

**TAMBOR, BATUQUE, CANOAS: AS RARAS FONTES SOBRE A PRESENÇA INDÍGENA EM ARACRUZ/ES NA VIRADA DO SÉCULO XIX PARA O XX.****DRUMS AND CANOES: THE RARE SOURCES ON THE INDIGENOUS PRESENCE IN ARACRUZ/ES FROM THE LATE 19TH TO EARLY 20TH CENTURY.**

Resumo: Apresento e transcrevo aqui dois documentos relevantes para os estudos sobre a presença de indígenas no então município de Santa Cruz, hoje Aracruz, no Espírito Santo. Essa população, apesar da ocupação contínua de territórios tradicionais, foi invisibilizada pelo Estado brasileiro e demais fontes escritas entre cerca de 1889 e 1950, com abundantes fontes documentais antes e depois desse período. Um dos documentos é uma notícia em jornal de 1910 que menciona “índios de Caeira Velha”, o outro é um decreto de posturas municipais de 1896 que, sem citá-los diretamente, legisla sobre diversas práticas comuns entre os indígenas daquela região, de modo que eles aparecem nas entrelinhas.

Evandro Arruda de Martini

Mestre em Geografia pela

Universidade Federal do

Espírito Santo

evandroevandro@gmail.com

Palavras-chave: Povos indígenas. Tupinikim. Brasil

Abstract: Here I comment and transcribe two relevant documents for studies about the presence of indigenous people in the then municipality of Santa Cruz, today Aracruz, in Espírito Santo state, Brasil. This population, despite the continuous occupation of traditional territories, was ignored by the Brazilian State and other written sources between about 1889 and 1950, with abundant documentary sources from before and after that period. One of the documents is a newspaper report from 1910 that mentions “Indians from Caeira Velha”, the other is a municipal decree of 1896 that, indirectly, legislates on various common practices among the indigenous people of that region, so they appear between the lines.

Keywords: Native Brazilian Peoples. Tupinikim. Brazil.

DOI: <https://doi.org/10.4013/rlah.2023.1.19>

1. Introdução

Aracruz, no litoral norte do Espírito Santo, é hoje o único município deste estado com terras indígenas demarcadas. Nas últimas décadas, além de documentos – escritos, em vídeo, etc. – gerados pelos próprios povos indígenas, diversos historiadores, cientistas sociais e geógrafos têm realizado pesquisas relacionadas às populações indígenas que habitam este município, com recortes temporais voltados sobretudo para a partir da década de 1960. Também há pesquisas historiográficas sobre povos indígenas no litoral capixaba no século XIX e, mais raramente, em séculos anteriores. No período entre o fim do século XIX e meados do século XX, porém, há uma ausência quase total de fontes que resulta em menos pesquisas a respeito: a historiadora Vania Moreira, por exemplo, tem dezenas de artigos publicados sobre povos indígenas capixabas no Espírito Santo no século XIX, mas nenhum abordando o século XX. Isso se justifica pela raridade de fontes no Espírito Santo desse período, e não só aqui, pois o processo de invisibilização dos indígenas foi nacional. Esse hiato documental, porém, não significa que os indígenas estivessem extintos naquele período. Ao contrário de outros povos que viveram nos atuais limites desse estado, em Aracruz “os Tupinikim conseguiram manter-se e reconhecer-se diferentes dos demais membros da sociedade nacional e preservar alguns de seus antigos territórios” (Teao, 2015, p.91).

Assim, destaco aqui duas fontes às quais tive acesso em minha pesquisa de mestrado e que evidenciam a continuidade da presença indígena no antigo município de Santa Cruz, atual Aracruz, preenchendo o hiato sobre o qual, até hoje, apenas os importantes estudos de história oral¹ têm servido de fonte. Além de apresentar um documento de 1910 que se refere a “índios de Caeira Velha”, argumento a seguir que a presença indígena pode ser inferida em outras fontes que não os citam explicitamente mas abordam práticas que, no território em questão, têm forte ligação com aquelas populações.

A invisibilização dos indígenas no período como política de Estado no Brasil é fato já bastante estudado, mas faz-se necessária uma apresentação dessa temática para além dos lugares-comuns sobre a miscigenação e os extermínios. Interessa notar que, por volta de 1860,

¹ Entre esses trabalhos que utilizam a história oral, destaco os de Silva (2000), Barcellos (2008), Teao (2015) e Rocha (2017).

ainda eram muito comuns as referências a indígenas no litoral norte do estado: nos relatos do pintor e viajante francês Biard, publicados em Paris em 1862, ele se interessou pela música e dança tradicionais em homenagem a São Benedito, elementos culturais que aparecerão em diversos documentos posteriores, incluindo os dois que transcrevo nas seções 2.2 e 3.3. Ao relatar sua estadia no litoral do atual município de Aracruz, Biard (1862, p.196) descreve a “festa de São Benedito, de grande devoção entre os índios. [...] Desde o momento em que esse tambor começa a ser tocado, não para mais, nem de noite nem de dia.” Em seguida, a descrição de Biard mostra as ligações entre a festa do santo, a música e as bebidas tradicionais:

No dia da festa, fui com meu anfitrião me divertir [...]. Em todas as cabanas em que entrávamos bebia-se câouêba e cachaça; e não se cantava, berrava-se. Os homens ficavam sentados tendo entre as pernas seus tambores primitivos fabricados com um pequeno tronco de árvore oco coberto em uma das extremidades por um pedaço de couro de boi; outros homens esfregavam, com um pequeno pau, um instrumento feito de bambu todo entalhado [a casaca]. (Biard, 1862, p.197, tradução minha).²

Após voltar da festa de São Benedito para a casa onde estava hospedado, próximo a Santa Cruz, Biard quis fazer uma pintura “dessa festa grotesca”. Porém, tendo conseguido apenas um indígena para posar, sem nenhum dos objetos “como o guarda-chuva vermelho, os tambores, a casaca, o chapéu” (ibid., p.201), ele só retratou a cena dias depois, de memória, mostrando onze pessoas em uma canoa: destes, dois homens com tambores, dois com casacas e um carregando uma escultura, provavelmente de São Benedito.³

O imperador do Brasil também esteve no litoral capixaba em 1860 e fez diversas anotações sobre os indígenas de Nova Almeida, Santa Cruz e Riacho.

