

DE AÇÚCAR E ORIXÁS:

Aonde foi a parar a cultura negra em Campos dos Goytacazes?*

*Javier Alejandro Lifschitz***

RESUMO:

Este trabalho tenta avançar sobre a questão de porque uma sociedade onde o componente negro é tão significativo, como Campos dos Goytacazes, não produziu nem representações culturais socialmente visíveis nem uma identidade social politicamente atuante como o movimento negro da Bahia ou de outros países da diáspora africana.

Palavras-chave: cultura afro-brasileira, comunidades quilombolas, etnia e cultura

INTRODUÇÃO

Como apontamos em um artigo anterior (LIFSCHITZ, 2007), o tema quilombola no Brasil levanta algumas questões praticas e teóricas quanto à reconstrução de etnias negras em regiões periféricas. Neste sentido, o caso de Campos de Goytacazes apresenta um particular interesse devido a que a população negra representa uma *maioria* que não se constitui como comunidade étnica no sentido weberiano. O município de Campos, concentra historicamente uma das maiores populações afro-descendentes do Brasil. Entretanto, no panorama cultural atual, a presença da cultura negra “campista” é quase inexpressiva.

Este trabalho tenta avançar sobre a questão de porque uma sociedade onde este componente étnico é tão significativo não produziu nem representações culturais socialmente visíveis nem uma identidade social politicamente atuante como o movimento negro da Bahia ou de outros países da diáspora africana, como EUA, Jamaica e Haiti analisados por autores como S. Hall, Gilroy, P., Bailey, D. Bhabha, H e outros. Como sugere Hall, o caso da diáspora afro-caribenhas foi uma experiência de reconstrução endógena da etnicidade, na qual a referencia africana foi resignificada desde a experiência do contato intercultural na diáspora. Dessa experiência surge “outra” África que não é um território transmitido através da

* Trabalho apresentado no Fórum de Pesquisa 11 na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.”

** Professor Associado do Programa de Pós Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense.

descendência mas o resultado de processos de transculturação, de seleção e invenção de referentes transmitidos pela cultura metropolitana dominante e novas “zona de contato” entre sujeitos anteriormente isolados espacialmente e imersos em habitat simbólicos distantes.

No entanto, na experiência caribenha, as referências narrativas que reconstróem África não entram em uma relação de igualdade. Estão inscritas em relações de poder, de forma que a reconstrução torna-se um trabalho de luta cultural, revisão e reapropriação. Assim, “as identidades negras caribenhas” não são apenas um reflexo pálido de uma origem “verdadeiramente africana” mas o resultado de uma formação “relativamente autônoma” presente na originalidade do movimento *rastafari* e de diversas expressões musicais negras contemporâneas, como o *jungle music* e o *dancehall*, que representam identidade negras em Londres e outras metrópoles. Neste sentido, “retrabalhar” a África, tem sido para os caribenhos, segundo Hall, “o elemento mais poderoso e subversivo da política cultural do movimento negro do século XX”. Segundo autor, a força subversiva de esta tendência fica mais aparente no nível da linguagem, onde o crioulo, o *patois* e o inglês negro desestabilizam e carnavalizam o domínio lingüístico do inglês mas também podemos considerar que constituem perspectivas para a emergência de outras novas Áfricas, como a que esta implícita na estrutura discursiva do *Atlântico Negro*, contra-narrativa à inserção discursiva do Caribe nas histórias nacionais européias.

Portanto, a diferença da questão quilombola no Brasil, em que os laudos tem como precondição a emergência de uma África “autêntica”, esta outra via de reconstrução étnica sugere que a África não poder ser desagregada em elementos “autênticos” de origem por ser uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas. Para os afro-caribenhos, África parece ser uma estratégias reconstrutiva, eficaz enquanto colocou a identidade negra em outro patamar de luta e reconhecimento.

Entretanto, no caso de Campos a questão parece ser outra: como foi construído historicamente o “ocultamento” cultural da negritude? Por que razão, expressões culturais como o *jongo*, o *fado* e a *mana-chica* ou *candomblé* associadas em suas origens a grupos afros-descendentes da região do norte fluminense, foram debilmente mantidas e pouco integradas no imaginário e na produção simbólica local atual. Até que ponto este “ocultamento” esta relacionado com desigualdades duráveis vinculadas ao mundo do açúcar, ainda uma importante atividade produtiva da região? Em que medida, estes padrões persistem ou estão sendo modificados ou re-significados no contexto dos hibridismos contemporâneos

considerando o impacto de novos cenários produtivos e culturais como a nova economia do petróleo e da difusão das religiões pentecostais?.

