

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

MARIA APARECIDA DE SÁ XAVIER

**Ticumbi e a arte de curar na comunidade da Vila de Itaúnas,
Conceição da Barra, ES, como expressões de espacialidades –
2008.**

NITERÓI,
2008

MARIA APARECIDA DE SÁ XAVIER

**TICUMBI E A ARTE DE CURAR NA COMUNIDADE DA
VILA DE ITAÚNAS, CONCEIÇÃO DA BARRA, ES, COMO
EXPRESSÕES DE ESPACIALIDADES – 2008.**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em
Geografia da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para obtenção do Grau de
Doutor.

Orientador: Prof^o. Dr. Márcio Piñon de Oliveira

Niterói,
2008

X3

Xavier, Maria Aparecida de Sá

Ticumbi e a arte de curar na comunidade da Vila de Itaúnas, Conceição da Barra, ES, como expressões de espacialidades - 2008 / Maria Aparecida de Sá Xavier. – Niterói : [s.n.], 2008.
164 f.

Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, 2008.

1.Espacialidade. 2.Vila de Itaúnas – Conceição da Barra (ES). 3.Etnografia. 4.Paisagem cultural. I.Título.

CDD 918.152

MARIA APARECIDA DE SÁ XAVIER

**TICUMBI E A ARTE DE CURAR NA COMUNIDADE DA
VILA DE ITAÚNAS, CONCEIÇÃO DA BARRA, ES, COMO
EXPRESSÕES DE ESPACIALIDADES – 2008.**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em
Geografia da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para obtenção do Grau de
Doutor.

Aprovada em janeiro de 2008

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr. Márcio Piñon de Oliveira - Orientador
Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dra. Zeny Rosendahl
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof^o Dra. Aureanice de Melo Corrêa
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Prof^o Dr. Nelson de Nóbrega Fernandes
Universidade Federal Fluminense

Prof^o Dr. Jorge Luiz Barbosa
Universidade Federal Fluminense

Niterói
2008

Dedico este trabalho de pesquisa aos comunitários da Vila de Itaúnas, às benzedadeiras, parteiras e rezadores, que abriram os corações e suas casas para me receberem. Sem o acolhimento e a mão amiga no momento difícil, jamais teria chegado até aqui.

O meu muito obrigado pelo acolhimento fraterno e respeitoso, pela paciência que demonstraram em responder as perguntas, por me aceitarem em suas casas, por permitirem que as fotos fossem feitas, por me explicarem com calma o que muitas vezes não compreendia, pelas brincadeiras que fizeram o trabalho mais ameno, pelas palavras que me incentivaram. Por me apontarem tantas vezes que na *brincadeira* dos festejos do Ticumbi estavam quase todas as respostas que precisava.

Eu nunca vou me esquecer de vocês! Trago em mim a certeza de ter cumprido a missão e espero que este documento seja usado como instrumento político favorável à melhoria da relação entre o Parque Estadual Itaúnas, o IEMA, a REBIO Córrego Grande, a Prefeitura, e o Estado, com a comunidade da Vila de Itaúnas. Que favoreça um diálogo entre as partes interessadas, objetivando atingir uma meta social, fortalecendo processos de gestão territorial integrada (gestão participativa) a fim de estabelecer justiça social concreta com “saúde e qualidade de vida”.

E como disse o poeta Mário Quintana:
Todos esses aí que estão atravancando meu caminho,
Eles passarão...
Eu passarinho!

AGRADECIMENTOS

Aos mestres com carinho: Milton Santos (*in memorian*), jamais esquecerei aquela aula inaugural (Território e Dinheiro); Prof. Márcio Piñon de Oliveira por me aceitar como orientanda no final da tese, pelo acolhimento e carinho com que me recebeu, por respeitar minhas idéias. Aos professores do NEPEC: Dr. Roberto Lobato, Dra. Zeny Rosendahl, Dra. Aureanice Corrêa, Dr. Werther Holzer, MsC. Jörn Seemann, obrigada pelo incentivo! Este trabalho não teria sido concretizado sem vocês.