A casa onde estou [em Santa Cruz] está muito bem arranjada. Os índios vieram tocar e dançar e [tinham a estátua de] um São Beneditozinho dentro duma caixa [...]. Tocam também com as mãos em tambores de toros escavados com peles dum lado, e chocalham um cestinho cheio de pedrinhas. [...] Notei que só dançam os índios de alguma idade. O São Benedito corre 15 dias antes da festa e 15 dias depois, embriagam-se etc. [...] Ontem foram os índios com muita folgança levando o São Benedito, a bordo do vapor. (Pedro II, in Rocha, 2008, p.173-174).

² *Câouêba*: bebida feita de mandioca, relatada em outras localidades como cauim. Segundo Matheus (2022), é até hoje preparada nas festas, na aldeia de Comboios em Aracruz, com o nome “coaba”.

³ A pintura aparece no livro de Biard (1862, p.199). A edição em português (2004), além de não ter as imagens, ignora a palavra “casaca” (casaque no original francês), instrumento musical similar ao reco-reco que só existe no Espírito Santo. Sobre a casaca, conferir Lins (2016) e Cau (2019).

Para Pedro II, portanto, aquelas pessoas eram “índios” mesmo que a maioria cultuasse São Benedito⁴ e falasse português – mas muitos falavam também a língua geral baseada no tupi, pela qual o monarca se interessava, anotando algumas palavras: “Apiá - coisa que Deus deu aos homens (assim disse o índio)” (ibid.).

Apesar desses interesses e opiniões pessoais de Pedro II em seu diário não publicado em vida, durante o seu reinado iniciou-se um longo processo de invisibilização dos indígenas considerados “civilizados” e “misturados”. Oliveira (2016, p.102-104) afirma que no imaginário do Segundo Reinado, apartando-se das categorias coloniais, passou-se a celebrar o “renascimento” do indígena “no mestiço tropical”, implicando em “abandono da sua pertença à tribo de origem”. Com a República, afirma ele, permanece essa mesma representação da miscigenação por parte das elites, mas acrescenta-se outra representação de certos indígenas “como testemunhos de etapas rudimentares da humanidade que necessitariam ser protegidos e tutelados. A partir de então, lhes é concedida a possibilidade de habitar apenas nos limites extremos do País, nas lonjuras agrestes das chapadas e florestas” (ibid., p.110), condições que em nada se assemelham às dos “índios de Caeira Velha”, por isso sua invisibilidade na grande maioria dos textos escritos pela população letrada da República Velha (1889-1930).

Para Moreira (2017, p.167; p.192), no mesmo sentido, duraram até meados do século XIX as “formas coloniais de classificação social e governança” que incluíam a divisão entre dois grupos de indígenas, os “índios civilizados”, catequizados ou em processo de catequização, e os “índios bravos” ou “tapuias”. Por volta de 1850, a documentação capixaba deixa de falar em “trabalho indígena”, mas Moreira ressalta que se tratava não da extinção dos indígenas, mas do “fim de um longo período histórico” no qual, no litoral norte do estado, milhares de homens e mulheres livres eram “classificados, até então, primordialmente como ‘índios’”, passando a ser descritos nos documentos como “‘brasileiros’, ‘cidadãos’, ‘trabalhadores’, ‘caboclos’, ‘lavradores’ ou ‘vadios’”. Trata-se de um processo concomitante com a expropriação de terras, sobretudo após a Lei de Terras de 1850: processo em que tanto o trabalho como a terra iam se tornando mercadorias acessíveis por meio do dinheiro, ao contrário do sistema de Antigo Regime quando eram concedidas sesmarias e predominavam

⁴ Pedro II esteve em Santa Cruz em fevereiro de 1860 e as festas principais de São Benedito ocorrem em dezembro, portanto ali o santo estava sendo festejado “fora de época”, como em outras ocasiões que aparecem neste trabalho.

as “formas compulsórias de trabalho”, seja a escravidão no sentido estrito (Novais, 1995, p.98), seja por outros meios incluindo a adoção de crianças indígenas como “órfãos” que trabalhavam para brancos sob a justificativa de que estavam sendo catequizados, e ainda o recrutamento militar de homens definidos como “vadios”, que em Santa Cruz “ench[iam] as praias sob o título de pescadores” segundo um presidente da província do Espírito Santo em 1852 (Moreira, 2005, p.108; 2017). Nesse processo, eram consideradas devolutas apenas as terras dos indígenas “que já não vivem aldeados, mas sim dispersos e confundidos na massa da população civilizada” (Brasil, 1850), porém na prática em muitos casos o Estado brasileiro considerou “dispersos” ou extintos os aldeamentos que, poucos anos antes, apareciam nos relatos de viajantes.

No primeiro recenseamento feito em escala nacional, em 1872, não havia a categoria censitária “índio”: esse “desaparecimento” nos censos refletia um projeto de extinção e assimilação dos indígenas, como explica Lima (2003, p.120):

Os índios foram transformados em caboclos, termos que poderiam ser utilizados como sinônimos, ainda que o segundo pudesse ter um sentido mais abrangente. Na verdade, exatamente essa transformação [...] em caboclos, designando já a “domesticação” pela via dos aldeamentos, ou pelas diferentes vias tentadas, incluindo a força e a guerra mais ou menos explícitas, era importante preocupação do Império quanto à sua população e, nesse caso, sobretudo em relação à questão da terra. Por volta da década de 1870, a Comissão de Demarcação de Terras Públicas utilizava o argumento da mestiçagem para extinguir os aldeamentos, redistribuindo [as terras]. Quase sempre, chegavam à conclusão de um grau de mistura demasiado, e a substituição do termo índio pelo termo caboclo – e, mais tarde, sua inclusão na categoria pardo (como aconteceu na maior parte dos censos realizados no século XX) – sem dúvida fez parte desse projeto de transformação e extinção.