A ÁFRICA DO AÇUCAR

No final do século XVIII Campos concentrava o maior contingente de escravos da província do Rio de Janeiro: 60% da população de Campos era escrava sobre um total de 30.000 habitantes. Este período é de grande desenvolvimento da produção açucareira em Campos. Em 1780 existiam na região 324 engenhos, mas da metade do total de engenhos da província do Rio de Janeiro. Os africanos trazidos para a cidade do Rio de Janeiro passavam pela Alfândega e eram negociados no mercado de escravos do Valongo na periferia da cidade e remetidos por terra ou mar para Campos.

A maioria dos escravos introduzidos na região do Norte Fluminense vieram da região de Luanda (Angola). Das 16 freguesias de Campos, somente três (Santo Antonio de Guarulhos, São Gonçalo e São Salvador) abrigavam quase 90% da população escrava da região. Os maiores engenhos de açúcar eram o Engenho de Nossa da Conceição, Santo Inácio (1400 escravos), engenho dos Visconde de Asseca (432 escravos) e a fazenda do Convento dos Beneditinos (200 escravos). O quarto grande engenho da região era do morgado de João José de Barcelos Coutinho, na Lagoa Feia.

No final do século XIX foi o período do auge dos engenhos. Em 1880 existiam 252 usinas a vapor e a produção de açúcar duplicou com relação ao século anterior. Campos continuava sendo o Município com o maior número de escravos de toda a província do Rio. Segundo dados do Censo de População, a população de escravos era de 35.688 sobre uma população livre de 56.00 habitantes. A partir de 1880, a valorização do açúcar no mercado internacional provocou uma capitalização dos fazendeiros que se refletiu em um processo acelerado de urbanização, instalação de esgotos, abastecimento de água potável e instalação de atividades comerciais, seguros, bancos, etc. Campos foi uma das primeiras cidades da América latina a instalar serviços públicos de iluminação elétrica.

Segundo estimativas de Sousa (2000) a proporção de escravos durante os séculos XVIII e XIX era maior do que em outras regiões agro-exportadoras como Paraty, também localizada na Capitania do Rio de Janeiro e onde a participação dos escravos na população total não superava 35%. Também em São Paulo, na área açucareira conhecida como “o

quadrilátero do açúcar”, os escravos apresentavam proporções inferiores a Campos, assim como a província de Pernambuco apresentava percentuais de escravos bem mais modestos ao serem comparados aos de Campos.

A crise da produção açucareira começa em 1930 e se aprofunda nas décadas subseqüentes. Em 1940 São Paulo supera a produção de açúcar do Rio de Janeiro que perderia gradualmente sua posição também para outras regiões. Em 1960 existam aproximadamente 20 usinas e atualmente somente existem 5 em funcionamento. Segundo a pesquisa Produção Agrícola Municipal, elaborada pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), dos 20 municípios maiores produtores de cana, 16 estão em São Paulo. O município de Morro Agudo, no norte de São Paulo, é o maior produtor nacional, com 7,8 milhões de toneladas mas em segundo lugar aparece Campos dos Goytacazes (RJ). Entretanto, o número de Usinas tem decrescido desde o fim do PROALCOOL e hoje existem somente 5 Usinas em funcionamento.

Sem dúvida, a crise do açúcar desestruturou o mundo rural provocando migrações para a cidade e com este fluxo se fragmenta também as expressões culturais negras que tinham como âmbito o açúcar, o mundo rural e a família. Questionando algumas interpretações clássicas¹ sobre as “condições anômicas de existência” dos escravos, alguns autores como Matos² observaram nas propriedades maiores, a experiência de viver numa família conjugal estável era a norma para a grande maioria de mulheres e crianças escravas, além disso, em propriedades mais antigas, essa estabilidade se traduzia na existência de muitas famílias extensas, contando com a presença de três gerações e a convivência entre irmãos adultos e seus respectivos filhos. Este quadro parece ser válido para o Oeste Paulista a grande lavoura do Sudeste, o Vale do Paraíba (paulista e fluminense), incluindo-se a região de Campos.

