

“Uma belíssima flor que nasceu do brejo”: tradição e reconhecimento no congo da Barra do Jucu, Vila Velha (ES)¹

“A beautiful flower that was born in the swamp”: tradition and recognition in the congo of Barra do Jucu, Vila Velha (Espírito Santo, Brazil)

Diana Corrêa da Silva Costa

Universidade Vila Velha, Vila Velha, Espírito Santo, Brasil

Augusto Cesar Salomão Mazine

Universidade Vila Velha, Vila Velha, Espírito Santo, Brasil

RESUMO

Analisa os processos e relações socioambientais das Bandas de Congo do bairro da Barra do Jucu em Vila Velha, no Espírito Santo, a partir da concepção do reconhecimento como realização. No decorrer das mudanças resultantes do processo de modernização econômica do município de Vila Velha, o Congo, uma das referências da cultura popular do Espírito Santo, se manteve presente como reafirmação da identidade local no bairro da Barra do Jucu. A partir da perspectiva da Ecologia Política, esta pesquisa realiza um estudo pautado pela correlação entre cultura e a questão do reconhecimento. Para tanto, se apoia nos preceitos da Teoria do Reconhecimento para compreender os processos de “institucionalização” da tradição e seus reflexos na autorrealização dos integrantes das Bandas de Congo. Em sua abordagem metodológica qualitativa, em um campo com observação participante, descreve a produção simbólica bem como os sentidos culturais atribuídos pelos grupos que mantêm viva essa tradição, utilizando-se para isto de entrevistas discursivas. Assim, elenca os elementos que demonstram o bairro Barra do Jucu tem como principal elemento de identidade das Bandas de Congo, tidas como prática cultural de forma a compreender em que medida tal manifestação se caracteriza como estratégia para o reconhecimento social dos seus praticantes perante a comunidade local.

¹ Este artigo conta com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PROSUP/CAPES), recebida pela primeira autora, e da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), recebida pelo segundo autor.

Recebido em 20 de fevereiro de 2024.

Avaliador A: 11 de abril de 2024.

Avaliador B: 17 de maio de 2024.

Aceito em 21 de junho de 2025.



Palavras-chave: Cultura popular, Bandas de Congo, Reconhecimento, Barra do Jucu.

ABSTRACT

Analyzes the socio-environmental processes and relationships of the Congo Bands in the Barra do Jucu neighborhood in Vila Velha (Espírito Santo, Brazil) from the perspective of recognition as accomplishment. Throughout the changes resulting from the economic modernization process in the municipality of Vila Velha, the Congo, one of the references of popular culture in Espírito Santo, remained present as a reaffirmation of local identity in the Barra do Jucu neighborhood. From the perspective of Political Ecology, this research conducts a study based on the correlation between culture and the issue of recognition. To this end, it relies on the principles of the Theory of Recognition to understand the “institutionalization” processes of the tradition and their reflections on the self-realization of the members of the Congo Bands. In its qualitative methodological approach, with participant observation in the field, it describes the symbolic production as well as the cultural meanings attributed by the groups that keep this tradition alive, using discursive interviews. Thus, it highlights the elements that demonstrate how the Barra do Jucu neighborhood’s primary identity element is the Congo Bands, regarded as a cultural practice in order to understand the extent to which this manifestation serves as a strategy for the social recognition of its practitioners within the local community.

Keywords: Popular culture, Congo bands, Territorialities, Recognition, Barra do Jucu.

INTRODUÇÃO

No Espírito Santo, a expressão “Banda de Congo” se refere a um grupo ou conjunto de pessoas que são identificadas como conguistas ou congueiros, que tocam instrumentos de percussão específicos, cantam versos – denominados jongos –, dançam e utilizam adereços e artefatos repletos de simbolismos (Neves, 2008; Gervásio, 2011). As Bandas de Congo da Barra do Jucu, objeto de estudo desta pesquisa, têm o registro da sua origem no estado do Espírito Santo no período da colonização, incorporando diferentes elementos culturais indígenas, africanos e europeus.

O bairro Barra do Jucu, tradicionalmente caracterizado como uma antiga comunidade de pescadores, valorizado pela simplicidade da vida cotidiana, pelos fortes laços de solidariedade entre os habitantes locais, pela paisagem, diversidade ambiental e, principalmente, pelas tradições religiosas e culturais, sempre se apresentou como uma região diferenciada no cenário

socioespacial do município de Vila Velha (Macedo, 2013). Em sua gênese, essa região se constituiu por meio da interação de diferentes culturas. Negros, indígenas Tupinikins e europeus habitaram o espaço, apesar de nem sempre de forma harmônica, uma vez que a disputa pelo território entre a população pobre e a colonização jesuítica marcou a região, como se percebe do relato de Tschudi (2024). No período da colonização, os jesuítas fundaram a Fazenda Araçatiba, considerada a maior fazenda da costa entre o Rio de Janeiro e Salvador.

A antiga vila é hoje um bairro que abriga moradores de diferentes extratos sociais. Os moradores mais novos imprimem outra arquitetura à Barra do Jucu, alterando as fachadas, modernizando as construções ou ocupando os espaços menos valorizados e sem infraestrutura. Há também os residentes dos bairros vizinhos surgidos a partir do processo de expansão urbana. Essas alterações, decorrentes da modernização econômica do Espírito Santo, tornaram-se mais evidentes a partir da década de 1970, quando Vila Velha, que antes tinha o perfil de “cidade dormitório” sem dinamismo próprio, adquire uma nova configuração aliada a uma dinâmica que toma forma no espaço urbano (Siqueira, 2010).

A partir da Lei Municipal nº 4.707/2008 (Vila Velha, 2008), o município de Vila Velha foi subdividido em regiões administrativas. Com isso, o bairro Barra do Jucu passou a pertencer à Região 5, que é constituída por mais 20 bairros. De acordo com dados do Censo 2010, a população local é de 4.125 habitantes (Vila Velha, 2013), que têm o bairro como um espaço de promoção da cultura e preservação do patrimônio histórico do município.

Esta pesquisa apresenta um estudo sobre a relação entre manifestação cultural, apropriação dos territórios material e imaterial e o reconhecimento do Congo. É corroborado pela leitura da Ecologia Política aliada a uma abordagem metodológica que, conforme Little (2006, p. 86): “[...] tem foco nas relações, usa uma metodologia processual; e contextualiza o conhecimento produzido [...]” em torno das práticas locais, buscando descrever a produção simbólica e os sentidos culturais a ela atribuídos pelos grupos que mantêm vivas tais tradições.

O entendimento dessa dinâmica contribui para uma atenção maior da comunidade em relação aos problemas locais e, dessa forma, ressalta a importância de preservar o que é essencial ao ser humano tanto no plano material quanto no imaterial. A análise de como a cultura popular reage, se reinventa e se territorializa frente ao processo de dominação imposto por decisões externas ao seu contexto sociocultural perpassa a questão da autoestima individual e grupal, firmando bases em aspectos identitários, bem como no reconhecimento social, no pertencimento e nas conexões com o ambiente.

Do ponto de vista da coleta de dados, a observação participante ocorrida durante o ano de 2018 foi uma das opções desta pesquisa como procedimento inicial mais apropriado para a aproximação e o conhecimento do objeto de estudo, bem como a identificação dos sujeitos da pesquisa. Dessa forma, durante o período das apresentações das Bandas de Congo da Barra do Jucu, quando ocorreram os eventos das fincadas e retiradas do Mastro de São Benedito e a Festa em Homenagem à Nossa Senhora da Penha – padroeira do Estado do Espírito Santo,

cujo santuário localiza-se no município de Vila Velha –, observou-se que as Bandas de Congo da Barra cumprem um cronograma de apresentações, o que foi acompanhado e registrado no diário de campo.

A realização da pesquisa fundamenta-se também nos pressupostos da Ecologia Política, definidos por Little (2006), Leff (2008, 2014) e Guattari (1990) como nova metodologia e novo campo de pesquisa que combina o foco da ecologia humana com os conceitos da economia política, promovendo uma síntese transdisciplinar – dialogando com as Ciências Naturais, Humanas e Políticas – baseada na noção de simetria epistemológica entre o mundo social regido por agentes sociais e o mundo natural regido por agentes naturais, entendendo que forças da natureza também agem e modificam uma realidade.

A escolha da metodologia fundamentada na Ecologia Política vai ao encontro das ideias de Leff (2014) sobre a noção de cultura no contexto das Ciências Sociais, quando este reafirma que as relações culturais devem ser estudadas no interior dos diferentes quadros de relações sociais. O autor ressalta que dessa inter-relação – social-cultural – emergem situações de integração, competição e conflitos, e que fatos analisados como exclusivamente culturais, como a mestiçagem e o sincretismo, podem ser realocados em seu contexto de estruturação ou desestruturação social (Little, 2006). No caso do presente trabalho, a memória é acessada, a partir de entrevistas discursivas (Minayo; Sanches, 1993), com instrumento formador do campo, sendo a responsável por apresentar narrativas da história socioambiental da Barra do Jucu e do Congo, que foram cotejadas com dados, documentos e aspectos institucionais, histórico-formais e teóricos sobre o objeto de pesquisa.