Nos recenseamentos da República, manteve-se a divisão da população por cor, com quatro categorias possíveis para as respostas: “branco”, “pardo”, “preto” ou “amarelo”. Apenas no censo de 1991, após uma importante participação de movimentos sociais indígenas no período de redemocratização, foi introduzida a categoria “indígena” nos censos (Oliveira, 1997). Na letra fria das estatísticas, é fácil entender o “desaparecimento” dos indígenas: aquilo que não se contava, em tese, não existiria. Para Rocha (2017, p.84), no início do século XX, a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas se pautava pelas noções de “subdesenvolvimento e transitoriedade desses povos”, em uma perspectiva evolucionista que

visava a sua aculturação e assimilação à sociedade nacional. O suposto desaparecimento dos indígenas, acompanhado de assimilação e da usurpação de suas terras, parecia um processo já finalizado do ponto de vista de alguns indivíduos nas cidades grandes. Lévi-Strauss relata ter ouvido em 1934, do embaixador brasileiro em Paris, “a ‘nota’ oficial: ‘índios? Ai! meu caro senhor, já desapareceram há muitos lustros! [...] até ao último’” (Lévi-Strauss, 1957, p.44-45).

Porém, para os moradores de Santa Cruz em 1910, pelo contrário, a presença dos “índios de Caeira Velha” em uma festa de São Sebastião não causava espanto, pelo contrário, parecia ser um fato corriqueiro, como se observa em documento transcrito mais abaixo. Os dois documentos não serão apresentados em ordem cronológica pelo seguinte motivo: na coluna de jornal de 1910, são mencionados explicitamente os “índios de Caeira Velha” e alguns de seus objetos e práticas que também aparecem no documento de 1896. Assim, interessa apresentar primeiro o documento mais explícito e em seguida aquele em que os indígenas aparecem apenas implicitamente por suas práticas tradicionais que a Câmara Municipal pretendia regular.

2 Em 1910, os “índios de Caeira Velha” e a música do costume: o tambor

2.1 Contextualização

O primeiro documento transcrito é uma breve coluna de jornal publicada em Vitória em janeiro de 1910. Um correspondente anônimo relata uma festa dedicada a São Sebastião na cidade de Santa Cruz, na qual os “índios de Caeira Velha” aproveitaram a ocasião para festejarem São Benedito: “canoas embandeiradas chegavam de Caeira Velha trazendo em uma delas o Santo e a música do costume – o tambor” (O Estado do Espírito Santo, 1910). A notícia não trata os “índios de Caeira Velha” como uma novidade ou como uma população cujo estatuto de “índios” estaria em disputa, ou ainda como inimigos dos outros habitantes do município: pelo contrário, eles parecem integrados na festa, “em tudo havia regozijo” e o fato do “tambor” ser descrito como a “música do costume” mostra que o autor anônimo já conhecia aqueles “índios de Caeira Velha” e sua música há algum tempo. Tampouco o fato de festejarem São Benedito no dia de São Sebastião causou qualquer espanto. Antes da transcrição do documento, faz-se necessária uma revisão sobre a forte presença desse santo negro no Espírito Santo.

Em 1950, Neves⁵ descrevia a devoção a São Benedito – e sua presença inclusive nos dias de outros santos – como fatos bem conhecidos dos seus leitores: “[c]om certeza jamais passou despercebido aos capixabas o [...] constante prestígio que tem, entre nós, o santo preto de Palermo, o glorioso São Benedito.” Qualquer que seja o dia da festa, diz Neves ([1950] 2008, vol.1, p.247), São Benedito “lá estará nas cantigas”. Maciel (2016, p.152-161) ressalta a relação entre a “herança cultural afro-capixaba” e a devoção a São Benedito: “a presença da devoção a São Benedito tem sido traço marcante nas diversas manifestações culturais negras”. Nas bandas de congo, existentes em diversos municípios capixabas incluindo Aracruz, cada banda tem seu santo protetor, mas “todas as Bandas têm devoção a São Benedito”, recorda Maciel.

Lins (2016) estudou o congo de uma perspectiva musicológica e aponta a mistura de influências indígenas e africanas nos instrumentos utilizados (p.46) e nos ritmos (p.76). Ele cita autores que já no século XIX constatavam que a dança não era “pura”. Tampouco parece ter havido “pureza”, separação ou inimizade entre devotos de São Sebastião e de São Benedito, como mostra o documento de 1910 transcrito na próxima seção, e como corrobora um documento do governo estadual de 1988 onde consta que a “Banda de Congo São Sebastião de Caieira Velha” havia sido fundada em 1930 e era composta por “10 tambores, 2 caixas, 9 reco-recos, 1 triângulo, 1 cuíca, 1 bastão, 1 apito, 1 estandarte de São Benedito.” (IJSN, 1988, p.405).

Portanto, é pouco frutífera a dúvida sobre se os batuques seriam, em sua origem, indígenas ou afro-brasileiros. Mais importante, como propôs Foucault (1979, p.15-21), é desconfiar das “gêneses lineares” e da “quimera da origem”. No fim do século XIX os indígenas de Santa Cruz estavam há séculos em contato frequente com brancos e negros, afinal, viviam em uma “zona de contato de longa duração”, expressão que Moreira (2017) prefere a “fronteira” por evidenciar os contatos entre “culturas díspares” ainda que em situações assimétricas e de subordinação. Assim, interessa pensar que, naquele período em que “batucar” só era permitido “com licença da autoridade competente” (Santa Cruz, 1896, Art. 4º), o “tambor de São Benedito” (Cau, 2019) era também uma estratégia de indígenas e

⁵ Sobrinho-neto e irmão de governadores do estado, Neves foi professor na UFES e publicou centenas de artigos sobre folclore capixaba em jornais de Vitória. Em 1951, Neves (2008, vol.2, p.334-337) escreveu sobre a “Banda de Congos São Benedito, de Caieira Velha”, para ele formada por descendentes de indígenas, jamais concluindo que estes seriam indígenas. Não foi uma estratégia individual de Neves: toda a Comissão Estadual de Folclore, fundada com sua participação em 1946, agia assim.

de negros para manterem suas práticas de música e dança sem serem multados ou presos. Maciel (2016, p.161-163) entende que, se por um lado a Igreja Católica combateu “cultos originais” dos negros – e, acrescento, dos indígenas – “substituindo-os pelo culto a São Benedito”, por outro lado o culto a este santo foi “um espaço para um estabelecimento e preservação de importantes aspectos do universo cultural negro”.