Assim, enquanto Florestan Fernandes argumentava que a destruição da família escrava era essencial para a manutenção do escravismo, estes novos estudos sugerem que a existência da família escrava foi uma condição estrutural para a continuidade do escravismo. Nesta linha argumentativa, diversos estudos tentam interpretar aspectos qualitativos da família escrava, estabelecendo correspondências com costumes africanos, relações de parentesco e

¹ Idem Nota 4.

² MATOS (1995)

linhagem³. Entretanto, para nosso argumento é importante destacar que esta “permanência” da África se dava na fazenda de açúcar que, como observara Lamego Filho, era o espaço de existência da cosmovisão afro brasileira:

Solares apoteóticos do alvorecer da raça , que viraram saraus nababescos e danças negras nos terreiros: pavanas e batuques , minuets e lundus, mazurcas e jongs, shotishes e caiapós, valsas e catiras, lanceiros e sambas, quadrilhas e caxambus...E noites de São João e madrugadas de Reis e dias de Padroeiros...Luminárias acendendo fachadas, artifícios incendiando os ares, clarões de luas pelo mundo do afora...E bois pintadinhos e cavalos jaraguas e reboços de mana-chica efervescentes (...) Solares brasileiros formidáveis repositórios do inconsciente da nacionalidade. (LAMEGO FILHO, 1938, p. 28)

Da zoeira miscigenética de casinholos e senzalas toam flautas e cavaquinhos , sanfonas e violões, gaitas e chocalhos, adufos e pandeiros , eletrizando o espírito sentimental do povo , filho do maracá e da guitarra , da marimba e da viola. Choros preludiam, serenando. Sarabandeia solavancando a síntese nacional dos maxixes. (LAMEGO FILHO, 1938, p. 81)

Era na fazenda de açúcar que se estabelecia essa peculiar conformação cultural que aliava sincretismo e segregação e que constituiu uma das formas de transposição de África na diáspora brasileira. Sincretismo, subordinado ao catolicismo dominante e “espaços de liberdade” segregados para as práticas e cultos afro nas margens da fazenda. Como observamos em uma pesquisa realizada com os descendentes da aristocracia rural da região⁴, as filhas dos senhores de engenho iam a assistir escondidas às danças dos terreiros pois estavam proibidas de ver essa religiosidade à qual atribuíam poderes malignos. Entretanto, dos cultos católicos participavam todos os escravos, entoando ladainhas e acompanhando as procissões e inclusive sendo batizados⁵.

A crise da produção de açúcar, que se inicia na década de 30 e se acentua depois do fim do PROALCOOL, implica também na desestruturação desta conformação cultural cujas fronteiras simbólicas estavam contidas no âmbito da fazenda e segregadas com relação à “civilização branca e latina” dos senhores. Portanto, podemos dizer que as expressões culturais destas identidades étnicas negras nem eram regionais e muito menos nacionais.

³ FLORENTINO (1995) e GÓES (1998); (1997).

⁴ Nos referimos à uma pesquisa realizada no Município de Quissamã com os descendentes das senzalas e das casas grandes que deu lugar ao documentário “Retalhos”.

⁵ Alguns autores⁵ têm analisado o processo de expansão da população livre na região a partir dos anos de 1750 em função da expansão açucareira. Estes estudos forneceram novas fontes de dados sobre o crescimento das alforrias, sobretudo de mulheres e seus filhos. De acordo esses dados, na região norte fluminense, pretos e mulatos livres representavam grande proporção das pessoas livres se comparadas com outras regiões de produção de cana. Segundo Sheila de Castro Faria⁵, na região de Campos, cerca de 60% da população livre era constituída por pessoas consideradas não brancas. O debate sobre a população livre apontou para o crescimento proporcional dos descendentes de escravos entre os trabalhadores livres e, conforme apontou a autora, quase a metade dos batizados eram filhos de pais casados na igreja.