Assim, aliado ao processo de investigação de campo, buscou-se a articulação dos dados coletados e os pressupostos teóricos-conceituais com a inferência de alguns dados objetivos auxiliares na interpretação e contextualização socioespacial, obtidos por meio de fontes secundárias – censos, estatísticas e fontes oficiais do município de Vila Velha. As características da prática das Bandas do Congo e as premissas da Ecologia Política, como metodologia de pesquisa, favoreceram a observação da articulação e interface entre o mundo biofísico – natureza – e o mundo social – cultura –, bem como a identificação das realidades socioambientais constituídas a partir da interação entre esses dois mundos. Sendo assim, a abordagem etnográfica sob o paradigma ecológico “[...] mantém o foco nas relações; usa metodologia processual; e contextualiza o conhecimento produzido” (Little, 2006, p. 92).

A interlocução principal, do referencial teórico eleito para esta pesquisa, situa-se nos estudos de Geertz (2001, 2008), Leff (2008, 2014) e Honneth (2009, 2013). São autores que dialogam quando destacam a importância da atribuição de sentido à ação humana. Portanto, para alcançar a compreensão do comportamento humano, é preciso antes situá-lo no âmbito de um sistema simbólico, constituído por uma rede de relações sociais indispensáveis à sua existência, utilizando-se para isso as contribuições de Elias e Scotson (2000). Isso implica no reconhecimento da ação social como um símbolo que gera relações sociais e legitima a ordem

vigente. A abordagem de Geertz (2008) evidencia que a cultura só se constitui em sociedade pela capacidade intrínseca à ação humana de produzir significados.

O Congo, neste estudo, é tratado como manifestação cultural em oposição a um processo de folclorização, que vem sendo imputado a essa prática pela exploração econômica da atividade pelo poder público. Este artigo apresenta brevemente a origem das práticas das congadas no Brasil para em seguida apresentar o Congo no contexto das práticas culturais espírito-santenses, ressaltando as suas raízes, bem como seu intercâmbio com as tradições das suas regiões limítrofes. A história da colonização é revisitada destacando a influência do povo português, da ação dos jesuítas e também da atuação dos imigrantes, que imprimiram as suas referências na cultura local. A influência dos negros e dos indígenas faz parte deste estudo como principal referência para o entendimento das Bandas de Congos.

Nesse contexto, a narrativa aqui exposta busca apresentar as relações entre tradição e práticas sociais e como isso pode ser acessado pela memória dos sujeitos de pesquisa, para suscitar uma reflexão sobre o processo de reconhecimento do Congo como patrimônio cultural. Nesse sentido, o texto procurou identificar a origem do Congo e sua relação com a formação cultural popular do Espírito Santo. Apresenta-se ainda um panorama da configuração contemporânea das Bandas de Congo para, por fim, demonstrar o processo de formação do Congo da Barra do Jucu e sua correlação com o debate sobre o reconhecimento a partir da caracterização dessa manifestação cultural como Patrimônio Imaterial do Espírito Santo.

O CONGO NO CONTEXTO DAS REPRESENTAÇÕES DA CULTURA POPULAR DO ESPÍRITO SANTO

As Bandas de Congo estão intimamente ligadas às festas religiosas desde a época da colonização do Brasil. Tais festas foram importante instrumento para a catequização dos indígenas e, posteriormente, para o controle dos negros escravizados, configurando-se ora como um meio de comunicação entre os diferentes grupos étnicos, ora como mecanismo para reduzir as tensões entre colonizados e colonizadores. Assim, a festa constituiu-se não somente como mediação simbólica, mas também como forte elemento de persuasão, meio de instituição política e manifestação do poderio do Estado português.

A díade Igreja e Estado fez das festas brasileiras uma mistura de sagrado e profano, e com as Bandas de Congo no Espírito Santo não foi diferente. Considerando o caráter festivo inerente às apresentações das Bandas de Congo espírito-santenses, é importante exercitar o “olhar de perto” proposto por Magnani (2002) para a compreensão das inúmeras funções da festa, no âmbito da cultura popular. De acordo com Amaral, a festa

[...] tem sido, desde o período colonial, um fator constitutivo de relações e modos de ação de comportamento, ela é uma das linguagens favoritas do povo brasileiro. Para ela são traduzidas muitas de suas experiências, expectativas de futuro e imagens sociais. Ela é capaz de, conforme o contexto, diluir, cristalizar, celebrar, ironizar, ritualizar, ou sacralizar, a experiência social particular dos grupos que a realizam. É ainda o modo de resolver, ao menos no plano simbólico, algumas das contradições da vida social, revelando-se como poderosa mediação entre estruturas econômicas, simbólicas e místicas, e outras aparentemente inconciliáveis (Amaral, 1998, p. 8).

Nesse sentido, soma-se à interpretação de Amaral (1998) a ideia de Certeau (2003) sobre a capacidade da cultura popular de se opor ao poder instituído no sentido de não se deixar capturar. Certeau utiliza o termo “trampolinagem” associando a perspicácia do povo no seu modo de jogar à acrobacia do saltimbanco em sua arte de saltar no trampolim. Assim, a cultura popular oportuniza a entrada dos sujeitos no espaço instituído pelo outro se desembaraçando de uma rede de representações ou alterando regras comumente impostas. Dessa forma, tem-se na organização da festa uma negociação na qual o povo tende a ceder de acordo com os seus próprios interesses, sem deixar morrer a tradição que o representa e fortalece enquanto sujeito que luta por reconhecimento, respeito e autorrealização (Honneth, 2013).

O que aos olhos do “consumidor da festa” é um espetáculo ou mera diversão, para os agentes da cultura tem sentidos totalmente diferentes, sem que se sobreponham ao prazer que o momento proporciona. É muito comum os conguistas utilizarem a expressão “brincar de tambor” ou “brincar de congo”. Essa brincadeira é séria, pois é por meio dela que as tensões da vida são liberadas e, ao mesmo tempo, a energia da roda prepara para os desafios do dia seguinte (Amaral, 1998; Grolnick, 1993).

Para fins de contextualização das práticas das Bandas de Congo do Espírito Santo e posteriormente da Barra do Jucu, este artigo traz uma breve apresentação sobre as representações do Congo no Brasil e a diversidade de mitos e ritos que permeiam as congadas e seus desdobramentos. A partir daí, observa-se que dentro de uma realidade sócio-histórica própria, as bandas locais diferenciam-se das demais e também entre si, pois cada uma tem expressão única constituída por meio das relações contextualizadas em seus territórios.

O Congo no Espírito Santo, e especialmente na Barra do Jucu, tem as suas peculiaridades aqui apresentadas com o propósito de verificar dentro desse movimento histórico, cultural e popular a busca do reconhecimento por parte dos seus agentes. Para tanto, a pesquisa tem como principal aporte teórico as produções dos autores Mello e Souza (2005), Amaral (1998) e Priscila Weber (2011), no que se refere às congadas no Brasil.

Para o estudo das bandas do Espírito Santo e da Barra do Jucu, utilizam-se os escritos de Neves (2008), Maciel (2016) e Stein e Mazine (2017), além dos autores barrenses Galvêas (2005), Gervásio (2011) e Macedo (2013). Honneth (2009, 2013), Fraser (2010), Grolnick (1993) e Mendonça (2012) são as referências para a aplicação da teoria do reconhecimento e interpretação da prática das Bandas de Congo pelo viés da teoria da justiça.

Nos relatos sobre a origem do Congo no Espírito Santo, a presença do indígena é

fortemente destacada nos registros históricos. Isso se deve ao processo de colonização e à presença marcante dos jesuítas. Além disso, destacam-se registros naturalistas como o realizado em 1858 pelo francês François Biard, que em visita ao litoral espírito-santense tem um encontro com indígenas por ocasião da festa de São Benedito:

No dia da festa, fui com meu anfitrião alegrar-me com a visão [...]. Os homens estavam sentados, com o tambor primitivo entre as pernas; pequeno tronco de árvore oco coberto em uma extremidade apenas com um pedaço de pele de bambu; outros dedilhavam com um pequeno bastão um instrumento feito de um pedaço de bambu cortado de cima a baixo. Ao som desse charivari, as mulheres mais velhas dançaram devotadamente um cançã terrível [...] (Biard, 1862, p. 196, tradução nossa).

Relatos como esse apontam a visão europeizada dos processos coloniais e seus resultados na narrativa da cultura. Nesse sentido, Neves (2008) destaca, também, a citação de D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, que realizou visitas pastorais pelo interior do Espírito Santo em 1880 e em 1886, em meio aos festejos do aniversário da fundação da Igreja dos Jesuítas da Aldeia dos Reis Magos – Nova Almeida, no litoral de Serra (ES). O bispo descreve a festa assim:

Depois do jantar, o Capitão dos índios veio à frente, com alguns [...] índios a tocarem o seu guarará (pequeno tambor cilíndrico) e sua cassaca (pau dentado que esfregam com uma vara) e sua massaracá (chocalho) e ali esteve o capitão a dançar e mais outro curioso índio, e também um negro velho [...] (Lacerda, 2012, p. 215 *apud* Neves, 2008, p. 72).

De acordo com a análise de registros realizados por folcloristas, quando o negro se insere aos conjuntos musicais indígenas, acrescenta novas formas de dançar ao pisado da dança e altera o ritmo das batidas do tambor. O gingado do negro torna as apresentações bem mais animadas. No século XX, segundo a interpretação de Neves:

[...] com o decorrer do tempo, nossas bandas – inicialmente indígenas – foram alterando alguns de seus primitivos aspectos: desapareceu o nome guarará, substituído por congo, passando, por isso, o conjunto a ser denominado banda de congos, expressão que lembra melhor a velha África. Desapareceu o termo maçaracá ou massacaia, mudado para chocalho [...]. Ajuntou-se ao instrumental, a puíta ou cuíca, de origem africana. Manteve-se porém o cassaco, ou cassaca, também chamado casaca ou casaco, ou ainda, por contaminação, canzaco, evidente influência de canzá ou ganzá, termo quimbundo, segundo alguns entendidos em línguas africanas [sic] (Neves, 2008, p. 12).