Simas e Rufino (2018, p.67-69; p.111), referindo-se ao sincretismo religioso no Brasil em geral, também ressaltam duas perspectivas coexistentes: na primeira, que corresponde ao “projeto colonial”, o sincretismo representou uma “assepsia dos referenciais identitários afro-ameríndios”. A segunda perspectiva “emerge como contragolpe”, como “negociação” que possibilitou a sobrevivência de ritos tradicionais e como invenção e “batalha” no campo da elaboração de símbolos. Finalmente, eles entendem que a “incorporação de crenças do outro” representa também um “fenômeno de fé”, o que “é óbvio, mas quase ninguém fala”.

Sodré (1998, p.12-13) cita uma reclamação sobre “estrondosos e dissonoros batuques” na Salvador de 1807: a culpa recaía sobre os “escravos nesta cidade [que] não tinham sujeição alguma [...]; juntavam-se quando e onde queriam”. Sodré entende que quando proibidos, porém, os “batuques modificavam-se” e incorporavam-se às “festas populares de origem branca”, adaptação que se fez necessária em um “quadro urbano hostil” (ibid.). Na vila de Santa Cruz em 1880, porém, a “culpa” pelos batuques era dos indígenas, segundo o Bispo Lacerda. Esse bispo passou mais de um mês no atual município de Aracruz, fazendo anotações em seu diário como: “[a] música tocou pelas ruas; e lá vieram os Índios a tocarem seus tambores e a cantarem a intervalos seu monótono e lúgubre canto, atormentando os ouvidos de todos até quase meia-noite.” (Lacerda, [1880] 2012, p.148). Mais de uma vez, em suas pregações públicas, o bispo falou contra “as festas de S. Benedito com cachaça e sem devoção” (p.175-176). Fora da área urbana, subindo o rio Piraquê-Açu, ele expressou no diário sua simpatia pelas pessoas que ali encontrava – “[o]s índios de um e outro sexo são gente de bonita aparência, de bons modos, e amáveis” (p.167) – e em seguida seu desprezo pela música: “cantaram horrivelmente, e concluo que esses índios não são para cantar” (ibid.). Ao contrário da música, o idioma lhe despertava o interesse: ele relata ter aproveitado “para aprender a língua”, comparando “o Dicionário Paraense com a língua dos daqui”. E ele conclui:

Tenho procurado tirar a todos os índios a vergonha de falarem sua língua, e recomendo-lhes que além do Português, ensinem os filhos, falem entre si, e conservem a língua indígena, e que desprezem as zombarias [...] – mas aqui há mais índios que saibam e falem do que em [Nova] Almeida. (ibid., p.153)

Lendo essas detalhadas anotações do bispo, é impressionante que, uma ou duas décadas depois, as palavras “indígena” e “índio” apareçam associadas àquele território apenas em curtos e raros textos que representam exceções à regra da invisibilização. O período de “sumiço” dos registros escritos sobre indígenas em Aracruz – nome do município desde 1943⁶ – duraria várias décadas, chegando ao fim provavelmente com o artigo em que o ambientalista Ruschi (1954) relatou a presença de “índios Tupis-guaranis, [...] concentrados na localidade de Caieiras”, próximos do Piraquê-Açu, “entre o mangue e a floresta.” Ao contrário de Neves, Ruschi não publicava nos jornais de Vitória: segundo Medeiros (1995, p.136) a luta do cientista contra o desmatamento e as monoculturas de eucalipto foi “solitária e sob o fogo de uma imprensa local” que, chefiada pela rede Gazeta, afiliada da Globo, “movia-lhe uma campanha de descrédito”.⁷

Caieiras Velhas, localidade próxima à margem esquerda do rio Piraquê-Açu e a cerca de 4 km da foz, é provavelmente o principal território indígena continuamente ocupado no Espírito Santo. Florêncio (2010, p.130) constata que, em suas pesquisas de campo, “sempre Caieiras era referida” e, além de relatar a importância do pátio da igreja de São Benedito “como eixo em que ocorrem as festas coletivas católicas, reuniões e festas de Santo” em Caieiras Velhas, ele recorda que o nome “Caieiras” e suas variações como “Caeiras” e “Caeira” remetem à antiga fabricação de “cal onde os concheiros ou sambaquis forneciam a matéria prima” para este produto que, segundo Saint-Hilaire, era vendido para Vitória já no início do século XIX. Para Florêncio, isso evidencia as relações das populações indígenas do Piraquê-Açu com a sociedade colonial “em detrimento de seu isolamento” (ibid.).

⁶ Em 1943 o município de Santa Cruz passa a chamar-se Aracruz, nome tupi que significa “pedra do altar da cruz”. Nome inventado pelas elites da época: a etimologia tupi conferia um exotismo ligado ao passado, ao mesmo tempo que a presença contemporânea dos indígenas era ignorada, pois estariam mortos ou “misturados”. Também em 1943 foi deliberada a mudança da sede municipal para a atual cidade de Aracruz, a cerca de 20 km de distância do litoral. A transferência efetivou-se em 1950 e Santa Cruz, no litoral, tornou-se um distrito (Cruz, 1997).

⁷ Apesar de combatido pelas elites capixabas, Ruschi foi lido no Rio de Janeiro e São Paulo graças ao seu prestígio junto ao Museu Nacional da UFRJ e a escritores influentes como Rubem Braga e Carlos Drummond de Andrade (Medeiros, 1995).

Uma liderança indígena entrevistada por Silva (2000, p.23) esclarece sobre a ocupação contínua de Caieiras Velhas até hoje: nos anos 1970 a FUNAI quis “tirar nós daqui! [...] Aí os mais velhos disseram ‘não, a gente não vamos sair daqui!’ Porque aqui tinha nossos antepassados e essa terra todo o tempo foi nossa. [...] aqui os mais velhos morreram.” Ao contrário de Caieiras Velhas, em outros locais do norte capixaba os descendentes de indígenas foram deixando de se reconhecer como indígenas ou foram violentamente expulsos por pecuaristas em meados do século XX.⁸ Mas a causa do desaparecimento da maior parte das antigas aldeias, segundo Barcellos (2008), foi a chegada da empresa Aracruz Celulose que desmatou florestas e expulsou indígenas para plantar eucalipto a partir de 1967: esta geógrafa lista 37 aldeias em 1967, com a maioria destruída logo depois, e reconstruções a partir de 1980.