Eram locais e se reproduziam de forma endógena no âmbito das senzalas embora existisse contatos freqüentes entre as comunidades das senzalas de diferentes fazendas da mesma região. No material audiovisual que realizamos na comunidade de Machadinha⁶, muitos moradores lembravam que nas “festas” participavam parentes e moradores de outras fazendas vizinhas.

A ÁFRICA QUILOMBOLA

Atualmente, Campos tem uma população de 422.000 habitantes (IBGE, 2004) e 86% esta concentrada em áreas urbanas. Do total de população, 43% se classificam como negros e pardos (IBGE, 2002) mas Campos pode ser visivelmente comparada, em termos da presença de afro-descendentes, com cidades como Salvador. Foi o ultimo município do estado em decretar o fim da escravidão e que ainda mantém clandestinamente trabalho escravo como demonstram os dados do INCRA . Entre 2004 e 2005 foram indiciadas duas Usinas da região, Usina Barcelos e Usina Cupim por manterem trabalhadores em condições de escravidão.

Com a crise do açúcar , aconteceu uma forte migração da população negra que residia no campo em direção a áreas urbanas mas não existem ainda pesquisas sobre os efeitos desta nova diáspora urbana na reconstrução de expressões culturais de etnias negras. Sabemos que na periferia de Campos , nas favelas, existe um grande numero de terreiros mas não temos ainda resultados de pesquisa que permitam quantificar e qualificar a dimensão das praticas religiosas afro-brasileiras e outras praticas culturais no âmbito urbano de Campos. Entretanto, no âmbito rural temos realizado algumas pesquisas em comunidades quilombolas em processo de reconhecimento que nos permitem realizar algumas observações sobre a reconstrução da África no Brasil tomando como referencia outras reconstruções como a caribenha.

A questão quilombola no Brasil emerge, como fato político contemporâneo, a partir dos debates gerados pelo artigo 68 da Constituição de 1988. Neste artigo, se reconhecia aos remanescentes das comunidades quilombolas ” a propriedade definitiva das terras ocupadas e a obrigação do estado de emitir-lhes títulos de propriedade”. Contudo, isto não implica no outorgamento da titularidade das terras. Realizada uma primeira ação de auto-reconhecimento o Estado encaminha a realização de um laudo antropológico que abriria a condição para a titularidade das terras. Isto indica a relevância do debate jurídico na questão

⁶ Trata-se do CD ROM “Arvore de Conhecimento em Comunidades- Comunidade da Machadinha” editado em 2006. Universidade Estadual do Norte Fluminense, Centro de Ciência do Homem, LESCE. Projeto coordenado pelo autor deste texto.

quilombola. De fato, as “comunidades remanescentes de quilombos” emergiram como categoria política no contexto do reconhecimento jurídico. Foi o próprio campo jurídico quem promoveu a recriação da categoria social *quilombo*, que até então tinha uma dimensão exclusivamente histórica (ARRUTI, 2005). No entanto, a questão quilombola não se restringe ao debate jurídico e institucional. Envolve inicialmente um processo de reconstrução de saberes que apela a memórias, marcas traumáticas, silêncios tortuosos que possam conduzir ao auto-reconhecimento: são os laudos antropológicos.

Pela própria dimensão jurídica do reconhecimento estes laudos reforçam a identificação e procura de uma África “autêntica” não necessariamente desde uma perspectiva empírica (documentos, fotografias, objetos, etc) mas sim simbólica já que trata-se da identificação de “narrativas remanescentes”. O “quilombola” opera como o discurso remanescente de uma África “autêntica” cujo vínculo com o quilombola atual torna-se fundamental para o reconhecimento étnico e portanto territorial.

Comparemos esta situação com a de outras reconstruções da etnia negra como a caribenha. Neste caso, a África não se faz presente como referente histórico “autêntico” mas como entidade simbólica resignificada na experiência multifacetada da diáspora, no caso caribenho, sobredeterminada pela migração transnacional. O movimento *rastafari*, que surgiu na Jamaica nos anos 30 entre a classe trabalhadora e camponeses negros e se espalhou com a imigração caribenha principalmente para Inglaterra. O movimento, que teve referentes políticos da África contemporânea (como o rei Selassie, monarca etíope que liderou a resistência à ocupação italiana e promulgou a primeira constituição etíope); referentes religiosos ancestrais (este líder também foi considerado um Messias Negro que irá liderar os povos de origem africana a uma terra prometida de emancipação e justiça divina); expressões culturais híbridas, (como o reggae) e construções míticas, (como a aproximação da África com a natureza como oposição ao artificialismo das sociedades modernas), constitui, uma outra forma de reconstrução étnica que se mostrou eficaz como política de reconhecimento.