À minha mãe Lêda Lisboa de Paiva, que mesmo sem entender muito bem o que eu fazia, me apoiou financeiramente e amorosamente.

À minha avó Lavalys Lisbôa de Paiva (*in memorian*), ao meu avô José Sabino de Paiva (*in memorian*) vocês são luz na minha estrada!

Aos meus sobrinhos Carolina, Dodô, Karina, e Rebeca perdoem pela ausência, mas sempre estiveram no meu coração.

Ao amigo André Luiz, por me apresentar a mim mesma, por ter sido muitas vezes um misto de amigo-namorado, por interromper meus silêncios solitários no final das tardes com uma piada, ou um simples bate-papo. Obrigada por tudo!

Aos médicos/amigos que me cuidaram, incentivaram e muitas vezes me levantaram para que eu pudesse chegar até aqui: Psicóloga e terapeuta Zélia Barros, Terapeuta Floral Berenice Rego, Dra. Martha Chagas, Dr^a. Maria Cecília Duarte e Dr^o Hylton Luz. Isso aconteceu porque nós buscamos e acreditamos numa relação humanizada.

Às amigas e amigos de todos os momentos, Margarita, Ricardo, Miguel (filósofo), Ângela, Telma, Aline, muito obrigada pelo carinho dedicado, pelas cervejas, pelo colo, por apontarem a estrada, pelo incentivo, por me ouvirem quando o mundo parecia ruir, a vida seria muito difícil e triste sem vocês! Eu não teria conseguido sozinha, certamente!

Aos amigos, Luciano Cantarino, Pedro Sanmartin, Natascha, Juliana Posse, Tatiana de Sá (sua arte foi fundamental), Renato Barcellos, Julio Wasserman, Sergio Lizias, Ernani, Mariana Blanc como também todo o pessoal do Projeto Petrobras, valeu gente!

À poetisa e atriz Elisa Lucinda pelo incentivo, por ter me apresentado e presenteado com sua poesia, por inspirar meu feminino e pelo carinho com que sempre me recebeu. Elisa, sua poesia aqueceu meu coração, e sua arte enfeitou minha existência! Também pelo empréstimo da sua bicicleta... Afinal, sem ela o trabalho de campo teria sido muito difícil! Muito obrigada!

Ao amigo de caminhada Jonathan Silva, que me presenteou com seu CD Benedito. Salve São Benedito!! Salve São Sebastião! Salve Nossa Senhora da Penha! Axé!

Aos amigos da Vila, Julio Silva, Bixão, Julio Nave, Gildete, Teka, valeu gente!!

Aos colegas, funcionários e professores do PGGeografia e Instituto de Geociências por todos os momentos de descontração, aprendizado e informações compartilhadas!

Aos colegas da antropologia (UFF) e do curso ministrado pela Prof. Dra. Delma Peçanha Neves (pelo título do mapa II). Vocês foram fundamentais para a minha busca, me ajudaram não só a insistir na caminhada, como também ensinaram, mostraram e apontaram soluções para a minha pesquisa. Obrigado pelo respeito com que me trataram, foi fundamental para que eu adquirisse autoconfiança.

Aos Professores e funcionários do CPDA- UFRRJ, muito obrigada!

Ao amigo Gabriel Resende, Gestor da REBIO Córrego Grande, Vila de Itaúnas, Conceição da Barra, ES, pelas últimas informações prestadas, pelo carinho e zelo de sempre.

Ao Gestor e funcionários do Parque Estadual Itaúnas por abrir as portas da instituição, acesso à biblioteca, consideração e respeito.

A todas as outras pessoas que não foram aqui citadas, mas participaram de uma forma direta ou indireta para a construção e realização deste trabalho.

A CAPES que me concedeu a bolsa de doutorado, sem ela seria impossível este trabalho.