Esses registros ligam o Congo aos costumes e expressões do negro africano sem excluir a forte influência indígena. Com o passar do tempo, distinguir o negro e o indígena não era tarefa fácil, tanto nas feições quanto nos elementos culturais. Apropriando-se dos elementos culturais um do outro, de forma solidária reforçaram as suas identidades. Sendo assim, é possível associar

o ritual das Bandas de Congo do Espírito Santo à lembrança dos reinados africanos misturada às práticas culturais indígenas, até mesmo na devoção a São Benedito. Isso se deve ao processo de colonização, com a imposição da cultura europeia às populações indígenas e africanas, retratada principalmente pela influência da catequização imposta pela religião cristã católica.

Nesse contexto, a resistência dos dois grupos provocou o surgimento de várias religiões sincréticas no Brasil, como uma estratégia de preservação de suas culturas e preservação das suas identidades por meio da atribuição de novos sentidos aos cultos católicos. Esse processo de sincretismo se constituiu de forma ambígua, uma vez que ao mesmo tempo em que auxiliava na manutenção da cultura indígena e africana, impunha a incorporação dos santos católicos aos seus rituais, atuando principalmente no controle e disciplina dos negros cativos. A Igreja Católica destacava as virtudes dos santos como o modelo a ser seguido.

Nesse contexto, a devoção a São Benedito é localizada por sua ligação com os rituais das Bandas de Congo espírito-santenses. De acordo com as pesquisas de Younes e Preyssel (2018), encontram-se na hagiografia do santo negro as seguintes características:

[...] São Benedito, santo negro que se destacava por possuir três virtudes principais: fé esperança e caridade [...] Vindo de uma família da Etiópia, São Benedito se acostumou com a pobreza e passava isso adiante para os seus seguidores, sempre comia pouco, dormia poucas horas, no chão duro e vestia-se pobremente [...] alguém que deveria se acostumar com as agruras da vida, sem contudo manifestar desgosto ou irritação (Younes; Preyssel, 2018, p. 47).

No Espírito Santo, a devoção ao Bino Santo – referência a São Benedito extraída do livro *Negros do Espírito Santo* de Osório, Bravin e Santana (1999) – inicialmente era representada pelas irmandades e confrarias controladas pela Igreja e pelo Estado. Segundo os estudos de Maciel:

Fazer parte de uma Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, no Espírito Santo, a exemplo de outros lugares no Brasil, era para os escravos um recurso de pseudo ou passageira liberdade, de ter garantia de sepultura em lugar sagrado, de participar das atividades religiosas, de poder ajudar na promoção de alforria para outros negros. Tudo feito em conjunto com outras atividades com a Puxada de Mastro, Reisado, Congo, revivendo e constituindo parte da vida na África (Maciel, 2016, p. 95).

Nessa perspectiva, a manutenção de sinais que imprimiram o sentido de suas vidas custou aos negros muitos sacrifícios. A afirmação de Maciel (2016) reforça a importância das práticas culturais na vida dos negros escravizados, distanciados dos seus símbolos, da sua terra, muitas vezes separados de suas famílias. São Benedito simbolizava o elo, a mediação, a continuidade, momentos de alegria e ao mesmo tempo resistência.

A devoção ao santo negro não era exclusividade da Irmandade da Igreja do Rosário. Havia em Vitória o Convento de São Francisco, onde a imagem de São Benedito era cultuada. Conforme Moraes (2002), certo dia a imagem desapareceu do Convento de São Francisco e foi

recolhida, com festas, à Igreja do Rosário, dando início às rivalidades entre os dois grupos, que foram apelidados de Caramurus – uma espécie de peixe pouco apreciada na região –, referindo-se à Irmandade Franciscana, e de Peróas – peixes de pior cotação nas bancas dos pescadores locais –, referindo-se à Irmandade do Rosário. Assim, um grupo provocava o outro por meio das denominações pejorativas. Ainda segundo pesquisas de Moraes (2002, p. 163), “[...] as duas irmandades de São Benedito, Peróas e Caramurus, procuravam sobressair nos festejos [...] tinham também bandas de músicas próprias. Os Caramurus usavam uniformes verdes; e os Peróas, uniformes azuis”.

Nesse sentido, pesquisas realizadas pelo historiador capixaba Homero Galvêas destacam que desde que Portugal estabeleceu uma relação de poder sobre os negros africanos houve a necessidade de estratégias para manutenção e controle. Segundo o autor,

Daí é que vem o sentido de se ter um santo como São Benedito e uma santa como Nossa Senhora do Rosário. O primeiro é encarnado no Preto Velho de Angola, a segunda toma a forma de Oxum, do culto afro, e Iara das águas no culto indígena. Esses santos têm como papel principal identificar seu público-alvo em sua posição de subserviência na escala social (Galvêas, 2005, p. 145).

Assim, tanto para os negros, quanto para os indígenas os personagens santificados pela Igreja Católica representam uma interlocução com as entidades pertencentes às suas crenças originais. Com o passar do tempo, a população cresce e as culturas se misturam ainda mais. Modificam-se, mas não desaparecem, porque estão enraizadas simbólica e historicamente. Nesse sentido, Leff (2014) afirma que os povos originários existiram a partir de práticas culturais próprias, reinventando suas identidades, e essas experiências deram nova significação ao conceito de território.

Destaca-se, por fim, de acordo com os estudos de Neves (2008), que a cultura popular do Espírito Santo recebe influências de várias regiões brasileiras e tem acentuada presença de elementos culturais dos estados limítrofes. Porém, as festas de mastro e as Bandas de Congo no formato apresentado no Espírito Santo não têm correspondentes em outras regiões do país, característica que se mantém nos dias atuais, conforme constata a seção a seguir.

AS BANDAS DE CONGO DO ESPÍRITO SANTO: CONFIGURAÇÃO ATUAL

As Bandas de Congo são características da região litorânea do estado do Espírito Santo, mas também no interior. Segundo dados do Atlas do Folclore Capixaba (Capai, 2009), o Espírito Santo abriga em torno de 61 bandas de Congo distribuídas em 15 municípios. De acordo com os

relatos dos conguistas entrevistados, existem as datas em que as Bandas de Congo se encontram para festejar ou para reivindicar recursos para a sua manutenção junto aos órgãos do Estado, por meio das suas associações ou representações individuais. Os municípios que se destacam pela quantidade de bandas são Serra (18), Cariacica (9) e Vila Velha (5). Cada região conta com associação própria e as formas das apresentações variam de uma banda para outra. No município de Cariacica, diferentemente das demais bandas, existe a tradição do carnaval com o Congo de Máscaras e a devoção mais forte é por Nossa Senhora da Penha.

Segundo Costa e Mattos (2017), de acordo com narrativas de domínio público, a história que explica a origem do uso da máscara no Congo de Roda D'água está relacionada aos disfarces utilizados por escravizados da região que, impedidos de ir ao local da festa da padroeira Nossa Senhora da Penha, realizavam as suas próprias festas utilizando chitas, máscaras e folhas de bananeira, como disfarces para não serem reconhecidos, pois entre eles poderia ter algum escravizado fugido. A prática deu origem ao personagem conhecido como “João Bananeira” ou “José Bananeira”.

O município da Serra, terra do grande Mestre Antônio Rosa, falecido em 1999, é destacado por abrigar o maior número de Bandas de Congo e também por ser reconhecido popularmente como o primeiro a inserir os rituais da derrubada, fincada e retirada do mastro. Segundo narrativa popular, repetida de geração em geração entre os conguistas espírito-santenses, São Benedito salvou um grupo de negros escravizados vindos da África para o Brasil e o naufrágio aconteceu nas imediações de Nova Almeida, município de Serra. Na voz de Jocimar Nunes, conhecido como Mestre Bochecha, a história é contada assim:

A festa tradicional acontece por quê? Devido à época dos escravos, na escravidão, né? Acontecia dos negros serem vendidos, né? Então acontecia que navios negreiros, passando com os negros pra vender no nosso litoral, e num desses trajetos aconteceu grande tempestade. Aí vinha assim, um comboio de uns três, quatro navios, né? Naquela época, não existia motor, era vela, veleiros grandes. Aí, era cheio de escravos, alguns presos, outros soltos para atender os comandantes, e aí houve uma grande tempestade. Até então, os negros não conheciam o São Benedito, não sabiam quem era o São Benedito, mas eles tinham o santo deles, de oração deles. Houve uma grande tempestade e muitos negros que estavam presos morreram, os que sobreviveram foram os negros que se agarraram ao mastro do veleiro, aquela madeira grandona, aquilo é pinho, boia. Eles se agarraram e com a oração deles pedindo pra sair daquela situação e conseguiram chegar na costa, na beira da praia. Chegando à beira da praia tinha uma capela, uma capelinha – geralmente na praia tem uma capela, né? – e nessa capela tinha uma imagem de São Benedito. Aí eles pegaram na hora, a imagem de São Benedito, pegaram um pano branco, desenharam com carvão a imagem de São Benedito, amarraram aquela bandeira no mastro que eles seguraram e que salvou eles, naquela madeira e levantaram o mastro. O mastro tem assim um pouco da história de São Benedito, aí vem a cultura, a tradição, né? E aí eles vão levando essa história (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Entre os indígenas, a devoção ao santo negro é identificada não somente pela existência das Bandas de Congo próprias, mas também nos registros de histórias que circulam nas aldeias

do Espírito Santo. A narrativa de José Sezenando, da Aldeia Caieiras Velha, no município de Aracruz (ES), é um exemplo dessa representação:

Antigamente todas as pessoas tinham grande preferência por São Benedito pois acreditavam que tudo o que pedissem ele responderia. Conta-se que uma vez, houve uma grande festa na aldeia e todos tinham que se reunir para festejar. Mas havia um homem que não quis ir para a festa, pois ele não acreditava no Santo, e resolveu ir pescar como era seu costume. No meio do caminho, quando ele menos esperava, pulou na frente dele um menino bem pretinho que o cercou de todos os lados e não o deixou passar. Ele pensava que poderia ser São Benedito que ali apareceu para impedi-lo de pescar porque era necessário estar na festa. Então ele voltou para casa e foi para a festa. Ali, bastante pensativo, imaginava quem poderia ser aquele menino [...] No dia seguinte, logo de manhã ele foi à igreja e chegando lá encontrou São Benedito com os pés cheios de capim. Com isso ele teve a certeza de que o menino preto que aparecera no seu caminho no dia anterior era mesmo São Benedito (Sezenando, 1999, p. 81).