O BLOQUEIO ÉTNICO

Se o laudo antropológico representa um dos caminhos de reconstrução de identidades negras existem também bloqueios que dificultam sua emergência. Como dissemos, a fazenda de açúcar era o espaço do sincretismo e da segregação de expressões culturais afro-brasileiras. Entretanto, nas últimas décadas este cenário tem mudado

significativamente pela expansão de religiões neo-pentecostais que tentam resignificar e deslocar a África do campo das opções religiosas e culturais. O conflito entre religiões afro-brasileiras e pentecostais tem alcançado, em algumas regiões do país, tal grau de intensidade que alguns autores fizeram referência a este conflito como uma “guerra religiosa popular urbana no Brasil contemporâneo” (SOARES, 1993), na qual as religiões pentecostais manteriam a ofensiva. Esta ofensiva, assumiria diferentes variantes que vão da recusa ritual até a estigmatização, ao menos, desde a perspectiva de algumas organizações do movimento negro que apelaram para ações legais contra o que consideram o “racismo das igrejas pentecostais (BURDICK, 2002:187). A recusa ritual por parte das religiões pentecostais se expressaria no exorcismo, momento crucial do confronto, quando se expulsa dos fieis em processo de conversão os “demônios”, representados pelas entidades dos cultos afro-brasileiros. Se expulsa os demônios da vida dos fieis e afirma-se o predomínio religioso no embate entre o “bem e o mal” (SOARES, 1993).

Entretanto, como sugerem Soares e Burdick (dentre outros) esta ofensiva simbólica no campo religioso popular não está isenta de ambigüidades e paradoxos. Embora o pentecostalismo rejeite práticas e crenças da Umbanda, da Quimbanda e do Candomblé invocam a presença de entidades nos rituais de exorcismo (os praticantes de religiões afro-brasileiras são instigados a receber o santo no processo de conversão para consagrar o exorcismo) o que implicaria no reconhecimento dos próprios credos afro-brasileiros, ainda que seja pela negação (SOARES, 1993). Já Burdick chama a atenção para outro paradoxo deste conflito, relacionado com a ação de grupos pentecostais negros, como a Missão Quilombo ou Pentecostais Negros do Rio de Janeiro, para os quais não existe contradição entre crença pentecostal e identidade étnica. Entretanto, estes aspectos paradoxais e ambíguos do confronto não chegam a deslocar a posição anti-sincretica do pentecostalismo com as religiões afro-brasileiras no plano religioso. Como diz o próprio autor, “a crença pentecostal está em tensão como discurso étnico em geral e com o discurso da consciência negra em particular. Os pentecostais rejeitam fortemente toda crença religiosa ligada a espíritos africanos, conhecidos como orixás” (BURDICK, 2002, p. 192).

Nas comunidades quilombolas de Campos há uma forte presença de igrejas pentecostais e neopentecostais que de fato contribuem a bloquear o diálogo dos quilombolas com a África. Neste sentido, devemos aprofundar as pesquisas na região no sentido de identificar novas visões sobre a África que podem emergir desta tensão entre políticas

publicas de reconstrução da identidade e religiões locais que possuem ouros referentes culturais.

ELITES LOCAIS E ETNIA

Como observou Sansone () para o caso da Bahia , as elites brancas participaram da legitimação de uma elite negra com forte influencia na cultura local. Já no caso de Campos, a relação entre estes grupos sociais parece ser diferente: a elite local manteve com a população negra um pacto de submissão clientelística e ocultamento cultural que constitui um outro aspecto do bloqueio étnico a ser explorado na pesquisa. Lamego Filho, caracterizava esta elite como representante de um “feudalismo escravizante” que teria gerado um dualismo paradoxal “a irascibilidade permanente de levantados contra o Poder, e a ilimitada subserviência dos cativos ao oportunismo das promessas elusivas de pseudo demagogos oligarcas. Daí nossa instabilidade social que se eterniza” (29).