“Oi viva a Penha! Oi viva a Penha!
Oi viva a Penha nossa Santa Padroeira!
Nossa Senhora quando ouviu tambor de congo,
desceu a Penha, caiu na farra.
Desceu a Penha caiu na farra.
São Benedito dançou com Iemanjá,
quem dança congo não tem hora de chegar!”
Música e Letra de Jonathan Silva. CD Benedito
Amanhã é dia de Santo
Domínio público Banda de Congo Amores da Lua- ES.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO, p.1

1.2 EM BUSCA DE UM CAMINHO, p.6

1.3 LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA, p.11

1.4 APRESENTAÇÃO E DESENVOLVIMENTO, p.15

2 CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO-GEOGRÁFICO-CULTURAL, p.17

3 ESPACIALIDADE, TERRITORIALIDADE, LUGAR E IDENTIDADE:ALGUMAS QUESTÕES CONCEITUAIS, p.30

3.1 ESPAÇO E ESPACIALIDADE, p.30

3.2 TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE, p.32

3.3 LUGAR, p.35

3.4 IDENTIDADE, p.35

3.5 O JOGO DO IGUAL E DO DIFERENTE, p.37

3.6 O QUE A IDENTIDADE TEM A VER COM O ESPAÇO, TERRITÓRIO E A TERRITORIALIDADE? , p.40

3.7 UMA ARTICULAÇÃO POSSÍVEL E INTERSUBJETIVIDADE, p.41

4 DIFERENTES MOMENTOS DA PAISAGEM CONIVENTE NA VILA DE ITAÚNAS: MARCA E MATRIZ, FIXOS E FLUXOS, p.45

4.1 OS FESTEJOS DEVOCIONAIS: FIXOS E FLUXOS, p. 48

4.2 A ALMA DA VILA, p.63

5 A REDE DE AFETOS E OUTRAS ESPACIALIDADES, p. 71

5.1 A REDE DE AFETOS E UMA PERCEPÇÃO ETNOGEOGRÁFICA DO CAMPO, p. 85

6 FAZERES COM SABERES DE CURA COMO EXPRESSÃO DE UMA ESPACIALIDADE, p.93

6.1 A CHEGANÇA NA VILA E O TRABALHO ETNOGEOGRÁFICO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES, p.95

6.2 CATOLICISMO POPULAR NA VILA DE ITAÚNAS E A DEVOÇÃO AOS SANTOS, p.100

6.3 BENZEDEIRAS E REZADORES: ALGUNS ASPECTOS TEÓRICOS E A REFERÊNCIA NA VILA DE ITAÚNAS, p.106

6.4 DOENÇAS E SEUS REMÉDIOS, p. 115

6.5 BENZIMENTOS E SEUS RITUAIS, p.120

6.5.1 Mau olhado, p. 121

6.5.2 Olhado, espante e quebrante, p. 121

6.5.3 Distroncado, p. 122

6.5.4 Carne aberta, p.122

6.5.5 Sapinho, p. 122

6.5.6 Cobreiro, p.122

6.6 BANHO DE DESCARREGO, p.122

6.7 A FÉ QUE CURA, p. 123

6.8 CAUSOS DE GRAVIDEZ E PARTO, p. 124

6.9 RESQUARDO E SUAS PRESCRIÇÕES DADAS PELA PARTEIRA, p. 125

6.9.1 Os alimentos pesados ou remosos ou carregados, p. 129

7 REFLEXÕES: A CAMINHO DE UMA CONCLUSÃO, p.133

8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, p. 140

9 ANEXO, p.155

9.1 CARTILHA: REMÉDIOS CASEIROS DE ITAÚNAS: CIA OFÍCIOS DA TERRA, p. 156

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa mental, versão 1, confeccionado por Lucas André Maia dos Santos(16 anos), representando o espaço social da Vila de Itaúnas, em 2007, p. 9

Figura 2 – Distritos de Conceição da Barra, ES , p.12

Figura 3 – Representação do contexto territorial geográfico do município de Conceição da Barra, ES, p.12

Figura 4 – Vista de uma foto área da Vila de Itaúnas, com o Rio Itaúnas e os alagados ao fundo, p. 13

Figura 5 – Outra vista da Vila de Itaúnas ao fundo, o Parque Estadual Itaúnas, os fragmentos de Mata Atlântica, o Rio Itaúnas, os alagados que circundam o rio, as dunas (lado esquerdo), praia e os eucaliptais ao fundo, p.14