As tradições orais sustentam as práticas culturais, e através das narrativas contadas e reinventadas a cultura resiste permanentemente reestruturada, variando de acordo com a situação de cada época. Dentro de um contexto sócio-histórico dos agentes, o espaço é recortado constituindo redes ou malhas territoriais. São modos de vida que na perspectiva do saber ambiental geram o encontro com a outridade, o entrecruzamento de identidades, a convivência com o dissenso e a experiência do desencaixe, pois as tradições em torno da crença em São Benedito expressam a luta por respeito, visibilidade e reconhecimento social (Leff, 2014; Honneth, 2009, 2013; Fraser, 2010).

O município de Vila Velha tem também as suas peculiaridades. A primeira delas é a existência de quatro bandas em um único bairro, Barra do Jucu, campo desta pesquisa: Banda Mestre Honório; Banda Tambores de Jacaranema; Banda Mestre Alcides; e uma Banda Mirim. A segunda é o fato de Vila Velha, mais precisamente Barra do Jucu, contar com a primeira e única regente mulher em todo o Espírito Santo. Seu nome é Beatriz dos Santos Rêgo, da Banda de Congo Mestre Honório. A terceira peculiaridade é a formação de uma banda denominada Banda de Congos Beatos de São Benedito, que se diferencia das bandas tradicionais uma vez que em meio aos seus componentes estão pessoas com deficiência e pessoas idosas. Essa banda pertence à Associação Cultural Recreativa Beatos do Espírito Santo (Acerbes), regida pelo Mestre Naio, que realiza um importante trabalho social no município de Vila Velha.

Por ocasião da Festa de Nossa Senhora da Penha, todas as Bandas do Espírito Santo são convidadas a subirem o convento em Vila Velha, evento conhecido como a Romaria dos Conguistas, uma vez que as bandas têm um momento exclusivo na festividade. A ideia desse encontro com a fincada do mastro partiu da Acerbes em parceria com os freis responsáveis pela festa, a Prefeitura e a Escola de Aprendizes de Marinheiros do Espírito Santo (Eames). São os aprendizes que conduzem o mastro até o campinho onde é realizada a bênção dos tambores e dos conguistas, em seguida descem para a fincada do mastro. Esse formato de participação das bandas teve seu início em 2017.

Vale salientar que as Bandas de Congo de Vila Velha, de forma espontânea, sempre participaram da festa, sendo que as datas para a participação eram definidas nos calendários de cada banda. Segundo relato da conguista Marina Sampaio, foi a tradição das bandas da Barra do Jucu que motivou a participação das demais. A Banda Tambores de Jacaranema e Banda Mestre Alcides subiram a ladeira do convento pela primeira vez em 2001, no dia da festa oficial, pela manhã para evitar a aglomeração de pessoas. Já a Banda Mestre Honório tem como tradição subir até o convento todos os anos no Sábado de Aleluia, quando finda a quaresma. Com o passar do tempo, algumas bandas de Vitória e Serra aderiram à tradição de participar no dia da Festa da Penha. Com a iniciativa da Acerbes em 2017, 18 bandas participaram. Em 2018, 13 bandas participaram. Sobre esse evento, a conguista Marina Sampaio relata:

Nesse mesmo dia acontece a festa de Roda D'água em homenagem à Nossa Senhora da Penha [...] Ai, o que que passou a acontecer: a gente subia o convento, tocava, depois quando descia ia direto pra Roda D'água, para finalizar a festa com eles.[...] Depois o pessoal começou a ficar meio desanimado e nós não fomos mais, mas a tradição de ir ao convento continua (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Assim, têm-se no relato dos conguistas exemplos das alterações às quais a cultura é submetida. O cenário, mesmo que alterado, permanece ancorado nas práticas sociais anteriores, preservado na voz dos mais antigos até que passem o bastão para os seus substitutos. Nesse movimento, o passado, o presente e o futuro se confundem. São os elementos simbólicos que sustentam a prática ressignificada nesses espaços, superando as dificuldades sempre atualizadas a partir da reestruturação das formas de controle. O Congo sobrevive, resiste e é a força motriz que transforma e atribui outros sentidos às ruas das cidades, preenchendo as brechas que as instituições religiosas ou jurídicas pensam dominar. Desse modo, a cultura popular é necessária para a cidadania de seus agentes e para o reconhecimento social, cuja reivindicação é sempre atualizada (Honneth, 2013; Magnani, 2010; Leff, 2014).

O CONGO DA BARRA DO JUCU: ORIGENS E TRADIÇÕES

A história, a cultura e o meio ambiente são elementos que se confundem e estão enraizados nos corpos dançantes dos conguistas do bairro Barra do Jucu. Nos estudos de Gilberto Velho (1998, p. 80), vale o recorte da afirmativa: “[...] o mapa da cidade passa a ser um mapa social onde as pessoas se definem pelo lugar em que moram [...]”. Assim, reafirma-se a presença do simbólico na constituição de identidades. A partir da década de 1960, o bairro passa por transformações passíveis de reflexão sobre os valores que permeiam as relações constituintes desse espaço no processo de urbanização. De acordo com Alberto Flávio Pêgo, o Mestre Beto

Pêgo,

A Barra é até um local muito valorizado. Tem gente que acha que morar na Barra é um luxo. Porque é um lugar que ainda tem um pouquinho do ambiente rural – o Congo existe neste ambiente. Não tem o cultivo de lavoura, mas tem ainda as pessoas que trabalham na pesca, na coleta de molusco; alguns ainda têm nessa prática alguma forma de sustento. Muitos componentes da banda hoje trabalham no ambiente urbano. Mas a Barra ainda tem esse bucolismo. Essa mistura do urbano com o rural (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

É interessante perceber o quanto a Barra é e não é ao mesmo tempo: é o bairro e é a Barra, é o luxo e é a simplicidade, é o velho e o novo, é sagrado e profano. As contradições atraem gentes que buscam liberdade para a expressão do seu mundo particular, autorrealização e respeito (Honneth, 2013). Retoma-se, aqui, a história das Bandas de Congo da Barra do Jucu e dos mantenedores da tradição, destacando pontos de interseção com a história do Bairro e suas transformações.

A sede ficava a três léguas da foz do Rio Jucu, em região que faz parte do território da Vila do Espírito Santo hoje – Vila Velha. A Barra do Jucu fazia parte dessa fazenda que possuía 850 serviçais (400 escravizados e o restante indígenas). Para tornar possível a utilização das terras, foi necessária a drenagem do solo brejoso, empreendimento que resultou na construção do Canal de Camboapina, conhecido hoje como Rio Marinho. Foi assim que surgiu a profissão dos barqueiros e posteriormente a vila de pescadores (Galvêas, 2005; Osório; Bravin; Santanna, 1999).

A antiga vila é hoje um bairro que abriga moradores de diferentes extratos sociais. Os moradores mais novos imprimem outra arquitetura à Barra do Jucu, alterando as fachadas, modernizando as construções ou ocupando os espaços menos valorizados e sem infraestrutura. Há também os residentes dos bairros vizinhos surgidos a partir do processo de expansão urbana. Estes se divertem ou trabalham nas areias das praias do bairro.

Essas alterações, decorrentes da modernização econômica do Espírito Santo, tornaram-se mais evidentes a partir da década de 1970. Vila Velha, que antes tinha o perfil de “cidade dormitório” sem dinamismo próprio, adquire uma nova configuração aliada a uma dinâmica que toma forma no espaço urbano. A implantação das indústrias na Região Metropolitana provocou um processo migratório em larga escala, gerando intensa mobilidade da população. Esse movimento gerou o crescimento populacional das unidades urbanas, dando origem a um novo modelo de apropriação do espaço (Stein; Mozine, 2017).

No decorrer das mudanças resultantes do processo de modernização econômica, o Congo é uma das referências culturais locais que se manteve presente. Porém, a sua permanência foi permeada por momentos de conflitos e reformulações, aspectos implícitos na dinâmica das práticas culturais de modo geral. Nesse contexto, toda a manifestação cultural em torno do Congo está diretamente associada às experiências humanas e sua relação com os recursos

naturais. O mar e o rio como recursos de sobrevivência, navegados por pescadores e suas histórias; um tronco de madeira que se torna o mastro sagrado; o som do tambor feito de couro, dançado nas areias da praia. A fauna e a flora local fazem parte do cenário das festas, dos versos inventados e das histórias cotidianas que são propagadas nas canções entoadas pelos conguistas. Essa característica remete à cultura indígena e aos negros fugidos que viviam nas matas, para quem a natureza e o sagrado eram indissociáveis.