Após essa contextualização sobre os “índios de Caeira Velha”, sobre outros indígenas do litoral do estado e sobre as décadas de sua invisibilização, podemos passar para a transcrição da breve notícia no jornal de 1910, notando ainda que, no fim da coluna, sem qualquer nota de surpresa, o autor anônimo muda de assunto para uma intriga política ocorrida na mesma festa. Para além dos elementos relatados no documento (Figura 1), como “a música do costume – o tambor”, e as canoas embandeiradas dos indígenas que se somaram à festa na praia “repleta de povo”, a importância dessa coluna de jornal é maior por ser um dos raros documentos escritos na República Velha (1889-1930) que mencionam explicitamente a presença de indígenas no litoral do Espírito Santo como pessoas vivas, e não como memórias de um passado distante.

2.2 Transcrição da coluna no jornal O Estado do Espírito Santo (1910)⁹

Figura 1: Os “índios de Caeira Velha” em coluna de jornal

⁸ Rocha (2017, p.139-140) relata que nas proximidades da atual área urbana de Aracruz as “famílias que hesitavam em abandonar suas casas e suas terras sofreram pressões e violência”, com incêndios de casas de indígenas e com o prefeito Primo Bitti (1922-2001) “persegui[ndo] para poder ir tomando conta”.

⁹ O documento digitalizado se encontra na Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Na transcrição, a ortografia foi atualizada, com exceção do nome próprio “Caeira Velha”, hoje mais comumente grafado “Caieiras Velhas”.



Fonte: O Estado do Espírito Santo (28 jan. 1910)

Santa Cruz

Escrevem-nos:

“Esteve bem concorrida a festa do glorioso São Sebastião nesta cidade. Os índios de Caeira Velha aproveitaram a ocasião para festejarem também São Benedito. Às 4 horas da tarde, canoas embandeiradas chegavam de Caeira Velha trazendo em uma delas o Santo e a música do costume – o tambor. A praia estava repleta de povo: em tudo havia regozijo, menos no Presidente do Governo Municipal, que se achava contrariado por ter emprestado a bandeira pertencente ao mesmo Governo, a qual o vento teve a “audácia” de romper!

(O Estado do Espírito Santo, 28 jan. 1910, p. 2).

3 A ausência e a sutil presença dos indígenas no Código de Posturas de 1896

3.1 Contextualização: a proibição do “batucar” e das “casas de palha”

Como abordado acima, o “tambor de São Benedito” é tradição muito antiga e comum no litoral norte capixaba, entre indígenas como entre não indígenas, na República Velha como ainda hoje. Se em outros municípios do Espírito Santo as manifestações culturais associadas ao tambor têm uma maior influência afro-brasileira, para o caso do litoral de Aracruz a influência indígena é inegável.¹⁰

¹⁰ Sobre dados populacionais: Oliveira (2020, p.167) apresenta a contagem da população de Santa Cruz por um vigário em 1843, quando esses dados ainda listavam os “índios”. As populações branca e negra se concentravam

O segundo documento transcrito neste trabalho é um Decreto Municipal de 1896 que se encontra, em versão impressa, no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo. Embora não tenha em seu preâmbulo o nome “Código de Posturas”, por legislar sobre vários aspectos da vida cotidiana, assemelha-se a outros documentos como o “Código de Posturas do Município de Linhares. Decreto n. 23 de 20 de outubro de 1906”, também disponível no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, e ainda os três Códigos de Posturas de São Mateus, de 1858, 1864 e 1879, pesquisados por Russo (2007).

O Decreto de 1896, seguindo os recentes costumes que vigorariam ainda por décadas, silencia completamente sobre “índios” ou “indígenas”, porém a Câmara Municipal regulamenta ou proíbe várias práticas comuns entre os indígenas da região. Vejamos primeiro o que o decreto diz sobre os batuques: “Art. 4º É proibido batucar, reunirem-se pessoas sem garantia social, salvo com licença da autoridade competente, sob pena de 10\$000 de multa.” (Santa Cruz, 1896). Os batuques eram ligados às festas de São Benedito e outras, sempre coletivas: de início é relevante notar que o decreto lista, logo após “batucar”, a reunião, digamos, “indesejável” de pessoas. Não se batucava sozinho, portanto: o problema era “batucar” em grupo.

No Código de Posturas de São Mateus de 1864, em seu artigo 4º, havia também uma proibição aos batuques, mas com alguns detalhes diferentes: “[d]epois do toque de recolher não se consentirão batuques que incomodem o sossego público” (Russo, 2007). Na proibição em Santa Cruz, não há menção a toque de recolher, mas à “licença da autoridade competente”, sem detalhes sobre qual seria essa autoridade. Pode-se concluir que as festas de santos representavam uma oportunidade de prática do “batucar”, não só nos cantos mais escondidos do município, mas mesmo na sede municipal. Assim, a proibição pretendia restringir os momentos de “batuques” a momentos específicos em comum acordo com as autoridades civis e o clero, ou seja: eles não eram completamente proibidos.

Assim como o “batuque” e o “tambor de São Benedito” não eram exclusividades dos indígenas, também as “casas de palha” – nome dado a diversas construções simples e tradicionais – foram utilizadas no Brasil, com variações locais, por inúmeras populações

no 1º quarteirão (centro da vila) e, nas outras sete áreas listadas, os indígenas eram maioria. Nenhuma residência indígena tinha a presença de escravizados, estando estes só em casas de brancos (p.174). Em outros municípios, como Serra e São Mateus, havia maior presença de negros e isso se reflete nos “batuques” de ontem e hoje.

