral, nem leis, por vegetarem sem elevação sensível acima dos irracionais e por sofrerem cruelmente no cativeiro, sendo vítimas de seus déspotas. Segundo ele, os senhores os nutriam, vestiam, curavam suas enfermidades, não os compeliam a desenvolver trabalhos superiores a suas forças, davam-lhes folgas para seus divertimentos e até, caso tudo ocorresse bem, lhes proporcionariam a liberdade, e, após isso, ainda os ajudariam no decorrer da vida (COSTA, 1821, p. 12).

Do mesmo modo que Oliveira, Costa vislumbrava como solução para o crescimento do Brasil o fim do processo de escravidão e a substituição desse contingente por trabalhadores livres e pobres (1821, p. 25). Também concordava que sustentar a introdução de Africanos no território brasileiro, sem uma definição quanto a seu número, que, segundo ele, seria proporcional a população livre, e duração que estaria ancorada no tempo de permanência dos indivíduos na condição de cativos, concluindo que as medidas adotadas até aquele momento, contrariavam à segurança de Estado, e a sua prosperidade (1821, p. 18).

Ambos os autores fazem referência ao medo derivado das experiências estrangeiras, tendo sido denominadas por Oliveira de "casos tristes" as revoluções ocorridas na Jamaica,

[10] Responsável por redigir a Constituição de 1824.

Suriname e São Domingos, e a como esses fatos chegaram às senzalas e ruas de todo o território. Costa atribui a felizes circunstâncias não ter ocorrido algo semelhante no Brasil e por isso seria necessário substituir gradualmente os escravos por trabalhadores livres (COSTA, 1821, p. 23-38).

José Bonifácio de Andrada e Silva, em Representação à Assembléa Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura, também manifestou seu descontentamento com o tráfico, ao afirmar que seu fim era uma necessidade e o não cumprimento desse contrato colocaria em risco o futuro do país, e acrescentou que não havia razões para manter a nação habitada por um número enorme de escravos brutais e inimigos no Brasil independente, dentre elas, a manutenção dos latifúndios (SILVA, 1825, p. 7).

O autor divergia da teoria segundo a qual os senhores estariam fazendo um favor aos africanos, trazendo-os para o Brasil com o pretexto de salvá-los da morte anunciada nas mãos das etnias vencedoras das guerras, que historicamente ocorriam no continente africano. Essa teoria foi amplamente defendida por Costa (1821) e Oliveira (1822), e, segundo eles, os negros deveriam ser mais felizes aqui do que em suas respectivas nações.

> Homens perversos e insensatos! Todas essas razões apontadas valerião alguma cousa, se vós fosseis buscar negros á África para lhes dár liberdade no Brasil, e estabelecel-os como colonos; mas perpetuar a escravidão, fazer esses desgraçados mais infelizes do que serião, se alguns fossem mortos pela espada da injustiça, e até dár azos certos para que se perpetuem taes horrores, he de certo hum atentado manifesto contra as Leis eternas da justiça e da Religião. E porque continuarão e continuão a ser escravos os filhos desses Africanos? Cometterão elles crimes? Forão apanhados em guerra? Mudarão de clima máo para outro melhor? Sahirão das trevas do paganismo para a luz do Evangelho? Não por certo, e todavia seus filhos, e filhas desses filhos devem, segundo vós, ser desgraçados para todo o sempre (SILVA, 1825, p. 10-11).

Apesar de um discurso acalorado em prol da solução para a formação de uma população homogênea, é possível identificar certo paternalismo em Silva por reforçar em alguns momentos a questão biológica, que faz analogia a uma pseudo falta de capacidade de raciocínio dos negros. O paternalismo funcionava como uma estratégia sutil de controle,

pautada na negociação junto aos escravos para que houvesse certa tranquilidade no eito, através de concessões oriundas do cumprimento dos trabalhos durante o período acordado[11].

O discurso, no que tange a inserção das camadas subalternas, de certa forma surtiu efeito, visto pelo menos a possibilidade de alguns setores menos abastados que antes do caso do Haiti nem eram citados na escala social, agora passam a fazer parte das pautas discutidas nas instâncias governamentais.

Mesmo conscientes da possibilidade de liberdade coletiva esquadrinhada pelos cativos pelas razões expostas, tanto na Constituinte de 1823 como na Carta Magna de 1824, não estabeleciam parâmetros que legitimassem ou não a escravidão no Brasil. Porém nenhuma atitude até então foi adotada para a resolução do problema, mesmo com a Inglaterra interferindo diretamente no processo. Como é possível observar na passagem abaixo, o escravo continuou a ser motivo de indefinição até pelo menos o final da década de 1840.

> E o escravo? Esse estava aquém de qualquer outra possibilidade e definição de pessoa. A Constituição sequer tratava disso, mesmo sendo o país o maior símbolo do momento de Nação Escravocrata. O "esquecimento" do assunto na Constituição de 1824 não pode ser imputado à negligência, posto que a Constituinte de 1823, fechada por razões políticas, embora não tenha gerado a dita constituição, debateu a questão do escravo (CASTRO, 2015, p. 96).

A questão evidenciada é a não inclusão de artigo na Constituição, o que seria uma maneira de auferir junto aos ingleses, um novo momento político a partir do Império, que tinha como objetivo dar fim ao regime de trabalho forçado. Mas, por outro lado, os fazendeiros por serem os principais responsáveis pelos meios de produção, também não seriam incomodados, embora constitucionalmente não houvesse uma ferramenta jurídica que legitimasse o cativeiro.

Cumprindo as normativas presentes no Art. 129, do título 7º, Capítulo II da Constituição, sobre as atribuições das Câmaras, só em 1º de outubro de 1828 foi aprovado e publicado o Regimento das Câmaras Municipais do Império que tem como principal instrumento de regulação da ordem social, os Códigos de Posturas.

> Art. 169º. O exercício de suas funções municipaes, formação das suas Posturas policiaes, aplicação das suas rendas, e todas as suas particulares e

[11] O paternalismo foi quem norteou a relação de dominação entre senhores e cativos durante todo período imperial. No decorrer do segundo capítulo, que versa sobre a normatização das festas, fica mais evidente os mecanismos simbólicos de dominação.

> uteis attribuições, serão decretadas por huma Ley regulamentar (BRASIL, 1824).

Esses Códigos eram posturas municipais para garantir a manutenção da ordem pública através de ações preventivas, geralmente codificadas, atualizadas periodicamente por editais ou confirmadas por estarem vinculadas ao cotidiano, bem como aos costumes oriundos dos locais onde se faziam aplicadas. No caso do não cumprimento de algum dos artigos, o contraventor era obrigado a arcar com o ônus do delito, que na maioria das ocorrências poderia ser multa ou detenção de dois a oito dias. A penalidade imposta a tornava uma das ferramentas de controle mais eficazes principalmente quando aplicada em sua plenitude.

Nesse período Vassouras não existia, Paty do Alferes era a sede administrativa e Sacra Família, seu distrito. Em 1831 a Câmara de Paty publicou seu Projeto de Posturas que, dentre outras restrições, impunha sanções aos negros, caso festejassem no espaço urbano durante os "dias de pagode", ou seja, aos sábados e nos dias santos. A finalidade não era privar totalmente os escravos de celebrarem, mas sim, que todos o fizessem somente entre os pares de uma mesma fazenda (STEIN, 1990, p. 243). Essa postura se tornou presente, pois além do controle dentro das propriedades ser mais eficaz, os brancos temiam uma possível investida dos negros no local.

A ideia de promover esses encontros – intitulados pelos fazendeiros de "danças de candomblé" – sob vigilância, pressupunha a precaução para que cativos e livres não formassem sociedades ocultas, aparentemente religiosas, pois as celebrações sempre representavam perigo pela facilidade que algum negro inteligente tinha de utilizar o momento para fins sinistros[12] (STEIN, 1990, p. 243).

Sabe-se muito pouco a respeito do conteúdo, tanto do Projeto de Posturas de 1831 quanto da postura de 1838[13], devido a não serem, até então, encontrados os respectivos documentos no Arquivo Municipal, tampouco nos arquivos do Estado do Rio de Janeiro. Com as citações encontradas nas referidas posturas, localizadas durante as pesquisas pelo antropólogo brasilianista Stanley Stein, é lícito supor que todas as subsequentes seguissem a

[12] O termo sinistro utilizado no texto faz referência aos atos que vão de encontro a ordem como: assassinatos, brigas, fugas, rebeliões e roubos.

[13] A Vila de Vassouras passou a ser a sede administrativa em 15 de janeiro de 1833 e eclesiástica em 1838.

mesma dinâmica, adotando os parâmetros homologados no Regimento das Câmaras Municipais do Império de 1828[14].

Os Códigos de Posturas eram os instrumentos legais e as referências para as condutas policiais, como carta de maior importância para a regulamentação dos limites estabelecidos, mesmo que genericamente, para garantir a ordem e a tranquilidade dos chamados "cidadãos de bem" ao fazerem parte da coletividade. Esse grupo por sua vez, era responsável pelo cumprimento de uma série de regras que tinham como necessárias para a manutenção da ordem vigente. Segundo Martha Campos Abreu (1996, p. 164) essas "políticas policiais" ocuparam um lugar privilegiado como o principal elemento ordenador do império, possibilitando sua constituição ao passo de sua organização no país recém-independente.

A Câmara, apesar de dividir suas funções com o Juiz de Paz e o Chefe de Polícia desde a década de 1830 – mesmo com a reforma posterior do Código de Processo Criminal –, teve suas atribuições referentes à segurança pública asseguradas, cabendo-lhe ordenar, organizar e conhecer a localidade, ainda mais por seus representantes serem escolhidos através de eleição. Além de todas essas imputações, também era ela quem elegia os representantes do Judiciário, bem como a autoridade policial responsável por fazer com que as leis fossem cumpridas.

Embora as várias atribuições contidas no Código Criminal de 1832, no Ato Adicional de 1834 e suas respectivas reformas em 1841 e 1840, ainda permaneceu no corpo da lei uma gama de pequenas violações de condutas públicas como ofensas, bebedeiras, jogos, dentre outras, que faziam parte do cotidiano tanto do meio urbano como rural, a cargo das posturas municipais junto aos regulamentos policiais internos, posto que esses crimes de menor proporção não eram abordados nos citados códigos (ABREU, 1996, p. 165). Esses regulamentos eram a base norteadora das relações senhoriais regimentadas naquele momento, pois, na recém-instituída Constituição, não havia um artigo que estabelecesse regras sobre os locais nos quais os cativos poderiam ou não transitar.

> Com a abdicação, os liberais tomariam o poder. A lei de 29 de novembro de 1832 – o Código do Processo Criminal – e o Ato Adicional de 12 de agosto de 1834 seriam as últimas concessões liberais que os grupos dominantes no poder estavam dispostos a fazer. Diante das agitações que eclodiam por toda

[14] Os Códigos de Posturas de Vassouras localizados na presente pesquisa foram os de 1857, ano em que passou de Vila para Cidade, dentro do recorte temporal de interesse, e os de 1910 e 1920.

> parte, envolvendo pretensões democráticas dos que esperavam prosseguir na obra revolucionária iniciada em 1831, os moderados procurariam "deter o carro revolucionário", na pitoresca expressão de Bernardo de Vasconcelos (VIOTTI, 1999, p. 93).

As pretensões democráticas às quais Viotti (1999) se refere, naquele momento tiveram como principal vitória, o fim do tráfico de escravos com a Lei Feijó de 7 de novembro de 1831, letra morta, que, na prática, não foi aplicada, pois a importação dos negros foi quase ininterrupta e ascendente até 1850. De fato, os primeiros anos do período regencial foram marcados por um otimismo dos liberais, visto que estes estavam no poder e conseguiram, de certa forma, pressionar pela saída do imperador em 1831.

> As camadas senhoriais empenhadas em conquistar e garantir a liberdade de comércio e a autonomia administrativa e judiciária não estavam, no entanto, dispostas a renunciar ao latifúndio ou à propriedade escrava. A escravidão constituiria o limite do liberalismo no Brasil. Em todos os movimentos revolucionários levantou-se o problema da escravidão. Apesar das eventuais divergências de pontos de vista entre os participantes, acabou prevalecendo sempre a opinião dos que eram contrários à emancipação dos escravos (VIOTTI, 1999, p. 30).

As elites, com intuito de barrar o "carro revolucionário" criaram a Guarda Nacional, à disposição da classe proprietária, como uma força policial caso precisasse manter o poder local, e incumbiu o Exército de perseguir os movimentos dissidentes, forçando, assim, aqueles liberais – como o próprio José Bonifácio, citado anteriormente – a se renderem à política oligárquica, que passava a ser instaurada (VIOTTI, 1999, p. 12-13).

No mesmo momento, a agricultura no Brasil, capitaneada pela ascensão vertiginosa das lavouras cafeeiras, aumentava cada vez mais a sede dos produtores por escravos para desenvolverem o trabalho pesado nas suas respectivas propriedades – utilizavam como pretexto a falta de outra mão de obra que possibilitasse suprir suas demandas. A posição do deputado Raimundo José da Cunha Matos, em 1837, de que sem a importação dos africanos a agricultura seria arruinada, refletia bem a questão (LOURENÇO, 2002, p. 142).

Por outro lado, notícias de insurreições ligadas às datas festivas chegavam a todo tempo à capital do Império, sendo motivo de apreensão dos brancos que criavam mecanismos a serem impostos para regular essa maioria que, a julgar pelos textos legais, transitava tanto pela zona urbana como pela rural com relativa tranquilidade. Essa dinâmica perpassava todo o território naquele período, apesar das posturas municipais fazerem alusão aos limites impostos ao trânsito do contingente escravo.

O historiador João José Reis, no artigo intitulado "Quilombos e revoltas escravas no Brasil", lista uma série de sublevações ocorridas no período de festas:

> - Minas Gerais, 1719: levante de negros minas e angolas planejado para uma Quinta-feira Santa, quando os brancos estivessem assistindo à missa;
> - Salvador, Bahia, 1807: revolta abortada planejada para acontecer a 28 de maio, durante as celebrações de *corpus christi*;
> - Itu, Sorocaba, São Carlos (Campinas), em São Paulo, 1809: escravos rurais fugiram, se aquilombaram e planejaram levante para o Natal desse ano, que terminou não acontecendo;
> - Santo Amaro e São Francisco do Conde, Bahia, 1816: uma revolta que durou alguns dias teve início durante uma festa religiosa em 12 de fevereiro;
> - Rosário do Catete, Sergipe, 1824: liberto alferes do batalhão dos Henriques conclama escravos de engenho e pretos forros para levante natalino;
> - Cabula, arredores de Salvador, 1826 revolta do quilombo do Urubu, planejada para acontecer na véspera de Natal, teve de ser antecipada porque o quilombo, de onde partiriam escravos fugidos para a capital, foi atacado;
> - Ubatuba, São Paulo, 1831: outra revolta planejada para explodir no Natal, quando os escravos atacariam a população livre na igreja durante a missa;
> - São Carlos (Campinas), São Paulo, 1832: denunciada em fevereiro uma conspiração envolvendo os escravos de vários engenhos, "cujo levante seria na ocazião de huma festa, e ajuntamento e brancos", segundo o depoimento de um escravo preso (REIS, 1996, p. 31-32).

Além de outro caso na obra "Rebelião Escrava no Brasil", na qual Reis discutiu o levante de escravos mulçumanos ocorrido nas ruas da cidade de Salvador em 25 de janeiro de 1835. O autor ressaltou o fato de ter se dado em um domingo, dia seguinte ao início dos festejos de Nossa Senhora da Guia, afora ter ocorrido naquele ano, no final do mês sagrado do Ramadã, a festa do *Lailat al-Qadr*, a Noite da Glória.

> A rebelião estava planejada para acontecer no amanhecer de um domingo, 25 de janeiro, dia de Nossa Senhora da Guia. Essa era, naquela época, uma grande celebração, parte do ciclo de festas do Bonfim, bairro ainda rural, cheio de roças, hortas, fazenda e engenhocas, distante cerca de oito quilômetros do urbano de Salvador. Domingo dia da Senhora da Guia – um bom dia para os escravos se rebelarem, já que estariam mais livres da vigilância senhorial. A escolha de dias santos, domingos e feriados para o exercício da rebeldia fazia parte do modelo de movimentação política dos escravos na Bahia e no mundo. Ao contrário dos rebeldes modernos, que concentram seus protestos nos dias de trabalho – a greve sendo modelo típico –, os rebeldes escravos agiam tipicamente durante o tempo de lazer (REIS, 2003, p. 125).

Apesar das medidas protecionistas institucionalizadas em cada município, o fantasma da insurreição de escravos não deixou de assombrar as províncias, bem como a capital da nação, contribuindo para que a Assembleia Legislativa do Império, na sessão posterior a

sublevação de Salvador, modificasse o Código Criminal Brasileiro, e assim surge a lei de exceção de 4 de julho de 1835.

Um dos primeiros estudos sobre a lei de 1835 foi o de Suely Robles Reis de Queiroz (1977). A autora, ao analisar a legislação Criminal do Império, afirmou que a função dessas leis seria a de garantir a estabilidade da escravidão e a propriedade privada dos senhores, fazendo com que todo tipo de delito fosse punido. E constatou que essa política pública estava caracterizada pela rigidez e severidade no cerceamento das ações dos escravos, pois, sempre que um cativo fosse punido, serviria de exemplo para os demais.

Ao punir severamente os assassinatos contra senhores, administradores, feitores e familiares, a lei, tinha como objetivo: proteger toda a constelação de agentes do sistema envolvidos diretamente na sua produção (PIROLA, 2012, p. 45). A imagem evidenciada na ótica de Queiroz vai de encontro ao medo branco aqui pontuado, pois o sentimento de constante temor à possíveis revoltas foi transposto aos negros, graças a famigerada política da morte instituída e direcionada a esse contingente.

Cabe ressaltar que a referida lei foi o desfecho de um processo iniciado em 10 de julho de 1833, quando da apresentação à Câmara dos Deputados do Projeto que propunha alterações no Código de Processo Penal de 1830, contrariando a tese defendida até então de que a causa da outorga teria sido devido ao movimento dos malês (PIROLA, 2012, p. 46-47). Para esse autor a proposta foi viabilizada por dois motivos: em primeiro lugar, o momento de instabilidade pelo qual o país estava passando, principalmente sob a especulação do retorno de D. Pedro I, (fato utilizado pelos conservadores para causar medo na população e garantir a vitória na votação) e, consequentemente, à volta para o antigo regime; e o segundo, a revolta das Carrancas ocorrida em Minas Gerais no mês de maio de 1833.

João Luiz Ribeiro (2005) também desenvolveu um estudo sobre a Lei nº 4/1835. Foi ele o responsável por esquadrinhar e resgatar as discussões parlamentares da criação dessa lei e chamar a atenção para o fato de que o projeto tramitava no Congresso desde 1833, motivado pela insurreição das Carrancas incidida naquele ano. Destacou ainda que a imediata aceitação dos deputados em maio de 1835 aprovando as alterações promovidas pelo Senado possivelmente estivesse associada ao contexto dos malês (RIBEIRO, 2005, p. 43-67).

Até então todos os autores foram unânimes em afirmar que foi por causa da sublevação ocorrida em Salvador que a Câmara e o Senado decidiram fazer valer uma série de medidas punitivas específicas para a população cativa, quando, na realidade, a questão foi outra. Os trabalhos de Reis (2003) e Queiroz (1977) fizeram alusão à motivação do ato legislativo ligado aos malês, o que não deixa de estar correto, porque, se o projeto teve motivação por causa do levante das Carrancas, o de Salvador serviu ao menos para o Império acelerar a promulgação em suas esferas.

O inusitado é que, mesmo após o falecimento do D. Pedro I (24.09.1834), Pirola (2012, p. 32-33) afirma que o projeto de revisão das leis alusivas aos crimes praticados por escravos, continuou a tramitar no parlamento, indicando que suas disposições passavam por outras questões que não apenas a hipotética ameaça restauradora. Para ser aprovado, o mencionado projeto passou por três discussões ainda em 1833, sendo referendado pelo Senado também em três sessões durante o ano de 1834, transformando-se em lei posteriormente (PIROLA, 2012, p. 33).

A mencionada lei de exceção de 1835 estabelecia os seguintes parâmetros:

> Artigo 1ª. Serão punidos com a pena de morte os escravos que matarem, por qualquer maneira que seja, propinarem veneno, ferirem gravemente ou fizerem qualquer outra grave ofensa física a seu senhor, à sua mulher, a descendentes ou ascendentes que em sua companhia morarem, a administrador ou feitor e às suas mulheres que com eles viverem.
> Se o ferimento ou ofensa física forem leves, a pena será de açoites, à proporção das circunstancias mais ou menos agravantes.
> Artigo 2ª. Acontecendo algum dos delitos mencionados no artigo 1º, o de insurreição e qualquer outro cometido por pessoas escravas, em que caiba a pena de morte, haverá reunião extraordinária do júri do termo (caso não esteja em exercício), convocada pelo juiz de direito, a quem tais acontecimentos serão imediatamente comunicados.
> Artigo 3ª. Os juízes de Paz terão jurisdição cumulativa em todo o município para processarem tais delitos até a pronúncia, com as diligencias legais posteriores e prisão dos delinquentes, e, concluído que seja o processo, o enviarão ao Juiz de Direito para este apresentá-lo ao júri logo que esteja reunido, e seguir-se os mais termos.
> Artigo 4ª. Em tais delitos a imposição da pena de morte será vencida por dois terços do número dos votos; e para as outras pela maioria; e a sentença, se for condenatória, se executará sem recurso algum.
> Artigo 5ª. Ficam revogadas todas as leis, decretos e mais disposições em contrário (COLLECÇÃO, 1835, p. 5).

Ficou então perceptível a retomada do poder regencial pela oligarquia frente aos liberais que tentavam viabilizar a formação de uma política federalista, na qual as Províncias

não seriam mais submetidas aos Conselhos Gerais, a partir de então destituídos. Assim, o Ato adicional de 1834, Lei nº 16/1834 constituiria a última conquista dos liberais (VIOTTI, 1999, p. 93).

Apesar do acirramento no Código Criminal de 1835, do aumento do armamento e, por consequência, do número de soldados em toda a província do Rio de Janeiro[15], articulações entre escravos e negros livres não deixaram de acontecer, mesmo sob a ameaça da pena capital.

No dia 17 de dezembro de 1835, o Ministro da Justiça, Antônio Paulino Limpo de Abreu, em comunicação reservada, informou ao Presidente da Província do Rio de Janeiro, Joaquim José Rodrigues Torres, sobre um plano para uma possível sublevação e o advertiu da necessidade de uma ação conjunta caso se confirmasse o boato (SOUSA, 1972, p. 33).

Após ter recebido a mensagem, o Presidente da Província respondeu ao Ministro que haviam lhe informado a respeito do evento em Itaboraí e Maricá, avisando-o sobre uma tentativa de insurreição descoberta por meio de alguns interrogatórios realizados junto aos escravos. Complementou as informações com a data do levante, previsto para o dia 25 de dezembro, e informou ainda que o pardo forro, conhecido como Andrade, proprietário de uma quitanda na Rua do Rosário, era um dos articuladores do plano que estava em execução (SOUSA, 1972, p. 33).

O objetivo era realizar a revolta durante os festejos de final de ano, o que, de acordo Reis (1996, p. 31-32), era corriqueiro, graças aos momentos de celebrações serem extremamente propícios para as fugas, assassinatos e insurreições. No entanto, o próprio Rodrigues Torres não acreditava nos rumores de uma possível revolta em solo fluminense, atribuindo as notícias a um medo oriundo das informações de outros locais nos quais houvera insurreições ou tentativas (SOUSA, 1972, p. 33). Mas nem por isso deixou de averiguar as informações, conforme ilustra a seguinte passagem:

[15] "He também senhores do meu dever declarar-vos, que, com quanto pela dispozição de § 6° artigo 3° da Lei de 31 de Outubro próximo passado, se sancionasse o principio razoável, que por conta da administração Geral do Estudo devem correr as despesas da Milicia Nacional, todavia, á vista da disponibilização do artigo 1° Título 6° da Lei Provincial do mesmo anno, e do rigoroso dever, a que me considerei obrigado, de tomar todas as cautelas para prevenir males, cujos receios se espalhárão na população de vários da nossa Provincia, e visto demais não poder o Governo Geral enviar-me além de 700 armas que mandei receber o Arsenal de Guerra, deliberei comprar 392 espadas, 338 pistolas de Cavalaria, e 600 espingardas com suas competentes bayonetas; o que tudo ás 700 mencionadas armas fiz distribuir ás Legiões, onde maior necessidade de armamento se fazia sentir" (Relatório do Presidente da Província, 1836, p. 8-9).

> [...] que os ofícios de várias autoridades e cartas particulares, que hei recebido, me parecem minimamente tintas com cor do medo; mas que cumpre-me também confessar que a uniformidade das declarações de escravos, de pontos aliás remotos, parece provar que alguma coisa tentavam ou ainda tentam, para os dias Santos do Natal, e que por isso tenho continuado a dar providências ao meu alcance para prevenir males, que dai se podem seguir (TORRES apud SOUSA, 1972, p. 34).

O chefe de Polícia da Corte, Eusébio de Queiroz Coutinho da Câmara, respondeu ao Ministro Limpo de Abreu no dia 19 de dezembro sobre a apuração dos fatos dizendo:

> Fiz chamar o tal Cachoeiro do André Avelino Roiz, que me disse ter ouvido o objeto da denuncia de Albino José de Sá, serralheiro da Rua de São Pedro nº 191; fiz chamá-lo à minha presença, e ele declarou que, passando por uma casa de confeitaria nas imediações do largo do Capim, ouviu a um sargento, que não conhece, dizer: São três mil negros; não podem resistir a tantos brancos. E é a isto que se reduz a denúncia. Entretanto, eu continuo a pesquisar, e comunicarei o que descobrir (CÂMARA apud SOUSA, 1972, p. 34).

Certamente, apesar de não passar de mais uma tentativa, os envolvidos estavam inclinados a combater qualquer tipo de rebeldia escrava com extrema violência, ainda mais tendo em vista o amparo desregrado que o Código Criminal de 1835 apresentava. Como está explicitada nos artigos, a intenção era a proteção dos senhores e de seus familiares frente ao extermínio dos cativos.

A Vila de Vassouras, instituída como Freguesia em 15 de janeiro de 1833, recebia essas notícias com relativa rapidez, pois parte dos fazendeiros mantinha vínculos com pessoas influentes na corte, além de ocupar cargos políticos e comerciais que exigiam, dentre outras atribuições, o controle da escravaria em suas terras.

> Podemos observar através do estudo da propriedade escravista cafeeira essas conseqüências:
> - Os fazendeiros, por necessidade de prestígio social devem possuir muitos escravos e muitas terras; isto se reflete no número de propriedades em mãos de um único fazendeiro, no tamanho das propriedades e nos gastos para manutenção e vigilância dos escravos, bem como para manter o luxo das casas e da vida social.
> - O poder político se encontra nas mãos desses fazendeiros e eles votarão leis que favoreçam os seus interesses. (MUNIZ, 1979, p. 12-13).

No seio do sistema rural, a manutenção da ordem dentro dos portões das fazendas era a principal tarefa dos proprietários por dois motivos: em primeiro lugar, por estarem isolados, tinham que criar leis próprias e, em segundo lugar, porque, para fazerem com que essas leis fossem cumpridas, sempre que algum preto as transgredisse era punido com severidade. Stein

pontua que os negros eram obrigados a trabalhar com vigilância e disciplina rígida, forçados a dormir em alojamentos trancados, proibidos de se comunicarem com escravos de outras fazendas e desprovidos de todas as armas que possuíssem. Caso algum fazendeiro não tratasse os cativos com igual rigor era duramente reprimido pelos outros senhores (STEIN, 1990, p. 169).

O fato é que apesar de não dispormos de informações mais contundentes sobre essas questões envolvendo os latifundiários de Vassouras, fora das fontes oficiais, é lícito supor que os proprietários rurais temiam, sim, um possível foco de sublevação. O temor era tanto que a debandada de um grupo de escravos em 1838, oriundos de duas fazendas do Capitão Mor Manoel Francisco Xavier, para formarem um quilombo foi objeto de grande articulação, a fim de abortar o que poderia ter sido o embrião de uma presumível revolta de escravos em todo o Vale do Paraíba. As variadas aspirações sobre essa tentativa de liberdade, aliada ao papel do Rei, da Rainha, dos feiticeiros e a relação desses atores sociais com o Caxambu são objeto de análise do próximo tópico.

1.2. Dia de festa, véspera de rebelião

O bom funcionamento de uma fazenda, na primeira metade do século XIX, variava em função da habilidade de sua mão de obra. O maquinário era mínimo e precário, as técnicas de plantio ainda eram rudimentares e a conservação das áreas de pós-colheitas era problemática e, devido ao rápido desgaste do solo, os fazendeiros, para colherem suas respectivas monoculturas, viam-se "obrigados" a gerir as propriedades baseados no regime de "trabalho organizado" (STEIN, 1990, p. 167).

No regime escravista, os proprietários exerciam variadas funções como: definir locais para o plantio, inspecionar a capina, reclamar a colheita e orientar o capitão do mato a procurar um escravo fugitivo; o capataz, a explicar aos negros a cada manhã, detalhadamente, as funções a serem desenvolvidas; o administrador, a inspecionar todos os dias se as atividades foram cumpridas. Com todo esse controle, os proprietários acreditavam que seria possível manter sua produção e os cativos controlados.

Os altos valores aplicados para aquisição de braços escravos forçavam os agricultores a manterem uma vigilância constante, o que, por consequência, tirava o sossego e a "doçura de coração" daqueles que se tornaram, na Europa, exemplos de "inocência e

felicidade", posto que o proprietário de "certo número de escravos rústicos", o ser bom agricultor, preenchia apenas metade de sua tarefa. Relativamente à outra metade, ele devia exercer o papel de bom chefe para governar despoticamente e acumular as atribuições de legislador, magistrado, comandante, juiz e algumas vezes verdugo (TAUNAY, 2001, p. 48).

Essa era a visão de parte dos senhores do século XIX, os quais partiam da premissa que, para manter a relação de dominância, era necessário todo um aparato repressor, áspero e muito cruel, pois, na maioria dos casos, recusava-se a admitir a natureza e dignidade dos homens de cor. O escravo era tratado de modo similar a um objeto, uma ferramenta, ou seja, uma máquina que deveria estar sempre pronta a servir quando solicitada.

Mesmo em um contexto tão desfavorável, os africanos oriundos das nações de línguas bantu, maioria que habitava as fazendas da Província do Rio de Janeiro, a todo momento negociavam suas querelas junto aos senhores para, assim, terem um cotidiano com menos castigos e permissões para momentos de folga (SLENES, 1992, p. 55-56).

Com base no tratamento dispensado aos negros, os senhores eram classificados como déspotas cruéis ou caridosos. O primeiro, extremamente autoritário, repressivo e desumano. Por sua vez, o segundo, caridoso, era assim qualificado por não conservar os padrões de repressão cruel estabelecidos para a manutenção ordeira da sua escravaria. No primeiro perfil, déspota cruel, é que se encaixava o Capitão Mor, Manoel Francisco Xavier, fazendeiro no Paty do Alferes, em cuja fazenda teve início, em novembro 1838, uma das maiores fugas em massa intentada na Província do Rio de Janeiro. Esse grupo de fugitivos foi denominado, posteriormente, como o Quilombo de Manoel Congo, referência ao escravo de mesmo nome acusado de ter sido o líder do movimento.