Constituída por membros da comunidade, a tradição do Congo é passada de geração em geração. O que começou com um grupo se desdobrou em três bandas. Cada uma das três bandas existentes no bairro Barra do Jucu tem como base um grupo familiar. A Banda Mestre Alcides está hoje sob a responsabilidade dos amigos e familiares do Sr. Alcides que, segundo os moradores, foi quem trouxe o Congo para a Barra no final dos anos 1960. O sucessor foi seu filho, conhecido como Zé Silva. Após o falecimento do seu Zé, Jocimar Nunes – conhecido como Bochecha – assumiu a presidência da banda. Filhos e netos do Sr. José Silva participam das apresentações. A banda Tambores de Jacaranema, que surgiu em 1990 comandada por Dona Darci Vieira dos Santos, hoje funciona sob a responsabilidade da sua filha, Doracy Vieira Gervásio – Dorinha –, sua neta Marina Vieira Sampaio e o genro Sebastião Vieira Sampaio. A Banda Mestre Honório surgiu em 1993; sua presidente é Beatriz dos Santos Rêgo (2018), que juntamente com a sua família é responsável pelos instrumentos e organização de toda a festa (Gervásio, 2011).

A primeira Banda de Congo da Barra do Jucu surgiu em 1950, com a vinda de Manuel Nunes do interior de Guarapari, e foi a única até 1990. Os moradores da Barra já conheciam o Congo, pois as bandas das regiões ribeirinhas tinham como costume tocar na Barra do Jucu a convite dos moradores, e da mesma forma os barrenses participavam das rodas de congo nos povoados mais próximos. As apresentações nessa época aconteciam muito mais por diversão do que por motivações de cunho religioso. Mestre Daniel Santos compartilha as memórias das rodas que frequentou:

Eu ia pra Itapuera tocar Congo, quando eu tinha 12 anos. Eu não ia sozinho não, ia com mais uns quatro de bicicleta, mais velhos do que eu. Eu tava com 12, os outros tinham 14 e o outro 15 e a gente saía. Eu tocava lá em Jaguarussú com um tio lá. Aí com 18 anos eu já tocava o Congo na Ponta da Fruta [...] a banda de Itapuera, não tinha negócio de mestre, não; tinha nada! Era só negócio de capitão! Era seu João Bino o capitão e acabou (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Percebe-se que, de acordo com cada contexto, a cultura tem a função de integrar os seus participantes, influenciando-os e ao mesmo tempo atualizando-se por meio da reconstrução da realidade. Relembrando Honneth (2013), as crenças, os costumes, as tradições também têm uma função vital no processo do desenvolvimento humano. Ou seja, a cultura se constrói a partir da necessidade dos grupos humanos de acordo com o contexto de cada época.

Durante as apresentações, é possível identificar diversos sujeitos com atribuições distintas: os mais velhos – mulheres carregando os seus estandartes, casacas ou a imagem do santo e os homens na batida do tambor ou na caixa –, jovens – levando o mastro ou revezando no tambor – e crianças – na dança e ou carregando cestinhas com pétalas de rosas para saudar o homenageado, São Benedito. Todos que ali estão estabelecem uma relação de reciprocidade, compreendem a mensagem, identificam-se como parte integrante do grupo e da paisagem local. Por onde passam, deixam uma marca, um registro que atualiza a história dos seus ancestrais – indígenas, africanos, europeus. O ritual das Bandas de Congo é concretizado a partir da simbolização do ambiente, de forma que os recursos naturais ganham um significado social.

Dessa forma, o Congo manifesta um saber cultural que preserva os laços comunitários e confere sentido à vida de seus praticantes com um jeito singular de apropriação do espaço coletivo. É dentro desse movimento que os grupos buscam o reconhecimento do seu direito à diversidade cultural, à expressão de seus valores e de desenhar um futuro reconstruindo modos de vida. A amizade, a brincadeira, as orações, os discursos em torno das rodas de tambor são formas de existência permeadas de significações que se renovam e persistem. Segundo Leff (2008, p. 343), “[...] É a sobrevivência do passado no presente, a configuração de novas identidades e a construção de novas utopias que reorientam o mundo para alternativas futuras”.

O RECONHECIMENTO: CONGO, IDENTIDADE CULTURAL E AUTORREALIZAÇÃO

A cultura popular, recorte da vida social, retrata a identidade grupal constituída por meio de relações permeadas pelo exercício de poder e dominação. Ao mesmo tempo, retrata a influência, a cooperação e a aliança construída a partir de uma rede de significados caracterizada como ordem vigente (Geertz, 2008; Weber, 1979). Sendo assim, tratar a cultura popular pelo viés da teoria do reconhecimento é enfatizar aspectos das relações intersubjetivas considerando, também, os conflitos internos e externos inerentes ao processo da constituição do “eu” com o “outro”, do “eu” com o grupo, do grupo em relação aos outros grupos; os “dentro” e os de “fora” (Honneth, 2013; Elias; Scotson, 2000).

O debate sobre o reconhecimento social vai de encontro à concepção liberal segundo a qual o Estado, defensor dos direitos universais – ou na expressão de Leff (2014, p. 225), “[...] pensamento que se pensa de lugar nenhum [...]”, negando a existência do outro –, não considera a diversidade e as identidades de diferentes grupos sociais historicamente marginalizados, a exemplo da história da formação da sociedade brasileira. A discussão questiona o grau de percepção do Estado acerca dos direitos dos grupos de elaborarem seus valores a partir das suas próprias definições do que é bem (Mbembe, 2001).

As Bandas de Congo da Barra do Jucu, em relação às de outros municípios e bairros do Espírito Santo, foram inseridas tardiamente no contexto da comunidade barrense, tendo que resistir ao preconceito e à negação de manifestações da cultura dos negros. Com isso, as Bandas ainda reclamam por apoio das instituições públicas. Atualmente, os instrumentos de controle são mais velados, a exemplo da burocracia em torno da regularização das bandas para pleitearem recursos por meio de editais. Sendo assim, a luta por reconhecimento continua como forma de manter acesa a memória da ancestralidade, no sentido do reconhecimento afetivo de Honneth (2013), da tradição e da configuração da comunidade, conforme Elias e Scotson (2000). Segundo Mestre Beto Pêgo,

Este momento é tenso para os conguistas. A sociedade tem um entendimento dúbio a respeito do Congo. Uma parte da sociedade entende que ele faz parte da cultura capixaba, que é uma cultura *sui generis*, e outra parte despreza a cultura popular. O poder público não tem alcance intelectual para compreender a importância. Até hoje o Espírito Santo, em relação aos seus estados limítrofes, é um quintal envergonhado. Os outros estados são fortes culturalmente, o Carnaval do Rio e os Trios Elétricos da Bahia. O Espírito Santo tem o Congo, mas tem vergonha de si próprio. Não sabe qual a sua identidade, qual escolher (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Como se percebe no relato, de forma nem sempre consciente as Bandas de Congo negociam a sua permanência reinventando-se. Na ordem vigente, não são incorporadas à cultura local. Para fins de comercialização e propaganda dos atrativos do Estado, são solicitadas como espetáculo folclórico e anunciadas como identidade cultural. Daí tem-se a crítica à lógica liberal que desagrega e dificulta as manifestações de ordem simbólica inerentes à cultura popular, tornando pertinente o estudo destas pelo viés da teoria do reconhecimento enquanto teoria da justiça. Tal prática, no intuito de reforçar os aspectos econômicos do “evento” Congo, tende a enfraquecer os processos de reconhecimento, afetando a memória e as práticas de saberes, no sentido dado por Leff (2014), que envolve a cultura e a autorrealização como afirmação da identidade.

A discussão sobre o reconhecimento tem como principais representantes, neste trabalho, Axel Honneth (2009) e Nancy Fraser (2010). A crítica ao liberalismo constituiu-se a partir de uma variedade de estudos, cujas ideias estão amparadas no termo “comunitarismo”. Para Gargarella (2008), a identidade da pessoa é definida em grande parte a partir do conhecimento da realidade na qual se situa, o seu modo de vida, as relações e o sentimento de fazer parte de práticas sociais partilhadas ou de projetos com os quais se identifica. Nesse sentido, o comunitarismo como uma tese social defende a “liberdade situada” que dialoga com a ideia de territorialização no contexto da Ecologia Política, pois considera que os elementos simbólicos são constituídos na coletividade, por meio de relações desenhadas entre o sujeito e o ambiente (Porto-Gonçalves, 2012; Leff, 2014). Tem-se nessa premissa uma postura contrária à tese atomista que vê a sociedade como um aglomerado de indivíduos guiados por interesses

individuais. A tese social defende tanto as escolhas individuais, quanto o âmbito em que essas escolhas ocorrem. Segundo Gargarella,

O atomismo defendido pelos liberais impedem que reconheçam e distingam a importância do que denomina “bens compartilhados” – ou seja, bens cujos valor é inseparável do fato de serem comuns a uma pluralidade de pessoas (sendo a amizade o exemplo mais típico desse tipo de bem). Note-se que o que caracteriza tais bens não é simples fato de precisarem de mais de uma pessoa para serem desfrutados, mas que seu bem consiste justamente nesse se compartilhado por uma pluralidade de pessoas (Gargarella, 2008, p. 147).

O reconhecimento das diferenças requer a recusa da concepção exclusivamente universalista dos direitos que impõe uma política para todos fundamentada no discurso neutro. A partir dessa perspectiva, segundo Gargarella (2008), conclui-se que o reconhecimento é conquistado por meio da luta por um respeito que é negado, em uma ruptura da condição do não reconhecimento ou do falso reconhecimento.