Figura 6 – Vista de uma foto área da Vila de Itaúnas, com o Rio Itaúnas e os alagados ao fundo, p. 22

Figura 7 – Construção residencial típica na Vila de Itaúnas, p. 23

Figura 8 – Construção de uma família de “estrangeiros” na Vila de Itaúnas, destoando completamente da “paisagem” local, p. 24

Quadro 1 – Calendário das atividades sociais, turismo e festejos no período de 2006-2008, p. 25

Figura 9 – Vista parcial do Bar Forró do lado direito, o primeiro da Vila de Itaúnas e o Restaurante de Pedrolina do lado esquerdo, p. 26

Figura 10 – Vista de um empreendimento comercial de “estrangeiros” na Vila de Itaúnas.O Posto farmacêutico se encontra à direita , p. 26

Figura 11 – Lixo empilhado, desordem de estacionamento de carros e ônibus, p.28

Figura 12 – Chegada do cortejo de São Benedito, de barco, pelo Rio Itaúnas , p. 49

Figura 13 – Imagem de São Sebastião e São Benedito no altar montado em frente à igreja (não oficial) de São Benedito, em uma tenda, p.50

Figura 14 – As imagens, os representantes da Instituição Ticumbi ficam sentados, enquanto os demais “brincam” em cortejo, em homenagem aos santos, p. 50

Figura 15 – encenação do cortejo do Ticumbi do Bongado, com os reis de Bamba e de Congo ao fundo, e seus secretários e guerreiros ao lado , p.51

Figura 16 – A coreografia em devoção aos santos. , p. 51

Figura 17 – O Ticumbi em um cortejo a Sede do Parque Estadual Itaúnas. O gestor do PEI se encontra do lado direito da foto, p. 52

Figura 18 – Faixa localizada em frente à Praça da Vila, demonstrando o descontentamento dos comunitários em relação a uma contenda com o PEI , p. 53

Figura 19 – Praça da Vila com a igreja Matriz (um geossímbolo) ao fundo e a tenda onde ocorrem os festejos em homenagem a São Sebastião, santo padroeiro p. 54

Figura 20 – A Praça da Vila e seus geossímbolos, o pequi vinagreiro, o mastro de São Sebastião e a Matriz, p. 55

Figura 21 – Geossímbolo que identifica a tenda do santo – São Sebastião homenageado. Na forma de uma bandeira, ela ‘marca’ um ‘lugar’ específico para o *acontencimento* da festa. Estas semiografias estão representadas no mapa interpretativo, p. 55

Figura 22 – Geossímbolo que identifica a tenda de São Benedito, santo homenageado. Estas semiografias vão marcando um espaço como território sagrado - hierofanias, local de encantamento e reverência, mas também de alegria e brincadeiras: sagrado e profano fazem parte das manifestações do catolicismo popular, p. 56

Figura 23 – Igreja não oficial de São Benedito ao fundo, e a apresentação de uma brincadeira de Reis de Boi em homenagem aos santos, p. 57

Figura 24 – Igreja oficial ao fundo e uma brincadeira de Reis de Boi , p.57

Figura 25 – Outro ângulo do ritual da “brincadeira” de Reis de Boi em homenagem a São Benedito, p. 58

Figura 26 – Apresentação da banda de congo Santo Expedito, de Vitória-ES, ritual em homenagem aos festejos de São Sebastião na Vila de Itaúnas, com seus símbolos, p. 58

Figura 27 – Ritual de apresentação de uma *brincadeira* do Ticumbi na porta da Igreja Matriz da Vila de Itaúnas, p. 59

Figura 28 – Encontro ritual do sagrado e profano na Igreja Matriz, p. 59

Figura 29 e 30 – Tocador de “casaca”, um instrumento típico do congo da região da grande Vitória-ES, e um conjunto de instrumentos do congo da grande Vitória, ES, p.61

Figura 31 e 32 – Apresentação do Alardo (batalha medieval) com os cristãos representados em vermelho, e os mouros representados em azul, p. 61