O evento teve início na noite de 5 de novembro, quando cerca de 80 escravos do Capitão Mor saíram da Fazenda Freguesia em direção a Fazenda Maravilha, na qual chegaram com a intenção de angariar mais pares para fugir em direção à floresta vizinha, onde um outro grupo os aguardava (GOMES, 2006, p. 146).

A extensão dessa fuga, reunindo mais de 300 escravos, pode ser avaliada pelo envolvimento de diversos atores, os fazendeiros locais e diferentes níveis de autoridades que ficaram em alerta máximo, pois um levante com tantos cativos de um mesmo senhor poderia colocar toda a região em risco (GOMES, 2006, p. 146). O Capitão Mor comunicou o fato ao

Juiz de Paz da Freguesia do Paty do Alferes, José Pinheiro de Sousa Werneck, relatando o acontecido, os riscos decorrentes e fez um pedido de auxílio.

> [...] os primeiros assombraram mantimentos e vários outros objetos [dia 5], e na seguinte [noite 6] foram à fazenda do capitão-mor, na Maravilha, onde quiseram matar o capataz, que escapou pelo telhado da casa, e, tendo espancado um outro preto, trataram de arrombar as casas, de onde tiraram feijão, milho, farinha de açúcar, e bem assim capados que se achavam na seva, e continuam nas suas excursões; e suponho, segundo os pormenores que tenho, que o seu fim é ir reunir mais força, e depois lançar mão de outros meios que Vossa Senhora e a mim não são ocultos, e como seja de urgente precisão cortar em principio seus danados fins, rogo a Vossa Senhoria que mande pôr à minha disposição a força da Guarda Nacional que Vossa Senhoria puder arranjar, a qual se deverá achar no dia 10 do corrente, às 4 horas da tarde, no lugar do Pati à minha disposição, os quais deverão vir armados e os que não trouxeram munição lhes será por mim fornecida (WERNECK, 1838 apud SOUSA, 1972, p. 42).

O Juiz de Paz repassou o alerta para o Comandante da Guarda Nacional (Coronel Francisco Peixoto Lacerda Werneck[16]) que, por sua vez, se dirigiu ao Presidente da Província, Paulino José Soares de Souza, que se encontrava em Piraí[17]. Nessa correspondência, o Coronel destacou o perfil do Capitão Mor no trato com seus escravos.

> Há muito tempo que se receava o que hoje acontece, por fatos que se têm observado entre esta escravatura. Há pouco mais de um mês que mataram um parceiro a tiros, e foi, por ordem do capitão-mor, sepultado no maior segredo, e só se soube pela boca pequena que tal crime se havia perpetrado. Dois meses há, pouco mais ou menos, que me disse Manuel Borges de Carvalho que fora apreendido no Pilar uma grande porção de pólvora em barris, comprada por um mascate com dinheiro de escravos. Dei disto parte ao Juiz de Paz, que ficou de indagar e descobrir a verdade (WERNECK, 1838 apud SOUSA, 1972, p. 43).

Prosseguiu informando ter havido, em outras ocasiões, ferimentos a homens brancos e a capatazes, espancados mortalmente; episódios que o proprietário tratava de esconder, mas que os escravos espalhavam em segredo. Todos esses fatos aconteceram em um espaço de quatro anos, mantendo os fazendeiros de Paty do Alferes receosos de que as insubordinações se espalhassem (SOUSA, 1972, p. 43).

Por esse relato pode-se ter uma ideia da dimensão do problema que Manuel Francisco Xavier estava criando para si e para todos os fazendeiros a sua volta. As atitudes

[16] Futuro Barão do Paty do Alferes.
[17] Município vizinho à Vassouras.

tomadas, como esconder os crimes praticados tanto pelos escravos quanto pelos capatazes, punham em xeque sua autoridade e instituíam o temor que teve a revolta como desfecho.

O Capitão Mor não informou as autoridades sobre os delitos praticados pelos escravos com medo de perdê-los, pois, caso algum deles fosse condenado por crimes como lesão corporal grave ou assassinato, seria morto por enforcamento ou condenado às galés, de acordo com os artigos 1° e 2º da já citada lei de 1835. E mesmo a fuga em massa de seus escravos só foi comunicada três dias após iniciada, provavelmente na expectativa de conseguir reuni-los sem o custoso aparato legal. Não obteve êxito e, somente com a Guarda Nacional, pode reaver seus escravos.

Manoel Congo foi condenado à forca por dois crimes em processos distintos: por homicídio contra os pedestres Constantino Francisco de Oliveira e José Luís de Bastos durante o confronto ocorrido na mata de Santa Catarina, e por insurreição ao ter sido, segundo os envolvidos, um dos principais chefes do levante ocorrido nas fazendas do Capitão Mor. Ambas as condenações tiveram como desfecho a pena capital, de acordo com o artigo 2º do código criminal de 1835[18].

> Em torno dessa tentativa de aquilombamento, centenas de escravos – ensaiaram projetos que continham noções e aspectos culturais variados trazidos das suas terras e que ganharam contornos e reelaborações no cativeiro. Fugindo dos senhores, avançando floresta adentro com suas mulheres e filhos, também carregando mantimentos e ferramentas, vislumbraram um mundo de liberdade nos seus próprios termos (GOMES, 2006, p. 145).

Algumas perguntas ficaram silenciadas nos processos, como: quem era o Capitão Mor tão criticado pelo Comandante da Guarda Nacional? Que fim levaram os escravos que não foram recapturados ou na mata aquilombados? Onde foi parar Epifânio, o único escravo preso que era de outro senhor[19], citado em vários momentos como líder da insurreição e desaparecido ainda durante o Inquérito? A documentação encontrada deixa diversas lacunas ainda não preenchidas, porém, oferece campo para uma série de suposições sobre o que teria realmente acontecido entre os dias 5 e 11 de novembro em Vassouras.

[18] Não sendo objetivo do presente trabalho, para maiores informações sobre os processos de Homicídio e Insurreição, vide: SOUZA (1972); PINAUD (1987); ROCHA (2008) e GOMES (2006).

[19] De propriedade de Paulo Gomes de Avellar, Epifânio de Moçambique era feitor de roça na Fazenda Encantos (fls, 32-32 v, processo 104664513011).

Em primeiro lugar, por outros processos e documentos disponíveis, pode-se tomar conhecimento de que, entre seus pares, o Capitão Mor Manoel Francisco Xavier não era bem quisto. Quando da criação da Vila do Paty do Alferes, os irmãos Xavier já demonstravam o distanciamento que pretendiam impor.

> Contra a fundação manifesta-se porém o então proprietário da Roça do Alferes, JOSÉ FRANCISCO XAVIER. O desejo de isolar os seus domínios da vigilância administrativa de uma vila, alega êle ter sido o seu local demarcado "em distância de 42 braças de seu engenho de açúcar", em sítio impróprio, "situado entre morros e por isto mesmo epidêmico". Com o intuito de afastá-la de suas terras indica para o local a freguesia de Sacra Família.
> Com os mesmos fundamentos protesta ali o irmão e sucessor do fazendeiro que adquirira a Roça do Alferes. E a luta entre o senhor de engenho e o govêrno que insiste pela fundação da vila nessa estrada, resulta na escolha de Pati, "cuja denominação se estendia a toda a situação onde se achavam estabelecidos muitos moradores, formando uma espécie de arraial, o que não acontecia em outra parte" (LAMEGO, 1950, p. 109-110).

A luta para manter o governo, ou qualquer autoridade, como vizinho, afastados de suas terras, fora vencida, garantindo a Manoel Francisco Xavier o poder, sendo nomeado como primeiro Capitão Mor da recém-criada Vila.

> [...] era ainda a mentalidade do senhor de engenho, menos plástica que a dos cafèzistas, embora já começasse o café a ser por ali cultivado em lavouras importantes. Têm êstes mais lazeres fora do tempo das colheitas, onde os cuidados com a lavoura se resumem a limpas entregues aos feitores. Os primeiros, entretanto, mesmo nas entressafras, **têm o pesado encargo das novas plantações e da reforma da fábrica de açúcar**. E o espírito do senhor de engenho era ali forte sob o predomínio econômico da Pau Grande e das 12 engenhocas de aguardente então existentes. Dêsse modo, Pati cresceria raquítica pela oposição dos senhores rurais a sua fundação (LAMEGO, 1950, p. 110, grifos nossos).

Paralelamente, Manoel Francisco Xavier mandara fechar a estrada que permitia o trânsito no interior da propriedade, provocando nova discórdia que levou os fazendeiros, em 1821, a recorrerem à Coroa Portuguesa para garantir a circulação.

> Senhor. Dizem os Senhores de Engenho e Fazendeiros do Termo da nova Vila do Paty do Alferes que sendo aquele Rumo de indústrias e Agricultura, muito protegido pelas Leis por constituir uma das principais fontes da Riqueza deste Reino do Brasil acha-se o mesmo tolhido naquele Distrito por **arbitrariedades do Capitão Mor Manoel Francisco Xavier**, e do Sargento Mor Manoel Borges de Carvalho, pois que fechando de Sua autoridade particular nas respectivas testadas das suas fazendas um Caminho plano de que os Suplicantes sempre se Servirão por exportação dos Seus efeitos e importações de Outros [...] deixaram aos Suplicantes outro Caminho por lugares escabrosos e quase inacessíveis além de mais extenso de Sorte que

> os Suplicados se servem do antigo caminho, querendo apropriar-se do mesmo opondo-lhe portões e clamaram deste logo os Suplicantes e de mais moradores da Vila a Vista daquela arbitrariedade escandaliza mais o primeiro Suplicado tornara em Resposta que **era mais fácil despender metade da Sua fazenda do que deixar livre o antigo caminho** como declarou ao Comandante do Distrito [...] e porque ainda que indo os Suplicantes quisessem recorrer a Câmara daquela Vila na mesma influi, consideradamente o primeiro Suplicado por que além de Ser Juiz Ordinário é parente do Procurador do Conselho e do Vereador Manoel João Goulart que se Juntam em Vereação quando lhes apraz, não podendo ir avante o bem público quando a ele se opõem o bem particular do dito Capitão Mor e Seus Sequazes que por isso querem aqueles empregos públicos para deles se servirem em utilidades suas próprias portanto recorrem os Suplicantes e Pede a Vossa Alteza Real se digne mandar informar sem demora o Desembargador Ouvidor da Comarca [...] Mandar abrir o antigo Caminho (APM, 1821, grifos nossos).

Sendo Juiz Ordinário, Capitão Mor, e mantendo parentesco com o procurador e com o vereador, Manoel Francisco Xavier praticava diversos desmandos que contribuíram para o deslocamento da sede do Paty do Alferes para Vassouras, fechando a Câmara do Paty em 1833 e que, com certeza, motivaram os receios manifestados pelo Juiz de Paz, relativamente ao trato com os negros em 1838 (LAMEGO, 1963, p. 140).

No acordo proposto por Manuel Francisco Xavier a Coroa para não instalar a Vila em sua propriedade, estava o compromisso de doar 1:000$000 (um conto de réis) para a reconstrução da Igreja Matriz, criando um vínculo permanente com a religião. O retrato do casal foi doado à Igreja e se encontra exposto em seu corredor. Em testamento, o respectivo senhor confessou:

> Sou Catholico e Apostólico Romano, seguindo em tudo a Religião de Jesus Christo em cuja fé e crença tenho vivido e pertendo morrer: e rogo a Virgem Santíssima queira ser a minha intercessora perante a seu amado filho. Sou natural da Ilha do Faial [...]
> Declaro que tenho prometido, por serviço de Deus, construir hum templo em terreno de minha propriedade, e depois offerecel-o para servir de Matriz de Nossa Senhora da Conceição do Alferes, aonde he minha residência.
> [...] Mandará fazer uma lâmpada de prata, até o valor de dois contos de réis para serviço do Santíssimo Sacramento da mesma Matriz (TESTAMENTO, 1841, p. 1-2)[20].

Como homem religioso, era obrigado a cumprir penitências. Assim, por mais duro, cruel e rigoroso que tenha sido com seus escravos[21], via-se obrigado a seguir os mandamentos

[20] Inventário de Manoel Francisco Xavier, Arquivo do TJRJ/IPHAN nº 1026639560240009.

[21] Talvez por isso, em seu testamento, tenha mandado rezar 600 missas, sendo duzentas a cada uma das Ordens: 3ª de São Francisco, 3ª do Monte do Carmo e 200 em Santo Antônio.

cristãos. Dentre eles, o terceiro: *Guardar os dias santos*, o qual é de interesse da presente pesquisa.

A Insurreição de seus escravos ocorreu no dia 05 de novembro de 1838, uma segunda feira, imediatamente após dois feriados santificados: Dia de Todos os Santos (01.11, quinta feira) e Dia de Finados (02.11, sexta feira). É licito supor que se tratou de um fim de semana atípico, dois dias de *guarda* seguidos pelo sábado de trabalho e pelo domingo de repouso, assim como é possível vislumbrar que houvesse festejos na quinta feira para honrar aos santos católicos, sendo o próprio Manoel Francisco Xavier irmão da Ordem Terceira do Monte do Carmo (TESTAMENTO, 1841, p. 1-2).

Na sexta feira seguinte, como todo bom fiel, o Capitão Mor assistiu à missa, visitou o túmulo de seu irmão, colocou flores, acendeu velas, limpou o local e fez orações para acalmar a alma dos respectivos entes queridos. Já para os negros da Fazenda da Maravilha, o dia se resumia a assistir à missa junto com o senhor e sua família, uma vez que seriam liberados das tarefas por ser dia santo.

Como de práxis, no sábado, os escravos estariam reunidos para mais uma roda de Caxambu. Tudo começava com o aquecimento, quando os percussionistas davam o ritmo batendo na palma da mão, acompanhados pelos jongueiros, enquanto o Caxambu e o Candongueiro estavam próximos à fogueira para esticar a pele[22]. Presidiam a roda um Rei e uma Rainha, sendo cumprimentados e, somente depois de se ajoelharem para agradecer aos tambores, começaria a celebração (STEIN, 1990, p. 245).

Nessas festividades era comum haver desavenças – desde ferimentos leves até a morte de um dos contendores – sendo a maioria dos casos motivada por quem não conseguia decifrar o enigma lançado na roda e que, para não ficar desprestigiado perante os outros brincantes, partia para a briga (STEIN, 1990, p. 246; SLENES, 2007, p. 113).

Em seus depoimentos, os escravos do Capitão Mor foram unânimes ao afirmarem que a Insurreição se iniciou por conta de uma briga entre dois escravos:

> Manoel Congo [...] em casas do seo senhor houvera huma morte, em hum de seos parceiros, no nome Camillo sapateiro, prespetrada pelo escravo do mesmo seo senhor, por nome Jaques que matara o dito Camillo por este

[22] Dependendo do local os tambores também podem se chamar, Angoma, Caxambu, Ngoma ou Tambu.

> mesmo diser antes de morrer: e que em consequencia desta morte elle reo e outros sahirão da Fazenda da Freguesia e forão para a outra Fazenda da Maravilha [...] onde se achava o seo Senhor e lhe participarão o acontecimento, e que seo Senhor respondera que daria as providencias e que fugirão [...] (HOMICÍDIO, 1838, fls. 18v-19)

De acordo com os depoimentos dos brancos envolvidos tanto no Processo de Homicídio como no de Insurreição, entre os cabeças estavam Manoel Congo e Mariana Crioula, intitulados Rei e Rainha. A coroação dos envolvidos pode suscitar várias suposições sobre o sentido do título, dentre elas, o papel que ambos teriam na roda de Caxambu. Essa suposição torna-se pertinente, porque, no depoimento, Manuel Congo se declara solteiro, enquanto a Mariana Crioula era casada.

> O Juis lhe perguntou quál o seo nome, naturalidade residência, e tempo dela no lugár destinado, = Respondeo que Mariana = perguntado de que Nação = Respondeo Crioula, e que áqui morava na Fazenda de Seo Senhor Manoel Francisco Xaviêr, desde que nascera = perguntado mais quais os seos meios de vida, profição = Respondeo que era costureira = perguntado onde estava ao tempo em que dis aconteceo o crime = Respondeo que estava na Fazenda, quando fugiu em Companhia de seo marido e outros preto que morreo no Rancho e que estava no quilombo quando foi presa... (INSURREIÇÃO, fls. 25).

Emília Congo, uma das rés no Processo de Insurreição, quando perguntada se teria fatos a alegar que justificassem ou mostrasse sua inocência, atribuiu ao Pai Manoel Congo, a João Angola e a Manoel Pedro a responsabilidade pela fuga[23]. A informação prestada sobre a figura do Pai, segundo os mestres jongueiros, era uma das maneiras de reverenciar aqueles escravos e libertos que detinham o poder da cura (SLENES, 2007, p. 109).

> Muitos dos reis e rainhas africanos podem ter se desdobrado em sacerdotes africanos. O quilombo do Urubu baiano, esmagado em 1826, tinha um rei e uma rainha — tinha também um candomblé. Manoel Congo, chamado rei, era também chamado "pai", talvez com alguma conotação religiosa. Não se sabe de rei na conspiração de Campinas, em 1832, mas é um dos levantes escravos em cuja devassa mais se mencionam feitiços. Perguntado sobre o assunto, o escravo Felizardo disse que "estas meizinhas era para amansar aos brancos para as armas dos mesmos não ofenderem a elles pretos e se levantarem afoitamente com os mesmos brancos, matalos, e ficarem elles pretos todos forros". As "meizinhas" eram raízes em geral feitas e vendidas pelos escravos congos da região. Um dos cabeças dessa conspiração, encarregado de distribuir as raízes protetoras, era o escravo de nação rebolo Diogo, ou "Pai Diogo", provavelmente significando, como no caso de Manoel Congo, o que depois veio a ser pai-de-santo (REIS, 1996, p. 33).

[23] Insurreição fls. 30-31 v.

Os escravos denominados curandeiros e feiticeiros entre os portugueses, e conhecidos pelos escravos como cangiristas, curandeiros ou quimbandeiros, tinham uma série de regalias tanto dentro de seus grupos como entre os brancos. Em fazendas muito afastadas de vilas e cidades, onde os fazendeiros, até o fim do tráfico em 1850, não mantinham uma estrutura com médico e enfermeiros capazes de diagnosticar as doenças tanto nos cativos como em suas famílias, esses atores se tornavam ainda mais importantes dentro de seus muros.

Além de trabalharem na cura das enfermidades do corpo, os quimbandeiros também atuavam como "guias espirituais", programando reuniões noturnas em meio à mata ou dentro das senzalas, onde os escravos ficavam ao seu redor entoando cantigas e batendo palmas, para que ele pudesse trabalhar com os "santos", a fim de resolver os problemas físicos e espirituais (STEIN, 1990, p. 239).

Os principais pedidos dos escravos eram que não sentissem as dores oriundas do árduo trabalho nas lavouras, que o senhor não lhes mandasse dar a surra que prometera, e que os "santos" lhes dessem fortuna. Em troca, o curandeiro recebia comida e dinheiro como forma de agradecimento (STEIN, 1990, p. 239).

De acordo com a fala do Presidente da Província, Luís Alves Leite de Oliveira Bello, em 4 de maio de 1862, no que tange à tranquilidade pública, estava tudo em ordem, exceto por um "fato insignificante", que motivou boatos durante o mês de novembro do ano anterior na Freguesia de Santo Antonio do Rio Bonito[24]:

> Ajuntaram-se ali escravos de algumas fazendas em reuniões noturnas, conhecidas pelo nome de – Cangerés –, para celebrarem as mysteriosas cremonias, com que por toda parte em sua grosseira superstição soem soppôr os filhos d'Africa que se podem curar de certas moléstias, preservar de castigos corporaes, e adquirir fortuna. Alguns espíritos timoratos enxergaram nessas reuniões planos sinistros de insurreição; e actos incosiderados do subdelegado do districto augmentaram o alarma, e o extenderam aos municípios visinhos (RELATÓRIO, 1862, fls. 7).

Tomadas as medidas cabíveis, o Presidente vislumbrou a possibilidade dessas reuniões noturnas – que oficialmente teriam de ser reprimidas, por estarem em desacordo com a ordem pública – e, sendo assim, a fiscalização nas fazendas dos envolvidos precisaria ser intensificada, a fim de aumentar a disciplina e acalmar a população.

[24] Atual Conservatória, Distrito de Valença, RJ município vizinho à Vassouras.

O memorialista Jorge Pinto discorreu sobre a figura de um curandeiro que habitava na Paróquia de Sacra Família do Tinguá durante o século XIX e início do XX. Enquanto viveu, realizou mais milagres do que a água de Lourdes[25] tem feito desde sua descoberta. Sua casa era procurada pelos mordidos por cobras, pelos que tinham problemas de saúde, por aqueles à procura de qualidade de vida, pelos apaixonados, pelos viciados em cachaça, dentre outras demandas (PINTO, 1935, p. 236).

A especialidade desse bom médico deu-lhe nome e dinheiro. Atendia a todos em seu escritório, onde mantinha seus remédios para operar os milagres. Alegava-se ainda que sua casa fosse encantada como o móvel do seu escritório que tantas curas fez. Tinha, no entanto, aspecto comum, com o degrau para se ajoelhar, continha uma estante de livros para oração com a esfinge doce e serena do crucificado (PINTO, 1935, p. 236-237). Conta-se ainda que, para aquele que, sem ou com intenção, tocasse no encanto, um espetáculo pavoroso se apresentava. Ainda segundo o autor, o Cristo desaparecia, gritos horríveis, dissonantes e ameaçadores ecoavam do "imóvel e de repente [...] surgia a lúgubre figura do espírito do mal, a imagem de satanás, de tamanho natural e tetricamente centralizado". Esse médico, que escapou da ação das leis penais, foi um feiticeiro cujas façanhas esses povos ainda relembram (PINTO, 1935, p. 237).

Qualquer semelhança entre os dois casos acima narrados não é mera coincidência, muito pelo contrário: esses "Jongueiros Cumba", denominados Slenes (2007) na disputa durante a roda de Caxambu, segundo o jongueiro Cacálo[26], "mostravam todo o seu poder". Reza a lenda amplamente difundida entre os jongueiros que:

> [...] pela força de seus pontos os cantadores de antigamente eram capazes de fazer crescer uma bananeira no terreiro durante a noite de dança, e ao raiar do dia todos aqueles que estivessem na roda tinham banana madura para comer (DIAS, 2000 apud AGOSTINI, 2002, p. 101).

Mesmo com uma série de trabalhos publicados sobre as ações ocorridas no decorrer da roda de Caxambu é difícil mensurar até onde esses mitos envolvendo os grandes feiticeiros têm uma base de verdade, ou são apenas lendas construídas e reafirmadas ao longo do tempo.

[25] Cidade ao sudoeste da França onde há uma crença de que uma fonte foi abençoada em fevereiro de 1858 pela Virgem Santíssima em sua nona visita a Bernadette Soubirous de 14 anos. São atribuídas inúmeras curas de enfermidades àqueles que beberam da água. Basílica de Nossa Senhora de Lourdes. Disponível em <http://www.nsl.org.br/agua-de-lourdes>. Acesso em 10 de maio de 2015.

[26] Um dos líderes do Jongo/Caxambu Renascer de Vassouras.

Outra manifestação cultural que assume as características de reis, e que é semelhante às do Caxambu, é o Congado, celebração também nascida no seio das comunidades escravas, e posteriormente embrenhada nas irmandades dos pretos, especialmente em Minas Gerais (PEREIRA, 2005).

O Congado é uma celebração que une tanto elementos religiosos ibéricos quanto costumes africanos, principalmente de Angola e do Congo. O folguedo lembra "a coroação do Rei Congo e da Rainha Ginga de Angola, com a presença da corte e de seus vassalos". As congadas reproduzem a luta entre os reis mouros e cristãos, tendo sempre como desfecho a derrota dos mouros, que são batizados no final (CASCUDO, 2001, p. 139).

O fato de a figura do Rei, Pai, e da Rainha poderem, naquele momento, ser atores sociais de maior relevância entre os escravos nas fazendas do Vale do Paraíba sul-fluminense, deu-se, principalmente, com a continuidade da importação de escravos até a primeira metade do século XIX. Eles seriam os responsáveis por constituírem expoentes de um processo de ressignificação cultural aos escravos nascidos além-mar (AGOSTINI, 2002, p. 126).

No Centro-Sul do Brasil, essas práticas provavelmente contribuíram para a formação de uma "identidade bantu", suplantando as diferenças étnicas originais. No Vale do Paraíba, nas últimas décadas do cativeiro, o Caxambu, uma festa intermediária entre a cerimônia e a diversão secular, era caracterizada por uma dança de roda, em que os participantes escravos se movimentavam em sentido contrário ao relógio (SLENES, 1992, p. 57). Esse sentido lunar era o mesmo encontrado em danças ritualísticas de sociedade como Congo, Angola, Moçambique, dentre outras que exportaram negros para o Brasil.

Capítulo 2 – A Festa

No que tange ao cotidiano – envolvendo os escravos de Vassouras – é notório que os pretos participavam de festejos e de atividades culturais desde sua fundação. Sabe-se que o negro ia ao teatro assistir a peças da Companhia Dramática com recursos fornecidos pelo seu senhor. O jogo de cartas era comum, inclusive valendo dinheiro. Além disso, festejos religiosos e Caxambu eram motivos de reuniões. O consumo de bebida alcoólica era bastante corriqueiro: a bebida *rolava solta* tanto no terreiro quanto nas vendas. Ir a Casas de Negócio era ato constante, nos mais variados horários e turnos. E o mais interessante: tudo com o consentimento de seus respectivos senhores, que, inclusive, tomavam a frente na defesa do escravo que roubava café ou do que buscava abrigo contra a ação do poder da polícia durante os festejos de São João.

No entanto, a festa, além de cenário para revoltas coletivas, também fora utilizada para resolução de querelas, furtos, ofensas físicas e até homicídios, todos atos transgressores comuns no cotidiano de Vassouras. Conforme Braga (1978, p. 61), apesar de haver todo um aparato que normatizava a ação delinquente – entre brancos e negros, ou entre os da mesma raça – na área urbana, constatou-se que, nas fazendas, esses casos também eram corriqueiros, e se tornavam objeto de medidas de normatização e punição, tendo em vista um possível aumento de casos relacionados a revoltas e fugas na área rural. Foram localizados, para esta pesquisa, 15 Processos Crime, nos quais se podem observar os seguintes dados relevantes, como mostra o quadro a seguir:

Quadro 1 - Processos Crime envolvendo Escravos em Vassouras

Data	Réu	Vítima	Local	Envolve	Crime
1836[2]	Escravo	Senhor	Vassouras	Festejo, Véspera do Entrudo	Tentativa de Homicídio
04/04/1847[1]	Escravos	Escravo	Venda	Bebida	Homicídio
1848[2]	Caixeiro	Escravo	Teatro	Escravo foi ao Teatro	Ofensas físicas
25/02/1849[2]	Empregado	Patrão	Vassouras	Bebida	Tentativa de Homicídio
22/05/1853[2]	Escravos	Escravo	Vassouras	Jogo	Homicídio
19/01/1860[2]	Escravo	Escrava	Vassouras	Bebida, pagode	Homicídio
04/07/1860[1]	Branco	Escravo	Mendes	Jogo a dinheiro	Ofensas físicas
26/07/1865[1]	Preto Americano	Branco	Mendes	Bebida	Ofensas físicas
23/06/1866[1]	Branco	Branca	Ferreiros	Festejo, véspera de S. João	Ofensas verbais
05/09/1866[2]	Escravo	Escrava	Vassouras	Brincadeira infantil	Homicídio
20/01/1867[2]	Escravo	Branco	Venda	Caxambu	Homicídio
06/10/1867[1]	Escravo	Branco	S. Família	Jogo de cartas	Ofensas físicas
02/05/1869[1]	Branco	Branco	Vassouras	Roubo de café por escravo	Furto
1870[1]	Branco	----	Mendes	Bebida	Ofensas físicas
02/11/1872[2]	Escravo	Escravo	Terreiro	Caxambu, bebida	Homicídio

Fonte: [1]APMV; [2]TJRJ

Os atos violentos poderiam começar com uma simples troca de palavras ofensivas, podendo avançar até atingir o grau máximo do homicídio. O excesso de bebida na maioria dos casos era o estopim para desfechos trágicos, como mostra o quadro acima. Dos 15 casos, 6 estavam diretamente ligados ao consumo exagerado de cachaça, o que corresponde a aproximadamente 62%, dos quais a metade terminou em assassinato, 1 em tentativa e 2 em ofensas físicas.

Tanto dentro como fora das fazendas, os exageros, quando vistos, eram coibidos com veemência. No meio urbano, geralmente os brancos eram multados e, caso a má conduta envolvesse algum escravo, seu proprietário responderia legalmente, arcando com os custos, enquanto, na zona rural, a punição aos pretos era o chicote.

Ao contrário do discurso oficial que afirmava, em seu conjunto de leis, que o escravo só transitaria na área urbana provido de documento probatório assinado por seu senhor, a documentação encontrada durante a pesquisa legitima outra conjuntura. O presente capítulo visa à comparação das ações oficiais (normas, códigos e leis) com o desenho comportamental apresentado pelos tribunais e seus ricos testemunhos das relações cotidianas.

2.1. A Normatização da Festa

Desde a primeira metade do século XIX, uma série de textos foi escrita por fazendeiros no formato de manuais. As determinações que constavam nesses registros refletiam as modificações pelas quais passava a ordem escravista, submetida à reordenação das normas administrativas[27]. Tais documentos são relevantes para a pesquisa por auxiliarem na compreensão dos diferentes momentos que compunham as relações entre senhores e escravos. Esses documentos discorrem sobre o trato com os pretos, sendo fontes importantes para estudos sobre o tema.

Entre os documentos redigidos[28] constava o de Francisco Peixoto Lacerda Werneck[29], escrito em 1847 para seu filho Luiz Peixoto de Lacerda Werneck, com uma série

[27] "Após duas décadas de vista grossa e de tácita cumplicidade, além de possuir um mercado aprovisionado, o governo brasileiro aprovou a lei Eusébio de Queiroz em 4 de setembro de 1850, determinando a efetiva extinção do tráfico [negreiro] transatlântico. Pensada para municiar o Estado Imperial na execução da lei de 7 de novembro de 1831, a nova lei ressaltou a vigência do texto anterior ao definir as penalidades para os comerciantes infratores com base nas suas proibições" (RODRIGUES, 2011, p. 44-45).