Com a crise do açúcar esta elite perde poder econômico, mas parece se deslocar para outras atividades e conservar influencia política. Como essa influencia se reflete no “ocultamento” étnico? Esse ocultamento , está relacionado com a submissão da qual falava Lamego?. Estas são outras das perguntas que abordaremos em nossas pesquisas sobre a reconstrução identidade negras quilombolas na região, tentando identificar os bloqueios e as condições para um novo dialogo com a África.

BIBLIOGRAFIA

ARRUTI, J (2005) Mocambo. Antropologia e Historia do processo de formação quilombola, EDUSC, ANPOCS, São Paulo

BARTH, F. (1976) Los grupos etnicos y sus fronteras. La organizacion de las diferencias culturales, Fondo de Cultura Economica, Mexico.

BURDICK, J. (2002) Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível, in Raça como retórica: a construção da diferencia., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

CANTARINO, E.(org.) (2002) Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV.

GIDDENS, A. (2001) A vida em uma sociedade pós-tradicional in *Em defesa da sociologia*, Ed. Unesp, São Paulo.

FARIA, S. (2000) . *Mulheres Forras: riqueza e estigma social*. In: *Tempo*. RJ, n. 9, p. 65-92.

FARIA, S. (1998) A Colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. RJ, Nova Fronteira.

FERNANDES, F. (1978) A Integração do Negro na Sociedade de Classes. SP, Ática.

FLORENTINO, M. (1995) Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. Séculos XVIII e XIX, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.

FRANCO, M. (1976) *Homens Livres na Ordem Escravocrata.*, SP, Ática.

GILROY, P. (2001) O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM.

GINSBERG, Elaune K. (org.)(1996) . *Passing and the Fictions of Identity*. North Carolina, Duke University Press.

GOES, J. (1998) Escravos da paciência: um estudo sobre a obediência escrava no Rio de Janeiro (1790-1850), tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, Niterói.

GOES, J. (1997) A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1850, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GOMES, F. (2006) Histórias de quilombos: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. São Paulo: Companhia das Letras.

HALL, S. (2003) Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG

LAMEGO FILHO (1934) A Planície do Solar e da Senzala, RJ, Livraria Católica.

LARA, S. (1988) Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808. RJ, Paz e Terra.

LIFSCHITZ, J. (2007) Neocomunidades: entre a tradição e a modernidade, in Revista Estudos Históricos, Bens Culturais, Maio, Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro.

LIMA, L. (1980) Rebeldia Negra e Abolicionismo. Achiame, Rio de Janeiro.

NEVES, D. P. (1997) A Construção do Futuro e a Redimensão do Passado. Revista de Historia Regional, Vol. 2, N 1.

MATTOS, H. (1995) Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil séc. XIX. RJ, Arquivo Nacional.

NEVES, D. P. (2004) Do Imbé, novos horizontes. Intertexto, Rio de Janeiro.

NORA, P. (1984) Les Lieux de Memoire, Gallimard, Paris.

O'DWYER, E. (2000) Quilombos: identidade étnica e territorialidade, Ed. Fundação Getulio Vargas, ABA, Rio de Janeiro.

Sousa, M. (2005) A Remissão do Cativo: alforrias e liberdades nos Campos dos Goitacases, c. 1750 - c. 1830. Niterói, UFF, Exame de Qualificação.

Sousa, M (2000) Alforria, Estigma e Ascensão social de Libertos nos Campos dos Goitacases (1750-1830), Tese de Doutorado, Faculdade de Historia , UFF.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 268 p.

PINTO, J. (1990) O ciclo da cana de açúcar em Campos dos Goytacazes. Campos dos Goytacazes, 1990.

POLLAK, M. (1986) La gestion de l'indicible, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 62/63, Paris.

REZENDE, C. e MAGGIE, Y. (2002) Raça como Retórica: a construção da Diferença in Raça como Retórica: a construção da diferença, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

SANCHIS, P. (2000) Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos APNs. *Religião e Sociedade*, N 20/2, Rio de Janeiro.

SOARES, L. E. (1993) Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. *Comunicações do Iser*, núm. 41, Rio de Janeiro.

STEIL, C (1998) A etnização da política. *Tempo e Presença*, N 298, Rio de Janeiro.