Figura 33 e 34 – Apresentação do jongo (dançado pelas mulheres) e do Reis de Boi com a representação dos bichos, p. 61

Figura 35 – Mapa interpretativo, tendo como base o mapa mental, p. 62

Figura 36 – Família participante da Instituição Ticumbi, p. 84

Figura 37 – Família participante dos festejos e folguedos da Instituição Ticumbi, uma reunião de fé, p.84

Figura 38 – Família participante da Instituição do Ticumbi, p. 85

Figura 39 – Representação do *piem* como ajuda na puxada da canoa, Praia da Vila de Itaúnas, p.88

Figura 40 – As sobrinhas ajudando o pescador no *ato do pie*, p.88

Figura 41 – Benzedeira, 82 anos, e sua filha nos festejos de São Benedito e São Sebastião, p. 111

Figura 42 – Moça (23 anos) neta da benzedeira (82 anos) e seu filho nos festejos do Ticumbi, p. 112

Figura 43 – Rezador, 74 anos, com seu neto, em sua residência, p. 112

Figura 44 – Benzedeira, 77 anos, em seu cotidiano, p. 113

Figura 45 – Benzedeira, 77 anos, uma das mais respeitadas da Vila, p. 113

Quadro 2 – Plantas com fins medicinais, e outros remédios e suas finalidades terapêuticas, p. 119

Figura 46 – Dona Tidú, parteira antiga, e um representante do Ticumbi nas brincadeiras dos festejos, p.126

Figura 47 – Dona Tidú, parteira antiga da Vila de Itaúnas, e parte de sua família, p. 126

Quadro 3 – Prescrições do ‘resguardo antigo’ dado pelas parteiras do lugar, p.128

Quadro 4 – Representação da relação sociedade-natureza em acordo com o *Corpus hippocraticum*, p. 132

LISTA DE ABREVIATURAS,

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

IEMA – Instituto de Meio Ambiente e Recursos Hídricos

INCAPER – Instituto Capixaba de Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural

ONG – Organização não Governamental

IPES – Instituto de Apoio a Pesquisa e ao Desenvolvimento Jones dos Santos Neves

PEI – Parque Estadual Itaúnas

PSF – Programa de Saúde da Família

REBIO – Reserva Biológica

UC – Unidades de Conservação

RESUMO

Esta pesquisa apresenta uma investigação sobre os fazeres com saberes relacionados com a arte de curar na comunidade rural da Vila de Itaúnas, Conceição da Barra, ES, entendida como expressão de uma espacialidade, um *modus vivendi*. O espaço considerado é o espaço produzido, sendo a espacialidade identificada como o estado empírico concreto organizacional da forma de existência espacial dos entes. Parte-se do princípio que o estar do homem no mundo é espacial, como *habitar*, e a *linguagem* é a morada do ser, sendo que *o ser que pode ser compreendido é linguagem*, num sentido para além da lingüística. Neste caso, a forma de espacializar, *habitar*, encarna o ethos num território, tornando-o um lugar como o próprio, posto que o ser-aí – *dasein* – sendo, na *linguagem* e através dela, expressa sempre um *modus vivendis*. Esta *forma de habitar* pode ser lida e percebida como uma Paisagem Conivente, entendendo as paisagens como textos que podem ser lidos. O objetivo da pesquisa é compreender como as espacialidades são construídas pelos atores sociais na Vila de Itaúnas, por que, como e onde se apresenta dentro do recorte da investigação. Para tanto utiliza-se o método etnogeográfico, na perspectiva de capturar o sociocultural do espaço cotidiano e extra-cotidiano (festa), buscando uma síntese. O trabalho está centrado na discussão de cinco temas que se complementam na síntese, por meio de um processo dialético: (i) contextualização da Vila nos aspectos sócio-histórico-geográfico-cultural; (ii) momentos do estar no mundo discutidos como conceitos de espacialidade, territorialidade, lugar e os processos identitários na intersubjetividade; (iii) momentos da paisagem cultural (como um recorte de um momento, imagens capturadas e interpretadas); (iv) redes sociais interpretadas como redes de afeto; culminando com o momento etnogeográfico (v) fazeres com saberes de cura como expressão de uma espacialidade. Dois mapas são construídos para expressar a experiência do espaço vivido: um mapa mental e um mapa interpretativo. O Ticumbi (um baile ou encontro de congos) é interpretado como uma Instituição social, política e religiosa do catolicismo popular da Vila (a mais importante), e seus especialistas do ofício da arte de curar como uma subinstituição. Neste ofício, apresentamos e descrevemos um *corpus* de saberes das benzedeiras, rezador e parteira. Há uma distância entre saber biomédico e o saberes dos oficiais da arte de cura, o que representa prejuízo para a coletividade em seu direito à saúde e qualidade de vida. Nestas formas de pensar e agir, no processo saúde/doença/cura, revelou-se uma íntima relação entre sociedade-natureza, microcosmo e macrocosmo, que se apresentam no espaço vivido, como estratégias e táticas de espacialização do mundo, uma cosmologia onde essas formas se coadunam, inventam e reinventam um mundo. No conjunto, configura-se como um capital simbólico e verdadeiro patrimônio imaterial da coletividade da Vila de Itaúnas. Urge abrir um canal de comunicação entre Instituições do Estado e Instituições sociais, para fomentar um diálogo entre saberes. Que a Geografia não sirva apenas para fazer a guerra, que seus instrumentos possam promover a paz e o diálogo.