[28] Outros manuais foram publicados no mesmo período, entre eles Taunay (1839), Imbert (1834) e Fonseca (1863).

de regras sobre a administração de uma fazenda de café. Conforme Reis e Silva (1989, p. 24), Francisco Werneck, o futuro Barão de Paty do Alferes, pertencia à geração de senhores de café que havia realizado a rápida expansão da cafeicultura fluminense, quando surgiram imensas plantações de café cultivadas pela mão de obra escravizada. Fez parte de um seguimento da sociedade da época que tomou as terras dos índios e dos posseiros[30], a partir do acúmulo de experiências e capitais. O conhecimento adquirido durante esse período foi resumido em sua "Memória sobre a fundação de huma fazenda na Província do Rio de Janeiro"[31], publicada em 1847, primeiro documento redigido por um proprietário da Freguesia de Vassouras de que se tem notícia até o momento. O manual faz analogia à relação do senhor com seus cativos e à manutenção da ordem, por meio de regras e normas a serem cumpridas por seu herdeiro para a conservação de seus bens[32]. O autor do manual também alegava que o salário não atraía a mão de obra livre, graças à dificuldade do senhor em receber de volta os gastos com os traslados e as desistências dos colonos que migravam para outros locais em busca de melhores condições de trabalho e maior ganho (WERNECK, 1963, p. 37).

O objetivo principal da referida obra era orientar o filho na administração de uma fazenda, buscando torna-lo um "bom senhor" dentro de sua concepção, ou seja, garantir a manutenção de seus lucros, propriedades e escravos com relativa tranquilidade (WERNECK, 1863, p. 37). Francisco Werneck aceitava e reconhecia a escravidão como o "cancro roedor do Brasil Império", que somente o tempo poderia curar. Por outro lado, o trabalho escravo era justificado ao afirmar que, em virtude da enorme quantidade de terras a serem cultivadas, os braços cativos eram necessários, tendo em vista o desinteresse dos colonos em exercerem as mesmas atividades dos negros. O autor ainda aconselhava os seus pares a não retirarem dos escravos o resguardo aos domingos e dias santos, que seriam reservados para a missa, mesmo

[29] Foi atualizada a forma da escrita desse sobrenome, contudo nas primeiras décadas a grafia nos documentos era **Vernek.** Sobre Francisco Peixoto Lacerda Werneck vide Silva, 1984 e Muniz, 2002. Natural de Paty do Alferes (1795) estudou Humanidades no Rio de Janeiro retornando à cidade natal para se dedicar à lavoura. Foi proprietário das seguintes fazendas: Piedade, Conceição de Palmeiras, Santana das Palmeiras, Mato Grosso, Monte Alegre, Monte Líbano e Manga Larga (BRAGA, 1978; p. 26-27). Além de agricultor foi político (deputado Provincial, 1844-45) e militar (Tenente, 1822; Capitão de Cavalaria de Milícias, 1824; Major, 1830; Coronel, 1831 e Comandante Superior da Legião de Valença, Vassouras e Paraíba do Sul em 1839). Recebeu o título de Barão de Paty do Alferes, em 1859.

[30] Sobre a ocupação das terras e a relação com os índios e posseiros, vide Muniz (1979), Reis; Silva (1989) e Tambasco (2007).

[31] O Manual teve mais duas edições, em 1863 e 1878 cujo título foi alterado para Memória sobre a fundação e custeio de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro editados pelo filho, Luiz Peixoto de Lacerda Werneck. No presente trabalho optou-se pela versão de 1863 por ser a primeira mais completa e como "Appendice, alguns artigos do Manual do Agricultor brasileiro do Sr. Major Taunay" (WERNECK, 1863, p. vii).

[32] Ao orientar seu filho na condução de uma fazenda, o autor debate o modo de trato com os escravos.

que esta não fosse na fazenda. A doutrina cristã era uma maneira de exortar a moral e os bons costumes, garantindo o amor ao trabalho e a total obediência a seus senhores e a quem os governava. Recomendava, ainda, evitar os excessos, pois "o extremo aperreamento desseca-lhes o coração, endurece-os e inclina-os para o mal". Os proprietários deveriam até ceder aos seus escravos um pedaço de terra para cultivo de uma roça própria, com três objetivos: adquirir certo amor ao país, distraí-los da escravidão e criar um sentimento de posse da terra (WERNECK, 1963, p. 41).

Na lida diária, o fazendeiro deveria evitar qualificar o escravo como inimigo, pois isso poderia ser traduzido como sinal de fraqueza ou de severidade, tornando, assim, sua propriedade um local propício à insubordinação. Werneck coibia os excessos em relação aos castigos, e defendia que cada senhor deveria ser severo, justiceiro e humano, aplicando o corretivo no momento em que o delito fosse cometido, para que o responsável pelo delito soubesse o motivo da punição:

> [...] o péssimo costume de não castigar a tempo, e de estar ameaçando o escravo dizendo-lhe — deixa que has de pagar tudo junto — ou, vai enchendo o sacco, que elle ha de trasbordar e então nós veremos — e quando lhes parece agarrão-o e desapiedadamente o maltratão, e porque? Porque pagou tudo junto!!! Barbaridade! [...] Fazei justiça reta e imparcial ao vosso escravo, que elle, apezar da sua brutalidade, não deixará de reconhecer isso (WERNECK, 1863, p. 42).

Mesmo considerado um bom senhor pelos outros fazendeiros, Francisco Werneck teve problemas com a manutenção da ordem em suas propriedades. As cartas enviadas a seu amigo Bernardo Ribeiro de Carvalho deixaram valiosos testemunhos da distância entre seu discurso impresso e a prática cotidiana[33].

No que tange aos problemas enfrentados pelo referido senhor de terras, o relato mais antigo encontrado, que data de 1853, se refere ao caso dos escravos João Angola e Ambrósio, ambos fugitivos da Fazenda Monte Alegre, situada em Vassouras, que seriam, respectivamente, enviados para o Calabouço e para a Casa de Correção, localizados na cidade do Rio de Janeiro. Após a recaptura, Francisco Werneck propôs um trajeto diferente, o qual considerava mais seguro que o convencional:

[33] Silva (1984) transcreveu diversas correspondências trocadas entre os dois amigos. Bernardo Ribeiro de Carvalho era cunhado do Barão de São Luiz que, por sua vez, era casado com a cunhada de Werneck.

> Julgo a propósito meter ambos em uma corrente forte e com cadeado, e fazê-los embarcar na lancha [...] e, depois de chegarem a Iguaçu serem [...] entregues ao Josino, camarada da tropa. [O caminho foi escolhido porque] sendo agora dois, é mais perigoso virem por terra, onde tem de percorrer imenso espaço de terreno [inabitado] (WERNECK, 1853 apud SILVA, 1984, p. 152).

Ambos escravos foram entregues sem maiores problemas, porém, no ano seguinte, 1854, Ambrósio voltou a fugir, dessa vez em direção a Petrópolis, sendo enviada uma missiva ao subdelegado do local e arredores (Estrela, Pilar e Iguaçu), os informando sobre o caso. A reincidência de Ambrósio fez o seu proprietário resolver vendê-lo[34], apesar de ótimo carpinteiro e falqueador com o machado (WERNECK, 1854 apud SILVA, 1984, p. 152-153).

Ainda no que se refere à resistência dos escravos, é importante mencionar a questão da "manha". Em 1856, em outra passagem, Francisco Werneck (1856 *apud* SILVA, 1984, p. 154) cita o caso de um escravo de nome Baiano, que estava a lhe causar problemas. A solicitação de Francisco Werneck ao chefe da tropa era para transportar o escravo capturado através de Iguaçu. Caso estivesse "manhosando", ao alegar dificuldade de andar, que o trouxesse até o embarque em cima de uma carroça. Alguns dias após, o responsável pela escolta foi criticado por não o transportar acorrentado. Baiano voltou a fugir no ano seguinte.

O caso de Baiano comprova como a manha fazia parte de uma das possibilidades de resistência escrava. Na referida situação, esse artifício foi utilizado para persuadir o responsável pela escolta – entre a Casa de Correção e a Fazenda Monte Alegre – a não o tratar como prisioneiro, mas a deixa-lo seguir viagem sem estar acorrentado. Indo contra as ordens recebidas do senhor, Baiano comprovou a eficácia do método e, por consequência, todo o poder de persuasão exercido sempre que lhe era oportuno.

Em 1856, em outro caso narrado pelo referido autor, um fazendeiro vizinho a Francisco Werneck foi assassinado por dois cativos, o que teria trazido novamente ao cotidiano o discurso do medo de revoltas coletivas. Ficou então explícito, no relato do autor, o medo que sentia de o escravo Sebastião cometer "alguma maroteira", o que, em suas palavras, o deixou de "cabeça louca", em virtude não só da crueldade com que ocorreu, mas também por leva-lo a constatar a "dimensão do vulcão" em que se encontrava a tensão entre escravos e fazendeiros, e o quão impotente estava frente ao contingente escravizado. Finalmente, após os

[34] Francisco P. L. Werneck, nesse ato, passava a diante o "problema" conforme foi recomendado por vários autores ao longo do século XIX.

vários comentários que expressavam claramente o seu medo, decidiu-se pela venda do escravo, pois os atos corretivos já não se mostravam eficazes, como se observa no trecho citado a seguir:

> [...] o meu escravo Sebastião a fim de V. S. o meter aí na Casa de Correção, mandando castigar severamente com açoites, e depois tendo aí no limbo a trabalhar efetivamente nos ofícios mais pesados por tempo indeterminado. É este preto um bom escravo e mestre de seu ofício, porém há tempos a esta parte que deu em capadócio, e bêbado a ponto de se tornar atrevido. Tenho medo que me faça por aqui alguma maroteira, que me chegou ao tino, vá para lá até abaixar o topete. Há cerca de um mês que lhe faço as costas em uma chaga viva, porém tonou-se pior, e só se o matar, o que não faço. Se, porém achar quem dê por ele 1:500$000 para qualquer ponto distante da província, peço-lhe que o venda (WERNECK, 1856 *apud* SILVA, 1984, p. 153-154).

É importante mencionar que foram encontrados, também, alguns documentos que apresentam propostas de solução à alarmante situação de confronto entre os senhores e seus escravos. Nesse sentido, os fazendeiros locais elegeram um grupo para formular um documento geral sobre como tratar os cativos (BRAGA, 1978, p. 59-61), com o objetivo de conter um possível aumento de casos de violência envolvendo senhores, escravos e feitores. A proposta principal era reprimir possíveis focos de sublevações parciais e gerais. Assim, em 1854, foram publicadas as "Instruções para a Comissão Permanente nomeada pelos fazendeiros do Município de Vassouras"[35] (BRAGA, 1978, p. 63-68).

Essas orientações tinham como intuito minimizar os efeitos causados pelas ações dos denominados, maus senhores, pois muitas insurreições eram resultado dos maus tratos infligidos aos escravos. A esse respeito, Braga (1978, p. 65) afirma:

> Se o receio de uma insurreição geral é talvez ainda remoto, contudo o das insurreições parciais é sempre iminente, com particularidade hoje que as fazendas estão se abastecendo com escravos vindos do Norte, que em todo tempo gozaram de triste celebridade. Insurreições parciais tem havido por vezes em diversos pontos e infelizmente não serão as últimas.

Um dos fatos que afligiu os senhores de escravos era a existência de uma associação secreta de escravos denominada *Tates-Corongos*[36], que estava planejando uma revolta geral

[35] Os redatores foram Joaquim Francisco de Farias, Laureano Corrêa e Castro (futuro Barão de Campo Belo, proprietário da Fazenda do Secretário, entre outras), Domiciano Leite Ribeiro (1812/1881, futuro Visconde de Araxá, advogado, político, Ministro de Estado e escritor) e Joaquim José Teixeira Leite (1812/1871, advogado, capitalista, comissário, irmão do Barão de Vassouras).

[36] Nas línguas kimbundu, kikongo e umbumdu, a palavra tata/tate significa pai/ meu pai. Poderia também se referir aos anciãos (SLENES, 1992, p. 61).

no Vale do Paraíba Fluminense em 1847[37]. A referida associação era dividida em diversas categorias, cujo principal chefe era o pardo livre, ferreiro de profissão, de nome Estevão Pimenta. Siqueira (1896, p. 2) relata que "a sociedade era de natureza mystica, porque com suas aspirações à liberdade votava um culto supersticioso à imagem de Santo Antonio; ela era conhecida com o nome de Elbanda: [e] os chefes inferiores com o nome de Tates-Corongos". Cumpre ressaltar que, ainda no que se refere às medidas tomadas visando ao controle de possíveis sublevações – como a criação da "Comissão Permanente nomeada pelos fazendeiros do Município de Vassouras" –, em resposta à supracitada tentativa de rebelião, foram organizadas, publicadas e implementadas as "Instruções para a Comissão Permanente", que envolveram alguns dos personagens mais influentes da época[38].

Este último documento confirmava que, imediatamente ao fim do tráfico transatlântico, a importação de escravos oriundos das províncias do Norte teve início. Uma parcela desse contingente negociado internamente veio da Bahia, província que, na época, apresentava sinais de queda em seus rendimentos. A insubordinação e o enfrentamento dos escravos aos seus senhores punha os fazendeiros em alerta, tendo em vista o risco de que esses pretos protagonizassem uma série de revoltas contra os brancos durante o século XIX[39]. Logo, tal conjuntura levava, em muitos casos, à venda desses escravos insubordinados para o sudeste.

Em face do quadro aqui transposto, de acordo com Braga (1978, p. 66-68), são elencados, a seguir, os três primeiros artigos das "Instruções para a Comissão Permanente", os quais abordavam os mecanismos coercitivos de poder e vigilância, os quais os fazendeiros deveriam manter:

I. Proporção entre livres e escravos de pelo menos 1:12, 2:25, 5:50, 7:100 e 10:200;
II. Armamento correspondente ao número de pessoas livre;
III. Fiscalização constante, impondo aos escravos:
    - Dormir em local fechado;

[37] Descrita pelo desembargador Alexandre Joaquim de Siqueira e publicada no jornal O Vassourense nº 17 (1896, p. 02), em uma série de artigos que eram fragmentos de livro, até agora não conhecido, Memória Histórica do Município de Vassouras.

[38] Ricardo Salles (2008, p. 188-190) sugere que a tentativa de levante tenha ocorrido em 1848, graças a uma troca de correspondências entre o Ministro dos Negócios e da Justiça, José Antônio Jesus Pimenta Bueno e o então Presidente da Província do Rio de Janeiro, Manoel de Jesus Valdeno, bem como de outras autoridades, entre maio e julho de 1848 que discorria sobre um plano de insurreição geral no Vale do Paraíba. O fato é que esse tema carece de um estudo mais aprofundado.

[39] Para mais informações a respeito das revolvas escravas na Bahia durante o século XIX ver João José Reis "Rebelião Escrava no Brasil" (2003) e Reis & Silva "Negociação e Conflito" (1989).

- Proibir a comunicação de uma para outras fazendas;
- Não consentir que tenham mais armas, além das indispensáveis para o uso da lavoura.

Essas três medidas constituíam uma proposta que visava à contenção e à manutenção dos cativos nas propriedades através da política do medo, o que, segundo os relatores das "Instruções" levaria à maior probabilidade de repressão das rebeliões parciais. Na prática, conforme os episódios descritos, essa estratégia de dominação através da força não teve pleno êxito, sendo a causadora de recorrentes revoltas.

Quanto aos castigos, nas "Instruções para a Comissão Permanente" e nas memórias de Francisco Werneck não constavam informações sobre o que seria uma punição justa. Carlos Augusto Taunay[40], em seu "Manual do Agricultor Brasileiro", publicado 1839, retratou as penalidades destinadas aos escravos a partir do grau da infração. Segundo o autor, o corretivo deveria ser aplicado à vista de toda escravatura, com maior solenidade, a fim de que o castigo de um servisse para ensinar e intimidar os demais. As leis internas deveriam determinar o grau das punições, sendo que o:

> Chicote de uma só perna, vulgarmente chamado de bacalhau [o mais comum], parece-nos conveniente, e cinquenta pancadas desse instrumento são, a nosso ver, suficientes para castigar todo o crime cujo conhecimento for confiado aos senhores (TAUNAY, 2001, p. 67-68).

O autor também concordava quanto à venda dos escravos que imprimissem fugas repetidamente, fossem desobedientes, bêbados e aqueles que se revoltassem contra o castigo. Caso ocorresse um crime de maior teor, a punição ficaria a cargo das autoridades e seria julgado dentro da legislação criminal (TAUNAY, 2001, p. 68)[41].

O fato era que, antes da campanha abolicionista, o castigo físico dos escravos não chegou a ser contestado nas diversas instâncias da sociedade. O que esteve em pauta foram os excessos envolvidos na aplicação dos castigos, porém, jamais foi proposto seu banimento. Se em comum Coroa, Igreja, senhores e até escravos não o contestaram, cada um deles tinha, contudo, uma leitura diferente do seu papel e de suas delimitações. Apesar das diversas leituras e interpretações, servindo para educar, dominar e ordenar o trabalho, o castigo físico impunha-se como algo perfeitamente "natural". Uma "naturalidade" que, também ela, foi

[40] Sobrinho de Auguste Taunay, membro da Missão Artística Francesa trazida para o Brasil por D. João VI, e filho de Nicolas Antoine Taunay.

[41] Ribeyrolles (1859, p. 44) identificou como penas disciplinares: o chicote, a palmatória, o tronco, a prisão e o anel de ferro no pescoço nos casos graves ou de fuga.

essencial à continuidade do escravismo, e, por consequência, à continuidade da relação senhor-escravo (LARA, 1988, p. 72).

Os artigos das "Instruções para a Comissão Permanente" que seguem, a saber, o quarto, o quinto e o sexto, também abordam sobre a manutenção da ordem, e serão objeto de uma análise pormenorizada, dada a relevância do seu conteúdo para compreender os aspectos concernentes à formação e à importância do Caxambu. Esses três artigos versam, respectivamente, sobre a autorização para os escravos usufruírem de momentos de diversão, a promoção da religião católica aos cativos e a permissão para que cultivem a terra para subsistência.

Apesar dos constantes castigos, outra iniciativa para manutenção da ordem foi permitir a prática dos festejos pelos escravizados. O quarto artigo das "Instruções para a Comissão Permanente" fazia referência à "permissividade"[42] do ato de festejar. Segue o texto do artigo:

> 4º - permitir e mesmo promover divertimentos entre os escravos; privar dos passatempos o homem que trabalha de manhã até noite, sem nenhuma esperança, é barbaridade e falta de cálculo. Os africanos, em geral, são apaixonadíssimos de certos divertimentos: impedir-lhos é reduzi-los ao desespero, o mais perigoso dos conselheiros. Quem se diverte não conspira (BRAGA, 1978, p. 68).

Era evidente que, apesar dos festejos serem momentos, muitas vezes, utilizados para planejamento e execução de revoltas, a intenção dos fazendeiros com essa medida era tentar estabilizar, contribuir para a manutenção da paz e do controle nas senzalas, o que demonstrava, junto a seus comandados, judiciosa condescendência para com as formas de divertimento que praticavam. Os senhores, ao consentirem as celebrações, estavam contribuindo para a criação de espaços e momentos de aparente autonomia, "gentilmente" cedido aos pretos. Dessa forma, pode-se dizer que, para a realização de determinados festejos, teria que haver para a concessão dos senhores, certa normatização a ser seguida pelas suas respectivas escravarias.

Semelhante postura foi adotada nas "Instruções do Município de Vassouras", também como forma de extravasar as tensões provenientes da opressão do cativeiro (MONTEIRO, 2012, p. 83), uma vez que, por existir um elevado contingente de escravos em

[42] O termo permissividade faz referência às concessões obtidas para os momentos de lazer. Para mais informações ver Delumeau, Jean (1999), "História do medo no ocidente", capítulos 4 e 5.

meados do século XIX, havia a preocupação e o temor de que as rebeliões ecoassem nas senzalas das demais propriedades.

Segundo Jean Delumeau (1999, p. 165), somente a ausência de poder abre espaço para permissividades, conduzem à esperança, à liberdade, à concessão para festejos e a várias outras práticas. O ocorrido no cenário vassourense foi a mudança nos mecanismos de dominação, que, após a extinção do tráfico, tornaram-se heterogêneos, visando à manutenção da ordem naquele período, asseverada por outras formas de domínio, dentre elas, o ato de festejar (FOUCAULT, 2014, p. 106).

> Até mesmo as atividades permitidas aos negros, o exercício de sua própria cultura e sua presença nas festividades comunais são formas de enfatizar a escravidão e ocorrem, na maioria dos casos, dentro do espaço e do tempo determinado pelo poder instituído. É uma maneira tácita de contrapartida a apropriação da liberdade, enquanto o poder instituído se mascara de generosidade para amenizar a opressão do controle (ROCHA, 2007, p. 117).

No relato dos estrangeiros, visitantes ou residentes no país, as concessões para os negros festejarem foram descritas com maior exatidão. O viajante Charles Ribeyrolles (1859, p. 47), ao visitar a Fazenda do Barão de Campo Bello, em 1858, um dos principais fazendeiros de Vassouras, constatou que, aos sábados à noite, depois do último trabalho da semana, e nos dias santificados, eram concedidas aos negros uma ou duas horas para a dança. Eles se reuniam no terreiro. Uns chamavam os outros, agrupavam-se, incitavam- se e a festa começava. Dentre as práticas realizadas pelos escravos, Ribeyrolles (1859, p. 47) identificou a capoeira, uma "espécie de dança *pyrrhica*, de evoluções atrevidas e guerreiras, cadenciada pelo tambor do Congo"; o batuque, com suas posições "frias ou lascivas", cadenciado ao som da "viola Urucungo", responsável por acelerar ou diminuir o ritmo da celebração; e o lundu, "dança louca", na qual, ainda segundo autor, "olhos, seios, quadris, tudo uma falla, tudo provoca, – uma espécie de frenesi convulsivo inebriante". Louis Couty (1883, p. 107) referiu-se a "aquelas danças curiosas onde o jongo, a caninha verde ou outras danças especiais [eram] gingadas durante a noite toda por mulatas atraentemente vestidas e sempre limpas".

Louis Jean R. Agassiz e Elizabeth Cabot Agassiz (1871, p. 121) descreveram que o senhor Breves, um dos maiores traficantes de escravos do Brasil Império, mantinha um professor de música para dar aulas aos escravos em uma de suas propriedades.

Em seu manual, Carlos Augusto Taunay (2001, p. 74-75) ponderava que uma possível privação aos exercícios, divertimentos e do lazer serviria como castigo até pior do que o chicote[43]. Assim, os negros aos domingos à noite, após o jantar, deveriam dançar a "música africana, as danças patrícias e alguns jogos de luta". Para ele, isso bastava para divertir essa gente simples até as horas de descanso. E segue dizendo que, ao menos uma vez por mês, alguns objetos de pouco valor, mas cobiçados pelos negros, como: miçangas, chapéus mais finos e lenços de cor aparatosa, fossem dados a título de recompensa aos mais destros.

Durante as pesquisas, foi possível identificar que, em Vassouras, os cativos praticavam o Caxambu no sábado à noite, após a ceia. A celebração era precedida por uma série de rituais, como: afinar os instrumentos, chamar todos os escravos da fazenda e, por vezes, de propriedades vizinhas, acender a fogueira; além disso, o Rei e a Rainha abriam e fechavam a roda. O horário de início e término da celebração ficava a cargo dos senhores, que estipulavam o período em que a senzala deveria ser trancada, e somente poderia ser aberta no dia seguinte.

Longe, por alguns momentos, dos olhares atentos dos opressores, os negros aproveitavam essas brechas para refletirem, através dos pontos cantados, sobre as relações entre si, com os senhores e feitores.

> O caxambu era uma oportunidade de se cultivar o comentário irônico, hábil, frequentemente cínico, acerca da sociedade dentro da qual os escravos constituíam um seguimento tão importante. O sistema de polícia e supervisão constante tendiam a abalar o anônimo e a disposição do imigrante africano e de seus filhos; o caxambu com seus ritmos poderosos, com a quase completa ausência de supervisão do fazendeiro, com o uso das palavras africanas para disfarçar [...], propiciavam aos escravos a oportunidade de expressar seus sentimentos em relação aos senhores e feitores e comentar acerca das fraquezas de seus companheiros. Dentro desse contexto, os jongos eram canções de protesto, reprimidas, mas de resistência (STEIN, 1990, p. 246).

Os senhores de Vassouras só se preocupavam com a quantidade de negros de que dispunham para realizar as tarefas diárias. Fazendeiros e autoridades conheciam apenas aspectos superficiais da cultura cativa, uma vez que tinham como interesse prático conhecer

[43] Foucault (1987, p. 149) afirma que, pela palavra "punição", deve-se compreender tudo que era capaz de fazer com que os escravos viessem a sentir a falta cometida, tudo o que era passível de humilhação, com certa frieza, indiferença, dor, perda e qualquer outro mecanismo depreciativo.

certos aspectos para assegurarem o controle e evitar surpresas desagradáveis, conforme analisa Slenes:

> Na sua grande maioria, no entanto, esses senhores não tentaram livrar sua visão das lentes escuras de sua própria cultura, e muito menos cogitaram numa vivência nas senzalas como "observadores participantes" (fora eventuais visitas às "tarimbas" das escravas). Portanto, não conseguiram penetrar muito além da superfície das palavras, sensibilidades e visões africanas. Enquanto isso, muitos de seus cativos do além-Atlântico aprenderam a mover-se com certa desenvoltura no mundo dos dominantes (SLENES, 1992, p. 49-50).

Apesar disso, a habilidade para negociar permitiu aos cativos cantarem seus pontos durante o trabalho na roça. Os diversos grupos trabalhavam próximos uns dos outros e para imprimir ritmo às enxadas e transmitir comentários sobre o mundo em que se achavam circunscritos, no qual viviam e trabalhavam. O "mestre cantor" de um grupo iniciava o primeiro verso de um Jongo. Seus pares repetiam em coro o segundo verso, e capinavam todos no mesmo ritmo, enquanto o mestre cantor do grupo ao lado tentava replicar ao desafio. Segundo Stein (1990, p. 199) um antigo escravo, ainda com fama de hábil cantor de Jongo, informava que "o mestre batia no chão com a enxada, os outros escutavam enquanto ele cantava. Depois respondiam". Acrescentava que, se o Jongo não fosse bem, o trabalho não rendia.

Assim como os festejos, a religião[44] também era utilizada como ferramenta de abrandamento e disciplina da população cativa, conforme o texto do quinto artigo, a seguir:

> 5º - promover por todos os meios o desenvolvimento das ideias religiosas entre os escravos, fazendo com que estes se confessem, ouçam missa o maior número de vezes e celebrem mesmo certas festas religiosas. O fazendeiro que assim proceder, além de cumprir um dever cristão, tira grandes vantagens. A religião é um freio e ensina a resignação; e a experiência tem demonstrado que, não se dando esta direção às ideias dos africanos, eles por si mesmos, levados pela tendência mística do seu espírito, procuram organizar sociedades ocultas, aparentemente religiosas, mas sempre perigosas, pela facilidade com que podem ser aproveitadas por algum esperto para fins sinistros (BRAGA, 1978, p. 68).

Apesar de ser uma das formas de adestramento, e todos os fazendeiros possuírem capela, ou, pelo menos, um altar, apenas em alguns estabelecimentos havia Capelão. Geralmente as celebrações na capela ocorriam uma ou duas vezes por mês, ministradas pelo vigário local. Pregava-se, nos sermões, que os escravos deviam obediência absoluta,

[44] A religião referenciada como uma das ferramentas de dominação é a Católica Apostólica Romana.

humildade, trabalho, resignação aos seus senhores, ou seja, a homília convinha apenas para manter o cabresto. Eles se utilizavam, ainda, de outro elemento para legitimar a ordem vigente: atribuir aos escravizados o fato de estarem nessa condição porque eram filhos de Cham (RIBEYROLLES, 1859, p. 43-44).

Por frequentarem pouco as fazendas, ao saberem que o padre estava nas redondezas, os senhores prontamente enviavam as crianças para que fossem batizadas. Por outro lado, Louis Couty observou que ninguém assumia seriamente a função de converter os negros ao catolicismo, e que a prática do batismo não era corriqueira. Couty (*apud* STEIN,1990, p. 238) afirma que a maioria viveu sem ter contato com os representantes da fé católica. Essa vacância propiciou o aparecimento dos quimbandeiros como líderes da resistência ao sistema. No caso do mulato Ciro, que, ao ter identificada sua capacidade "quanto à ciência da adivinhação", na qual foi mantido e proclamado como um reconhecido pontífice pelos negros, fora afastado da Fazenda Monte Alegre pela Baronesa do Paty (STEIN, 1990, p. 238).

A sexta medida das Instruções versava sobre permissão para os escravos cultivarem roças, a fim de os ligarem ao solo pelo amor à propriedade. Braga (1978, p. 68) afirma que o "escravo que possui nem foge, nem faz desordens". Essa política de concessão de privilégios, embora limitada, emergiu como valiosa ferramenta utilizada sempre que houvesse necessidade. Para o sucesso da medida, era necessário o conhecimento profundo das expectativas e desejos dos cativos, a fim de que fossem passíveis de manipulação. Nesse sentido, fazia-se imprescindível entender a complexa rede de sociabilidade construída nas senzalas (MATTOS; RIOS, 2005, p. 184).

Para o senhor era vantajoso que os escravos cultivassem outras espécies não produzidas na propriedade, porque, além da economia – já que o serviço era realizado aos domingos – eles não receberiam pecúlio de terceiros (como de vendeiros e negociantes). O objetivo era mantê-los distraídos com a atividade e criar a expectativa de um dia conseguirem juntar os recursos necessários para comprarem suas alforrias. Para os proprietários, era também a oportunidade de consumir produtos a preços cômodos, pois eram eles quem determinavam o valor das mercadorias.

O recurso da "justiça" através da coerção, como forma de disciplinar a escravaria, foi retirado dos proprietários com a lei de revogação da pena do açoite, de 1886, embora permanecessem com a autoridade da aplicação do "poder moral". De acordo com o artigo 4º,

inciso 7, da lei de 28 de setembro de 1871 os filhos menores de 12 anos não poderiam ser separados dos pais. “Em qualquer caso de alienação ou transmissão de escravos é prohibido, sob pena de nulidade, separar os cônjuges, e os filhos menores de 12 annos, do pai ou mãi (DECRETO, 1871, 168)”. Restava aos senhores o recurso de separar por venda alguns tipos de parentes, como: irmãos adultos, tios, sobrinhos, padrinhos, compadres, amigos de longa data, dentre outros componentes das comunidades cativas constituídas dentro dos muros das fazendas (MATTOS; RIOS, 2005, p. 184), visto que os casais legalmente constituídos não podiam ser separados desde 1869.