Axel Honneth (2009), com base na teoria crítica da Escola de Frankfurt, na primeira metade do século XX, toma como ponto de partida a filosofia dialética de Hegel e a psicologia materialista de George Mead, reafirmando que a luta por reconhecimento não tem como único objetivo a autopreservação, conforme postula a filosofia política tradicional. Honneth acredita que a luta social propulsiona a evolução moral da sociedade sendo mediada pelo processo do reconhecimento recíproco e que as primeiras dimensões do reconhecimento social são construídas a partir do processo de autorreconhecimento.

Assim, a tensão intrínseca na forma de organização da estima social para o autor é uma das características da sociedade moderna, e o reconhecimento precisa ser compreendido como uma categoria para a interpretação dessa sociedade. A partir daí, ele explica que há uma dependência individual de reconhecimento social que se traduz no desejo de pertencimento a diferentes tipos de agrupamentos sociais. Todo indivíduo necessita de experiências que o ajudem a ultrapassar as limitações do corpo físico, experiências estabelecidas por meio de práticas constituídas dentro de um contexto cultural marcado por símbolos coletivamente compartilhados (Geertz, 2008; Honneth, 2013).

A teoria do reconhecimento de Honneth (2009) como uma teoria da justiça na luta pela autorrealização se constitui a partir de três esferas: o amor e a amizade, afeto que gera a autoconfiança; o direito, relações jurídicas que levam ao autorrespeito; e por último a solidariedade social, estima social promotora da autoestima, na qual os projetos individuais de realização são caracterizados como objetos de respeito na comunidade. Sendo assim, a construção do respeito mútuo na perspectiva de Honneth acontece no interior de uma luta que se efetiva nas tramas da vida social caracterizada como um processo dinâmico, contextualizado, dialógico e histórico. Nesse sentido, “Honneth pressupõe que as reivindicações por autorrealização só são justas na medida em que propõem gramáticas válidas também para outros sujeitos” (Mendonça, 2012,

p. 129).

Considerando o objeto desta pesquisa, as Bandas de Congo da Barra do Jucu, uma prática grupal tradicional, vale acrescentar a análise de Honneth (2013) acerca do conceito de grupo e suas formas de manifestação. Em seu texto “O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos”, o autor analisa as imagens de grupo, ou seja, tipos de união de indivíduos em associação, como uma construção motivada por anseios e desafios vivenciados em cada época. Assim, é possível verificar depois da Segunda Guerra, por exemplo, estilizações negativas como no caso do conceito de massa regressiva, referindo-se ao grande grupo anônimo e submisso à autoridade, ou o conceito de gangue, referindo-se aos pequenos grupos de jovens sempre associados à violência.

Honneth observa que tanto a visão positiva quanto a negativa, quando interpretadas unilateralmente, apoiam-se nos traços de determinados grupos sociais em detrimento de outros. Além de serem tomadas como verdades absolutas, influenciando a consciência cotidiana, impedem a conexão básica entre a pesquisa sociológica e a psicologia social, porque não admite-se que ambas demandam do mesmo mecanismo. Ou seja, “[...] o grupo, independentemente de seu tamanho e tipo, inicialmente deve ser compreendido como um mecanismo social fundado na necessidade ou no interesse psíquico do indivíduo, porque o auxilia na estabilidade e ampliação pessoais” (Honneth, 2013, p. 61).

As dimensões de reconhecimento ligadas à construção das identidades individuais iniciam na infância, mais especificamente na relação entre mãe e filho, uma relação que evolui para o entendimento positivo ou negativo sobre si mesmo, dependendo do tipo da experiência vivida. Com base nos estudos de Donald Winnicott, Honneth acredita que com a relação e a postura afirmativas construídas gradativamente, como camadas sobrepostas de autorrelação positiva, a criança aprende a desenvolver um núcleo interno de personalidade.

Esse processo passa por estágios que se diferenciam pela ampliação do número de parceiros de interação, tornando-se cada vez mais complexo, até gerar a consciência de suas capacidades e direitos. Sendo assim, para Honneth, as configurações atuais de sociedade proporcionaram a consolidação dos três domínios essenciais de autorrealização: o afeto do qual emana a autoconfiança, o direito que leva ao autorrespeito e a estima social que se traduz em respeito ao estilo de vida, ou seja, a biografia de cada indivíduo e o desenvolvimento da autoestima (Grolnick, 1993; Mendonça, 2012). Os resultados dos estágios iniciais altamente positivos são raros, e por essa razão

[...] os sujeitos, em especial ali onde o status de sujeito de direito lhe é negado na consciência pública, frequentemente dependem da participação em grupos sociais os quais lhes asseguram uma espécie de respeito compensatório [...] No lugar dos gestos concretos de reconhecimento, nesses grandes grupos anônimos, estabeleceram-se símbolos e rituais coletivamente compartilhados que, no entanto, têm força simbiótica suficiente para prover aos seus membros, mesmo à distância, o respeito compensatório [...] (Honneth, 2013, p. 66-67).

O Congo enquanto ritual coletivamente partilhado para muitos dos seus agentes é oportunidade de conhecer cidades ou até outros países, com o patrocínio do Estado conforme o governante de cada época para representar o Espírito Santo em encontros nacionais, abertura de eventos, ou até mesmo viagens patrocinadas por estrangeiros que, encantados com a cultura, querem compartilhá-la com os moradores dos seus países de origem. Em entrevista para esta pesquisa, Mestre Bochecha fala das suas experiências como conguista:

[...] conheci muitas coisas boas, viajei muito, conheci outros estados, conheci outro país, fui pra Europa. Graças a Deus eu tive a oportunidade para levar a imagem de São Benedito lá pra fora, pros estrangeiros vê a nossa cultura. Na época, foi em 2005, foi só os mestres: foi eu, Beto e Vitalino que trabalha com casaca, né? Mestre de casaca. Não é mestre de Congo, é mestre de casaca. Por ser muito cara a despesa a banda não pôde, não deu pra ir. Nós conseguimos ir pra lá, porque tinha um francês aqui no verão e ele viu muita pesca de sardinha, muito peixe aqui. Aí, lá onde ele mora, cidade do Sul da França, tem uma história de uma fábrica lá que é tradicional bem antiga. E lá, segundo eles, os homens iam pescar e as mulheres ficavam enlatando as sardinhas. Enfim, ele viu esta diversidade toda, muito peixe esse negócio todo, aí ele fotografou e levou, né? Aí nós fomos pra lá [...] Enfim, eu conheci muitas coisas boas através do Congo (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

Quando são promovidos ao *status* de mestre ou de rainha, os mais antigos ganham o respeito dos participantes e demais integrantes da comunidade que se identificam com a manifestação do Congo, sobretudo os mais jovens. Para o Mestre Bochecha, esse respeito altera a sua autoimagem, uma vez que: “[...] a Banda de Congo fortaleceu a minha vida e me fortalece” (Entrevista proferida em 2018 em Vila Velha-ES; Caderno de Campo, 2025).

É possível identificar no complexo sistema desenhado por Honneth (2013) os impactos do desrespeito ou do não reconhecimento na vida das pessoas. Mesmo sem abordar a questão da redistribuição, a teoria honnethiana conversa com as construções de outros autores que reivindicam o devido reconhecimento das especificidades de cada cultura. Mbembe (2001) critica as distorções de matriz eurocêntrica quando o conceito de tradição é utilizado para reforçar as diferenças, com o intuito de destacar a não similaridade. Isso acontece quando o termo tradição propicia a diferenciação com o objetivo oculto de marginalizar os grupos. Nesse sentido, diferenciar significa eliminar a pluralidade da tradição evidenciando o quanto o mundo do nativo ou as tradições populares não coincidem com o restante da sociedade. Outro autor que disserta sobre o assunto, Leff (2014), reivindica o respeito à coexistência do diverso a partir da política da diferença guiada pela ética da outridade, no cerne das relações sociais constituídas como territorialidades. Ou seja, não há reconhecimento social quando a desigualdade permanece erguendo fronteiras sociais.

No contexto da teoria do reconhecimento, Fraser (2010) defende que a redistribuição e o reconhecimento não devem dissociar-se. Segundo a autora,

[...] a justiça social requer tanto a redistribuição quanto o reconhecimento, Nenhum deles sozinhos será suficiente. [...] Teoricamente, a tarefa é desenvolver uma concepção bidimensional da justiça que possa acordar tanto as demandas defensáveis pela igualdade social quanto demandas defensáveis pelo reconhecimento da diferença. Na prática a tarefa é construir uma orientação político-programática que integre o melhor da política de redistribuição com o melhor da política do reconhecimento (Fraser, 2010, p. 168).

A participação paritária só é possível, na visão da autora, quando a distribuição de recursos materiais garante liberdade e estima social conquistada a partir de oportunidades iguais. Para Fraser (2010), há grupos subordinados que sofrem tanto com a má distribuição, quanto com o não reconhecimento, enquadrados de forma híbrida nas questões da divisão de classes e de *status* social. As desigualdades de gênero, de “raça”, sexualidade e classe, por exemplo, são eixos de injustiça mutuamente interligados. Os aspectos emancipatórios dos dois paradigmas devem ser integrados em uma única e abrangente estrutura.