indígenas e não indígenas. E, assim como o Bispo Lacerda considerava desagradáveis os sons do canto e dos tambores indígenas, ele também desprezava as casas de palha. Não era uma opinião somente daquele bispo: são comuns, nos textos de viajantes no Brasil do século XIX, os relatos sobre casas de palha associadas à miséria: isso aparece no relato do francês Biard (1862) sobre Santa Cruz e sobretudo no do bispo, que escreveu em seu diário: “[...] pobre Vila de Santa Cruz! Terá dizem 100 casas ou casebres, das quais quase 50 são de barro e cobertas de palha, e miseráveis.” Andando por uma rua da vila, o bispo constatou, ainda sobre as casas: “quase tudo palha, e relva pela rua. [...] Mísera e mesquinha Vila!” ([1880] 2012, p.161). Na definição de miséria pelo bispo não há qualquer menção a fome ou doenças, pelo contrário, segundo diversas fontes havia na região “muito e bom peixe” (Coutinho, [1812] 2002) e até hoje, na memória do povo Tupiniquim, aquele período anterior às monoculturas de eucalipto é lembrado como “quando nós tínhamos os rios cheio de peixe, as nossas matas cheias de caça” (Rocha, 2017, p.209). Assim, cabe o seguinte questionamento: por que motivos a memória coletiva dos antigos moradores da região entende aquele período como de *fartura* (Florêncio, 2010; Cau, 2019) enquanto o bispo Lacerda via ali *miséria*? Sem poder esgotar esse tema aqui, entendo que, se “batucar” e “São Benedito” mantiveram até hoje mais ou menos os mesmos significados, o da palavra “miséria” parece ter mudado bastante.

Nos anos 1930, o geógrafo francês Deffontaines (1938, p.167) visitou o litoral capixaba e enxergou ali “decadência” e miséria ligadas não à falta de comida, mas à ausência de comércio: nos “velhos cais não chega[va] mais nenhum navio” – apenas as pequenas canoas de pescadores, mas ele não se preocupou em descrevê-las. O litoral norte capixaba era habitado, segundo ele, por “pescadores mais ou menos mestiços de índios”, descritos em outro artigo como pessoas de vida “parasitária” (Deffontaines, 1944, p.142) que viviam em “casas leprosas de taipa (terra batida)”. Assim, décadas depois da visita do bispo, o francês também descrevia com termos pejorativos as habitações tradicionais, associadas em sua visão eurocêntrica com o velho tema da suposta “preguiça” dos indígenas.¹¹

Hoje em dia, embora as “casas de palha” não sejam tão comuns nos territórios indígenas, essa técnica de construção é ensinada pelos mais velhos às novas gerações como um elemento da memória e conhecimento local. Afinal, se os “brancos” têm museus com as

¹¹ Sobre a “vadiagem” como justificativa para mobilizar trabalho indígena no ES, conferir Moreira (2005; 2017).

antigas carruagens e candelabros do século XIX, é razoável que as “casas de palha”, do ponto de vista dos indígenas, sejam ligadas a lembranças positivas, muito diferentes da opinião do geógrafo francês Deffontaines, do bispo Lacerda, dos vereadores de 1896 e outros homens brancos que as consideravam elementos vergonhosos associados ao “atraso”.¹²

João Matheus, primeiro cacique de Comboios após o reconhecimento da comunidade como aldeia indígena nos anos 1980, relata que, quando era jovem, as casas não eram de alvenaria: “os caibros eram amarrados de cipó, as palhas eram amarradas de embira, o capote era de panacum, era tecido [...] não tinha prego, tudo era amarrado de cipó. [...] se você for fazer uma casa de estuque e você for pregar as varinhas com prego, não dá certo (Matheus, 2012).

Sobre a proibição das casas de palha e dos batuques, portanto, é interessante que futuras pesquisas sigam questionando os motivos para a proibição ou não de certos costumes tradicionais, não bastando a resposta de que se tratava de medidas de higiene e organização do município: interessa notar que, naquele município de relevante população indígena mas cuja câmara municipal era composta provavelmente por brancos, as proibições refletiam a visão corrente à época, de assimilação dos indígenas por meio do progressivo abandono de seus costumes tradicionais e adoção de práticas supostamente mais evoluídas.

Finalmente, a proibição, mesmo que limitada, de um costume tão popular (“batucar”) e de práticas construtivas tradicionais (“casas de palha”) mostram que as relações sociais, em tese republicanas e entre cidadãos iguais perante a lei, eram na prática assimétricas. É importante lembrar que o Bispo Lacerda ([1880] 2012, p.148), como vimos, expressava seu incômodo com os tambores e o canto dos indígenas que atormentavam “os ouvidos de todos até quase meia-noite”. É revelador que ele coloque sua opinião sobre aquela música como se fosse a “de todos”: no mesmo sentido, veremos no preâmbulo do Decreto de 1896 que quem decretava a proibição dos batuques e das casas de palha era o “povo do Município de Santa Cruz por seus representantes”, embora na prática esses vereadores fossem provavelmente

¹² Sobre o tema das habitações diferentes dos padrões europeus, conferir as críticas de Slenes (2011, p.177-183) aos “preconceitos burgueses da maioria dos viajantes” que, em diferentes regiões do Brasil, descreveram casas de negros “através de lentes etnocêntricas”, sem jamais supor que aquelas pessoas “poderiam ter uma lógica própria.”

todos brancos num município onde a população, mesmo na área urbana, era provavelmente de maioria indígena.¹³

3.2 Contextualização: o registro das canoas – controle social e cobrança de impostos

No mesmo Decreto de 1896, os artigos sobre “Registro das Embarcações” certamente tinham as populações indígenas como alvo não declarado: inúmeras fontes do século XIX descrevem os indígenas do litoral norte capixaba como exímios navegadores e, entre eles, a pesca sempre foi uma das principais atividades de homens e mulheres (Silva, 2000; Rocha, 2017; Matheus, 2022). Devido aos seus conhecimentos náuticos, os indígenas do litoral capixaba eram requisitados para trabalhar no Arsenal da Marinha na Corte (Moreira, 2017, p.122). Conhecedores dos caminhos fluviais, guiavam os viajantes: em 1860, quando subia de canoa o rio Riacho (também no atual município de Aracruz), Pedro II anotou: “[d]isseram-me os índios canoeiros que um ninho serve a mais de um jacaré.” (Rocha, 2008).