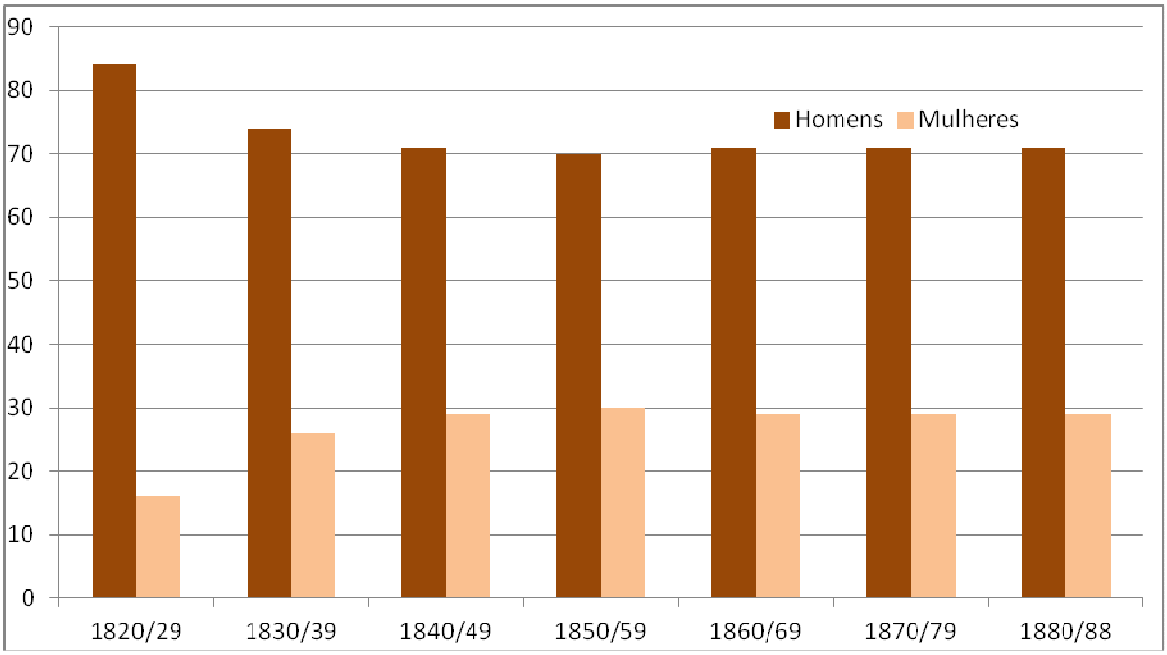
Quanto ao casamento entre cativos, não havia uma regra ou norma que estabelecesse o matrimônio eclesiástico, e o senhor rural fazia vista grossa em relação a amancebamentos, visto que cabia a ele escolher os futuros amantes que passariam a viver juntos, à margem dos santos sacramentos.

É licito supor que, por diversas vezes, os fazendeiros investiam na diferenciação interna da experiência do cativeiro, enquanto estratégia explicita de controle social. Era socialmente interessante que africanos concorressem com os crioulos, e que cativos se esforçassem para se tornarem feitores, ter acesso privilegiado à roça de subsistência ou a uma esposa (MATTOS, 2013, p. 139).

Conforme Stein (1990, p. 108), no caso do matrimônio, as mulheres, por não terem a mesma força no desenvolvimento dos trabalhos na lavoura, eram em número menor que os homens, sendo, assim, objeto de cobiça. Os proprietários, tendo essa consciência, também as utilizavam como moeda de troca, porque, além de manterem o homem na terra sem maiores problemas, ao gerarem filhos, fornecer-lhe-iam mão de obra. O Quadro 01 evidencia a desproporcionalidade entre homens e mulheres e o tamanho dos grupos segundo a faixa etária[45].

[45] STEIN (1990, p. 105-106) a partir de dados reunidos acerca da posse de escravos relacionados em 93 inventários de fazendeiros, totalizando 6.701 escravos no período de 1820-1888.

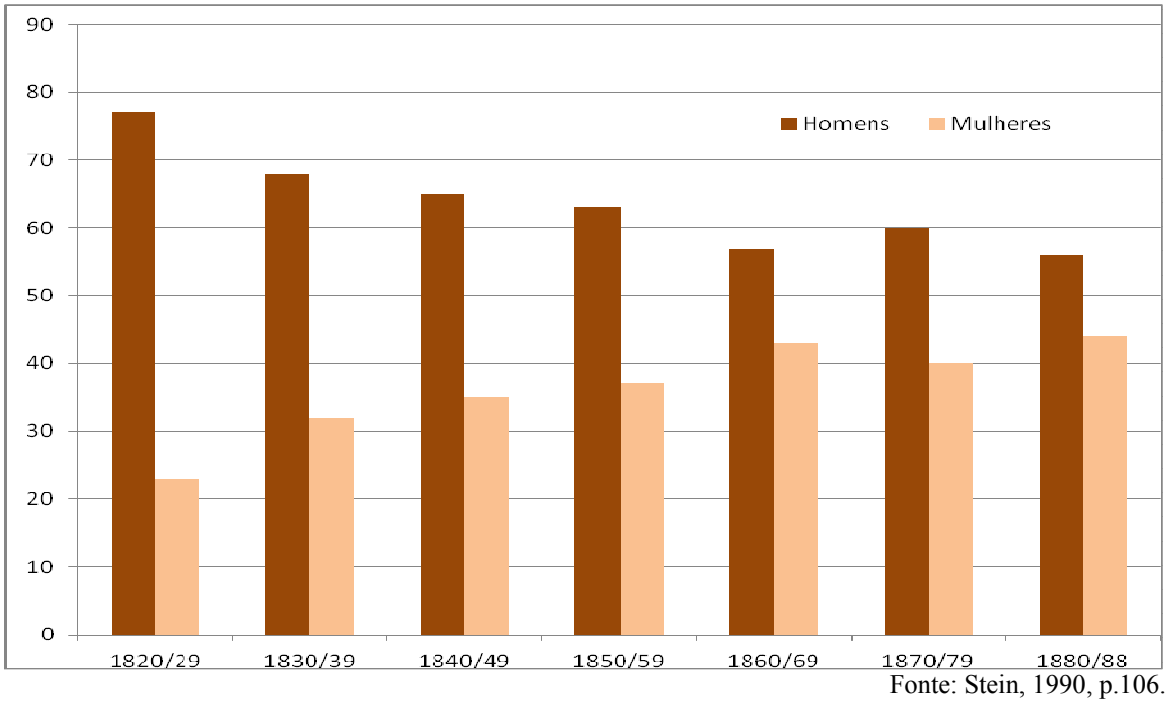
Quadro 2 – Relação de faixa etária entre os escravos.



Fonte: Stein, 1990, p.105.

Até o final do tráfico, os fazendeiros não tinham interesse em cuidar dos trabalhadores para aumentar sua vida útil, porque poderiam substituí-los de maneira eficiente por novas remessas. Sob tais circunstâncias, eram preferíveis os homens às mulheres, pois, dentre outros motivos, caso as mulheres engravidassem, não poderiam trabalhar durante e após o período de gestação (STEIN, 1990, p. 108).

Quadro 3 – Proporção entre homens e mulheres.



Fonte: Stein, 1990, p.106.

Entre os africanos em Vassouras, a proporção entre homens e mulheres girava, inicialmente, em torno de sete para três. No entanto, o índice de nascimentos contribuía para regularizar essa proporção. Houve, portanto, uma mudança de 77% de homens e 23% de mulheres na década de 1820-1829 para 56% e 44% respectivamente em 1880-1888 (STEIN, 1990, p. 108). O estudo de caso que segue aborda justamente essa desproporção entre os sexos e seu envolvimento com o Caxambu.

2.2. Caxambu e homicídio do Valle

Em 21 de janeiro de 1867, no que seria mais um dia após o sábado de encontro entre os pretos[46] para batuques e danças, ocorreu um crime em Vassouras. O Subdelegado de Polícia[47] da Freguesia de Paty do Alferes recebeu a denúncia do assassinato do vendeiro Joaquim da Costa Valle, na casa de Negócio de Manoel da Costa Carvalho (em Cavarú[48]), na qual a vítima trabalhava. Várias buscas foram realizadas a fim de chegar aos culpados do homicídio, sendo acusado do ato criminoso, o escravo de nome Rodrigo de propriedade de Antônio de Azevedo Silva, e que fora localizado na Fazenda do Mascate.

No decorrer do Processo[49] foi registrado, sobre o réu, que Rodrigo era natural de Angola e exercia a profissão de roceiro. Inicialmente, declarou ter assassinado Joaquim da Costa Valle junto com Ângelo e Lindolpho, ambos escravos de outro proprietário, o Capitão Francisco Borges de Carvalho (HOMICÍDIO, 1867, fls. 78-91). Mais adiante, mudou a versão inicial, afirmando que os responsáveis pelo crime foram ele e seu parceiro Gabriel (HOMICÍDIO, 1867, fls. 28-29).

> [...] na noite de sábado passado [dia 20] elle e seu parceiro Gabriel forão a caza de negocio e batendo eis abrir lh'a porta Joaquim da Costa Valle e então entrando elles comprarão seus vinténs de aguardente, beberão-na e depois Gabriel pedio dois vinténs de fummo, n'essa ocasião ele respondente [deu] uma cacetada por detraz da cabeça do Valle, este cahio tonto e seu parceiro Gabriel acabou de matal-o (HOMICÍDIO, 1867, fls. 29).

[46] O significante preto conferido pelos senhores aos escravos tinha um forte sentido de desindividualização. Em momento algum ele foi positivamente acionado na construção de uma identidade étnica. Era sinônimo de escravo. Procurava essencialmente caracterizar, na identificação dos personagens envolvidos nos conflitos, essa condição, em todos os discursos em que era utilizado (MATTOS, 2013, p. 138).
[47] Comendador Felício Augusto de Lacerda.
[48] Localidade que pertenceu a Vassouras, situada à margem da RJ 131.
[49] Homicídio, ATJRJ/IPHAN nº 104664543021.

Além do homicídio, houve ainda um roubo, cujos objetos foram encontrados na senzala onde dormia Rodrigo. Questionado, o réu respondeu que ele e seu parceiro Gabriel seriam os responsáveis pelos atos. Alegou que o butim não foi dividido entre eles por falta de tempo hábil, graças ao cerco policial e à saída de Gabriel para seu quarto (HOMICÍDIO, 1867, fls. 30).

Cabe ressaltar que o substantivo "parceiro" era utilizado pelo aparato jurídico como forma de homogeneização dos indivíduos. Tendia a reforçar, no relacionamento entre os personagens, a mesma identidade negativa que, isoladamente, o termo "preto" associado ao prenome conferido ao réu ou a testemunha. Também acentuava a identidade escrava (preta), em relação a um proprietário em comum (MATTOS, 2013, p. 138). Essa foi uma maneira depreciativa empregada para referir-se à interação entre os negros durante todo o período escravista.

Para Manolo Florentino e José Roberto Góes (1997), o escravo era visto como uma mercadoria, um objeto oriundo das mais diversas transações mercantis, como:

> [...] venda, compra, empréstimo, doação, transmissão por herança, penhor, sequestro, embargo, depósito, arremate e adjudicação. Era propriedade. O ordenamento jurídico da sociedade o constituía como tal, exceto no que concerne a transgressão da lei (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 31).

Esses autores sustentavam que, direta ou indiretamente, os negros mantinham suas individualidades asseguradas (como no processo em pauta) pela necessidade de identificação do indivíduo que infringiu a lei[50]. O poder judiciário, apesar de utilizar termos genéricos, não teria condições de julgá-los sem que os diferenciasse, mesmo que o nome fosse acompanhado da alcunha "preto" ou "parceiro" nos Autos dos processos que envolviam cativos. Nesse momento, o escravo deixava de ser "coisa", objeto de propriedade, e passava, oficialmente, à condição de sujeito[51]. Apesar da coletividade dominante não atribuir valor social àqueles privados da liberdade.

Segundo Rodrigo, ele foi à venda naquele sábado, convidado por Gabriel para cobrar uma dívida a Joaquim da Costa Valle (HOMICÍDIO, 1867, fls. 30-31). Essa informação

[50] Segundo Gorender "o primeiro ato humano do escravo é o crime" (apud FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 31).
[51] Não que ele antes de cometer o ato transgressor não fosse sujeito, mas o que está sendo pontuado é referente à legitimação como cidadãos durante o período imperial.

corrobora a existência de venda de serviços ou produtos entre escravos e brancos, legitimando um mercado capitaneado pelos negros fora dos muros da fazenda no período.

Contudo, a versão dos fatos apresentada por Gabriel trouxe à luz uma outra variante para os fatos. O réu, de Nação Benguella, tropeiro e trabalhador de roça, que, segundo o depoimento de Rodrigo, era seu *parceiro* no homicídio, só tomou parte do ocorrido no domingo e ignorava quem era o autor. Sobre os fatos sucedidos no sábado, véspera do crime, informou:

> [...] que não sabe nada d'isso e que n'essa noite, elle não sahio para fora, pois estava no terreiro da fazenda de seu senhor a tocar tambor para elle e seus parceiros dansarem o Cachambú (HOMICÍDIO, 1867, fls. 40-42).

A cena descrita pelo réu foi confirmada no testemunho do escravo Jorge Benguella[52], e mais, definiu quem foi a venda.

> [...] que no sabado á noite elle sahio, conjuntamente com seus parceiros Manoel Moçambique Balli, digo Balbino Baldoino e Bernardo todos com licença do feitor, logo que chegarão do serviço, e antes da forma, e forão á caza de negocio do Capitão Francisco Borges de Carvalho comprar fumo assucar e hum pouco de canna, e logo depois voltarão para caza, encontrando ainda todos acordados, e seus parceiros a dançarem o cachambú (HOMICÍDIO, 1867, fls. 48-49).

O Caxambu e a ida à venda, com licença do Feitor, comprovam que, apesar do eminente perigo de sublevações, conforme informa Braga (1978, p. 65), as sugestões de Francisco P. L. Werneck foram observadas, pois, apesar de ser permitido festejar, havia dias e lugares para isso acontecer. No caso, o sábado à noite, no terreiro da fazenda, local que estava à vista do proprietário e dos feitores, sendo um deles, o responsável por deixar Jorge Benguella, Manoel Moçambique, Baldoino e Bernardo saírem.

A atitude de permitir que os cativos transitassem livremente da propriedade para a casa de Negócio foi motivo de atenção durante o interrogatório, visto que o ato estava em desacordo com as normas estabelecidas para a manutenção da ordem. Os escravos do Capitão Borges, pautados por Rodrigo, tiveram como álibi o testemunho de outro escravo[53], segundo ele a senzala era trancada à noite, às vezes por funcionários da fazenda ou pelo filho do

[52] Jorge Benguella era roceiro e testemunha. Ao colocar um escravo nessa condição, novamente, o sistema reconhece o sujeito sobre a coisa.
[53] Manoel de Sanza, serrador, residente no local na propriedade do Capitão Borges.

Capitão (HOMICÍDIO, 1867, fls. 103). Na Fazenda de Antonio de Azevedo Silva, o mesmo não era feito, ou melhor, nos Autos não constam informações sobre a questão.

Quando perguntado sobre o pau com que deu a "bordoada" na cabeça da vítima, Rodrigo respondeu que cortou do cabo de uma foice que estava na senzala na hora de sair. Apesar dos indícios apontarem sua autoria, o réu continuou a acusar Gabriel, então de ter efetuado as facadas que puseram fim à vida do vendeiro. Afirmou ainda que ele mesmo estava com as roupas sujas pelo contato que teve com seu cumplice após o crime. Declarou ainda que Gabriel o tinha sujado ao andar de um lado para o outro com a faca. Quanto ao pau, sujou-se, porque estava ao pé do corpo.

Gabriel possuía uma faca grande com bainha de couro, que, antes do crime, dera para Jorge Benguella, pois lhe devia 10 tostões desde a ocasião em que foram plantar arroz na Fazenda do Silva (HOMICÍDIO, 1867, fls. 45). A posse da arma foi confirmada por Jorge Benguella.

> [...] Perguntado se desde quando Gabriel lhe entregou a faca se elle não lh'a pedio alguma vez emprestada para alguma couza = Respondêo que nunca mais Gabriel lhe pedio a faca a qual elle respondente tinha guardada em sua caixa que sempre a bem fechada (HOMICÍDIO, 1867, fls**.** 49-50).

É possível fazer algumas indagações a respeito da permissão de o escravo ter uma faca em seu poder. Conforme mencionado no capítulo anterior[54], o terceiro item das "Instruções para a Comissão Permanente" versava sobre a segurança como ponto essencial para a manutenção da ordem, que seria alcançada por meio de quatro ações (BRAGA, 1978, p. 68):

1. Uma polícia vigilante;
2. Trancar os escravos à noite;
3. Não permitir o contato com escravos de outras fazendas
4. Não permitir que os escravos tivessem armas.

Entretanto, nesse caso, pode-se concluir que o acordo firmado entre os fazendeiros não era cumprido pelo proprietário da Fazenda do Mascate. Outro exemplo do não cumprimento das normas fora a permissão aos escravos para saírem, comprarem produtos, consumir bebida alcoólica e realizarem serviços na casa de Negócio do Capitão Francisco Borges de Carvalho. No processo não constam informações se foi ou não com a conivência do

[54] Cf. p. 42

Feitor que Rodrigo saiu da propriedade, contudo, os demais foram a outra casa com a permissão do responsável.

Nesse caso, também aparece a situação da propriedade sobre a faca, um empréstimo no qual este objeto foi a garantia, armazenada em uma caixa bem fechada, onde os pertences particulares permaneciam guardados. Segundo Agostini (2002, p. 73), ficou evidente ainda uma relação pessoal entre os dois escravos, que, irmanados, faziam trocas e estabeleciam pactos com garantias em empréstimos de miudezas cotidianamente. De acordo com os autos, o crime teve como motivação uma dívida não paga, o que valida a relação de troca ou atribuição de valor também entre brancos e escravos[55].

Sendo perguntado como foi que, não tendo saído da propriedade no sábado, Rodrigo o acusou de ter assassinado o "vendeiro" a facadas, Gabriel alegou que não tinha participado do fato e que fora acusado devido ao fato de Rodrigo sentir raiva por ele ter sido amante da escrava Helena, com quem, naquele momento, seu desafeto estava amasiado (HOMICÍDIO, 1867, fls. 42-43). Perguntado se tinha visto os produtos (como fumo, açúcar e algumas coisas mais) roubados com seu parceiro, respondeu que só tomou conhecimento deles quando se deu a busca na senzala do Rodrigo (HOMICÍDIO, 1867, fls. 46).

Através do relato de Gabriel acerca da busca, da apreensão dos produtos e do dinheiro furtados, constatou-se que Rodrigo dormia sozinho no quarto, enquanto Gabriel morava em um compartimento da senzala para o qual entrava pela mesma porta do seu rival. Estes dois africanos solteiros deveriam viver numa senzala coletiva, mas em locais distintos. Eram homens solteiros que mantinham relações íntimas com escravas da fazenda. Essas relações traduziam escolhas, movimentos de aproximação e divergências entre africanos nesse contexto, explicitada na cumplicidade entre Gabriel e Rodrigo (AGOSTINI, 2002, p. 75-76).

Havia ainda outro componente nessa relação: a disputa entre os dois pelo amor de Helena. Jorge Benguella, em seu testemunho, informou que os escravos mantinham relações pouco amistosas desde que Rodrigo tomara Helena como amasia, aquela a quem Gabriel tinha

[55] De acordo com o Código de Posturas de Vassouras todas as lojas, com exceção de farmácias, eram proibidas de manterem suas portas abertas além das 22h00, sob a pena de ser multado em 10$000, conforme o Título I, Artigo 9º, Posturas da Câmara Municipal de Vassouras, 1857. Apesar da sanção imposta, na noite de 1º de maio, Manoel, um escravo pertencente a Augusto Soares da Costa roubou uma saca de café do terreiro, a carregou clandestinamente para Ferreiros e entrou pela porta da loja de Joaquim Teixeira Alves após às 22h00. Alguns transeuntes viram o escravo adentrar o local com a saca de café, sendo o escravo encontrado no dia 2 com 1$400 réis e uma porção de tabaco, que lhe foram dados como pagamento pela venda do produto. Suplicante: Augusto Soares da Costa, suplicado: Joaquim Teixeira Alves. APMV, 1869.

por sua amiga. Esse fora o motivo da desavença entre os pares (HOMICÍDIO, 1867, fls. 50). Chamada como testemunha, Helena alegou desconhecer a disputa entre os dois, muito menos ser ela o pivô da discórdia (HOMICÍDIO, 1867, fls. 53).

> A respeito das uniões passageiras, devem elas ser inteiramente secretas e desconhecidas. [...] certo de que a paixão das mulheres era a origem das maiores desordens dos escravos, [Taunay] estatuiu que [os homens] poderiam habitar com as servas de casa por uma quantia que fixou. A medida, boa para o tempo e para o homem, repugna igualmente à delicadeza e princípios religiosos. Ninguém quer fazer sua casa um lugar de prostituição. Mas também o dono de uma fazenda não quer freiras nem frades, sim uma raça de trabalhadores robustos, obedientes e pacíficos; portanto, deve fechar os olhos sobre tudo aquilo que não comprometa a decência e a disciplina (TAUNAY, 2001, p. 79).

No caso em questão, embora Helena aparecesse nos Autos do processo, a mesma não seria de forma direta o pivô da querela entre os cativos, porque, o fato de Rodrigo e Gabriel não manterem uma relação amistosa poderia ser por motivos variados, como: lugar de dormir, diferença no tratamento dispendido pelo senhor, ou desavença na roda de Caxambu. Porém, foi possível observar que o prestígio, ao qual, a figura de Helena poderia representar, estava em pauta. A figura feminina poderia possibilitar a obtenção de um *status* superior dentro da comunidade escrava, tanto representada pelos laços de família, como junto ao senhor, que passaria a conceder benefícios para a manutenção do casal fora da senzala. Helena desempenhava os serviços de lavadeira e engomadeira, tarefas executadas por uma escrava de dentro, o que a distinguia dos escravos de trabalho agrícola. Essa função poderia lhe auferir, em alguns casos, certa autonomia, como, por exemplo, na escolha dos futuros cônjuges (FLORENTINO; GÓES, 1997, p. 107).

O Barão de Paty expunha que era necessário aos escravos terem roças próprias para plantarem e colherem os produtos[56], pois o trabalho os distraia e não os deixava ir para o mau caminho (WERNECK, 1863, p. 40). O 6º item das "Instruções para a Comissão Permanente" também se referia à permissão para os cativos terem roça, como uma maneira de evitar fugas e desordens. Para os escravos, o casamento tinha como intenção o acesso aos bens que, fora da condição de casal, lhes eram negados.

Para Gabriel, o fato de ser substituído por Rodrigo poderia ter significado a perda de prestígio junto a seus pares. Em se tratando de um tocador do Caxambu, cargo de extrema

[56] Cf. p. 48

importância no eito, por contribuir tanto na parte profana quanto na religiosa das celebrações. A profana seria a festa, e a religiosa denotava o ritual de transição entre o mundo físico e o espiritual, no qual o responsável por manusear o tambor exercia esse papel.

Rodrigo se ressentia ainda de Gabriel por acreditar que, na sua ausência, por motivo de viagem, o rival tinha falado mal dele. Quisera mesmo lhe bater, apesar de constatar a falta de veracidade do boato. Ele só recuou porque o Senhor Vicente estava no Rancho perto da senzala. Gabriel, quando perguntado se ele não conversava e não brincava com seu parceiro, respondeu que ria e falava com Rodrigo, mas que a raiva motivada pela perda de Helena ainda estava no coração (HOMICÍDIO, 1867, fls. 43-44).

Ao final do julgamento, Rodrigo foi condenado à pena máxima, de acordo com o artigo 193 do código penal de 1861, que estabelecia como medida coercitiva as galés perpétuas. Segundo Rodrigo, ele acusou Gabriel, pois ainda estava confuso pelo grau do crime cometido (HOMICÍDIO, 1867, fls. 113).

Por fim, Agostini (2002, p. 74) ressaltou a nacionalidade de Gabriel. No primeiro depoimento, ele se qualificou como de nação Benguela, em outro momento afirmou que seu lugar de nascimento era Angola. Por um lado, pode ter sido uma falha na redação, mas cabe questionar se o Benguela poderia explicar os laços com outros africanos ligados ao Caxambu. Quais "negócios de miudezas do cotidiano" eram estabelecidos? Como seria o caso de Jorge Benguella que, junto com Manoel Moçambique, Baldoino e Bernardo, chegou da venda para o batuque daquela noite? Neste sentido, dentre outras, a questão que surge é, se o caso de ser Benguela, poderia fazer menção a Gabriel como tocador de tambor daquele Caxambu.

É quase impossível vislumbrar o sentido dessa dualidade encontrada no processo judicial, devido às fragmentadas informações disponíveis. Gabriel, ao afirmar que era de uma nação diferente do seu local de nascimento, poderia ser sinônimo de prestígio ou de uma relação religiosa, que teria a nação como expoente. Partindo dessa premissa, no argumento de Agostini haveria certa lógica no fato dele se intitular Benguela. Contudo, poderia ser, no caso do Angola, uma referência ao local de nascimento, logo o Benguela teria relação direta com o porto de embarque, conforme assinala Stein.

> Os fazendeiros registravam a procedência de escravos africanos de acordo com o porto de embarque e não pela origem tribal, e somente após 1860

> abandonou-se a listagem detalhada da procedência em favor do título de "africano" ou "nação" (STEIN, 1990, p. 107).

Desses grupos que chegavam aos portos da Província do Rio de Janeiro, em torno de 50% dos escravos africanos eram procedentes de Angola, Benguela, Congo e Cabinda, e o segundo mais numeroso era de Moçambique. Aproximadamente 30% chegaram de Cabundá, Cassange, Guenguela, Inhambane, Mocena, Moçambe e Rebolo. Poucos foram classificados como Mina ou Calabar. A localização desses portos ratifica que a procedência africana dos escravos de Vassouras era limitada à área onde permaneciam as duas possessões portuguesas – Angola e Moçambique (STEIN, 1990, p. 107-108).

Baseado nos dados evidenciados por Stein, é possível fazer mais uma suposição a respeito da posição de Gabriel – que seria por sua chegada ainda buça[57] – e seu contato com africanos de nação Benguela o fez incorporar a referida nação como formadora de sua identidade, mesmo ciente do seu local de origem[58].

Vários escravos estiveram na Casa de Negócio durante a noite do evento, alguns, liberados pelo feitor. Isso ilustra que poderia haver uma mobilidade em suas barganhas comerciais na venda, no povoado, bem como suas práticas de lazer e as distorções de estabilidade de sua relação amorosa, numa rigidez imaginária nas fazendas de café em Vassouras com o fim do tráfico externo.

Em suma, no caso que envolveu a morte do vendeiro, segundo os Autos, ou por falta de informação, é lícito supor que o acordo firmado entre os fazendeiros não era cumprido pelo proprietário da fazenda. O poder de polícia era exercido apenas pelo Feitor; os escravos não somente não estavam trancados, como foram autorizados a sair para comprar fumo, açúcar e cana[59]; escravos de dois senhores distintos foram arrolados nos Autos como réus; e a faca, com direito a capa de couro era de um escravo.

O próximo caso também ocorreu em uma noite de Caxambu e, como nesse processo compartilha de observações acerca da mobilidade, permissão, dia e hora marcados e a relação

[57] Escravo cuja faixa etária se situava entre sete e quinze anos.
[58] Termos étnicos como nagôs, angolas, jejes representavam identidades criadas pelo tráfico escravo, abrangendo grupos étnicos mais específicos oriundos da África. Os nagôs, por exemplo, pertenciam a diversos grupos iorubás que viviam em vasta região do sudoeste da atual Nigéria. No Brasil, viraram todos nagôs, identidade à qual se amoldaram sem esquecer origens mais específicas (REIS, 1992, p. 5).
[59] Provavelmente se tratava da aguardente, um excedente além do que o senhor lhes concedia (TAUNAY, 2001, p. 75).

de mais um crime ocorrido em Vassouras tendo a influência direta do festejo. Diferente do anterior, esse, envolve dois africanos de um mesmo senhor, entretanto, de propriedades distintas, o que torna o silêncio expressado nos interrogatórios ainda mais evidente do que o assassinato de Antonio da Costa Valle.

2.3. O Caso Lino

A embriaguez era uma das grandes preocupações dos senhores de café durante o século XIX. Momentos de ingestão exagerada de bebida alcoólica poderia causar atrevimento dos cativos com os próprios senhores, feitores e até mesmo entre os escravizados. Em alguns casos, como solução derradeira, o proprietário se desfazia do escravo transgressor da ordem em prol da manutenção plácida da propriedade.

O próprio Francisco P. L. Werneck (1863, p. 41) criticou enfaticamente a embriaguez cuja prescrição inicial para o infrator era ser duramente castigado e punindo depois de exortado a se controlar. Mesmo com toda a precaução, esse senhor teve problemas com diversos escravos, inclusive por causa de bebida, como registrado em uma de suas correspondências citada anteriormente. Nessa carta requeria tratamento mais rigoroso para o escravo Sebastiano Pedreiro, embora fosse ele mestre em seu ofício, tinha desrespeitado as ordens que lhe foram designadas. O recorrente episódio deixou seu senhor com medo de alguma atitude extrema da parte do escravo, fato que o levou a se desfazer o mais rápido possível do infrator (WERNECK, 1856 apud SILVA, 1984, p. 153-154).

Apesar do medo proveniente das atitudes do escravo com a ingestão de aguardente, conforme explicitado por Francisco P. L. Werneck, havia senhores como Carlos Augusto Taunay que tinham como regra servir uma porção de cachaça a seus escravos para nutrir o desejo dos atinentes que poderiam vir a empreender fuga da propriedade, afim de roubar para consumir o produto.

> O gosto, ou, para melhor dizer, a paixão dos licores fermentados ou espirituosos, é universal, e os povos selvagens, assim como os civilizados, procuram com a mesma ânsia essas bebidas, e sendo o seu uso moderado, mormente para os que seguem a vida ativa do caçador, guerreiro, ou agricultor, longe de ser nociva, é o meio mais eficaz de sustentar as forças e firmar a coragem. Portanto, julgamos que de quando em quando a distribuição de uma porção de cachaça, v. g. um copinho de manhã e outro nos domingos de tarde, produzirá muito bons efeitos, particularmente para autorizar a completa proibição de comunicar com as vendas, foco de todos

> os vícios e crimes dos escravos, e teatro do infame tráfico da cobiça com o roubo (TAUNAY, 2001, p. 61).

A libação de aguardente nesse caso funcionava como mecanismo de controle local, visto que não seria necessária a saída dos cativos da fazenda para consumo do produto. A intenção era impedir o que poderia ocasionar dívidas, que resultariam em assassinatos, como no caso analisado do vendeiro Joaquim da Costa Valle. Carlos A. Taunay propunha que durante os dias de folga fossem criados jogos para entretenimento e a cachaça teria seu lugar reservado durante os festejos.

> Uma distribuição de cachaça ou de qualquer espírito não seria também fora de propósito; tanto mais toda comunicação com as tavernas, peste do Brasil e perdição da escravatura, deve ser proibida debaixo dos mais severos castigos (TAUNAY, 2001, p. 75).

Durante a primeira metade do século XIX, o pintor alemão João Maurício Rugendas viajou entre as províncias de Minas Gerais e do Rio de Janeiro, registrando suas impressões a respeito das desordens ocasionadas pelo excesso de bebida entre os escravos no decorrer das comemorações:

> Em geral, os divertimentos dos negros provocaram desordens tanto mais graves quanto raramente eles têm o espírito livre dos efeitos do álcool, não sòmente porque bebem demasiado, mas ainda porque suportam mal a bebida, bastando uma pequena dose de cachaça, espécie de rum de má qualidade, para embriagá-los completamente. Imediatamente puxam-se as facas e os ferimentos graves e assassínios são mais do que comuns (RUGENDAS, 1949, p. 202).