Palavras chaves: Fazeres com saberes de cura; Expressões de espacialidades; Paisagem conivente; Redes de afeto.

ABSTRACT

This research presents an investigation about actions related with the art of healing in the community of Vila de Itaúnas, Conceição da Barra, ES, understood as expressions of some spatialities, *modus vivendi*. The space taken into consideration is the produced one, spatiality being identified as the organizacional concrete empirical state of beings' space existence form. The initial principle is that man's existence in the world is spatial, as to *inhabit*, and *language* is the home of the being, and in *that the being which can be understood is language himself*, in a way beyond linguistic. In this in case that, the form of spatializing, inhabiting, incarnates the ethos in a territory, turning it into a place as itself, even so the being-there - *dasein* - being, in language and through it, express always a *modus vivendis*. This *form to inhabit* can be read and perceived as a Connivent Landscape, understanding landscapes as texts that can be read. The research's objective is to understand how the spatiality is constructed by the social actors in the Village of Itaúnas; why, how and where it is present inside the scope of the inquiry. For that, the ethnogeografic method is used, in a perspective to capture the sociocultural aspects of the daily and extra-daily space (party), searching a synthesis. The work is centered in a quarrel of five subjects that complete each other in the synthesis, by means of a dialectic process: (i) contextualization of the Village in the social-historical-geographic-cultural aspects; (ii) moments of being in the world argued as identity concepts of spatiality, territoriality, place and identity processes in the intersubjectivity; (iii) moments of the cultural landscape (as a portion of a moment, captured and interpreted images); (iv) social nets interpreted as affection nets, culminating with the ethnogeografic moment; (v) actions with healing notions as an expression of spatiality. Two maps were constructed to define the lived space experience: a mental map and an interpretative map. The Ticumbi (a ball or meeting of congos) is interpreted as a social, religious and political Institution of the popular Catholicism of the Village (the most important one), and its specialists of the craft of healing as a subordinate institution. In this craft, we present and describe a knowledge *corpus* of healers and midwives. There is a distance between biomedical and official healing knowledge, which represents damage for the collectivity in its right to health and quality of life. In these forms of thinking and acting, during health/illness/cure process, it was revealed a close relation between society-nature, microcosm and macrocosm, that are present in the lived space, as strategies and tactics of world's spatialization, a cosmology where these forms are incorporated, inventing and recreating a world. On the whole, it is configured as a symbolic capital and true incorporeal patrimony of the collectivity of Vila de Itaúnas. It urges to open a communication channel between Social and State Institutions, to foment a dialogue between knowledges. May Geography exist not only to make the war, may its instruments promote peace and dialogue.