Para Fraser (2010), o culturalismo ou o economicismo não são suficientes para compreender as sociedades contemporâneas. A saída para a dicotomia proposta pela autora vai ao encontro da nova racionalidade anunciada no campo da Ecologia Política, uma vez que esta sugere a abertura para uma reflexão sobre a “hibridação” do material e do simbólico, nas relações de interdependência entre os atores sociais no processo de territorialização relativizando o nível de subordinação (Leff, 2014). Investigar as Bandas de Congo por meio dos estudos supracitados significa identificar a linha tênue entre o que é justo ou injusto, para quem e a partir de qual contexto.

BANDAS DE CONGO: PATRIMÔNIO IMATERIAL DO ESPÍRITO SANTO

Segundo a noção de simbolização que fundamenta os conceitos de ação social e cultural na visão dos autores acima citados, afere-se que a atribuição de sentido à ação humana caracteriza-se como a forma inicial de reconhecimento. Uma tradição, uma expressão cultural só tem sentido socialmente quando a sociedade a reconhece como tal, incorporando o sentido atribuído pelos agentes envolvidos. Axel Honneth amplia a discussão incluindo a questão da cidadania, do direito e da estima social no contexto dos sentidos atribuídos à ação social. Em seus escritos sobre reconhecimento, Honneth afirma que os indivíduos necessitam de experiências de reconhecimento social, e essa dependência individual impulsiona-os à convivência como membros em diferentes tipos de agrupamentos sociais. Segundo o autor,

[...] o eu busca o nós da vida comum em grupo, porque, mesmo depois, de

amadurecido, ele ainda depende de formas de reconhecimento social que possuam um denso caráter da motivação direta e da confirmação. Ele não pode manter nem o autorespeito, nem a autoestima, sem a experiência de apoio que se faz através da prática de valores compartilhados no grupo. [...] o grupo longe de representar uma ameaça para a identidade pessoal, é, nas palavras de Adorno, uma fonte de *humanidade*. [...] a situação dos grupos numa sociedade sempre é tão boa ou tão ruim quanto o são as condições de socialização que nela prevalecem (Honneth, 2013, p. 77, grifo do autor).

Essa ideia de grupo construída por Honneth (2013) vai ao encontro da teoria da psicanálise desenvolvida por Donald Winnicott, objeto de estudo de Grolnick (1993). Na teoria winnicottiana, os objetos transicionais intermediários funcionam como um apoio para o processo de separação da simbiose inicial caracterizada como a necessidade constante da presença da mãe, resultante do não reconhecimento de si como sujeito independente no processo de construção do eu na infância. Para Honneth (2013), o adulto preserva de forma inconsciente esse impulso e toda vida em grupo é perpassada por essa tendência. A arte e a religião como práticas culturais funcionam como áreas intermediárias dessa experiência de relacionar a realidade interna com a externa, de forma semelhante à experiência do brincar na infância.

Grolnick (1993), em seus estudos sobre a teoria winnicottiana, ressalta o entendimento da palavra brincar a partir da etimologia da palavra ilusão. Winnicott utilizou-se da origem da palavra “ilusão”, do latim “*ludere*”, que significa brincar, afirmando que o ser humano precisa brincar. Com base nos estudos sobre o “brincar winnicottiano”, Grolnick afirma que:

Viver demasiadamente na concretude da realidade dos fatos não é melhor para ser humano feliz e razoavelmente adaptado, do que viver na fantasia. A vida bem sucedida dá-se “entre” a realidade e a fantasia. [...] Se nenhum de nós fosse capaz de ter a ilusão de que tudo esteja bem, de brincar [...] seria difícil prosseguir. [...] o homem precisa brincar [...] As exigências da civilização, do comportamento controlado e socializado, gradativa e, às vezes traiçoeiramente tomam o lugar dos prazeres psicossomáticos e estéticos do sistema livre de brincar. Esperemos que o núcleo básico do brincar espontâneo mais inventivo ainda possa persistir nos jogos sociais, territoriais e, até mesmo, recreativos, nos quais, por definição, nós todos nos envolvemos (Grolnick, 1993, p. 43-44).

Nesse contexto, ao entender o ser humano como um ser brincante e o estar juntos por meio de manifestações dos grupos culturais, no fazer artístico e/ou religioso, o brincar funciona como importante instrumento para liberação das tensões da vida e preparação para os desafios futuros. É possível verificar essas características nas práticas das Bandas de Congo, na forma criativa e no humor das letras dos jongos cantados e nas interações sociais que constituem uma forma única de existência, de pertencer, ser e estar no grupo.

Para situar as Bandas de Congo nesse debate, destaca-se a conquista do seu “reconhecimento” como Patrimônio Imaterial do Espírito Santo em 20 de novembro de 2014. Para Macedo (2013), os termos “folclore” e “cultura popular” permeiam a história da constituição do termo Patrimônio Cultural. São correlacionados, geralmente utilizados para classificar

grupos tradicionais, saberes e festividades. Todavia, há contextos em que se congregam e outros em que tomam sentidos completamente opostos, como no caso dos usos dos termos folclore e cultura.

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), ratificada pelo Brasil em 2006 no Decreto nº 5.753/2006, artigo 2º-1, define:

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável (Brasil, 2006).

O Congo, contemplando as características destacadas nessa definição, foi registrado como Patrimônio Imaterial pela Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo (Secult/ES). O Espírito Santo foi o primeiro Estado a tomar como base o Decreto nº 3.551/2000 (Brasil, 2000), elaborado a fim de garantir a preservação desse patrimônio. Sendo assim, as Bandas foram incluídas no Livro de Registros de Festas, Celebrações e Folguedos, e a partir do registro passaram a ter garantia assegurada das condições de criação e perpetuação da sua transmissão de geração em geração, monitoramento de suas modificações e permanências e reconhecimento dos detentores dos saberes: mestres e guardiões das tradições. No entanto, não há confirmação de resultados advindos dos órgãos públicos acerca do registro realizado para as Bandas de Congo de Barra do Jucu (Macedo, 2013; Espírito Santo, 2014).

Assim, o reconhecimento constitui-se por meio do investimento de esforços ou de uma “força motriz”, termo utilizado por Honneth (2013), necessários para a sua realização. Weber e Nietzsche, no texto de Nobre (2004), definem a cultura e a vida como “campo de domínio e de luta” gerado nas relações intersubjetivas no interior e no exterior dos grupos. As Bandas de Congo da Barra resistem aos obstáculos de cada época: a proibição dos ajuntamentos, a perda dos mestres fundadores, a alteração dos modos de produção, a falta de apoio do poder público e os imperativos capitalistas que modificam o ambiente e alteram os costumes dos agentes. Fazer parte da Banda de Congo e tornar-se um mestre é, para alguns, sinônimo de imortalidade mantido pelos seus pares como referência para a resistência; é o que exemplifica o jongo abaixo:

Cadê o velho mestre?/ Tô morrendo de saudades/ Do meu velho amigo mestre./ Cadê o velho morador de Itapurea?/ Tinha um pedaço de chão/ E um chão de boa terra

Cadê o velho de andar bem malandrinho?/ Deixava sempre o seu rastro/ Seguindo o mesmo caminho/ Cadê o velho/ Que tinha sangue de congueiro?/ Trazia a caixa nos ombros/ E a baqueta nos dedos/ Cadê o velho/ Amigo de Daniel?/ Trazia uma listra branca/ Na aba do seu chapéu.

Fiz esse jongo/ Me inspirei olhando pro céu/ Lá eu vi o Mestre Honório/ Acenando o seu chapéu (Anônimo).

Observa-se mais uma vez o quanto os elos entre os conguistas estão sempre alinhados com os elementos da natureza, na rede de relações tecida na terra batida, nas profundezas do mar, nos reflexos da luz da lua, na areia da praia, na lama dos mangues, que por longos anos foi base para a vida dos nativos da região da Barra. Assim, a vida gira na roda, no círculo. Do couro esticado nasce o tambor. Começo e recomeço, nunca o fim, sempre um vir a ser. Os grandes mestres não morrem, renascem em forma de mito, porque o mito é útil e necessário. O Congo nasce da resistência, é reação, é resposta à experiência do não reconhecimento e se mantém vivo reinventado, sem dissociar-se do que o inspira: o aceno dos grandes mestres integrados aos elementos da natureza local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a tradição das Bandas de Congo da Barra do Jucu inferindo-lhes a questão do reconhecimento com o suporte da Ecologia Política possibilita um novo olhar sobre as relações intersubjetivas enredadas nas diferentes atuações dos agentes envolvidos nos seus aspectos imaginários, políticos, sociais, ambientais, espirituais e econômicos. A memória e os significados nas falas de cada sujeito desta pesquisa, as suas leituras e emoções demonstraram o quanto as experiências de reconhecimento importam para a vida dessas pessoas. Percebe-se que as ações em torno da realização e manutenção das festas de Congo são dotadas de sentidos vinculados aos elementos indispensáveis à sua existência.

O que ainda acontece e precisa ser refletido por seus agentes é que no Congo da Barra está a vida em família, mesmo com os seus desentendimentos ou negociações necessárias à sua permanência, uma vez que nem toda comunidade é a favor da sua manifestação. Além disso, o poder público não consegue atingir a importância da cultura popular para autorrealização das pessoas, bem como o seu poder de juntar sujeitos, de representar o elo entre o meio ambiente como parte intrínseca do ser humano e as questões sociais.

A tradição constantemente atualizada, de geração em geração, faz do Congo uma “cultura para si”. A importância da vivência no grupo, na coletividade em comunhão com o ambiente experienciado por meio das Bandas de Congo da Barra do Jucu caracteriza-se como objeto de transição. Conforme teoria winnicottiana, é objeto que permite a passagem da vida terrena à experiência da imortalidade, da invisibilidade para a visibilidade. Existem vínculos básicos

inevitáveis à constituição do eu. Na experiência do Congo, o ser humano não vive só, necessita ser visto, estar e se sentir presente frente aos demais, ou seja, precisa do reconhecimento, de justiça centrada na autorrealização.