O Processo Crime[60] envolvendo os escravos Lino e Felix abordou o descontrole causado por conta do excesso de bebida durante o Caxambu ocorrido na Fazenda do Secretário[61]. A propriedade pertencia a Eufrásia Joaquina Sacramento Corrêa (1799/1873), Baronesa de Campo Bello. No dia 2 de novembro de 1872 por volta das 11 horas da noite, na Freguesia de Ferreiros, distrito de Vassouras, o escravo Lino, de Nação Moçambique, foi da Fazenda do Retiro para a do Secretário[62] incumbido de levar azeite, e com a permissão do Feitor, permaneceu na propriedade para participar do "brinquedo" que tem o nome de Caxambu (HOMICÍDIO, 1872, fls. 7v).

[60] Homicídio, ATJRJ/IPHAN nº 102663936011.
[61] A mais imponente Fazenda do então falecido Barão de Campo Bello situava-se na Freguesia de Ferreiros. Não foi possível situar a Fazenda do Retiro citada no Processo.
[62] As duas fazendas eram de propriedade da Baronesa de Campo Bello.

Dias antes de um Caxambu caso houvesse permissão do senhor, a notícia era espalhada entre os escravos de fazendas próximas através de conversas em tabernas ou vendas à beira da estrada. A informação também circulava quando um cativo visitava outra fazenda a serviço de seu senhor ou sutilmente disfarçada em versos enigmáticos de Jongo, cantados por grupos de propriedades vizinhas no decorrer do trabalho nas lavouras de café (STEIN, 1990, p. 244).

Lino, de alguma maneira tomou conhecimento do Caxambu que ocorreria na Fazenda do Secretário, justamente porque o 2 de novembro além de sábado era dia de finados, ou seja, dia de folga para os cativos. No decorrer dos interrogatórios não lhe foi perguntado como soube que haveria festa naquela data – sendo uma questão importante[63] não abordada nos Autos do processo.

A inquirição das testemunhas registrou uma série de informações, como no caso de Jorge Fernandes Camello[64]. Segundo essa testemunha, Lino tinha o costume de frequentar o local, onde trabalharam juntos (HOMICÍDIO, 1872, fls. 18v). A indagação permite supor que o réu anteriormente pertencera a Fazenda Secretário, sendo essa uma das hipóteses dele conhecer as datas festivas da localidade.

Outro elemento de destaque no decorrer dos interrogatórios fruto de indagações junto ao Feitor Manoel de Magalhães[65] tratava da autorização para o festejo.

> [...] estando fora o Doutor Christovão[66] e deixado permissão para os pretos tocar o machambú tiverão os pretos entretidos com isso até dez horas da noite, nessas horas retiraram-se e fechado ele testemunha as portas da senzala se recolheu a seu quarto [...] (HOMICÍDIO, 1872, fls. 17v).

O crime ocorreu depois do batuque, por volta das 11 horas da noite. Sobre o autor, durante o testemunho, o Feitor de Terreiro, Agostinho José de Medeiros afirmou que:

> [...] o réo tinha o habito de embriagar-se não a ponto de cahir, mas ficava atrevido. [E que] ouvio dizer pellos pretos que dormião na mesma senzalla, que havia certa indisposição entre elles por causa do logar onde dormião, mas que antes disse não consta que tivessem desarmonia (HOMICÍDIO, 1872, fls. 20).

[63] Agostini (2002, p. 86) descreve que os escravos conheciam o calendário anual de festas, até porque eram "dias livres". Mas, ainda assim, não responde a questão sobre como Lino obteve a informação, porém, reforça a mobilidade referenciada no caso precedente.
[64] Testemunha, trabalhador na Fazenda do Secretário.
[65] Testemunha, português, 32 anos, Feitor na Fazenda do Secretário.
[66] Cristóvão Corrêa e Castro, filho do Barão de Campo Bello, morador na Fazenda do Secretário.

O estado de embriaguez e suas consequências foram registrados em outros testemunhos, dentre eles, o do escravo Antonio Alfaiate. Durante o depoimento, a testemunha afirmou que a bebedeira de Lino era corriqueira, e na ocasião ele (Lino) parecia estar debaixo de embriaguez, cambaleava um pouco, não dizia coisa com coisa e cheirava bastante a aguardente (HOMICÍDIO, 1872, fls. 16).

O crime se deu em uma senzala coletiva conforme o apontado no processo[67], contudo, o fato remonta a questão espacial da fazenda que, segundo Isabel Rocha (2007, p. 51) na lateral esquerda estava situada a capela, próxima à casa do administrador e da tulha. A Capela, com duplo pé direito permitia o acesso pelo Coro no segundo pavimento da casa por onde entrava a família. Os negros e os estranhos ao núcleo doméstico tinham acesso por uma porta no térreo, voltada para o terreiro.

> Aos fundos, no interior do "U" da casa de vivenda, há um cômodo que serve de Sacristia e alojamento para o capelão em visita à Fazenda, com entrada independente. A senzala se situa no canto inferior à esquerda, em forma de "L" – ou em quadra (ROCHA, 2007, p. 52).

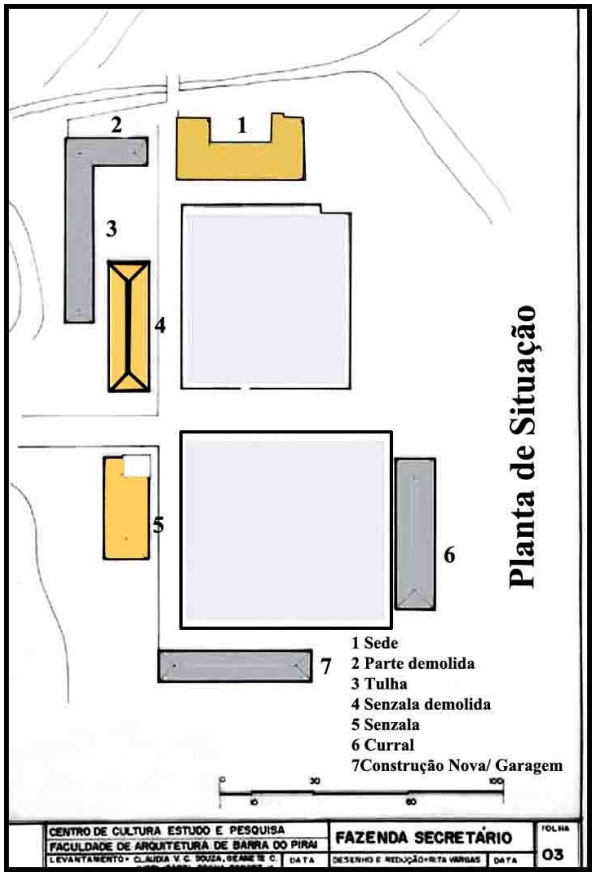


Figura 1 - Planta de Situação da Fazenda do Secretário.
Fonte: UGB/CAUVR, 1977.

[67] [...] dirigio-se a uma senzala onde dormem 20 pretos solteiros... (HOMICÍDIO, 1872, fls. 16).

De acordo com a análise da autora pode-se concluir que os espaços da fazenda exerciam suas funções de acordo com as demandas apresentadas. O terreiro era o ponto articulador entre as diversas edificações e por esse motivo exercia várias funções nas propriedades, como: local de trabalho (para secagem do café), de controle (reunião dos negros para contagem e distribuição de tarefas) e de festejos (para brancos e negros) (ROCHA, 2007, p. 48-49).

Também nesse Processo, a arma do crime foi uma faca. Lino confessara que tinha atacado Felix com uma faca quebrada e que fazia uso cotidianamente no desenvolvimento de sua atividade. E seguiu expondo sua versão sobre o crime, pois, segundo ele, não estava em seu juízo perfeito após ter tomado parte das:

> [...] libações de aguardente, e que seria cerca de onze horas quando estando em conversa com o escravo Felix houve uma altercação entre ambos de que resultou ser **maltratado com palavras** elle réo pelo mesmo Felix e que estando elle réo embriagado puxou per uma faca quebrada, de que custumava servir-se para limpár a machina do vapor, e com ella se servio não sabe como para aggredir seo parceiro, mais que não sabe explicar como o ferimento se deo nem o que se seguio posterior mente, por que estava fora de si por cauza da aguardente que tinha bebido (HOMICÍDIO, 1872, fls. 07v-08, grifos nossos).

Nessas festividades poderia haver altercações que resultavam desde ferimentos leves até a morte de um dos contendores. No caso em questão, a desavença, segundo as testemunhas, ocorreu dentro da senzala, mas poderia ter sido o desfecho de uma situação oriunda da roda de Caxambu. A disputa se caracterizava através de comentários irônicos em meio a tragos de "cachaça morna". A querela na maioria das vezes era capitaneada por quem não conseguia decifrar o enigma lançado na roda, e, para não ficar desprestigiado perante aos outros brincantes partia-se para a briga (STEIN, 1990, p. 246; SLENES, 2007, p. 113).

Lino declarou como justificativa para o ataque, a altercação e a embriaguez, tendo sido insuportável para ele ser "maltratado com palavras", revelando uma discussão perdida. O réu teria perdido o debate e, na senzala após o festejo revoltado por não conseguir decifrar o enigma, motivo de vergonha perante aos demais cativos cometeu o crime. Não sendo hábito do acusado dormir naquela senzala, ele não poderia adiar o confronto, garantindo sua honra perante o grupo.

Por outro lado, não vincular o crime ao Caxambu seria uma atitude protecionista, pois, caso seus senhores soubessem que houve desinteligência na roda e que o fato culminou

em assassinato, os escravos perderiam o momento de lazer pela atitude estar em desacordo aos parâmetros estabelecidos para a manutenção da ordem.

Outra motivação, provável, que contribuiu para o silêncio dos outros escravos poderia ser devido a Lino assumir que praticou o crime, não havendo assim a necessidade em colher oficialmente o depoimento de seus parceiros, estes, por sua vez, tinham sido interrogados pelos feitores, não sendo prestadas maiores informações.

A Baronesa de Campo Bello nomeou como curador para seu escravo, o advogado Dr. Manoel Simões Souza Pinto (HOMICÍDIO, 1872, fls. 13v), pois os proprietários faziam o que estivesse a seu alcance para livrar o escravo das mãos das autoridades públicas (RUGENDAS, 1949, p. 202). A justiça passava a delimitar os castigos que podiam ser desde a vara, a deportação, a trabalhos forçados, as galés e a pena capital, com perdas significativas para seu senhor. Na presente ocorrência e apesar da tentativa de livrar Lino, ele foi enquadrado no Artigo 194 do Código Penal, com pena de 100 açoitadas, utilização de gargantilha e a sua senhora foi imposto o pagamento das custas do processo.

Além dos espaços das fazendas, no perímetro urbano de Vassouras havia um local no qual os negros exerciam suas práticas festivas, dentre elas, o Caxambu, e religiosas sem qualquer empecilho das autoridades responsáveis pela ordem pública. Em Vassouras, como em todo o Brasil, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos era o local da devoção dos cativos, estando à respectiva localizada na parte periférica da zona urbana. O papel da Igreja no cenário local é o objeto de análise que segue.

2.4. Nossa Senhora do Rosário dos Pretos

> A religião católica romana [...] confirma-se muito pelo lado da indulgência com os preceitos do Evangelho, e sua tendência para a superstição à torna ainda mais apropriada ao gênio dos pretos, crédulos e supersticiosos por natureza [...]. **A crença em um Deus e nos seus santos, e entre estes alguns da sua cor, que não desenham o pobre escravo, entretém a alegria e a esperança no coração dos pretos.** A religião reabilita sua condição, e consagra suas relações com os senhores, que não aparecem mais a seus olhos como proprietários, ou como tiranos, mas sim como pais, como retratos do mesmo Deus, aos quais devem amar e servir com o sacrifício de todos os seus trabalhos e suores, para merecerem a benção do Céu e uma eternidade de bem-aventurança (TAUNAY, 2001, p. 73, grifos nossos).

Na tentativa de introduzir os preceitos católicos aos escravos africanos e crioulos, com vistas à obtenção do controle de suas devoções, a Igreja Católica implantou na Europa,

na África e no continente americano, Irmandades[68] compostas por "homens de cor". Na África, elas, rapidamente se estabeleceram, em especial, na região de Angola[69] e Congo, locais onde jesuítas e capuchinhos foram os responsáveis pela disseminação do cristianismo entre os séculos XVI e XVII. Uma das primeiras Irmandades de Pretos na região de Angola data de 1628, ano em que o bispo D. Frei Francisco de Soveral estabeleceu uma segunda Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Luanda[70] – região que forneceu grande parte do contingente enviado para o Vale do Paraíba Fluminense (RIBEIRO, 2008, p. 1).

As Ordens Terceiras[71] foram instaladas no Brasil desde século XVI acompanhando a formação da sociedade colonial. Desempenharam, predominantemente, o assistencialismo no auxílio dos irmãos pobres, na realização de funerais, na concessão de dotes para as moças em idade matrimonial, até administração hospitalar. Foram parte integrante de um catolicismo "tradicional" ou "popular", se constituíram como ordens leigas por terem entre seus membros e fundadores, pessoas que geralmente não mantinham qualquer ligação com os cânones oficiais (RIBEIRO, 2008, p. 2).

Subordinadas à Igreja Católica e ao Império Português, seus Estatutos ou Compromissos só valeriam caso fossem aprovados por ambas as autoridades. Aos negros fora dos muros das propriedades só eram permitidos se reunir na forma institucional das Confrarias. As respectivas acompanhavam o modelo hierarquizado da sociedade e subdividiam-se em brancas e negras; de pardos e mulatos.

> Os dirigentes máximos das irmandades eram chamados juízes, provedores ou outros termos que variavam regionalmente. Os escrivães e tesoureiros também detinham grande poder. Eram esses os principais cargos da mesa, como se chamava o corpo dirigente das irmandades. Outros membros se encarregavam da organização de festas e funerais, coleta de esmolas, assistência aos doentes, administração da capela e do culto divino (REIS, 1996, p. 4).

[68] Os termos Irmandades e Confrarias possuem conotação semelhante, a alternância visa dar maior fluidez no texto.

[69] Os angolas se acomodavam em muitas Confrarias – sobretudo as dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, as mais numerosas e disseminadas por todo o Brasil – tendo sido provavelmente os primeiros a criarem Irmandades, pois foram os primeiros africanos importados em massa para a Bahia e Rio de Janeiro (REIS, 1996, p. 5).

[70] Segundo Juruá (2011, p. 69) no século XIII (1213) Simão de Monfort construiu uma Capela dedicada a essa devoção, posto que atribuiu a vitória em batalha ao fato de ter rezado o rosário aos pés de Nossa Senhora. Devoção só confirmada trezentos anos depois, quando da vitória sobre os turcos, libertando mais de 20.000 escravos cristão. Em comemoração, o Papa Pio V, criou a Festa do Rosário, o número de libertos justificou a forte ligação com Nossa Senhora do Rosário.

[71] Constituídas por pessoas da sociedade civil, com intuito de fazer caridade em devoção a um determinado santo.

Para que uma Confraria funcionasse era necessário que tivesse uma Igreja que a acolhesse, caso contrário, seria necessário levantar um templo para culto ao santo protetor. O mais comum era um mesmo santuário abrigar diferentes Ordens, consagrando seus santos patronos em altares laterais. No Brasil existiam várias Irmandades com a mesma denominação. Nas Províncias e Cidades as devoções a Nossa Senhora do Rosário disseminaram ao longo dos períodos Colonial e Imperial. Dentre as mais antigas constavam: a da cidade do Rio de Janeiro (Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, 1639)[72] e a do Salvador (Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, fundada em 1685)[73].

As organizações eram regidas por Compromissos que estabeleciam, entre outros, a condição social ou racial exigida aos irmãos (sócios), seus deveres e direitos. Entre as obrigações estavam: o bom comportamento, a devoção católica, o pagamento de anuidades e a participação nas cerimonias civis e religiosas. Em contrapartida, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momentos de crise financeira, ajuda para a alforria e direito a enterro decente para si e seus familiares, sendo acompanhado pelos irmãos e irmãs[74] de Confraria (REIS, 1991, p. 50).

As Irmandades negras[75] foram os principais veículos do "catolicismo popular". Elas eram organizadas em devoção a um santo católico específico, em sua maioria a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São José, Santo Antônio e São João. Em troca da proteção aos devotos, as entidades recebiam festas exuberantes (REIS, 1991, p. 59). Essa relação simbolizada pela barganha junto ao santo, uma espécie de "economia religiosa do toma lá-dá-cá" (SOUZA, 1986, p. 115), era implícita nas culturas africanas e portuguesas, e continuou no Brasil.

Para os "homens de cor", Nossa Senhora do Rosário foi a principal inspiração para as ações que lhes aliviassem das aflições e as amarguras causadas pelos brancos, sendo os

[72] Instalada inicialmente na Igreja de São Sebastião só em 1725 inaugurou a seu próprio templo (SOARES, 2000, p. 138-140).

[73] Ocupou um dos altares laterais da Sé até o início do século XVIII, quando seus membros (forros e escravos) conseguiram construir um templo nas portas do Carmo, atual Pelourinho (REIS, 1991, p. 49-50).

[74] Segundo Mariza de Carvalho Soares (2000, p. 158) as "irmandades são um espaço masculino e, por isso, a presença das mulheres torna-se ameaçadora. Embora os principais cargos nas Irmandades e folias sejam exclusivamente dos homens, são as mulheres que mais se destacam. Os conflitos entre homens e mulheres no interior dessas agremiações estão certamente associados ao controle do poder. Essa ameaça torna-se ainda maior na medida em que o poder feminino está baseado no feitiço".

[75] Apesar de haverem exemplos também em brancas.

momentos de festividades e comemorações extremamente propícios a esse fim. Desse modo, a organização anual da festa da padroeira propiciava um desses momentos de celebração, quando negros podiam construir espaços de transgressão do cotidiano. Isso se dava a partir da festa da santa, que não ficava restrita apenas às novenas, missas e procissões. Rompendo as fronteiras da oficialidade, durante os festejos era realizada também a coroação dos reis da Irmandade, como expressão da cultura africana. Essa tradição oriunda da África, recriada no ambiente escravista, estava ancorada em acontecimentos vividos em seu local de origem que permanecia na memória dos escravizados.

> Um divertimento a que os negros dão muita importância. No mês de maio, os negros, celebraram a festa de Nossa Senhora do Rosário. É nesta ocasião, que tem por costume eleger o Rei do Congo, o que acontece quando aquêle que estava revestido dessa dignidade morreu durante o ano, quando um motivo qualquer o obrigou a demitir-se, ou ainda, o que ocorre às vezes, quando foi destronado pelos seus súditos. Permitem aos negros do Congo eleger um rei e uma rainha de sua nação, e essa escolha tanto pode recair num escravo como num negro livre. Êsse príncipe tem, sobre seus súditos, uma espécie de poder que os brancos ridicularizam e que se manifesta principalmente nas festas religiosas dos negros, como, por exemplo, na da sua padroeira Nossa Senhora do Rosário (RUGENDAS, 1949, p. 198).



Figura 2 – Festa de N. S. do Rosário, Padroeira dos Negros. Fonte: Rugendas, 1949, prancha 4/19.

A coroação era uma festividade de caráter carnavalesco, de muita alegria, dança e canto. Nesse momento, se escolhia entre os membros da Confraria, aqueles que representariam o rei, a rainha e sua corte, personagens centrais da gravura de Rugendas

(Figura 2). Esses reinados eram simbólicos, semelhantes às representações culturais das camadas populares, onde os eleitos, além da função lúdica, também exerciam o papel de manutenção da paz espiritual de seus súditos[76].

Segundo Wissenbach (1997, p. 82-83) os festejos de santos pontuavam os momentos de contemplação das graças recebidas e as promessas cumpridas, marcando ocasiões de relações intergrupais. Na concepção popular as manifestações eram mais extensas do que os rituais cristãos das missas, procissões e rezas coletivas, as comemorações consistiam ainda por fases preparatórias com meses de antecedência. A título de exemplo, as folias do Divino, eram precedidas da coleta de obrigações realizadas junto aos moradores das regiões periféricas, mormente na forma de gêneros e animais. Duravam vários dias, eram seguidas à noite por folguedos, jogos, danças, cantorias e bailes que faziam parte das comemorações e exaltação aos santos preferidos. Assim, ainda segundo o mesmo autor, entre outros exemplos, os cateretês, os cururus, os maracatus, os moçambiques, os sambas, os jongos e os caxambus uniam-se as festas do Divino, as de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, dentre outras, atribuindo-lhes novas características e uma conformação distinta das que lhes deram origem.

A ideia de acomodação dos escravos a partir da permissão para a formação de Irmandades não deu certo, visto que os cativos se utilizaram da prerrogativa para criar suas próprias maneiras de louvar aos santos católicos. A essa forma que difere da tradicional ritualística do catolicismo europeu que possuía um "ar tristonho, compungido, melancólico e repressivo" Hoornaert intitulou de "cristianismo moreno" (1990, p. 19). Sendo esse modelo a consagração que unia tanto o sagrado, nesse caso o culto cristão, e o profano, a parte dos festejos com danças variadas em louvor aos santos, elementos fundamentais para a formação da cultura brasileira.

> Imaginadas [as Irmandades] como veículo de acomodação e domesticação do espírito africano, elas na verdade funcionaram como meio de afirmação cultural. Do ponto de vista das classes dirigentes, isso foi interessante no sentido de manter as rivalidades étnicas entre os negros, prevenindo alianças perigosas. Ao mesmo tempo, do ponto de vista dos negros, impediu-lhes a uniformização ideológica, que poderia levar a um controle social mais rígido. Com o passar do tempo as irmandades serviram até como espaço de

[76] Para mais informações vide Mello de Morais Filho. Festas e Tradições Populares no Brasil, 1999, p. 225-228.

> alianças interétnicas, ou pelo menos como canal de 'administração' das diferenças étnicas na comunidade negra (REIS, 1991, p. 55)[77].

Nesse sentido é possível concluir que as Confrarias de pretos propiciaram aos seus membros certa mobilidade social e convivência no meio urbano, pois, além de organizarem as festas e comemorações que marcavam o calendário religioso, enchiam de pompa e de gente as praças e ruas estreitas das pequenas e grandes vilas e cidades de todo o Brasil. Essas Irmandades atuavam ainda e continuadamente mediando conflitos entre os irmãos cativos e seus senhores, comprando ou contribuindo para a alforria de seus membros.

Em Vassouras havia uma Irmandade de "homens de cor" em reverência a Nossa Senhora do Rosário. Os primeiros documentos, até o momento encontrados, sobre a Capela e a Confraria datam de 1854[78]. A Capela foi construída no Alto do Rio Bonito, região periférica do perímetro urbano, conforme o mapa feito por Conrad Niemeyer entre 1857 e 1861 (Figura 3).

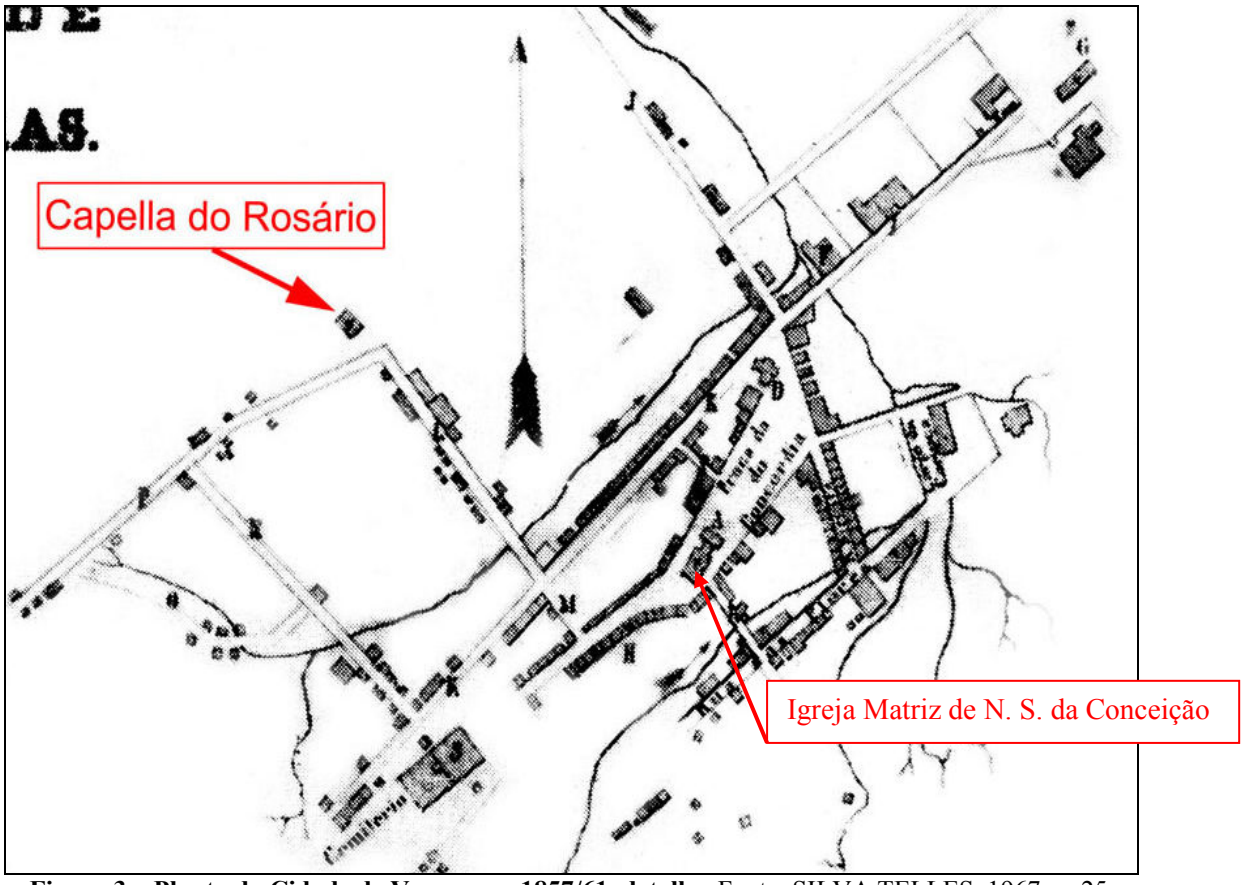


Figura 3 – Planta da Cidade de Vassouras, 1857/61, detalhe. Fonte: SILVA TELLES, 1967, p. 25.

[77] REIS, João José. A morte é uma festa (1991), em especial o segundo capítulos sobre as Irmandades. Sobre a posição desse historiador, ver também o artigo Identidade e diversidade étnica nas Irmandades negras no tempo da escravidão (1996).

[78] LAEMMERT, Almanaque, Província/RJ - Vassouras, 1854, p. 136.

O silêncio da historiografia sobre essa Capela e sua Irmandade obrigou a busca de informações junto a comunidade local. Os entrevistados afirmaram, segundo relatos de seus antepassados, que a estrutura da Capela foi edificada por escravos, com materiais oriundos de obras na Igreja Matriz[79], que havia uma Irmandade no local e esse também era o espaço onde os negros dançavam o Caxambu.

Durante as pesquisas, indícios apontaram a permanência dos relatos que são senso comum na cultura local. Ao consultar as Atas da Câmara Municipal de Vassouras foi identificado que desde 1845 a Igreja Matriz e seu entorno passaram por contínuas reformas, dentre as quais, a construção do seu Adro[80], que só tomaria as feições atuais em 1868.

Outro elemento que corroborou para a afirmação dos moradores envolve a presença de um Padre oriundo de Ouro Preto, cidade onde havia várias Irmandades de pretos. O Padre Manoel Teixeira da Costa, negro, falecido em 1860 em Massambará[81], era bastante influente na comunidade local, inclusive conseguindo que a Câmara de Vereadores fizesse benfeitorias no local[82]. É lícito supor que a construção da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e a respectiva Capela teve sua participação.

O memorialista Ignácio Raposo fez um breve relato sobre a postura adotada pelos senhores de Vassouras a respeito do trato religioso dos cativos, situando a presença da Irmandade do Rosário dos Pretos somente vinte anos depois da data aqui comprovada.

> A religião concedia-lhes uma parte do culto. E santos pretos (São Benedito e Nossa Senhora do Rosário) protegiam Irmandades numerosas de pretos. Cá pelo município uma dessas Irmandades se formou e a 9 de outubro de 1874 era abençoada a capela de Nossa Senhora do Rosário, no alto do Rio Bonito, edifício esse quase todo construído as expensas de José Ferreira das Neves (RAPOSO, 1978, p. 165-166).

[79] A Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras teve sua edificação entre os anos de 1828 a 1868, sendo propriedade da Irmandade do mesmo nome a elite local, moradora nos terrenos foreiros da mesma Senhora (SILVA TELLES, 1967, p. 51-52).

[80] Somente o Comendador José Corrêa e Castro doou para o aformoseamento, a quantia de dois contos de rés; e quarenta contos para sua manutenção. Atas de 24 de outubro de 1846, fls, 92. 11 de novembro de 1846, fls, 42. 7 de outubro de 1855, fls, 85.

[81] Livro de Óbitos, 1860 (Arquivo Eclesiástico – ETMP/IPHAN).

[82] Exemplo da atuação do Padre é a solicitação da instalação de duas penas d'água do Depósito do Chafariz Grande que Camara concedeu conforme o Despacho de 7 de outubro de 1854 (APMV, Livro de Atas, fls, 117). Tratava-se de tirar dois pontos de água do Chafariz Monumental ainda existente na praça defronte a Igreja Matriz.



Figura 4 – Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Vassouras.
Fonte: Imagem localizada no interior da Igreja, s/d.

A respeito das festas realizadas no local, a Jongueira Maria Aparecida de Santana[83] afirmou que aos sábados à noite e durante as celebrações de Nossa Senhora do Rosário, os negros se reuniam para dançar o Caxambu no Adro de sua Capela, sempre após as missas. Na ocasião dos festejos a área externa era pontuada com barracas armadas com bambu, cobertas com palhas, onde eram servidos vários quitutes e bebidas típicas como cachaça, quentão e licor. Os festejos ocorriam regularmente até os anos de 1980.

Em matéria jornalística, datada de 1913, se constatou o processo de arruinamento ao qual estava passando o edifício, e comprovou a realização dos festejos no local, registrando, ainda, o processo de extinção da Irmandade naquele momento.

> Escrevem-nos: Sem cogitar dos motivos que deram lugar a não serem terminados os concertos da Capella do Rozário desta cidade. Intendemos que os que se interessavam em outros tempos pelo bem daquella casa de Deus, promovendo festas religiosas, actualmente deviam curar dos interesses da Irmandade não a deixando em abandono. O descuido é longo; portanto um pouco de boa vontade dos irmãos com o auxilio de todos os fieis christãos, facilmente daria lugar a que se reorganizasse a Irmandade e seriamente se trabalhasse em benefício daquella Capella. A occasião é mais que oportuna, atendendo-se ao facto do sr. Coronel Lourenço Pereira mandar muito breve

[83] Dona Aparecida como é conhecida pelos amigos, tem 88 anos, natural de Vassouras e ainda prática e participa de diversas manifestações de culturas tradicionais, entre elas o Jongo/Caxambu, Capoeira, Caninha Verde e Samba. Prima de Seu Filhinho Santana (1920/2012) registrado em diversos documentários sobre as tradições locais.

> fazer os consertos de que carece a dita Capella. Podemos affirmar que declaramos porque o sr. Coronel Lourenço é um homem de cuja palavra não se pode duvidar. Si atenderem ao nosso apelo será muito agradável a nossa população, e também aos visitantes desta cidade encontrarem mais um templo decente, uma Irmandade reunida, promovendo as suas tradicionais festas de outr'ora tão animadas e cheias de fervor religioso[84].