Key words: Actions related with the art of healing; Expression of spatiality; Connivent landscape; Affection nets.

1. Introdução

Esta pesquisa apresenta uma investigação sobre os fazeres com saberes da arte de curar na comunidade rural da Vila de Itaúnas, como expressão de uma espacialidade, um *modus vivendi*. No entendimento que o espaço geográfico, sobre o qual nos debruçamos e sua respectiva espacialidade, são entes sociais. O espaço não é apenas um suporte, substrato ou receptáculo das ações humanas, não se confundindo com a base física, mas sim um espaço produzido, como nos adverte Moreira (2007, p.64) e a espacialidade entendida como o estado empírico concreto de organização da forma de existência espacial dos entes (MOREIRA, 2008, p.55). Sendo assim a proposta da pesquisa é compreender como a espacialidade é construída, pelos atores sociais na Vila de Itaúnas, por que, como e onde se apresenta dentro do recorte investigativo. Contudo não pretendemos nos render à “sedução da aldeia”, como dizem os etnógrafos, posto que a “aldeia”, seja um ‘lugar’ complexo e dentro desta complexidade, é impossível dar conta de todas as nuances. Entretanto, com uma proposta de trabalho etnogeográfico, na perspectiva de capturar o sociocultural do espaço, buscamos uma síntese dentro do possível nos limites teóricos e temporais de uma tese de doutoramento.

Partimos do princípio que o estar do homem no mundo é espacial, o *habitar*, e a *linguagem* é a morada do ser, no pensamento do filósofo Heidegger (1995, 2002), e Gadamer (1996) perfez o mestre dizendo “ser que pode ser compreendido é linguagem”¹. Esta forma de espacializar, *habitar* encarna um ethos num território, tornando-o um lugar como o próprio, posto que o ser-aí – *dasein* – sendo, na *linguagem* e através dela, expressa um *modus vivendis*. De outro modo posso dizer que a *forma de habitar* pode ser lida e percebida como uma Paisagem conivente, entendendo paisagens como textos que podem ser lidos. Nessa perspectiva a paisagem é percebida como *conivência*, em Gilles Sautter (1978, apud CLAVAL, 2004, p.49) para se referir a uma paisagem que está para além de uma realidade objetiva, e se apresenta como um modo, uma maneira como essa realidade fala aos sentidos daquele que a descobre, a maneira pela qual entra em harmonia com seus estados d’alma, ou contraria seus humores. Neste sentido é preciso explorar a *paisagem conivente* (BONNEMAISON, 2002, CLAVAL, 2004) para perceber os fios cruzados, as trocas recíprocas, uma aparência e uma representação que não se apresentam ao primeiro olhar, pois estão nas invisibilidades. Estas formas de fixos e fluxos, os significados e significantes estão

¹ Uma linguagem para além da lingüística. Não é por acaso que Michel Foucault (2004) se ateve as formas discursivas, os enunciados, para compreender os jogos de poder que subjazem nos *acontecimentos*.

encarnados como geossímbolos, como referências de um espaço/tempo, apresentados e representados no espaço pela e através da cotidianidade do grupo social, no caso a comunidade na Vila de Itaúnas, uma comunidade de pertencimento².

Ao compreender o *dasein* como o *ser-ai, sendo* na sua cotidianidade optou-se por trabalhar com uma diversidade de conceitos como espacialidade, territorialidade, lugar e identidade, por entender que estes expressam *momentos do estar no mundo*, dentro do recorte que desejamos fazer orientados pelo olhar.

A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade passível de ser interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para estes humanos em estado de comunidade na medida em que forma um todo coerente, segundo Berger e Luckmann (2002). O objeto de estudo – espacialidade e suas expressões na arte de curar – se encontra na realidade da vida cotidiana que tem origem no pensamento e ações do seres humanos comuns, sendo afirmada por eles como real, assim sendo faremos uma *interpretação* da vida cotidiana, das paisagens na Vila de Itaúnas. Esta realidade também é intersubjetiva, posto que o mundo do qual participe o ator social na Vila de Itaúnas está em confluência, como uma rede social, com outros atores onde existe continuamente em interação e comunicação com outros, e com o mundo.