Portanto, quando a Câmara Municipal decidiu registrar “todas as canoas e lanchas”, certamente grande parte delas eram pequenas embarcações de indígenas, mesmo porque o decreto explicitava que o registro e o imposto correspondente aplicavam-se não só para quem atracasse no porto da sede urbana, mas para “todas as embarcações que navegarem dentro do município” (Santa Cruz, 1896, Cap. XVII). Já o “dízimo da pesca” (ibid., Cap. XIII), outro imposto, era cobrado apenas “no ato da venda” de pescado, portanto não se aplicaria à grande quantidade de peixes e mariscos consumidos diretamente pelos indígenas sem mediação de compra e venda. Não obtive qualquer dado que indique como esses regulamentos foram aplicados na prática, o que não significa necessariamente que essas fontes não existam nos arquivos administrativos ou policiais em Aracruz ou Vitória: novas pesquisas podem vir a descobri-las e destrinchá-las.

¹³ Em 1888, a Princesa da Baviera (2013, p.129) relatou sua breve estadia em Santa Cruz, “vila [...] cujos habitantes possivelmente ainda hoje são na maioria indígenas.”

3.3 Transcrição de trechos selecionados do Decreto Municipal n. 10 de 28 de setembro de 1896. [Código de Posturas]¹⁴

Decreto nº 10 de 28 de setembro de 1896
do GOVERNO MUNICIPAL da Cidade de Santa Cruz
Papelaria e Typ. de A. Moreira Dantas, Rua 1º de Março – 24, Vitória
O povo do Município de Santa Cruz por seus representantes
Decreta

CAPÍTULO I - Segurança Pública

[...] Art. 4º É proibido batucar; reunirem-se pessoas sem garantia social, salvo com licença da autoridade competente, sob pena de 10\$000 de multa.

[...]

CAPÍTULO II - Das Lavouras [...]

CAPÍTULO III - Alinhamento das Ruas da Cidade, Povações e seu Asseio

[...] Art. 9º É expressamente proibido a construção e reconstrução de casas de palha dentro do perímetro da cidade; multa de 50\$000 salvo se forem cobertas de zinco. [...]

CAPÍTULO IV - Empachamento [obstrução das ruas e caminhos] [...]

CAPÍTULO V - Litígios Forenses [...]

[CAPÍTULO VI] [não numerado] - Selo Municipal [...]

CAPÍTULO VII - Registro de Terras [...]

CAPÍTULO VIII - Terrenos Baldios [...]

CAPÍTULO IX – Laudênios [...]

CAPÍTULO X - Servidões Públicas e Estradas [...]

CAPÍTULO XI – Higiene [...]

CAPÍTULO XII - Dos Cemitérios [...]

CAPÍTULO XIII - Dízimo do Pescado

Art. 1º Fica todo indivíduo com profissão de pescador sujeito ao imposto do dízimo do vendido conforme a praxe seguida:

¹⁴ O documento, publicado em Vitória, se encontra no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo – APEES, Rua Sete de Setembro, nº 414, Vitória/ES, Brasil (código: ES 352.02681522-S231d). A ortografia foi atualizada. Todos os nomes de capítulos foram transcritos, de modo a facilitar novas consultas voltadas para temas específicos.

Parágrafo 1º

Ficam exemptos deste imposto o pescador que não expuser à venda o produto de sua pescaria.

[...] Art. 4º O dízimo será cobrado no ato da venda.

CAPÍTULO XIV - Talho de Carne Verde [...]

CAPÍTULO XV - Pedágio [nas pontes, barreiras e passagem de rio] [...]

CAPÍTULO XVII - Registro das Embarcações

Art. 1º Este imposto é devido a todas as embarcações que navegarem dentro do município.

Art. 2º O Fiscal fará no mês de janeiro um lançamento geral de todas as canoas e lanchas que fazem as vezes de veículos marítimos, constando o nome do dono e o lugar de sua residência.

Art. 3º No mês de fevereiro procederá o Procurador à cobrança deste imposto mediante 2\$000 por cada embarcação declarando no talão: O nome do dono da embarcação, a qualidade da madeira (sendo canoa) e o número do registro, que será colocado na popa da mesma exteriormente.

Parágrafo 1º Estão isentos do imposto, mas não do Registro a embarcação da passagem e o prático da barra.¹⁵

Art. 4º Sucedendo extraviar-se qualquer embarcação registrada, o seu dono recorrerá ao Procurador do Governo Municipal exibindo o respectivo talão a fim de que ele providencie na busca da mesma embarcação.

Art. 5º Ao que se negar ao Registro será imposta a multa de 10\$000 e na reincidência se fará apreensão da embarcação que será depositada até final resolução.

CAPÍTULO XVIII - Décimas Urbanas [...]

CAPÍTULO XIX – Emolumentos [...]

CAPÍTULO XX – Vencimentos [...]

CAPÍTULO XXI - Indústrias e Profissões [...]

CAPÍTULO XXII - Das Reclamações e Recursos [...]

CAPÍTULO XXIII - Obras Públicas [...]

CAPÍTULO XXIV - Disposições Gerais [...]

CAPÍTULO XXV - Organização da Repartição Municipal [...]

¹⁵ Referência à foz do Piraquê-Açu, onde não havia ponte e atravessava-se de barco.

CAPÍTULO XXVI -

Penas Correccionais [...]

CAPÍTULO XXVII - Disposições Gerais [...]

CAPÍTULO XXVIII - Regimento Interno [...]

CAPÍTULO XXVIII [bis] - Da Polícia Interna [...]

CAPÍTULO XIX - Das Sessões [...]

Revogam-se as disposições em contrário.

Antonio M. Bittencourt Mello Junior – Presidente [da Câmara]

*Joaquim Domingos Caetano, Francisco Machado de Assis Feijó, Manoel Fernandes Pinto
Ribeiro, Marcelino da Rosa Loureiro [vereadores]*

*Publicada nesta Secretaria do Governo Municipal de Santa Cruz, em 30 de setembro de 1896
para produzir os efeitos de 1º de janeiro de 1897 em diante.*

4 Considerações finais

Espero que os documentos de 1896 e 1910 aqui transcritos ampliem a base empírica de pesquisas sobre o assunto, dando ensejo a novas abordagens sobre a presença indígena no litoral norte do Espírito Santo naquele período, mas também em outros territórios das Américas onde eles foram tidos como “extintos” pelas estatísticas oficiais na virada do século XIX para o XX.