A Postura Municipal de 1857 proibia o trânsito de pessoas com folias e bandeiras com o objetivo de angariar fundos para qualquer invocação religiosa, exceto, a coleta para a realização dos festejos, mesmo esses tinham que obter licença prévia Câmara[85]. É possível que as comemorações no Rosário acontecessem sem qualquer empecilho dos poderes públicos. As informações constantes nas fontes primárias (Atas da Câmara, Processos Criminais e Jornais) são omissas quanto a ocorrências funestas ocasionadas durante as celebrações, muito pelo contrário, o que fica evidente é certa condescendência para com as festividades no local.

Simbolicamente, poder-se-á acreditar que as festas do Rosário não incomodariam a Vila, pois a Capela do Rosário se volta em sentido contrário ao da Igreja Matriz, ou seja, tinha seus fundos virados para a cidade, assim a elite local faria vistas grossas ao ajuntamento de negros posto que não era visível. Até porque, segundo Ignácio Raposo (1978, p. 166), os vassourenses de então se preocupavam mais com o Teatro, seu divertimento predileto, do que com a religião.

Os pontos em homenagem a Nossa Senhora do Rosário eram inúmeros, também chamados de pontos de louvação por geralmente abrirem a roda ou recepcionar algum participante após o início da manifestação, entre eles destacam-se.

Saravá São Benedito,
Nossa Senhora do Rosário aê[86]

Bendito louvado seja,
é o rosário de Maria
Bendito louvado seja,
é o rosário de Maria[87]

Nossa Senhora do Rosário
Minha mãe quem me ensinou

[84] Jornal O Município nº 3, 22 de maio de 1913, p. 2.
[85] Título I, Artigo 4º, Posturas da Câmara Municipal de Vassouras, 1857.
[86] Documentário 10º encontro de Jongueiros.
[87] CD-livro Jongo da Serrinha.

Eu cantava pra Maria
E também meu pai Xangô[88]

Ao observar a presença de elementos católicos nos pontos de Jongo/Caxambu, foi possível perceber uma ligação entre a vivência do catolicismo dos jongueiros e a religiosidade ecumênica. Considerando que os pontos expressam as representações da religiosidade cristã como um referencial de identidade religiosa, também demonstram que muitas vezes a devoção cristianizada se apresentava através de uma fé sincrética. A combinação dos elementos da religiosidade cristã com a africana marcou a presença de uma dupla consciência religiosa durante todo o período escravista.

Essa sinergia foi observada e duramente criticada por Coelho Neto, que logo após a abolição da escravidão publicou uma crônica sobre o processo histórico de danças pelo mundo. Ele listou expressões como as danças cretenses, *can can*, bolero e o bailado, como construtoras de um ideal de elegância, beleza e bom gosto, quanto ao Caxambu disse o seguinte:

> A Airica [sic] selvática, o irredictivel sertão maninho trilhado pelas hordas mazorraes dos cafre, que, por onde passam brandindo o fimbo, deixam um rastro de sangue e aldeias incendida, a África central, donde nos vieram, no fundo do mesmo barco, o escravo e a melancolia, dansa aos galões, corcoveando como os tigres, arremettendo, recuando, n'um simulacro brutal de luta ao estrupido soturno dos atabaques roucos. Não sei se o nome vernaculo desse exercicio selvagem é o mesmo que aqui lhe dão – Caxambu; a verdade é que outro não existe e melhor não fora se existisse, porque bem difficilmente exprimiria com tanta propriedade e tão rica onomatopéa esses arranco ferozes, essa delirante e bruta roda-viva. [...] É a dansa que os negros trouxeram do exílio como representação saudosa da pátria longínqua [...]. Foi o sabbat da escravidão[89].

O autor continuava, ao afirmar que o Caxambu estava a caminho do exílio por não haver mais canjerês, odiosidades e como os negros, segundo ele, se adaptaram a religião católica esqueceram totalmente os instrumentos africanos. Mesmo tendo ciência da inserção dos preceitos católicos ancorados aos africanos, Coelho Neto não vislumbrou que antes da extinção do cativeiro as culturas de brancos e negros já estavam interligadas. Apesar do processo de perseguição aos ritos que traziam aparentes traços oriundos dos povos além-mar, o catolicismo já fazia parte da ritualística, como no caso do ponto citado que tanto fala sobre santidades católicas, como sobre Orixá.

[88] Autor desconhecido.
[89] Jornal O Vassourense, nº 11, 18 de março de 1892, p. 3.

Capítulo 3 – No caminho há desafios: a trajetória do imaterial no IPHAN

Apesar do processo historiográfico e das reivindicações de movimentos sociais ocorridas durante o século XX, com vistas à reparação e valorização da história dos afrodescendentes no Brasil, no campo do patrimônio, pelo menos até os anos 1970 não havia uma ação efetiva do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) com a intenção de legitimar e inserir o patrimônio oriundo dos povos de matriz africana no quadro de bens formadores da sociedade brasileira.

O papel de documentar as práticas culturais, mais tarde legitimadas como imateriais, ficara a cargo dos folcloristas; estudiosos sobre a "cultura popular", esses utilizavam a etnografia como instrumento para registro das manifestações. Assim, as tradições foram classificadas como ato e não como parte integrante de um processo histórico, principalmente com a formação da Comissão Nacional do Folclore em 1947, que onze anos depois (1958) resultou na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CHUVA, 2012, p. 155). Contudo, os elementos assim catalogados foram, e ainda são, de extrema importância para o processo de empoderamento dos afrodescendentes, validados através das memórias e celebrações registradas por esses pesquisadores.

No decorrer do processo de "inclusão" se fez necessário convergir outros elementos além das memórias, para que o patrimônio, antes esquecido, pudesse emergir com outro olhar sobre a história do país. Essa perspectiva de análise passou a incluir o negro como senhor de sua trajetória, carregada de sofrimento, oprimida, silenciada e invisível, mas também de luta, resistência e êxito, principalmente, negociando momentos de folga, concessões para o lazer e diminuição dos castigos, junto à classe dominante no período da escravidão.

É esse o campo de disputas pela memória que a chancela de Patrimônio Imaterial atribuiu ao Jongo do Sudeste e a alguns outros grupos pesquisados. Objeto de uma série de acordos no século XIX, perseguido durante boa parte do século XX, a manifestação se manteve, contrariando todas as previsões feitas pelos folcloristas, mesmo com adequações necessárias para sua sobrevivência, como influência viva no processo de transformação da prática cultural brasileira.

Nos textos que seguem, é debatido o processo de inserção do Caxambu nas políticas públicas de preservação do patrimônio cultural capitaneadas pelo IPHAN.

3.1. O contexto de salvaguarda do imaterial

A inclusão dos bens culturais – relacionados aos diferentes grupos legitimados como formadores da sociedade brasileira, no que tange ao patrimônio imaterial – estava na pauta do anteprojeto elaborado por Mario de Andrade em 1936, que instituiu o IPHAN. O que resultou na inclusão do etnográfico no Decreto Lei n.º 25/1937, embora não tenha sido efetivamente posto em prática[90]. A discussão foi retomada, de forma mais efetiva, a partir dos anos 70 com a fundação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), experiência relevante que contribuiu para a formação do Registro como instrumento de valoração do patrimônio imaterial.

O CNRC, ao ser criado em 1º de julho de 1975, tinha como finalidade "buscar indicadores para elaboração de um modelo de desenvolvimento apropriado às necessidades nacionais" (FONSECA, 2005, p. 144). A intenção do recém-criado Centro era romper com a noção de patrimônio limitada a uma vertente formadora da nacionalidade, a luso-brasileira, ligada a determinados períodos históricos, e elitista no trato dos bens culturais, marginalizando as manifestações culturais mais recentes, como as ocorridas a partir da segunda metade do século XIX e a cultura popular (FONSECA, 2005, p. 143). Em prol da busca pelas "raízes vivas" da identidade nacional, que estariam presentes nos contextos artísticos, populares e religiosos das etnias indígena e afro-brasileira, no período, ainda não chanceladas pelo IPHAN (FONSECA, 2003, p. 89), para tornarem-se referências, seria necessário inventariá-las.

Para se contrapor à visão elitista, modelo instituído até então, era imprescindível recorrer a uma política vanguardista, pautada em uma base interdisciplinar que abrangesse as complexidades no seio dos diversos grupos culturais brasileiros. A partir da identificação do princípio que nortearia as ações do CNRC, o fundador e diretor Aloísio de Magalhães montou uma equipe composta por profissionais de diversos campos, como: ciências físico-matemática, com especialização em informática e em educação; técnicos em biblioteconomia

[90] Previsto no Art. 1º, a etnografia se insere no 1º Livro do Art. 4º: 1º) no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, e bem assim as mencionadas no parágrafo 2° do citado art. 1°.

e documentação; cientistas sociais; críticos literários, dentre outros (FONSECA, 2005, p. 144). A intenção era também distinguir o perfil funcional do CNRC em relação ao IPHAN que, em sua maior parte, era composto por arquitetos.

Ficou nítida a disputa no campo da memória social que, em nível conceitual, fora construída através da difusão do discurso em um grupo ao longo do tempo, com a finalidade de tornar comum um fato ou um objeto, que transmitisse uma sensação de pertencimento no presente, a partir de memórias passadas. Essa contenda permaneceu evidenciada entre o IPHAN, com sua estrutura voltada para a difusão do patrimônio material, essencialmente barroco, como o bem cultural revelador da história da nação; e o CNRC, que privilegiava o estudo dos "bens vivos"[91]. A coletividade a nível nacional passava a ser palco de análises em ambos os órgãos, com intuito de afirmarem o que era naquele período o patrimônio brasileiro.

Em benefício dessa memória social, naquela ocasião restrita aos chamados monumentos arquitetônicos e obras de arte eruditas, sobretudo europeias, o IPHAN não reconhecia a diversidade dos bens fora os de pedra e cal, apesar de constar no Decreto Lei n.º 25/1937, que regulamenta o instituto do tombamento no Brasil, a salvaguarda dos bens etnográficos, a institucionalização do referido patrimônio não foi posta efetivamente em prática[92].

O caso do Museu de Magia Negra[93] constitui o exemplo mais representativo sobre a postura institucional da época, que não valorizava os elementos oriundos das classes menos favorecidas. Primeira inscrição no Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico (IPHAN)[94], o Museu de Magia Negra é uma coleção formada por uma série de objetos, fruto de apreensões realizadas pela Polícia Civil do Estado Rio de Janeiro durante os anos 20 em Terreiros de Candomblé e Centros de Umbanda[95]. A coleção é formada por: almofada de

[91] O termo "bens vivos" segundo Maria Cecília Londres Fonseca era utilizado por Aloísio Magalhães para definir as manifestações populares (2003). Segundo Reginaldo Gonçalves (1988, p. 271), desde o fim da década de 70, a categoria patrimônio expandiu-se para inserir, não somente monumentos arquitetônicos, mas também documentos, antigas tecnologias, artesanato, festas, material etnográfico, várias formas de arquitetura e arte popular, religiões populares, dentre outros. O termo imaterial era utilizado apenas para definir as ações humanas.

[92] O único bem etnográfico registrado no período de fundação do IPHAN até início dos anos oitenta é o Museu de Magia Negra.

[93] A coleção encontra-se ainda sob a guarda da Polícia Civil do Rio de Janeiro na antiga sede do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS).

[94] Processo nº 35-T-38 de 05/05/1938, disponível no Arquivo Noronha Santos / IPHAN.

[95] Ações baseadas no Capítulo III, Art. 157do Código Criminal de 1890: "Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica" (BRASIL, 1890).

caveira, animais embalsamados, bumbos, capacetes, charutos, pembas, penachos, roupas, santos, dentre outros apetrechos utilizados durante os cultos[96].

> Por muitos anos, a referência oficial a essa coleção *sui generis* não apareceu listada nos documentos que arrolavam os bens e valores culturais móveis e imóveis tombados pelo Serviço do Patrimônio Nacional; simplesmente era ocultado dessas listas informativas. Um exemplo concreto dessa "negação" pode ser constatado nos livros de resumos de bens tombados – o acervo do museu de magia negra não constava neles até o livro ser editado em 1984 (CORRÊA, 2007 p. 291).

Michael Pollak (1989, p. 3) adotou o termo "doutrinação ideológica" para se referir a ações que visavam silenciar aqueles não participantes dos atos de legitimação da ordem vigente, e os que por ventura se tornassem discordantes entre os diretamente afetados, no caso, o povo e seus representantes, suscitando atitudes repressivas, como deixar cair no esquecimento um fato ou um evento para manter a unidade com o "excesso de discursos oficiais". Esta poderia ter sido a postura adotada pelo IPHAN: ao constatar um suposto "equivoco" no tombamento dos artefatos ligados a cultos afro-brasileiros, ocultou sua existência.

Com a intenção de democratizar a política do IPHAN, Aloísio Magalhães, em 1979[97], promoveu a fusão entre o IPHAN, PCH[98] e CNRC, criando um novo órgão normativo – a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (MEC) – e um executivo – a Fundação Nacional *pró*-Memória (FN*p*M), que herdou a política e os funcionários do CNRC. Naquele período se iniciou o processo de ampliação do patrimônio no Brasil. As ações que estavam pautadas nas manifestações populares iriam se integrar aos conjuntos urbanos, que passariam a se fundir, pois, segundo Magalhães, o IPHAN se preocupava apenas com as coisas mortas (MAGALHÃES *apud* FONSECA, 2005, p. 154).

Após assumir a Secretaria de Cultura do MEC e a presidência da Fundação Nacional *pró*-Memória, Aloísio Magalhães desenvolveu a atuação do novo órgão operando tanto com a

[96] Os artefatos apresentam-se em avançado estado de degradação pela falta de conservação. Segundo Corrêa o Museu Magia Negra é "uma coleção museológica que representa os conflitos civilizacionais e culturais no campo religioso brasileiro, do ponto de vista de uma sociedade eurocêntrica, iconoclasta, positivista e cientificista" (2006, p. 40).

[97] Com apoio do então Ministro da Educação, Eduardo Portela, e do General Golbery do Couto e Silva, Chefe da Casa Civil nos governos militares de Ernesto Geisel e João Baptista Figueiredo.

[98] O Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Histórias do Nordeste, criado em 1973 tinha como meta, a recuperação dos conjuntos urbanísticos e edifícios de interesse cultural em todo o nordeste brasileiro.

cultura popular quanto com a erudita até seu falecimento em 1982, antes de ver plenamente implantada a política a qual tinha o objetivo de realizar.

O processo de democratização do patrimônio resultou nos tombamentos da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká) em Salvador[99], em 1984 e da Serra da Barriga em Alagoas[100], em 1986, marcos da luta pelos direitos a igualdade racial no Brasil contemporâneo. Segundo Nogueira (2008, p. 243), a repercussão desse movimento político no contexto da prática preservacionista do IPHAN começou a ganhar força com os referidos tombamentos.

A respeito dos movimentos sociais negros, a perspectiva de valorização da cultura afro-brasileira impetrada por diversos grupos, que reivindicavam o direito a cidadania, os peculiares tombamentos foram vitórias da identidade e da memória étnica, frente ao conservadorismo que ainda imperava, sendo o patrimônio utilizado como espaço "privilegiado para reelaboração de novas identidades coletivas e instrumento fundamental para o reconhecimento dos grupos sociais que as constroem" (NOGUEIRA, 2008, p. 242).

Outro elemento que contribuiu para a ampliação do conceito de patrimônio nesse período foi a revisão das análises historiográficas sobre o papel do negro no cenário brasileiro, incluindo-o como parte integrante da sociedade brasileira e não como "coisa", conforme o denominado pela escola paulista entre os anos 50 e 70 do século XX (REIS; GOMES, 1996, p. 9-25).

O caráter simbólico atribuído aos bens tombados também foi valorizado, graças ao trabalho educativo dos movimentos organizados que enalteciam a resistência dos atores que fizeram parte dos respectivos locais ao longo do tempo. Essas histórias difundidas no imaginário popular negro – como em todas as demais esferas do meio social – asseveravam o sentimento de pertencimento dos indivíduos em sua coletividade, apesar de não terem feito parte dos episódios anteriores, tornando o discurso, mais importante do que a realidade em si (POLLAK, 1992, p. 202).

[99] O Ilê Axé Iyá Nassô Oká mais conhecido como Terreiro da Casa Branca é o primeiro terreiro que se tem notícia no Brasil. Segundo os estudos realizados pelo antropólogo Renato da Silveira (2006) o Terreiro já estava instalado no local pelo menos desde o processo de independência.

[100] A Serra da Barriga em Alagoas é um marco para os afro-brasileiros por ter sido o local onde estava situado o Quilombo dos Palmares, sociedade formada por ex-escravos, livres, libertos, índios e brancos, que tinha como líder Zumbi. O quilombo existiu entre 1630 e 1694, sendo desarticulado por Domingos Jorge Velho (REIS; GOMES, 1996).

> É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano (VELHO, 2006, p. 239).

Ordep Serra foi o antropólogo responsável pelo Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia – MAMNBA, fruto de um convênio entre diversas entidades (Prefeitura de Salvador e a Fundação Nacional *pró*-Memória) cujo objetivo era mapear e proteger os territórios de culto afro-brasileiro. Essa pode ser considerada uma das primeiras experiências no âmbito do CNRC, que depois veio a migrar para a FN*p*M. Alessandra Rodrigues Lima (2012, p. 54), em seu estudo sobre o negro no IPHAN, ressaltou que, no âmbito do MAMNBA, foram identificadas as dificuldades que atingiam a comunidade do Terreiro da Casa Branca, assim como as justificativas para o pedido de tombamento.

O que estava em jogo, de fato, era a simbologia associada ao Estado e suas relações com a sociedade civil. Não se tratava de decidir o que poderia ser valorado ou consagrado através da política de tombamento, mas sim a repercussão que o ato teria. Reconhecendo como válida a preocupação dos Conselheiros com a justa implementação da forma do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira, tendo em vista a presença do Cardeal Primaz do Brasil, Dom Avelar Brandão, durante a assembleia que valorou o Terreiro da Casa Branca. O comparecimento do líder católico demonstrava a preocupação da instituição com a ascensão ou o reconhecimento das religiões de matriz africana no cenário nacional.

Esse imaginário criado ao longo do tempo pelos negros contribuiu para o Terreiro da Casa Branca se tornar o primeiro patrimônio oriundo das classes subalternas tombado em nível nacional, a partir de valores simbólicos e dinâmicos. Os valores simbólicos estariam diretamente envolvidos no seio das manifestações que ocorriam no espaço, sendo elas: cultos e festejos como o samba de roda, samba duro, capoeira, maculelê, celebrações para os orixás, dentre outros. Os dinâmicos referem-se às transformações no espaço físico e religioso, pois, nos cultos afro-brasileiros, os espaços se adequavam de acordo com as necessidades dos grupos, como: construção de moradias, locais para atendimento à comunidade e cultos; poda de árvores; e intervenção no paisagismo.

Cabe acrescer um dado recorrente nos debates sobre o reconhecimento dos bens culturais afro-brasileiros: a noção de reparação. A relevância política do tombamento da Casa Branca pode ser entendida a partir desse viés, já que foi a primeira vez em que esse tipo de bem integra o patrimônio cultural da nação. Essa noção aparece nos discursos dos agentes envolvidos no processo. Gilberto Velho advertiu que:

> Não há dúvida de que tal medida de reconhecimento do Estado representava também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e rituais afro-brasileiros (VELHO, 2006, p. 240).

Em 1985 foi criado o Ministério da Cultura[101] (MinC), substituindo a Secretaria de Cultura como órgão executivo das políticas públicas nessa área específica. O MinC procurou instigar a participação da sociedade mediante três procedimentos: "a criação de assessorias especiais – do negro, do indígena, da mulher, dos deficientes físicos, da terceira idade etc. –, a realização de seminários, que reuniram intelectuais e artistas". O objetivo era elaborar uma política cultural que contemplasse a diversidade brasileira, e a implantação da Lei Sarney[102] de incentivos fiscais (FONSECA, 2005, p. 159).

Dentre todas as assessorias propostas a fazerem parte da carta magna, somente a do negro foi aprovada na Constituição Federal de 1988 (CF 88) com a criação da Fundação Cultural Palmares, reafirmando a permanente influência que as articulações anteriores tiveram na política dos anos oitenta. Essa atuação se confirmaria principalmente porque Aloísio Magalhães, na origem do CNRC, ressaltou que as etnias indígena e afro-brasileira seriam as portadoras das raízes culturais da nação. Porém, somente a última reivindicou com mais afinco seu lugar na sociedade.

A postura voltada para uma análise antropológica, inclusiva e democrática, implantada por Aloísio Magalhães marcou um momento de reordenamento do patrimônio no Brasil, ao priorizar também a diversidade cultural como vetor das diretrizes que norteavam a identidade nacional. Para que se tornasse realidade, foi necessário articular tal processo ao de ressemantização do conceito de patrimônio cultural e das políticas de preservação a ele relacionadas no final do século XX.

---

[101] Instituído por José Sarney (sucessor do primeiro Presidente eleito pós-ditadura militar) em 15.03.1985, pelo Decreto nº 91.144.

[102] Lei nº 7505/86, de 2 de julho de 1986, primeira lei de incentivos na área da Cultura, ficou conhecida com o nome do Presidente que a sancionou.

O processo resultou nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, com garantias ao pleno acesso às fontes da cultura nacional e exercício dos direitos culturais. A ampliação da noção de patrimônio ganhava um aparato jurídico que a legitimava através de sua complexidade e dinâmica.

No que tange ao patrimônio então denominado imaterial, o Estado no artigo 215, inciso 1º estabeleceu que: "protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional" (CONSTITUIÇÃO, 1988, p. 43). Sobre as formas de preservação, o artigo 216 previa a proteção conjunta, entre o poder público e a comunidade. Dentre elas, instituiu o Registro como o instrumento de salvaguarda do patrimônio imaterial.

Além de prever a inserção das diferentes matrizes culturais representativas para os grupos formadores da sociedade brasileira, a CF 88 no artigo 3º fez alusão à formação de um Plano Nacional de Cultura (PNC), de duração plurianual, visando integração das ações e o desenvolvimento cultural do País. Esse processo de interação estava respaldado na confecção das diretrizes que norteariam a salvaguarda do imaterial, que apesar de ter o Registro como instrumento, ainda não se dispunha de uma metodologia extensiva ao referenciamento iniciado no período de Aloísio Magalhães.

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) atendendo as reivindicações dos países de terceiro mundo, em 1972[103] elaborou estudos que apontavam formas jurídicas de proteção às manifestações da cultura popular e tradicional como um importante aspecto para manutenção do Patrimônio Cultural da Humanidade. O pedido resultou na Recomendação da Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular/Paris em 1989, documento que fundamenta, até os dias atuais, as ações de preservação do patrimônio cultural imaterial ou intangível no Brasil.

Entre as recomendações foi prevista a inclusão das comunidades na preservação das suas respectivas manifestações propondo:

> [...] elaborar um inventário nacional de instituições interessadas na cultura tradicional e popular, com vistas a incluí-las nos registros regionais e mundiais de instituições desta índole; criar sistemas de identificação e

[103] Reivindicação liderada pela Bolívia durante a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, em Paris, 1972.

> registro (cópia, indexação, transcrição) ou melhorar os já existentes por meio de manuais, guias para recompilação, catálogos-modelo etc., em vistas da necessidade de coordenar os sistemas de classificação utilizados pelas diversas instituições; estimular a criação de uma tipologia normatizada da cultura tradicional e popular mediante a elaboração de: i) um esquema geral d classificação da cultura tradicional e popular, para orientação em âmbito mundial; ii) um registro tradicional e popular; iii) classificações regionais da cultura tradicional e popular, especialmente mediante projetos piloto de caráter regional (UNESCO, 1989, p. 2).

O documento também recomendava aos países membros a identificação, conservação, difusão e proteção da cultura tradicional e popular, através de registros, inventários, suporte econômico, desenvolvimento de um sistema educativo, o acúmulo de documentação e proteção da propriedade intelectual dos grupos detentores do conhecimento tradicional (SANT'ANNA, 2003, p. 53).

No Brasil, desde o CNRC que o trabalho de mapear e registrar ao menos administrativamente os bens imateriais, estava sendo desenvolvido, porém com a extinção do Ministério da Cultura, junto com o Sphan/FN*p*M, seu sucedâneo, o Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC)[104], não conseguiu dar andamento nas atividades. O momento de instabilidade política e financeira no país foi o principal fator para o engessamento do órgão.

> O desmantelamento da área da cultura, no início do governo Collor, produziu uma quebra na continuidade de uma estatal que se caracterizava pela estabilidade. Reorganizada a partir da reestruturação institucional (extinção do Sphan/FN*p*M criação do IBPC), da recondução do Conselho Consultivo em maio de 1992, e a retomada da prática de tombamentos, essa política estatal se vê, atualmente, frente a uma nova realidade e a novos problemas (FONSECA, 2005, p. 218).

Em 1997, o IPHAN[105] durante a comemoração dos 60 anos de fundação promoveu o Seminário Patrimônio Imaterial: estratégias de Proteção, entre os dias 10 e 14 de setembro na 4ª Superintendência Regional em Fortaleza. Estiveram presentes, representantes de instituições públicas e privadas, da UNESCO e da sociedade civil. O objetivo era discutir quais seriam as diretrizes implantadas e a criação de instrumentos legais e administrativos, tendo em vista identificar, proteger, promover e fomentar os processos e bens "portadores de referência à identidade, à nação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira" (CONSTITUIÇÃO, 1988, p. 43).

[104] Órgão criado no governo do Presidente Collor de Mello para gerir o patrimônio nacional.

[105] O IBPC voltou a se chamar IPHAN em 1995, período em que a instituição voltou a planejar ações direcionadas ao patrimônio imaterial.

Como resultado das atividades do Seminário foi produzida a Carta de Fortaleza, que previa a formação do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (GTPI), composto por uma equipe multidisciplinar no âmbito do Ministério da Cultura. O IPHAN seria o responsável pela coordenação durante o desenvolvimento dos estudos que subsidiariam a criação de um instrumento jurídico denominado "Registro", voltado especificamente para o patrimônio imaterial conforme o artigo 216 da Constituição. Além do Registro ficou a cargo do grupo propor medidas para promoção e fomento das manifestações culturais e suas especificidades.

Atendendo as recomendações previstas o Ministro da Cultura Francisco Weffort, em março de 1998, instituiu a comissão formada por Joaquim Falcão, Marcos Vilaça, Thomas Farkas[106] e Eduardo Portela[107]. Outra equipe constituída pelos técnicos do IPHAN, da Funarte e do MinC[108] teve a função de assessorar a comissão durante o desenvolvimento dos trabalhos. Em 4 de agosto de 2000 foi publicado o Decreto n.º 3.551/2000 que instituiu o Registro como instrumento técnico de documentação, identificação e produção de conhecimento sobre os bens de natureza imaterial, a partir do estudo do passado e do presente das manifestações, em suas diferentes interfaces, para tornar tais informações acessíveis a todos.

O objetivo do instrumento era manter a memória dos bens e sua trajetória no decorrer do tempo, para assim preservá-los, a partir de suas dinâmicas culturais e especificidades. A classificação dos possíveis bens que por ventura preenchessem os requisitos seriam avaliados a partir do Inventário Nacional de Referência Cultural (INRC), metodologia produzida no âmbito do Programa Nacional o Patrimônio Imaterial (PNPI), como ferramenta de inclusão de bens nos Livros de Registro que constam no artigo 1º do Decreto nº 3.551/2000.

> I – Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; II – Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; III – Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; IV – Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados,

[106] Além de membros do GTPI todos faziam parte do conselho do IPHAN.
[107] Presidente da Biblioteca Nacional.
[108] Márcia Sant'Anna (Arquiteta e coordenadora), Célia Corsino, Ana Cláudia Lima e Alves, Ana Gita de Oliveira, Maria Roland e Sidney Fernandes Solis, do IPHAN; Maria Cecília Londres Fonseca, da Secretaria do Patrimônio, Museus e Artes Plásticas, do MinC e Cláudia Márcia Ferreira, do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular da Funarte.

> feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas (DECRETO, 2000).

Um fator emblemático, que a política direcionada ao patrimônio imaterial trouxe, foi a inclusão de manifestações como o Jongo/Caxambu[109], o Tambor de Crioula, o Samba de Roda, dentre outras, que eram vistas como "bárbaras" durante todo o século XIX (AZEVEDO, 2004, p. 33), perseguidas como práticas "transgressoras" durante boa parte do século XX[110], no século XXI passavam a serem reconhecidas como partes importantes da formação cultural brasileira. Essa ideia de Registro dinâmico do processo foi uma maneira dos grupos antes excluídos, que mantiveram silenciosamente seus saberes, formas de expressão e modos de fazer, obterem o respaldo do Estado para exercerem suas práticas com liberdade. Sendo esse caráter dinâmico a base para as ações de preservação previstas para salvaguardar o patrimônio imaterial.

3.2. O Registro da trajetória do Jongo

As pesquisas, subsídio e base para a inclusão do Jongo do Sudeste no Livro de Formas de Expressão – sendo proclamado Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro em 15 de dezembro de 2005, na gestão do então presidente do IPHAN Antônio Augusto Arantes – tiveram início em 2002 no âmbito do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular[111] como parte integrante do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular[112].

Esse Projeto foi a experiência piloto da política integrada no campo do patrimônio, cujo objetivo era testar os instrumentos implementados através do Decreto n.º 3.551/2000 nas esferas do PNPI, INRC e IPHAN, convergindo-os com as ações e as ferramentas utilizadas em seus projetos, como: repasse de conhecimento, valorização, pesquisa e documentação,

[109] O termo Jongo/Caxambu tem como objetivo dar conta da amplitude que o Registro estabelece.

[110] Essas manifestações eram associadas às religiões de matriz africana como o Candomblé e a Umbanda, por isso não eram permitidas suas atividades tanto em locais públicos como privados. Para mais informação vide NEGRÃO, 1996.

[111] A partir da solicitação da UNESCO, o Brasil criou a Comissão Nacional de Folclore (1947), transformada em Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (1958), encampada pela FUNARTE como Instituto Nacional do Folclore (1976) e desde 2003, passou a integrar a estrutura do IPHAN como – Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP).

[112] Mesmo antes do processo de inventariar, as comunidades já haviam criado canais de comunicação através da parceria com o professor Hélio Machado (Universidade Federal Fluminense) que organizou junto com os jongueiros o I Encontro em 1996, na comunidade de Campelo em Santo Antônio de Pádua (RJ) e na criação da Rede de Memória do Jongo no ano 2000 durante o V Encontro ocorrido em Angra dos Reis (ABREU; MATTOS, 2007, p. 71).

apoio e difusão de expressões da cultura popular por diferentes mídias, integrando distintas linhas de ação do CNFCP[113].

A proposta de Registro teve como os principais proponentes o Grupo Cultural Jongo da Serrinha (Rio de Janeiro) e a Associação da Comunidade Negra e Remanescentes do Quilombo da Fazenda São José da Serra (Valença, RJ) sendo encaminhada ao IPHAN pelo CNFCP que acompanhava o processo de articulação dos grupos há alguns anos. Durante o desenvolvimento das pesquisas, para subsidiar o posterior Inventário, estabeleceram-se as seguintes etapas:

- Pesquisa documental;
- Iconográfica;
- Entrevistas;
- Performances através da observação participante; e
- Visitas técnicas às comunidades.