Assim, a luta por reconhecimento social ou autorrealização é histórica e mutante, adequando-se às brechas nos contextos institucionais e das relações de dominação relativizadas nas figurações sociais interdependentes da Barra do Jucu. As relações internas e externas, bem como os usos dos recursos naturais, são constitutivas da territorialidade na qual as Bandas de Congo estão integradas. Com isso, percebe-se que a fragmentação e a desarticulação das Bandas potencializam as fragilidades em relação à conquista do seu reconhecimento pelo poder público. A retomada da Associação das Bandas de Congo em 2017 aproximou os conguistas, promovendo o compartilhamento e o debate acerca de interesses comuns. Portanto, a pesquisa atual confirma que o fortalecimento aconteceu, entretanto, identifica-se nas falas dos moradores que os riscos e as intervenções externas permanecem e exigem novas estratégias para a preservação da manifestação popular.

Nesse contexto, o processo de reconhecimento aponta para encontros e desencontros com a autorrealização. Na medida em que encontra reconhecimento social como manifestação da cultura, reforça a tradição contida na memória e no “fazer” da festa como um aspecto de identidade, dos vínculos com o passado negro e indígena e com as raízes socioambientais do Congo. Já quanto reconhecimento jurídico-institucional, são postos desafios que tendem a enfraquecer os laços comunitários, na medida em que tratam a prática cultural como “patrimônio” e mera atividade contida em um calendário público desterritorializado de sentidos e “aberto ao público” como estratégia de lazer.

Assim, as Bandas de Congo da Barra do Jucu são um bem no sentido liberal de patrimônio cultural, mas também no sentido de possibilidade de mediação que se solidariza e congrega diferentes modos de vida na complexidade das relações intersubjetivas. O Congo resiste, é luta por respeito, justiça, desde o tempo das fazendas escravocratas; não se entrega. No corpo que dança, nas batidas no tambor, no peso do mastro nos ombros dos guardiões, no contado direto com a natureza, o Congo ressalta a sua sensibilidade tornando-se, com empréstimo à frase de Mestre Pêgo, “uma belíssima flor que nasceu do brejo!”

REFERÊNCIAS

1. AMARAL, Rita de Cassia Melo Peixoto. **Festa à Brasileira**. Significados do festejar no país que não é sério. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 1998.
2. BIARD, François. **Deux Années au Brésil**. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1862.

3. BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, p. 2, 7 ago. 2000.
4. BRASIL. Decreto nº 5.753, de 12 de abril de 2006. Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 6, 13 abr. 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm. Acesso em: 28 jan. 2025.
5. CAPAI, Humberto (coord). **Atlas do Folclore Capixaba**. Sebrae: Vitória, 2009.
6. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 9. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
7. COSTA, Douglas Pinheiro; MATTOS, Tiaya Freitas de. A cultura e a religiosidade do Congo capixaba. **Unitas**: Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões, v. 5, n. 2, p. 313-333, 2017. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/550>. Acesso em: 28 jan. 2025.
8. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
9. ESPÍRITO SANTO (Estado). Secretaria de Estado da Cultura. Subsecretaria de Cultura. Gerência de Memória e Patrimônio. **O Congo do Espírito Santo**: Relatório parcial do Inventário & Solicitação de Registro. Vitória: Secult, 2014.
10. FRASER, Nancy. Redistribuição, reconhecimento e participação: por uma concepção integrada da justiça. In: SARMENTO, Daniel; IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (coord.). **Igualdade e diferença de direitos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 167-190.
11. GALVÊAS, Homero. **A história da Barra do Jucu**: a gênese da cultura capixaba: desenvolvimento sociocultural da Grande Vitória. Vila Velha: [s. n.], 2005.
12. GARGARELLA, Roberto. **As teorias da justiça depois Rawls**: um breve manual de filosofia política. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
13. GEERTZ, Clifford. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
14. GEERTZ, Clifford. **A interpretação da cultura**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
15. GERVÁSIO, João Carlos Vieira. **Roda de Congo**: uma bem sucedida mistura de negros, índios e portugueses. Vila Velha: Canela Verde, 2011.
16. GROLNICK, Simon. **Winnicott o trabalho e o brinquedo**: uma leitura introdutória. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
17. GUATTARI, Felix. **As três Ecologias**. 11. ed. São Paulo: Papyrus, 1990.
18. HONNETH, Axel. **Luta por conhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

19. HONNETH, Axel. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 15, n. 33, p. 56-80, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1517-45222013000200003>. Acesso em: 28 jan. 2025.
20. LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. Petrópolis: Vozes, 2008.
21. LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental a reapropriação da natureza**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
22. LITTLE, Paul Elliot. Ecologia Política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 12, n. 25, p. 85-103, 2006.
23. MACEDO, Inara Novaes. **Entre rios, praias e planetas: travessias do congo na Barra do Jucu**. 2013. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2013. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/1432>. Acesso em: 28 jan. 2025.
24. MACIEL, Cleber. **Negros do Espírito Santo**. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.
25. MAGNANI, José Guilherme. De perto e de dentro: notas de uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.
26. MAGNANI, José Guilherme C. Os circuitos dos jovens urbanos. **Tempo Social**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 173-205, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000200008>. Acesso em: 28 jan. 2025.
27. MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.
28. MELLO E SOUZA, Mariana. Reis do Congo no Brasil: Séculos XVII e XIX. **Revista de História**, São Paulo, n. 152, p. 79-98, 2005.
29. MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Democracia e desigualdade: as contribuições da teoria do reconhecimento. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 9, p. 119-146, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522012000300005>. Acesso em: 28 jan. 2025.
30. MINAYO, Maria. Cecília; SANCHES, Odécio. Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade? **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 239-262, 1993.
31. MORAES, Neide Lucia. **Espírito Santo: história de suas lutas e conquistas**. Vitória: Artgraf, 2002.
32. NEVES, Guilherme Santos. **Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba. 1944-1982**. Vitória: Centro cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo, 2008.
33. NOBRE, Renarde Freire. Três teses comparativas entre os pensamentos de Weber e de Nietzsche. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 56, p. 29-43, 2004.

34. OSÓRIO, Carla; BRAVIN; Adriana; SANTANNA, Leonora. **Negros do Espírito Santo**. São Paulo: Escrituras, 1999.
35. PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **INTERthesis**, Florianópolis, v. 9, n. 1-1, p. 16-50, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2012v9n1p16>. Acesso em: 28 jan. 20205.
36. SEZENANDO, José. São Benedito e o pescador. In: MUGRABI, Edivanda (org.) **Os Tupinikim e Guarani contam...** Vitória: Idea, 1999. p. 80-82.
37. SIQUEIRA, Maria da Penha Smarzaró. **Industrialização e empobrecimento Urbano: o caso da Grande Vitória. 1950-1980**. Vitória: Grafitusa, 2010.
38. STEIN, Débora Rosa; MOZINE, Augusto Cesar Salomão. Memórias de um povoamento desordenado da Grande Terra Vermelha: A ocupação e a transformação urbano-ambiental dos bairros Barramares, João Goulart e Morada da Barra, Vila Velha-ES. In: MOZINE, Augusto Cesar Salomão; DA-SILVA-ROSA, Teresa Cristina; FREITAS, Tiago Miguel Martins D'Ávila Martins de (org.). **Ambiente e sociedade em contexto lusófono**. Florianópolis: Insular: 2017. 195-214.
39. TSCHUDI, Johann Jakob von. **Viagem à província do Espírito Santo: imigração e colonização suíça 1860**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2004.
40. VELHO, Gilberto. **A utopia urbana**. Um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
41. VILA VELHA (Município). Lei nº 4.707, de 10 de setembro de 2008. Dispõe sobre a institucionalização dos bairros nas Regiões Administrativas, os limites e a denominação dos mesmos e os critérios para organização e criação de bairros, no perímetro urbano do Município. **Prefeitura Municipal**, Vila Velha, 10 set. 2008. Disponível em: https://legislacao.vilavelha.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html_impressao/L47072008.html?identificador=30003A004C00. Acesso em: 28 jan. 20205.
42. VILA VELHA (Município). **Perfil socioeconômico por bairros: indicadores selecionados**. Vila Velha: Sempla, 2013. Disponível em: Acesso em: <https://www.vilavelha.es.gov.br/midia/paginas/perfil%20socio%20economico%20r2.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2025.
43. WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamento da Sociologia Compreensiva**. Volume 1. Brasília, DF: UnB, 1979.
44. WEBER, Priscila. Nzinga Mbandi: representação de poder e feminilidade na obra de padre Cavazzi de Montecúcolo. **Aedos**, Porto Alegre, n. 7, v. 3, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/16014>. Acesso em: 28 jan. 2025.
45. YOUNES, Bruno; PREYSSSEL, Érika. **Catolicismo Negro: palco de disputas culturais em Mariana entre 1770-1820**. Carmo: Agbook, 2013.

Diana Corrêa da Silva Costa

Mestre em Sociologia Política pela Universidade Vila Velha. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5145-5019>. Colaboração: Pesquisa empírica e bibliográfica, Análise de dados, Redação. E-mail: dianacultura.cs@gmail.com

Augusto Cesar Salomão Mazine

Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Vila Velha. Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8969-0025>. Colaboração: Concepção teórico-metodológica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: augusto.mazine@uvv.br