Ao apresentar os documentos, busquei comparar elementos desses textos com uma série de práticas sociais ainda hoje comuns nos territórios tradicionalmente usados por populações indígenas no litoral de Aracruz – ou, se não tão comuns nos dias de hoje, ainda presentes na memória coletiva, como é o caso das técnicas de construção de casas “de palha” ou de estuque.

O decreto de 1896, ao criar regulamentos sobre o “batucar” e as “canoas” de cidadãos em geral, nos moldes republicanos então vigentes, estava na prática criando proibições e regras que, nesses casos citados, entre outros, se aplicariam sobretudo aos indígenas. Como argumentei, a presença indígena pode ser inferida mesmo em fontes documentais que não os citam explicitamente, mas abordam práticas e objetos que, embora não sejam exclusivamente indígenas, em Aracruz apresentam forte ligação com aquelas populações. Assim, aparece a continuidade da presença indígena em meio às mudanças ocorridas, mudanças que incluem a

invisibilização

social dos indígenas entre cerca de 1890 e 1950, fundada em crenças comuns à época: a transitoriedade daqueles povos e o seu destino que seria a “mistura” com a sociedade brasileira. Na contramão dessas crenças, as populações indígenas seguiram se identificando como indígenas e, para além disso, seguiram atualizando práticas de seus avós: mesmo não sendo listadas como indígenas nos censos e outros documentos de Estado desse período, aquelas pessoas e seus descendentes seguiam construindo canoas e tocando tambor em dias de festa.

Fontes:

O ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. Coluna “Santa Cruz”. 28 jan. 1910, p.2. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 13/12/2022.

SANTA CRUZ. Decreto n. 10 de 28 de setembro de 1896. [Código de Posturas]. Disponível no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (código ES 352.02681522-S231d).

Referências:

BARCELLOS, Gilsa Helena. *Desterritorialização e R-Existência Tupinikim*. Tese de Doutorado em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

BAVIERA, Teresa da. *Viagem ao Espírito Santo (1888): viagem pelos trópicos brasileiros*. Tradução de Sara Baldus. Vitória: Arquivo Público do Estado do ES, 2013.

BIARD, Auguste. *Deux années au Brésil*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1862. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4983>. Acesso em 08/07/2023.

BRASIL. *Resolução nº 172* de 21 de outubro de 1850. Disponível em: bd.camara.leg.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/18364/collecao_leis_1850_parte3.pdf. p. 215-217. Acesso em: 13/12/2022.

CAU, Patrícia. *Entre contos e cantos: a construção da memória coletiva das práticas culturais em Regência Augusta*. Dissertação de Mestrado em Ensino na Educação Básica. Universidade Federal do Espírito Santo, São Mateus, 2019.

COUTINHO, Bispo D. José. *O Espírito Santo em princípio do século XIX*. Vitória: Estação Capixaba e Cultural-ES, 2002.

CRUZ, Maurilen Paulo. *Faça-se Aracruz!* Serra: Edições Tempo Novo, 1997.

DEFFONTAINES, Pierre. L'état d'Espirito Santo (Brésil). *Annales de Géographie*, t. 47, n. 266, março. 1938. p.155-178. Disponível em:
https://www.persee.fr/doc/geo_0003-4010_1938_num_47_266_11831. Acesso em: 10/12/2022.

DEFFONTAINES, Pierre. Como se constituiu no Brasil a rede das Cidades. *Boletim Geográfico*, ano II, n. 14, maio, 1944 [ed. fr. 1938]. p.141-148.

FLORÊNCIO, Carlos M. *As margens do Piraquê-Açu: etnogênese e território*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

IJSN – INSTITUTO JONES DOS SANTOS NEVES. *Referências culturais do Espírito Santo, vol. 2: folclore e artesanato*. Vitória: Coord. Estadual do Planejamento, 1988.

LACERDA, Bispo P. M. *Diários das visitas pastorais de 1880 e 1886 à Província do Espírito Santo*. Org. Maria Clara Medeiros Santos Neves. Vitória: Phoenix Cultura, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Ed. Anhembi, 1957.

LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

LINS, Jaceguay. *O Congo do Espírito Santo: uma panorâmica musicológica das bandas de Congo*. Vitória: Faculdade de Música do Espírito Santo, 2016.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. 2ª ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do ES, 2016.

MATHEUS, Jeannie dos Santos. *Tupinikim de Comboios: interdições e hábitos alimentares tradicionais*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena. Universidade Federal do Espírito Santo, Aracruz, 2022.

MATHEUS, Thiago. *Documentário 'Memórias de Comboios'*. 2012. Disponível em:
<https://youtu.be/4d2KB3DbLAK>. Acesso em: 13/12/2022.

MEDEIROS, Rogério. *Augusto Ruschi - O Agitador Ecológico*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

MOREIRA, Vânia M.L. Caboclisto, vadiagem e recrutamento militar entre as populações indígenas do Espírito Santo (1822-1875). *Diálogos Latinoamericanos*, n. 11, 2005, p. 94-120.

MOREIRA, Vânia M.L. *Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860*. Vitória: Arquivo Público do Estado do ES, 2017.

NEVES,
Guilherme Santos. *Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944 1982*. Vol. 1 e 2. Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo, 2008.

NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 1995.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, ano 3, n. 6, out. 1997, p. 61-84.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O Nascimento do Brasil e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

ROCHA, Diogo F. *As lutas indígenas em contextos de injustiças e conflitos ambientais: vida, saúde e mobilizações dos povos Tupinikim e Guarani Mbyá no Norte do Espírito Santo*. Tese de Doutorado em Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2017.

RUSCHI, Augusto. Grupos antropológicos indígenas do estado do Espírito Santo. *Boletim do Museu de Biologia Prof. Mello Leitão*, Santa Teresa/ES, n. 18, jan. 1954.

RUSSO, Maria do Carmo de Oliveira. *Cultura política e relações de poder na região de São Mateus: o papel da câmara municipal (1848-1889)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007.

SILVA, Sandro José da. *Tempo e espaço entre os Tupiniquim*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas, 2000.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SLENES, Robert. *Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

TEAO, Kalna Mareto. *Território e identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006)*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

Data de aceite: 19/11/2023

Data de publicação: 26/12/2023