O Inventário sobre o Jongo do Sudeste[114] restringiu-se aos seguintes grupos e localidades:

> Grupo Cultural Jongo da Serrinha, localizada no morro do mesmo nome, em Madureira, Rio de Janeiro; Associação da Comunidade Negra de Remanescentes de Quilombo da Fazenda São José da Serra, em Valença, alem de numerosos jongueiros de localidades e municípios da região sudeste do Brasil, a saber: Morro do Cruzeiro (Município de Miracema); Morro da Serrinha (Município de Pinheiral); Bracuí, Mambucaba e Morro do Carmo (Município de Angra dos Reis); Município de Barra do Piraí; Município de Santo Antonio de Pádua; todos no Estado do Rio de Janeiro; Municípios de Capivari, Cunha, Guaratinguetá, Lagoinha, Piquete, Piracicaba, São Luiz do Paraitinga e Tietê, no Estado de São Paulo: São Mateus, no Espírito Santo e Município de Belo Horizonte, em Minas Gerais[115].

Os municípios escolhidos no período de realização das pesquisas foram aqueles com comunidades organizadas em torno do Jongo. Não significava, naquela ocasião, que apenas nessas localidades estivesse viva a prática do Jongo, pois, em Vassouras, por exemplo, o Caxambu nunca deixara de acontecer. Claro que, como em outros locais, a tradição estava cada vez mais restrita a algumas datas comemorativas, como no caso relatado e praticado por

[113] O Projeto inventariou as cerâmicas de Candeal (MG) e de Rio Real (BA); o Bumba-meu-boi (MA); a festa do Divino (RJ); o artesanato de Cuias no Baixo Amazonas; a Farinha de Mandioca e o Tacacá (PA); o modo de fazer a Viola de 10 cordas do alto e médio São Francisco (MG); o ofício das Baianas de Acarajé em Salvador (BA); o modo de fazer a Viola-de-Cocho (MT e MS); e o Jongo na Região Sudeste, e foram contemplados com o título de Patrimônio Cultural do Brasil (CNFCP).

[114] Denominação atribuída ao Processo de Registro que se concentrou nessa região brasileira.

[115] IPHAN/DPI, Processo nº 01450.005763/2004-43.

Dona Jandira[116] cujos ancestrais realizavam, desde o período da escravidão, a cerimônia, seguida do festejo na noite de São João[117]. Outro exemplo foram as reivindicações de grupos do Espírito Santo. Ao tomarem conhecimento da inclusão do folguedo como Patrimônio Imaterial, solicitaram seu lugar como comunidades jongueiras. Segundo informações prestadas ao autor pela Superintendência daquele estado, as pesquisas ainda estão em andamento.

O IPHAN era sapiente da existência de outros grupos (DOSSIÊ, 2007, p. 13), através de indícios apontados pela historiografia, porém, como em todo órgão público (seja nas esferas Federal, Estadual seja na Municipal), havia uma defasagem do corpo de servidores, podendo ter sido esse um dos motivos para a não expansão do rol de atuação da pesquisa.

> A denominação utilizada no processo, Jongo do Sudeste, deve ser entendida como abrangendo todas as variedades que foram pesquisadas e devem ser estendidas a outros grupos de jongueiros que, por acaso, não foram alcançados pela ampla pesquisa realizada[118].

Dentre os textos anexados ao processo, consta o de Elizabeth Travassos[119] sobre a construção de um modelo de "jongo-espetáculo" que teve início em Madureira durante os anos sessenta do século XX, encabeçado por Mestre Darcy, que tinha como objetivo "tirar o jongo do gueto".

> A novidade do "jongo-espetáculo" desencadeou a preocupação, aliás previsível, com os riscos de perda de autenticidade e colocou na ordem do dia o debate em torno das alternativas tradicionalista e modernizadora. Situada numa metrópole e contando com o carisma de duas lideranças notáveis – Vovó Maria Joanna e Mestre Darcy –, a Serrinha multiplicou suas redes de relações e viu surgir, nos anos 90, um círculo de admiradores do jongo (TRAVASSOS, 2003, p. 60).

Ainda segundo a autora, a atuação dos jongueiros da Serrinha que passaram a adotar outros instrumentos, como violão e cavaquinho, representou um dos principais ingredientes para a dança se tornar conhecida no Rio de Janeiro. A forma de tocar, os pontos e a dança foram objeto de oficinas realizadas por Mestre Darcy em espaços culturais espalhados pela

[116] Jandira de Souza dos Santos, 65 anos, Rezadeira tradicional, Sacerdotisa do Centro Espírita Pai João de Angola, situado no Bairro da Residência, Vassouras-RJ.

[117] Apesar do trabalho desenvolvido pelo ETMP junto aos praticantes da manifestação desde os anos noventa, Vassouras só foi inserida no mapa do Jongo do Sudeste em 2010, com a Associação Cultural de Jongo/Caxambu Renascer de Vassouras.

[118] IPHAN/DPI, Processo nº 01450.005763/2004-43.

[119] Doutora em Antropologia pela Universidade do Rio de Janeiro (UNIRIO), atualmente coordena a área de pesquisa do CNFCP.

cidade, em especial, no circuito alternativo de cultura, muito frequentado por estudantes e músicos estranhos ao morro, público ao qual pretendia atingir (TRAVASSOS, 2003, p. 60).

Porém, a transformação iniciada por Mestre Darcy não foi uma regra dentro dos grupos. Em alguns casos, houve modificações pontuais, como: a organização da forma de condução do espetáculo, alteração no figurino, na forma de dançar, a inclusão de crianças impedidas de participar anteriormente, a atualização dos pontos e a desvinculação da prática às religiões oriundas de africanos e crioulos. No decorrer do tempo, graças ao desuso dos dialetos de matriz africana, as letras das músicas (pontos) passaram a ser aportuguesadas (STEIN, 1990).

A postura adotada foi a de desvinculação da prática às religiões de matriz africana, apesar dos participantes sempre abrirem a roda louvando aos antepassados, chamados de Pretos Velhos e aos Orixás, entidades características da Umbanda e do Candomblé respectivamente. Em vários relatos, os jongueiros insistem na separação, como consta no parecer:

> Em vários depoimentos, constante dos autos, existe a preocupação em não confundir o Jongo com a Umbanda e o Candomblé. **Há todo um discurso jongueiro frisando que o Jongo visa o divertimento**. De fato, pode-se perceber nos documentários visuais, constantes do dossiê, a imensa alegria dos participantes. Mas eles próprios fazem referências a "pretos velhos" que vem sem chamamentos ou às pessoas que acabam por incorporar entidades. Esta preocupação se deve ao fato que a comunidade jongueira espera o reconhecimento do Jongo como uma rica forma de expressão cultural. O som dos tambores, as danças e as palmas cadenciadas, combinam com os cantos que – como na umbanda – são chamados de "pontos"[120].

A tentativa de desvinculação interfere diretamente no campo das referências culturais que prima pelo modo no qual o bem cultural foi construído, identificando uma relação entre o sujeito (jongueiros) e objeto (sua prática), com objetivo de torná-la mais palatável e assim atingir novos nichos de mercado. Na concepção dos jongueiros, caso o folguedo continuasse vinculado ao universo religioso afro-brasileiro, poderia comprometer o acesso aos não adeptos, sendo a evidência mais perceptível da atitude adotada.

Em vários momentos, Maurice Halbwachs faz analogia não apenas à seletividade da memória, mas também ao processo de "negociação" para conciliar a memória coletiva e as individuais.

[120] IPHAN/DPI, Processo nº 01450.005763/2004-43, grifos nossos.

> Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento em comum (HALBWACHS, 1990, p. 34).

O não reconhecimento do caráter religioso durante a celebração do Jongo criou uma inversão de perspectiva da memória: não se tratava mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como esses se tornaram elementos de afirmação ou repulsa, como e por que eles foram consolidados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem passou a se interessar pelos processos e atores que intervêm na tarefa de constituir e de formalizar as memórias.

Há também a questão do empoderamento ligada à memória coletiva em consideração e respeito aos antigos jongueiros que mantinham ligação com a religiosidade de matriz africana. Não porque haja nos dias atuais esse apelo metafísico no festejo, mas, sim, por respeito à trajetória dos ancestrais que, com muita dificuldade, sustentaram o Jongo ao longo do tempo.

Evidentemente, há uma série de implicações sociais e políticas nesse contexto. No momento em que os grupos passaram a ser estudados, de certa maneira deixaram de autogerir sua tradição para fazer parte de uma rede normatizadora e regulamentadora. Ou seja, os praticantes se tornaram componentes de um contexto global e, para serem reconhecidos como portadores do saber tradicional e se manterem nessa condição, foram induzidos a seguir uma série de regras estabelecidas mesmo antes da homologação do Registro.

Segundo Márcia Chuva (2012, p. 74), o Registro se caracteriza como uma Certidão que atribui a capacidade de amalgamar grupos de identidade. Essa nova conjuntura impôs aos bens instituídos como patrimônio "uma nova ordem jurídico-legal, bem como condições de existência diferenciadas, marcada por essa singularidade" (CHUVA, 2012, p. 75). O novo lugar passou a conferir *status* ao bem, abrindo possibilidade de participação em editais públicos para a implementação de projetos, recursos para divulgação das atividades, entre outras ações de fomento previstas no Decreto 3.551/2000. Foi nitidamente com essa intenção que os grupos não incluídos no processo de Registro do Jongo do Sudeste reivindicaram seu lugar como representantes de um saber, que se tornou tradicional.

Para Foucault (1987, p. 158), a função do Registro era fornecer indicações de tempo e lugar, dos hábitos, de seu progresso, seu espírito e critério que ele encontrará marcado desde sua recepção. Baseado nos dados recolhidos individualmente foi possível examinar e identificar as especificidades, criando uma série de normas comuns aos grupos, os quais se desejou estabelecer uma relação de dependência. Não foi por mera semelhança com a política de mapeamento e referenciamento adotada no campo do patrimônio desde a fundação do IPHAN que, com o Registro ganhou novo fôlego a partir dos anos 2000.

> Seu resultado é um arquivo inteiro com detalhes e minúcias [...]. O exame que coloca os indivíduos num campo de vigilância situa-os igualmente numa rede de anotações escritas; compromete-os em toda uma quantidade de documentos que captam e os fixam. Os procedimentos de exame são acompanhados imediatamente de um sistema de registro intenso e acumulação documentária. [...] Daí a formação de uma série de códigos da individualidade disciplinar que permitem transcrever, homogeneizando-os, os traços estabelecidos pelo exame (FOUCAULT, 1987, p. 157-158).

O caráter homogeneizador atribuído por Foucault foi assumido no campo do patrimônio através do próprio processo de inclusão de uma determinada celebração, modo de fazer ou forma de expressão. Tanto assim que adquiriu uma característica de bem nacional, quando deveria ser efetivamente implantada uma política pautada na difusão desses saberes e fazeres nos Estados e, principalmente, naqueles Municípios onde as práticas ocorrem[121]. Dessa maneira se diminuiria as tensões entre os incluídos e os que não se sentem parte do processo, tanto mais, se a integração passasse pelos próprios grupos.

Uma alternativa seria a descentralização das atividades voltadas para a salvaguarda do patrimônio imaterial das Superintendências Regionais, pois, no caso do Estado do Rio de Janeiro foi possível constatar certo distanciamento das reuniões, debates e demais atividades promovidas pelos jongueiros para com o IPHAN/RJ[122]. Essa falta de conexão tem origem na carência crônica de profissionais no IPHAN, em particular, no setor de Patrimônio Imaterial, demonstrando o pouco interesse em promover uma maior aproximação entre a instituição que está na capital e os praticantes que estão em sua maior parte no interior.

[121] Dentre os objetivos específicos do PNPI estava o de *promover a implantação de estados e municípios na implementação de políticas públicas voltadas para o patrimônio cultural de natureza imaterial*. Fica evidente que, desde o Decreto n.º 3.551/2000, havia uma preocupação com a questão da integração entre as diferentes esferas da administração pública. Em Vassouras e outras localidades, onde a prática do Jongo/Caxambu ocorre, não foi possível constatar efetivamente essa integração.

[122] Desde o início das pesquisas junto ao PEP, o autor constatou a ausência desse diálogo em diversos municípios do Estado do Rio de Janeiro, conforme depoimento dos grupos de diversas tradições em encontros regionais.

Fator complicador nesse processo, a falta de um discurso institucional no IPHAN, traduzido na prática como se várias instituições tivessem sob a mesma sigla, contribui de maneira consistente para a manutenção dessa situação. A título de exemplo, pode ser citado um fato ocorrido entre o ETMP-IPHAN/RJ e a sede em Brasília. No primeiro semestre de 2015 foi lançado o novo portal do patrimônio, site do IPHAN que tem como finalidade: expor a trajetória institucional; informar a população sobre os bens registrados e tombados em nível nacional; as ações de salvaguarda em andamento; a composição organizacional do instituto e o histórico dos lugares onde os bens de natureza material e imaterial estão localizados, com vistas a passar uma imagem de diversidade e inclusão desses locais de memória. No que tange a Vassouras, local onde o ETMP-IPHAN/RJ está localizado, o discurso adotado pelo técnico do Escritório está pautado na fusão dos diferentes atores históricos como integrantes do processo de formação da sociedade vassourense, enquanto para a sede, veicula como elemento relevante apenas os Barões do Café, como únicos representantes do progresso local, indo de encontro ao próprio discurso hoje pautado na diversidade[123].

Esse fato tornou nítida a maneira como a instituição, ou seus prepostos, tratam os seus representantes que atuam junto com a Comunidade. Restringindo-os às funções de atendimento público e vistorias, ou seja, ao patrimônio material. Uma atuação, mais próxima e direta, ocorreu em Vassouras desde a instalação desse escritório (1984) até, pelo menos os primeiros cinco anos do século XXI[124]. A falta dessa linearidade no discurso, somada a centralização das ações voltadas ao patrimônio imaterial na capital, são fatores de emperramento da política de preservação no IPHAN.

A antropóloga Letícia Vianna uma das responsáveis pelo Inventário do Jongo, mantinha a perspectiva de análise contrária ao exposto, pois segundo a mesma foi dada abertura para que os abrangidos pela política pública pudessem decidir qual medida seria adequada para a manutenção do bem cultural.

> [...] os instrumentos não são fechados, normativos e restritivos, mas abertos aos pontos de vista e expectativas dos portadores de tradições culturais específicas. Pressupõem a dinâmica própria dessas tradições, sem pretender, portanto, "engessar" suas formas e conteúdos no tempo e no espaço, o que é fundamental, pois a questão não é nada, nada simples (VIANNA, 2003, p. 3).

[123] A página consta no anexo 1.
[124] Para mais informações vide NEVES, 2012.

Cabe ressaltar que o INRC se constituía, e assim se mantém até o momento, como a metodologia voltada para a identificação de bens culturais tanto imateriais quanto materiais. Trata-se de um instrumento de pesquisa, documentação, mobilização social e gestão política para a área do patrimônio. Seu método de inventariar foi concebido com base nas ciências sociais, história e geografia, com objetivo de possibilitar uma base pública de dados que desse suporte para as políticas posteriormente aplicadas. Os dados coletados e analisados produziriam diagnósticos dos contextos sociais, com relação e colaboração direta das comunidades, grupos e segmentos envolvidos com os processos de produção cultural em questão (OLIVEIRA, 2011, p. 31).

Quanto a metodologia, os técnicos do IPHAN são independentes, podendo ou não seguir a indicação na sua totalidade ou parcialidade. Assim, para instrução técnica dos processos de Registro se pode adotar essa ou outra metodologia pautada no Registro antropológico, etnográfico ou na história cultural, de base multidisciplinar, que permita catalogar e documentar o bem cultural em toda sua complexidade. A natureza processual e a dinâmica da manifestação (imaterial), não necessariamente, se constituíam como expressões da identidade cultural de indivíduos e grupos sociais que se fundam na tradição, o que caracteriza a complexidade e especificidade atribuída ao patrimônio imaterial.

> O registro é sempre um retrato do momento, devido às constantes transformações e dinâmicas que pressupõem os bens culturais. Por isso não devem ser caracterizados como "baliza de autenticidade" e, por isso, deve ser refeito periodicamente com a finalidade de se acompanhar as **adaptações ou mudanças que os processos sociais, econômicos e de trocas culturais** imprimem nessas manifestações (OLIVEIRA, 2011, p. 32, grifos nossos).

As análises de Luana Oliveira e de Letícia Vianna atribuíram tanto ao INRC quanto ao Registro um caráter dinâmico, algo que de certa forma se julgava mais coerente para se manter um bem cultural. Contudo, fica latente que mesmo se fosse possível fazer atribuição de valor a partir do momento do estudo, sem conhecer como transcorreu o processo desde sua gênese e sem entender os porquês das mudanças sociais no seio da manifestação, se torna complicado saber o que se preservar, ou melhor: resgatar.

Outro documento produzido, de natureza processual, além do Inventário e do Parecer, é a Certidão: documento de inserção do bem no Livro de Registro do Patrimônio Imaterial, nesse caso, o **Livro de Registro das Formas de Expressão**. Assume características semelhantes à de uma certidão de nascimento, que confere e identifica os traços de identidade

do grupo atingido pela política pública, como no caso do Jongo (Livro 01, Registro das Formas de Expressão de número 05 às folhas 05 e seguintes, cópia em Anexo 2).

Na Certidão disponibilizada pelo IPHAN não há referências de como transcorreu a resistência da manifestação em níveis tanto gerais como específicos durante o século XIX[125]. Contudo, descreve o que seria o festejo, seus tambores, o formato da dança, o sentido dos pontos, o apelo religioso, ou seja, uma descrição do Jongo/Caxambu sob a ótica dos folcloristas, que não problematizaram o universo ao qual o ato esteve inserido.

Como sinaliza a descrição contida na Certidão, o ponto de Jongo era o componente central, sendo suas letras elementos importantes sobre a memória da escravidão no Sudeste. Apesar do processo de perseguição – da face negativa adotada pelos folcloristas ao afirmarem que a prática estava agonizando – a poesia se manteve como representante da diversidade e riqueza cultural da população afro-brasileira hoje com pontos que falam sobre cidadania, política, cotidiano, humor, memória, respeito aos antepassados, entre outros. Reforça também os laços de transmissão oral, tanto individuais quanto coletivos que garantem sua continuidade no pós Registro.

Contudo, um aspecto da Certidão afirmou que:

> Trata-se de uma forma de comunicação desenvolvida no contexto da escravidão e que serviu também como **estratégia de sobrevivência** e de circulação de informações codificadas sobre fatos acontecidos entre os antigos escravos por meio de pontos que os capatazes e senhores não conseguiam compreender. O Jongo sempre esteve, assim, em uma **dimensão marginal** onde os negros falam de si, de sua comunidade através da crônica e da linguagem cifrada (CERTIDÃO, 2005, grifos nossos).

Ou seja, a conclusão das pesquisas e estudos referentes ao Jongo dava conta de que o processo iniciado no século XIX nas lavouras do café e da cana, além da resistência caracterizada como estratégia de sobrevivência ocorrida de forma marginal. Sem dúvida, o Jongo se fundava em uma estratégia, contudo a dimensão marginal restrita à manifestação carece de confirmação.

A questão marginal segundo Michael Pollak (1992, p. 2) privilegia a análise a partir da memória dos excluídos e das minorias, ou seja, das memórias subterrâneas que, como parte

[125] Na Certidão consta que o "Jongo é uma importante e poética forma de resistência da cultura afro-brasileira na região sudeste", não pontuando se isso se deu desde os seus primórdios.

integrante das culturas minoritárias historicamente dominadas, se opõem a "Memória oficial", no caso a memória nacional. No folguedo, com a mudança no processo de dominação durante a segunda metade do século XIX em Vassouras, o Caxambu, se tornou parte integrante do cotidiano dos escravizados tanto dentro como fora dos mundos da fazenda, simbolizado no perímetro urbano pelas festas organizadas pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Isso vai de encontro, pelo menos ao longo do século XIX, a dimensão marginal atribuída à manifestação exposta na Certidão. A marginalização do Jongo se deu com a implantação do Código Criminal de 1890, pós abolição, como já exposto no caso do Museu Magia Negra, assim se faz necessária a não generalização das ações, pois corre-se o risco de expor um processo histórico incoerente. A marginalização imposta aos escravos, não deve ser estendida as manifestações dos escravos/marginais.

A presente pesquisa, não abrangeu todo o Vale do Paraíba, berço da tradição, mas um de seus municípios mais significativo e estudado pela historiografia atual: Vassouras. O mais amplo trabalho sobre a vida nesse local foi realizado por um brasilianista, Stein (1990), que não se refutou a esmiuçar a tradição mais antiga: o Jongo ou Caxambu. Estudo esse só recuperado e analisado com mais cuidado no século XXI (LARA; PACHECO, 2007), cujo livro só foi lançado pós Registro. Segundo Stein era para ele a publicação do trabalho "fonte de grande satisfação que historiadores sociais como os que escrevem os artigos deste livro estejam transformando meu refugo em ouro" (LARA; PACHECO, 2007, p. 41).

Stein registrou um Jongo em 1949, cantado por negros em Vassouras, que segundo as pesquisas fora baseado em uma composição de 1934 (Almirante e Luiz Peixoto) reinventada pelo negro em Vassouras (LARA; PACHECO, 2007, p. 187), música que, provavelmente, viera nas ondas do rádio.

Versão de 1949 (Registro de Stein)	**Letra Original (Almirante e Luiz Peixoto)**
Pai João, Pai João Preto não mente não Pai João, Pai João Preto não mente não Sou preto véio mas não sou dessa canaia Meu peito tem três medaia que eu ganhei no Paraguai Eu quando moço fia a guerra dos Canudo Pra mecê no fim de tudo me chamar de Pai João Sou preto véio mas não sou um dos veterano Que ajudou seu Floriano a ganhar Vileganhão Pai João, Pai João Preto não mente não Pai João, Pai João Preto não mente não Deixe de bobagem, garotagem e malandragem Não podes contar vantagem Sou preto de opinião	Sou preto velho Mas não sou dessa canaia Meu peito tem três medaia Que ganhei no Paraguai Comi na faca Mais de trinta cangaceiro E o Antônio Conselheiro Teve quase-vai-não-vai Pai João, Pai João Tás contando vantagem Nego não mente não Deixa dessa bobagem garotagem Que eu sou preto de coragem Sou preto de condição Sou preto velho Mas não sou um dos veterano Que ajudou Fuloriano A tomar Vileganhão Sou preto velho Mas agora eu vou ser franco Eu tô com os cabelos branco De tanta desilusão Quando era moço Fiz a Guerra de Canudo Pra mecê no fim de tudo Me chamar de Pai João

A pesquisa intentada no presente trabalho permite considerar outra forma de relacionamento entre brancos e negros no século XIX: o acordo tácito em relação aos folguedos e festejos. Indo de encontro ao Taunay (1939), Francisco P. L. Werneck (1847) e a Comissão Permanente dos Fazendeiros (1854), textos marginais à propositura legal implementada ao longo do século XIX: Código Criminal e Posturas Municipais, entre outros, pois como o relatado no regimento da Comissão, aqueles que se divertem não conspiram (BRAGA, 1978, p. 68).

CONCLUSÃO

O século XIX, período marcado por profundas mudanças, dentre elas, no âmbito político, com a vinda da família real para o Brasil, a independência e, por consequência, a instauração do regime Imperial; em nível econômico, foi marcado pela queda na produção da cana de açúcar e a emergência do Vale do Paraíba Fluminense como grande polo cafeicultor da recém-criada nação; e no social, que teve, como mudança mais significativa para o presente trabalho, o tratamento dispensado pelos senhores às suas escravarias.

Dentre as principais questões a serem resolvidas, a dos negros se tornou prioridade, por esse contingente passar a se articular em uma série de revoltas coletivas e individuais, com o intuito de formarem sociedades próprias – os quilombos, onde poderiam viver da maneira que lhes aprouvesse. Várias foram as ocasiões de rebeldia escrava que ocorreram, em parte, durante os momentos de lazer, pois os escravizados aproveitavam essas brechas para fugir, assassinar os seus senhores/feitores, entre outros atos que transgrediam a ordem local, criando certo receio entre os opressores.

A festa, então, passava a ser objeto de atenção e de medidas protetivas no âmbito das Vilas e Municípios, a partir dos Códigos de Posturas, como: limitar o tempo em que os escravos poderiam transitar no perímetro urbano; coibir o ajuntamento de negros em candomblés; envio do escravo "problemático" para as galés; e proibição da circulação de folias a título de pedir esmolas sem concessão prévia das Câmaras Municipais. Por sua vez, o aparato Jurídico criou uma série de leis para punir tanto o proprietário por deixar de controlar seu escravo, correndo o risco de perdê-lo, quanto o escravo, que seria condenado às galés, açoites ou à morte, caso o crime fosse praticado contra algum branco.

Como símbolo da aplicação desse aparato estava a cidade Vassouras no século XIX, cuja classe senhorial, preocupada com o perigo que representava o grande contingente cativo necessário para a manutenção das propriedades e do modo vivente, percebeu que somente o chicote não poderia dar conta da disciplina em seus domínios.

Esse é o ponto crucial para se entender a permanência do Caxambu em Vassouras, pois o medo de revoltas coletivas fez com que os senhores passassem a acordar, junto aos seus cativos, um leque de concessões e, em troca, os pretos eram obrigados a seguir regras de convivência para que o pacto pudesse se manter com relativa tranquilidade. Michael Foucault

(1987) denominou essa relação de "exercício prático do poder", esse, disseminado em toda a estrutura social por intermédio de uma rede de dispositivos da qual ninguém ou nada escapa, uma relação de troca entre os atores envolvidos.

Os assassinatos de Joaquim da Costa Valle (branco) e o de Felix (escravo) trouxeram à luz o tema dos acordos tácitos entre negros e senhores. Aos cativos era permitido diminuir o peso do trabalho por meio do exercício das práticas festivas e religiosas nos momentos de folga, o que funcionava como um período de "liberdade", ao menos durante um curto espaço temporal, enquanto, para os senhores, o ato de conceder esses momentos tinha como intenção barganhar um melhor desenvolvimento das atividades cotidianas mantendo, assim, o ritmo crescente da produção.

Cabe destacar, ainda, a existência da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Vassouras, silenciada ao longo do tempo pela historiografia, inclusive a mais recente. A pequena Capela, situada no bairro do Alto do Rio Bonito, teve grande importância no processo de afirmação dos pretos na sociedade vassourense, só sendo objeto de reconhecimento dos brancos após a abolição, quando o descaso com a manutenção do prédio colocou em risco a realização dos grandes festejos, o fervor dos devotos e os trabalhos de diaconia, extremamente relevantes para a estabilidade social citadina (O MUNICÍPIO, 1913).

Ao fazer referência à abolição da escravatura, descrevendo a debandada geral das fazendas de café, e afirmando que, por vários dias, podia-se ouvir muito canto ao som dos tambores de qualquer lugar de Vassouras, Stanley Stein foi omisso quanto à participação do Rosário nesse período. Contudo, penso que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos teria sido o local escolhido pelos libertos para se reunirem ao som do Caxambu, florescendo a semente plantada pelo Pároco negro Manoel Teixeira da Costa. Local de encontro desses descendentes como decantado hoje pela jongueira D. Maria Aparecida de Santana.

Ao analisar o processo, o INRC, o parecer, a certidão e o dossiê que legitimaram o Jongo do Sudeste como patrimônio nacional, foi possível observar que a trajetória histórica da qual o festejo fez parte durante o século XIX não foi levada em consideração. O Registro ratifica apenas uma abordagem descritiva do que se tornou a manifestação a partir da ótica dos folcloristas, com ênfase nos relatos orais, como elemento estratégico de resistência. Por esse motivo, consta na Certidão a *dimensão marginal* vinculada às *práticas mágicas* como elemento que justificou a inclusão do bem na política pública do patrimônio. A pesquisa

realizada leva a crer que essa marginalidade não ocorreu em relação ao Jongo e, quiçá, em relação às demais manifestações culturais, afinal, o negro escravo até chegou a ir ao Teatro com pecúlio dado pelo seu senhor. O *não pode ao negro* ficou no discurso oficial, os senhores burlavam as leis exatamente para manter sua escravatura sob controle. Sem dúvida, há casos em que esse mecanismo de dominação não funcionou, então o açoite e a lei foram aplicados com rigor.

O ato de festejar, em si, não traduz o cenário no qual a manifestação esteve enquadrada: foi necessário ir além dos relatos momentâneos realizados pelos folcloristas e amplamente difundidos pelo IPHAN. A falta de um trabalho mais elaborado – com o pretexto de inclusão da memória dos descendentes de escravos – mascara a disputa das camadas sociais no espaço coletivo, discussão deixada à margem no momento em que não houve um trabalho além do etnográfico.

Apesar de discordar da dinâmica transcorrida no processo de entrada do Jongo do Sudeste nas políticas públicas, é fato que alguma atitude deveria ser tomada com vistas à manutenção da prática. Agora, cabe também externar que os jongueiros não integrados em grupo específico, legitimados pelo CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica) estão à margem da política de apoio e incentivo capitaneada pelo IPHAN. Em Vassouras, ao longo da história, não foram localizados Grupos de Caxambu enquanto associação permanente de jongueiros. Vários foram os relatos colhidos durante as visitas de campo para auxiliar na busca pela documentação, e todos foram categóricos em afirmar que as reuniões eram aleatórias, pois *não havia essa coisa de grupo como hoje*. Assim, a presente pesquisa enfatiza o Campo do Patrimônio, discutindo as motivações que levaram à permanência do folguedo e suas relações com o sincretismo religioso durante o século XIX.

Há de se esperar que essa pesquisa possa contribuir com os debates sobre o repensar das políticas de preservação dos bens hoje registrados como Patrimônio Imaterial Brasileiro. Atentando para o fato de que os olhares despendidos a esse patrimônio não podem se restringir à ótica etnográfica, faz-se necessário, também, buscar as origens para, deste modo, conhecer melhor o que se está preservando.

Referências

Fontes primárias

- ARQUIVO DO DEPARTAMENTO DE PATRIMÔNIO IMATERIAL – DPI
  - Processo de Registro do Jongo do Sudeste nº 01450.005763/2004-43
- ARQUIVO ECLESIÁSTICO DA PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DE VASSOURAS - **PNSC / IPHAN RJ**
  - Livro de Óbitos, 1860
- ARQUIVO DO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - **ATJRJ / IPHAN RJ**
  - Homicídio. Réus: Quintiliano, José e Manoel Crioulo, escravos de Laureano Corrêa e Castro Júnior, 1853. Doc. nº 104664514008.
  - Homicídio. Réu: Benedicto (Preto), 1860. Doc. nº 104664515013.
  - Homicídio. Réu: José (preto), 1866. Doc. nº 104664516015.
  - Homicídio. Réu: Rodrigo, escravo de Antônio de Azevedo Silva, 1867. Doc. n° 104664512004.
  - Homicídio. Réu: Lino, Escravo da Baronesa de Campo Belo, 1872. Doc. nº 102663936011.
  - Inventário de Manoel Francisco Xavier, 1841. Doc. nº 102663956024.
  - Ofensas físicas. Autor: Jacinto, escravo de João Ribeiro Guimarães. Réu: Ernesto Frederico da Costa Gavião, 1848. Doc. nº 104664543021.
  - Tentativa de homicídio. Réu – Camillo Alves da Silva, 1849. Doc. nº 104664662004.
  - Tentativa de Homicídio, 1836. Doc. nº 104664513005.
- ARQUIVO NORONHA SANTOS
  - Processo de Tombamento do Museu de Magia Negra - nº 35-T-38 de 05/05/1938
  - Processo de Tombamento do Memorial do Manoel Congo – nº 1455-T-99
- ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
  - Código de Postura de Vassouras, Decreto nº 1.037. Título I, Artigo 4º, 1857.
- ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL DE VASSOURAS/ ETMP- IPHAN RJ
  - Correspondência da Câmara, 1821.
  - Livro de Atas da Câmara, 1838-1847 – Atas de 24 de outubro de 1846, p. 92 e de 11 de novembro de 1846, p. 42
  - Livro de Atas da Câmara, 1847-1859 – Atas de 7 de janeiro de 1849, p. 27 e de 7 de outubro de 1855, p. 85.
  - Jornal O Município nº 3, 22 de maio de 1913.
  - Furto. Suplicante: Augusto Soares da Costa. Suplicado: Joaquim Teixeira Alves, 1869. Vassouras.

- Decreto nº 1037/1857. Posturas Municipais, folha 95 do livro 5º da legislação Provincial. In: MADEIRA, Marcos Almir. Contribuição ao IV Simpósio de História do Vale do Paraíba. Niterói: Mimeografado, 1978.

o CÂMARA DOS DEPUTADOS E SENADO NACIONAL – BIBLIOTECA DIGITAL

- **Constituição para o Império do Brasil**. 25.03.1824. Manuscrito. Disponível em http://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/1737. Acesso em 3 de outubro de 2014.
- **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em:

  http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_04.02.2010/CON1988.pdf. Acesso em 10 de fevereiro de 2014.
- Lei nº 16, de 12 de Agosto de 1834. Faz algumas alterações e adições á Constituição Política do Império nos termos da Lei de 12 de Outubro de 1832. In: **Collecção das Decisões do Governo do Império do Brasil de 1834**. Parte 1ª. Rio de Janeiro: Typographia Nacional. 1866, p. 15-22. Disponível em:

  http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio/colecao3.html. Acesso em 10 de março de 2015.
- Lei nº 4 de 10 de Junho de 1835. Determina as penas com que devem ser punidos os escravos, que matarem ferirem ou cometerem outra qualquer ofensa physica contra seus senhores, etc.; e estabelece regras para o processo. In: **Collecção das Decisões do Governo do Império do Brasil de 1835**. Parte 1ª. Rio de Janeiro: Typographia Nacional. 1864, p. 5-7. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/publicacoes/doimperio/colecao3.html. Acesso em 10 de março de 2015.
- Decreto nº 2043 de 28 de setembro de 1871. Disponível em: <http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/18562/colleccao_leis_1871_parte1.pdf?sequence=1>. Acesso em 02 de maio de 2015.
- Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890. Disponível em: <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049>. Acesso em 02 de maio de 2015.
- **Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro de 1836**. Falla com que o Presidente da Provincia de Rio de Janeiro, o Conselheiro Joaquim José Rodrigues Torres, abriu a 1ª sessão da 1ª legislatura da Assembléa Legislativa da mesma Provincia, no dia 1º de março de 1836. Nictheroy, Typ. de Amaral & Irmão, 1850. Disponível em: http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u815/000011.html. Acesso em 20 de março de 2015.
- **Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro de 1862**. Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa Provincial do Rio de Janeiro na primeira sessão da decima-quinta legislatura no dia 4 de março de 1862 pelo Presidente da mesma Provincia, Luís Alves Leite de Oliveira Bello. Rio de Janeiro, Typ. Universal de Laemmert, 1862. Disponível em http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u838/000006.html. Acesso em 20 de março de 2015.

o CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR.

- Celebrações e saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. Rio de Janeiro: Funarte, 2004. In: http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Materia=71. Acesso em 10 de março de 2015.
- VIANNA, Letícia Costa Rodrigues. Patrimônio imaterial: novas leis para preservar... O quê?. Texto elaborado para o Programa um Salto para o Futuro, da TVE do Rio de Janeiro. http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=99. Acesso em 10 de março de 2015.

- DOCUMENTÁRIOS
  - Saravá Jongueiro Velho
  - O Jongo e suas origens. Produção: Biblioteca dos Ritmos.
  - Jongos, calangos e folias: música negra, memória e poesia. Direção de Martha Abreu e Hebe Mattos. Niterói, RJ: UFF, 2008.
  - Versos e Cacetes: o jogo do pau na cultura afro-fluminense. Direção de Matthias Holing Assunção e Hebe Mattos. Rio de Janeiro: LABHOI-UFF, 2009.
  - Feiticeiro da Palavra. Direção Rubens Xavier. São Paulo: TV Cultura/ Associação Cultural Cachuera!, 2001.
- DEPOIMENTOS E GRAVAÇÕES - IRAN SOUZA DA CONCEIÇÃO
  - Jandira de Souza dos Santos
  - Luís Carlos (Cacálo)
  - Maria Aparecida de Santana (Dona Aparecida)
  - Apresentação do Grupo de Jongo/Caxambu Renascer de Vassouras. Fazenda São João da Prosperidade, 04 de dezembro de 2014.
- IPHAN – PORTAL DO INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL.
  - Decreto Lei n.º 25/1937
  - Decreto n.º 3.551/2000
  - IPHAN. Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação. Brasília, 2000.
  - IPHAN. Carta de Fortaleza. Fortaleza, 1997.
  - Dossiê IPHAN 5. Jongo no Sudeste. Brasília, DF: Iphan, 2007.

Bibliografia

ABREU, Martha Campos. **O império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1990. Tese de Doutoramento. São Paulo: UNICAMP, 1996.

_____. **Cultura popular: um conceito e várias histórias**. In: ABREU, Martha e SOIHET, Rachel (orgs.). Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

_____. **Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950**. In: Revista Afro-Ásia, nº 31: 235 – 276. Salvador: UFBa, CEAO, 2004.

_____. **Cultura Imaterial e Patrimônio Histórico Nacional**. In: Cultura Política e Leituras do Passado: Historiografia e Ensino de História. ABREU Martha; SOIHET, Rachel e GONTIJO, Rebeca (orgs.). Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, FAPERJ, 2007.

ABREU, Martha Campos; MATTOS, Hebe. **Jongo, registros de uma história**. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Org.). Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

AGASSIZ, Louis Jean R. e AGASSIZ, Elizabeth Cabot. **A Journey in Brazil.** Boston, EUA: Fields, Osgood, & CO., Successors to Ticnnor and Fields, 1871.

AGOSTINI, Camilla. **Africanos no cativeiro e a construção de identidade no além-mar: Vale do Paraíba, século XIX**. 2002. Dissertação de Mestrado em História. Campinas, SP: Depto de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2002.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra medo branco**: o negro no imaginário das elites século XIX. 3ª. ed. São Paulo: Annablume, 2004.

BETHELL, Leslie. **História da América Latina**. Tomo 5. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

BRAGA, Greenhalgh H. Faria [compilação]. **Vassouras: história, fatos e gente**. Rio de Janeiro: Ultra-sed Ed., 1978.

CARVALHO, Fábio Pereira. **Vassouras: comunidade escrava, conflitos e sociabilidade (1850 -1888)**. Dissertação de Mestrado. Niterói: Instituto de História Social da UFF, 2013.

CASCUDO, Luís Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11ª ed. São Paulo: Global, 2001.

CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo, Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Flávia Lages de. **Mulheres por Direito: Crimes na legislação, doutrina e jurisprudência em Vassouras 1860-1889.** Tese de Doutoramento. Niterói, UFF/ICHF. Programa de Pós Graduação em Sociologia e Direito. Doutorado em Ciências Jurídicas e Sociais, 2015.

CHUVA, Márcia. **Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil: uma perspectiva histórica, ética e política.** In: Patrimônio cultural: políticas e perspectivas de preservação no Brasil. CHUVA, Márcia; NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, FAPERJ, 2012.

CHUVA, Márcia. **Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil.** In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional nº 34. CHUVA, Márcia. Brasília, 2012.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Metamorfoses Conceituais do Museu de Magia Negra: primeiro patrimônio etnográfico do Brasil.** In: Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos / Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornelia Eckert (org.), p. 287-318. Blumenau: Nova Letra, 2007.

COSTA, João Severiano Maciel da. **Memória sobre a necessidade de abolir a introdução dos escravos africanos no Brasil**; sobre o modo e condições com que esta abolição se deve fazer; e sobre os meios de remediar a falta de braços que ela pode ocasionar. Coimbra: Imprensa da Universidade. 1821. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/bitstream/handle/1918/00429400/004294_COMPLETO.pdf.>. Acesso em 10 de março de 2015.

COUTY, Louis**. Étude de Biologie Industrielle sur Le Gafe**. Rio de Janeiro: Imprimerie du Messager du Brésil, 1883.

CUNHA, Maria Clementina Pereira (org). **Carnavais e outras frestas**: ensaios de história social da cultura. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, SECULT, 2002.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada.** Tradução Maria Lucia Machado & Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FEIJÓ, Diogo Antonio. **Demonstrasão da necesidade da abolisao do celibato clerical pela Assemblea Geral do Brazil**: e da sua verdadeira e legitima competencia nesta materia pelo Deputado, Diogo Antônio Feijó. Rio de Janeiro: Typ. Imperial e Nacional, 1828.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto Góes. **A paz das senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1850**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FONSECA, Antônio Caetano da. **Manual do agricultor dos gêneros alimentícios ou método da cultura mixta destes gêneros nas terras causadas pelo sistema vegeto-animal; modo de criar e tratar o gado, e um pequeno tratado de medicina doméstica para fazendeiros.** Rio de Janeiro, Ed. Eduardo & Henrique Laemmert, 1863.

FONSECA, Maria C. L. **Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio**. In: Patrimônio Imaterial: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial, 2ª ed. Brasília: Ministério da Cultura/IPHAN, 2003.

_____. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ/Iphan, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução Raquel Ramalhete. Petrópolis/ RJ, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Disponível em <https://vk.com/topic-73890329_30434439>. Acesso em janeiro de 2014.

GENOVESE, Eugene. **Da rebelião à revolução: as revoltas de escravos nas Américas**. São Paulo: Global, 1983.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – Século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: O problema dos patrimônios culturais**. In: Revista Estudos Históricos Vol.1, nº. 2. Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil - CPDOC/FGV, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1988, p. 264-275.

GONÇALVES, Reginaldo. **A retórica da perda**: **os discursos do patrimônio cultural no Brasil.** Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1996.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** Editora Revista dos Tribunais LTDA. São Paulo, 1990.

HOARNAERT, Eduardo. **O Cristianismo Moreno no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

IMBERT, Jean-Baptista Alban. **Manual do fazendeiro ou tratado doméstico sobre as enfermidades dos negros, generalisado as necessidades medicas de todas as classes**. 2ª ed. Rio de janeiro: Typographia Nacional, 1839.

JAMES, C.L.R. **Os Jacobinos Negros**. São Paulo: Boitempo, 2001.

JURUÁ, Pai. **O Ritual do Rosário das Santas Almas Benditas: A presença da Irmandade dos Semirombas e dos Sakáangás na Umbanda**. Fundação Biblioteca Nacional. São Caetano do Sul, 2011.

LAMEGO, Alberto Ribeiro. **O Homem e a Serra: setores da evolução fluminense.** Rio de Janeiro: IBGE, 1950.

_____. **O Homem e a Serra: setores da evolução fluminense.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Edição da Difusão Cultural, IBGE, 1963.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: As Narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial.** Trabalho de Conclusão de Curso de Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro: PEP/IPHAN, COPEDC, 2012.

LOURENÇO, Fernando Antônio. **Agricultura ilustrada**: liberalismo e escravismo nas origens da questão agrária brasileira. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

MATOS, Raimundo José da Cunha. **Corografia histórica da província de Minas Gerais (1837).** 2 vol. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, s/d.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista (Brasil, século XIX). 3ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

MATTOS, Hebe. RIOS, Ana Maria Lugão. **Memória do cativeiro**: família, trabalho e cidadania. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MARTINS, André Jacques. **A caninha verde em Vassouras: memórias, espaços e transformações em práticas festivas na primeira metade do século XX.** Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós – Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

MORAIS FILHO, Alexandre José de Mello de. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte/ Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 1999.

MUNIZ, Célia Maria Loureiro. **Os donos da terra**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF/ICHF, 1979.

_____. **O Barão de Paty do Alferes e a Escravidão em Vassouras**. In: Revista Mestrado em História. Vol 5, p. 23-40. Vassouras: USS, 2003.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NEVES, Ana Carolina. **História e intervenção em sítios urbanos tombados: A experiência de Vassouras (RJ), 1958 – 2009.** Dissertação de Mestrado em Patrimônio. Rio de Janeiro: COPEDOC/IPHAN, 2012.

NOGUEIRA, Antônio Gilberto Ramos. **Diversidade e Sentidos do Patrimônio Cultural: uma proposta de leitura da trajetória de reconhecimento da cultura afro-brasileira como patrimônio nacional.** In: ANOS 90, Porto Alegre, v. 15, nº 27, p. 233-255, 2008.

OLIVEIRA, Antônio Rodrigues Veloso de. **Memoria sobre o melhoramento da provincia de S. Paulo, applicavel em grande parte á todas as outras provincias do Brasil**. Rio de Janeiro: na Typographia Nacional. 1822. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=LivrosSP&PagFis=7446&Pesq=>. Acesso em 30 de março de 2015.

OLIVEIRA, Luana da Silva. **Barra do Piraí ainda é terra de jongueiros: patrimônio familiar e patrimônio cultural entre permanências e transformações do Jongo no Sudeste.** Dissertação de Mestrado em História. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense (UFF), 2011.

PACHECO, Gustavo. **Memória por um fio: as gravações históricas de Stanley J. Stein**. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Org.). Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Os tambores estão frios: Herança cultural e sincretismo no ritual de Candomble**. Juiz de Fora: Funnalfa Edições; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2005.

PINAUD, João Luiz Duboc et all. **Insurreição negra e justiça**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura/OAB, 1987.

PINTO, Jorge. **Fastos Vassourenses**. Vassouras, Rio de Janeiro: Fundação 1º de Maio, 1935.

PIROLA, Ricardo Figueiredo. **A lei de 10 de junho de 1835**: justiça, escravidão e pena de morte. Tese de Doutoramento. Campinas: UNICAMP, 2012.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento e silêncio**. Revista Estudos Históricos, vol. 2, nº 3, p. 3-15. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1989.

_____. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, vol. 5, nº. 10. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1992.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. **Escravidão negra em São Paulo**: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX, Rio de Janeiro: José Olympio/Brasília: INL, 1977.

REIS, João José. **Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão**. In: Revista Cahiers d'Études Africaines, vol 125, n° 32. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992.

_____. **A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

_____. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. In: Revista USP, nº 28. São Paulo: USP, 1996.

_____. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos Malês, 1835, 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhias das Letras, 1989.

REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: cia. das Letras, 1996.

RIBEIRO, Fábia Barbosa. **Irmandades de pretos e pardos no Vale do Paraíba Paulista (XVIII-XIX)**. In: Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, violência e exclusão - ANPUH/SP - USP, São Paulo, 2008.

RIBEIRO, João Luiz. **No meio das galinhas, as baratas não têm razão**: a lei de 10 de junho de 1835, os escravos e a pena de morte no Império do Brasil (1822-1889). Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. **Cadernos de Folclore,** nº 34. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1984.

RIBEYROLLES, Charles. **Brasil pitoresco**. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1859. Tomo II.

ROCHA, Isabel. **Implantação e distribuição espacial e funcional da agro indústria fluminense, arquitetura do café, 1840–1860**. Dissertação de Mestrado em Arquitetura. Rio de Janeiro: UFRJ/FAU/PROARQ, 2007.

_____. **Manoel Congo.** Estudos inéditos sobre a Rebelião, Cedido pela autora. Vassouras: 2008.

RODRIGUES, Kassia. **Das páginas ao corpo: escravidão e práticas de saúde em manuais de fazendeiros do século XIX**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). São Gonçalo/ Rio de Janeiro, 2011.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil.** Biblioteca Pedagogica Brasileira. Série V, vol. 9, Brasiliana, 2ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

RUGENDAS, João Maurício. **Viagem Pitoresca através do Brasil.** Biblioteca Histórica Brasileira. 4ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1949.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual:** As Conferências Reith de 199. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2005.

SALLES, Ricardo Henrique. **E o Vale era o Escravo: Vassouras, século XIX. Senhores e escravos no coração do Império**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SANCHES, Cleber Cid Gama. **Fundamentos da cultura brasileira**. Manaus: Editora Travessia, 1999.

SANT'ANNA, Márcia. **A face imaterial do patrimônio cultural**: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: Abreu, Regina & Chagas, Mário (Org.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos, p. 49-58. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.

SERRA, Ordep. **Monumentos Negros**: Uma Experiência. In: AFRO-ÁSIA, nº 033, p. 168-205. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2005.

SILVA, Eduardo. **Barões e Escravidão: Três gerações de fazendeiros e a crise da estrutura escravista.** Rio de Janeiro/Brasília: Nova Fronteira, 1984.

SILVA, José Bonifácio de Andrada e. **Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a escravatura**. Paris: Typographia de Firmin Didot. 1825. Disponível em: http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01688900#page/1/mode/1up. Acesso em 10 de março de 2015.

SILVA TELLES, Augusto Carlos. **Vassouras: Estudo da Construção Residencial Urbana**. Revista do IPHAN, Rio de Janeiro, v. 16, 1967.

SILVEIRA, Renato. **O candomblé da Barroquinha**: processo de construção do primeiro terreiro de Keto. Salvador: Maianga, 2006.

SLENES, Robert. **Malungu, ngoma vem! – África coberta e descoberta do Brasil**. In: Revista USP, nº. 12, p. 48-67. São Paulo: USP, 1992.

_____. **Eu venho de longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana**. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Org.). Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007.

SOARES, Antônio Joaquim de Macedo Soares. **Regimento das Câmaras Municipais** – ou lei de 1ª de outubro de 1828. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1885.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, José Antonio Soares de. **O efêmero quilombo de Pati do Alferes**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nº 295, p. 33-69. Rio de Janeiro: IHGB, 1972.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo na Terra de Santa Cruz**. São Paulo, 1986.

STEIN, Stanley J. **Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900**. Tradução de Vera Bloch Wrobel. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

TAMBASCO, J. C. Vargens. **A Vila de Vassouras e o vale médio do Paraíba. A conquista da terra e a formação das bases agrícolas (1780-1833)**. Vassouras/ RJ: Edição do Autor, 2007.

TAUNAY, Affonso de E. **História do café no Brasil: 1822-1872**. Vol. 7. Tomo 5. Rio de Janeiro: Departamento Nacional do Café, 1939.

TAUNAY, Carlos Augusto. **Manual do agricultor brasileiro (1839)**. Rafael de Bivar Marquese (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TRAVASSOS, Elizabeth. **Contribuição ao inventário do jongo.** In: Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. LONDRES, Cecília [et. al.]. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004.

VELHO, **Gilberto. Patrimônio, Negociação e Conflito**. Mana, vol.12 nº. 1 Rio de Janeiro: 2006.

VIOTTI, Emília da Costa. **Da Monarquia à República: momentos decisivos**. 6ª. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

WERNECK, Francisco Peixoto de Lacerda. **Memória sobre a fundação de huma fazenda na Província do Rio de Janeiro.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Typographia Universa, de Laemmert, 1847.

_____. **Memória sobre a fundação e costeio de uma fazenda na Província do Rio de Janeiro pelo Barão do Paty do Alferes.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert, 1863.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível.** In: História da Vida Privada no Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, volume 3, 1997, p. 49-130.

Anexos



portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/384/

Apps ArtixScan F1 Olhares Historiográf... Mundo Forrozeiro - ... 503 Serviço Tempor... Assistir Filmes Onlin... Tutoriais Photoshop... PPGHS - PROGRAM... Conarq - Conselho ... Outros favoritos

BRASIL Acesso à informação Participe Serviços Legislação Canais

IPHAN Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Pesquise aqui sobre o IPHAN

INTRANET | LEGISLAÇÃO | TRANSPARÊNCIA PÚBLICA

MAPA DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL

Iphan Superintendências Unidades Especiais Patrimônio Cultural Patrimônio da Humanidade Programas e Projetos Acervos e Publicações Editais e Seleções Serviços

Página inicial > VASSOURAS (RJ)

Vassouras (RJ)

Tombado pelo Iphan, em 1958, o conjunto histórico, urbanístico e paisagístico de Vassouras é fruto do apogeu econômico que originou a riqueza dos fazendeiros de café, barões e viscondes. O principal eixo do centro histórico é a Rua Barão de Vassouras, que se inicia junto à antiga Estação Ferroviária. Adiante, encontram-se as casas do Barão de Massambará e do Barão de Vassouras. A Câmara Municipal e o Paço Municipal demonstram a importância política da cidade, no período colonial.

Destacada por muito tempo como núcleo da aristocracia rural fluminense, a cidade era cercada por grandes propriedades agrícolas, famosas pelo volume da produção cafeeira obtida com o trabalho dos escravos. A falta de braços para a lavoura de café, decorrente da abolição da escravatura, em 1888, ocasionou o abandono das terras. O café sustentava o progresso da cidade, mas sua cultura foi abandonada e, em seu lugar, surgiram as pequenas lavouras, principalmente de hortaliças e cereais, a pecuária e a indústria.

O cenário urbano é marcado pelos jardins da Praça Barão do Campo Belo, um dos principais logradouros de Vassouras, com a Igreja da Matriz de Nossa Senhora da Conceição, palmeiras imperiais e Chafariz Monumental. Outros imóveis completam a arquitetura das ruas de entorno: a Casa da Cultura, a Casa do Barão de Itambé, o Lar Barão do Amparo. Aos fundos da Igreja da Matriz de Nossa Senhora da Conceição, na Praça Sebastião Lacerda, está a casa das 14 janelas, o Chafariz D. Pedro II e as figueiras centenárias. Na Rua Barão de Vassouras, estão o prédio do antigo Banco Comercial e Agrícola, o Mercado Nova União e a antiga casa da família Teixeira Leite (atual Mara Palace Hotel).

História - Os primeiros colonizadores que chegaram ao território do atual município de Vassouras, na região dos rios Paraibuna e Paraíba, integravam a expedição de Garcia Rodrigues Paes Leme, que abriu o Caminho Novo das Minas e fixou residência na margem esquerda do rio Paraíba. Daí em diante, ele e seus sucessores, entre os quais o sargento-mor Bernardo Soares Proença, prosseguiram na construção do caminho que ligaria Minas à cidade do Rio de Janeiro, entre 1700 e 1725. O povoado foi fundado em 1782, quando o açoriano Francisco Rodrigues Alves e seu sócio receberam uma sesmaria repleta de arbustos que seriam empregados na confecção de vassouras.

Localizada no Vale do Paraíba, era uma região privilegiada, cortada pelos caminhos de ligação entre Minas Gerais e o porto do Rio de Janeiro que, no período econômico do ouro, serviam ao escoamento do produto para o império português. O povoamento se intensificou em 1812, quando, para impedir a invasão de contrabandistas, D. João VI ordenou a construção da Estrada do Comércio, que levava a Minas e Goiás. No início do século XIX, a região progrediu ainda mais, com o cultivo de cana-de-açúcar e, posteriormente, de café, levando a Província do Rio de Janeiro a ser o primeiro grande exportador do produto, no Brasil.

Em 1828, foi erguida a Capela de Nossa Senhora da Conceição à margem da Estrada da Polícia que se dirigia à Valença e Minas Gerais. O povoado foi elevado à categoria de vila, em 1833, e à cidade em 1857. Na década de 1850, Vassouras viveu um período de intensa vida social, quando surgiram casarios, palacetes, hotéis e colégios que guardam a memória dessa fase próspera, quando passou a ser chamada "Cidade dos Barões".

O cenário urbano é marcado pelos jardins da Praça Barão do Campo Belo, um dos principais cartões postais de Vassouras, com a Igreja da Matriz de Nossa Senhora da Conceição, palmeiras imperiais e Chafariz Monumental. Outros imóveis completam a arquitetura das ruas de entorno: a Casa da Cultura, a Casa do Barão de Itambé, o Lar Barão do Amparo. Aos fundos da Igreja da Matriz, na Praça Sebastião Lacerda, está a casa das 14 janelas, o Chafariz D. Pedro II e as figueiras centenárias. Na Rua Barão de Vassouras, estão o prédio do antigo Banco Comercial e Agrícola, o Mercado Nova União e a antiga casa da família Teixeira Leite (atual Mara Palace Hotel).

Monumentos e espaços públicos tombados: Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição; Casa de Câmara e Cadeia (Prefeitura); Palacete do Barão do Ribeirão (Fórum, Residência da Misericórdia, Asilo Barão do Amparo); casas do Barão de Vassouras e do Barão de Itambé; praças Sebastião Lacerda, Barão de Campo Belo, Eufrásia Teixeira Leite, Cristóvão Corrêa e Castro; ruas Barão de Tinguá, Barão de Capivari, Custódio Guimarães, Guilherme Werneck, Barão de Massabará, e Barão de Vassouras; e Cemitério de Nossa Senhora da Conceição, entre outros.

Casa da Hera (Chácara da Hera) - Atual Museu Casa da Hera. Construção da primeira metade do século XIX, onde viveu a família de Joaquim José Teixeira Leite. Residência de origem simples, foi ao longo dos anos ganhando um toque refinado na decoração devido à ascensão social e política de seu proprietário, que incorporou elementos influenciados pela Corte e enriqueceu seu acervo. Essa casa de chácara é um dos mais expressivos exemplares de residência senhorial dos áureos tempos do café. Além do mobiliário, quadros e objetos de uso doméstico, seu acervo inclui vasta biblioteca e coleção de trajes de origem francesa, considerada uma das mais importantes do Brasil.

Fazenda Santa Eufrásia - Possui importante acervo composto por mobiliário, louças e objetos comuns a uma residência do século XIX, dentre os quais se destacam a liteira e as carruagens. Compõem ainda o acervo tombado, o bosque e a represa, esta criada para mover a roda d'água do antigo engenho. O bosque guarda árvores centenárias e de madeira de lei.

Fontes: Arquivo Noronha Santos/Iphan e IBGE

Ace
Bibl
Bibl
Bole
Cart
Cida
Livr
Noti
Sala

Anexo 1

Serviço Público Federal
Ministério da Cultura
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN

C E R T I D Ã O

CERTIFICO que do Livro de Registro das Formas de Expressão, volume primeiro, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, instituído pelo Decreto número três mil quinhentos e cinqüenta e um, de quatro de agosto de dois mil, consta à folha 5, o seguinte: "Registro número 3; Bem cultural: Jongo no Sudeste. Descrição: O jongo é uma forma de expressão afro-brasileira que integra percussão de tambores, dança coletiva e práticas de magia. É praticado nos quintais das periferias urbanas e em algumas comunidades rurais do sudeste brasileiro. Acontece nas festas de santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas, nas festas do Divino, no 13 de maio da abolição da escravatura. É uma forma de louvação aos antepassados, consolidação de tradições e afirmação de identidades. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente os de língua bantu. São sugestivos dessas origens o profundo respeito aos ancestrais, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico da umbigada. No Brasil, o jongo consolidou-se entre os escravos que trabalhavam nas lavouras de café e cana-de-açúcar, no sudeste brasileiro, principalmente no vale do Rio Paraíba. Trata-se de uma forma de comunicação desenvolvida no contexto da escravidão e que serviu também como estratégia de sobrevivência e de circulação de informações codificadas sobre fatos acontecidos entre os antigos escravos por meio de *pontos* que os capatazes e senhores não conseguiam compreender. O Jongo sempre esteve, assim, em uma dimensão marginal onde os negros falam de si, de sua comunidade, através da crônica e da linguagem cifrada. É também conhecido pelos nomes de tambu, batuque, tambor e caxambu, dependendo da comunidade que o pratica. Os tambores, feitos a partir de troncos de madeira e couro de animal, são elementos centrais no jongo, sempre reverenciados pelos jongueiros. Os instrumentos musicais que acompanham os jongueiros podem variar de um grupo para outro, freqüentemente incluindo dois ou três tambores chamados de *tambu* e *candongueiro* ou de *caxambu* e *candogueiro.* Em alguns casos é utilizado também um tambor de fricção – uma espécie de cuíca de grandes dimensões conhecida como *puíta* ou *angoma puíta*. Enquanto elementos de ligação com as entidades do mundo espiritual, os tambores são respeitados na roda de jongo como verdadeiros representantes dessas entidades. Os tambores expressam também a conexão do jongo com outras manifestações

afro-brasileiras, como a umbanda e o candomblé. Iniciado o toque dos tambores, forma-se uma roda de dançarinos que cantam em coro, respondendo ao solo de um deles. Os tambores e os batuqueiros estão sempre na roda ou perto dela. São várias as maneiras de se dançar o jongo. Sozinhos ou em pares os praticantes vão ao centro da roda, dançam até serem substituídos por outros jongueiros. Muitas vezes nota-se, no momento da substituição, o elemento coreográfico da umbigada. Um dos elementos mais marcantes do jongo é o *ponto,* que expressa um denso arsenal mito-poético contido na prática jongueira.. Esses pontos são de natureza jocosa, de sarcasmo, de reclamação sobre maus tratos e excesso de trabalho. Outros pontos são cantados para louvar os tambores. Para abrir a roda é necessário o ponto de homenagem aos jongueiros velhos. Os pontos de demanda ou *gurumenta* são formas de desafio lançado entre jongueiros, com adivinhas ou enigmas que testam as habilidades de cada um em decifrar seus significados. Os conhecimentos acerca dos pontos e seus mistérios são passados de geração em geração para os novos jongueiros. O Jongo é uma importante e poética forma de resistência da cultura afro-brasileira na região sudeste. Esta descrição corresponde à síntese do conteúdo do processo administrativo nº 01450.005763/2004-43 e Anexos, no qual se encontra reunido o mais completo conhecimento sobre este bem cultural, contido em documentos textuais, bibliográficos e audiovisuais. O presente Registro está de acordo com a decisão proferida na 48ª reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada no dia dez de novembro de 2005. Data do Registro: quinze de dezembro de 2005. E por ser verdade, eu, Márcia Genésia de Sant'Anna, Diretora do Departamento do Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, lavrei a presente certidão que vai por mim datada e assinada. Brasília, Distrito Federal, quinze de dezembro de dois mil e cinco. _____

TITULAÇÃO

Eu, Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, na qualidade de Presidente do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, em decorrência do registro no Livro das Formas de Expressão, e, de acordo com o artigo quinto do Decreto número três mil quinhentos e cinqüenta e um, de quatro de agosto de dois mil, *CONFIRO* o título de ***Patrimônio Cultural do Brasil*** ao Jongo no Sudeste.

Brasília, DF, 15 de dezembro de 2005.

Antonio Augusto Arantes Neto

Anexo 2