Na acepção de Berger e Luckmann (op.cit., p. 43) a experiência religiosa é rica em produzir transições do tipo teatral (onde há transições entre as realidades – o mundo encenado e o mundo da vida cotidiana), na medida em que a arte e a religião são produtores endêmicos de campos de significação. Seguindo este caminho do pensamento apresentamos a Instituição religiosa do Ticumbi – uma associação hierárquica, religiosa, mas não só, que apresenta sua identidade religiosa, sua fé, como um encontro de congos que se manifestam em comemorações, ensaios, rituais e festejos de São Benedito e São Sebastião, sendo o último padroeiro da Vila de Itaúnas. O Ticumbi é uma categoria inventada por Luiz Guilherme Santos Neves, historiador e folclorista capixaba para diferenciar o congo da região do norte do Espírito Santo dos outros congos. Segundo Medeiros (2008), os integrantes do congo e a população remanescente de quilombos do norte do ES, só o tratam por Baile de Congo. O Ticumbi³ é considerado uma das mais importantes manifestações do *folclore capixaba*, sendo

² No sentido weberiano de pertencimento a um lugar. Pertencemos a algo que nos pertence, como já disse Prof. M. Santos em palestra no auditório do Instituto de Geociências, UFF, que leva seu nome, verão de 2000.

³ Tradicionalmente este folguedo ou dança é composto por um determinado número de integrantes e se realiza em comemoração a São Benedito. A encenação com os seguintes personagens: o rei Congo, o rei Bamba, seus secretários respectivos e o corpo de baile de cada nação, representando os guerreiros. O enredo do auto se desenvolve em torno da disputa entre os dois reis que querem fazer, separadamente, a festa de São Benedito. Os

que, segundo Medeiros (ibid.) o termo pode ter sido usado numa corruptela do Cucumbi. O Cucumbi existe no Nordeste e o Cacumbi no Rio de Janeiro; neste caso o mestre Guilherme trocou o nome original de Baile de Congo por Ticumbi, mesmo assim os mais tradicionais continuam se referindo a festa como Baile de Congo⁴. Entretanto, como os entrevistados dizem Ticumbi, usaremos esta categoria para referirmos ao festejo, cortejo. Veremos mais detalhes em outro capítulo.

Com o intuito de dar luz as bases conceituais, é preciso entender, mesmo sucintamente o que chamamos de instituição social. Uma instituição social (BERGER E LUCKMANN, op.cit.) se origina do hábito, posto que qualquer ação repetida freqüentemente torna-se moldada em um padrão que pode ser reproduzida com economia de esforço. O hábito também implica que a ação possa ser executada no futuro, e da mesma maneira. Esses processos de formação de hábitos precedem toda institucionalização. A institucionalização ocorre sempre que há uma tipificação recíproca, e estas exercidas nesta reciprocidade dão o caráter típico não somente das ações, mas também dos atores nas instituições, posto que estas tipificações sejam “partilhadas” com os outros e são acessíveis a todos os membros do grupo social particular em questão – no caso o Ticumbi da Vila de Itaúnas. Podemos inferir que se as instituições têm uma historicidade, elas também têm uma espacialidade e funcionam como um controle social – opera uma territorialidade, inaugura um território. Para o Berger e Lukmann (ibid) é muito importante entender em que condições históricas emergiu dada instituição. Sintetizando, os autores nos dizem que “o mundo institucional e a atividade humana objetivada, e isso em cada instituição particular”, e o que a relação entre o homem, o produtor, e seu mundo social, produto dele é, permanece sendo uma relação dialética. De outro modo, o homem e seu mundo social atuam reciprocamente em sobre o outro dialeticamente. O mundo institucional também exige uma legitimação, quer dizer, os modos pelos quais pode ser explicado e justificado. Para isso existem as ‘fórmulas legitimadoras’, visto que elas levem à ordem institucional para as novas gerações, e de modo formar convicção, através da qual exercem certa autoridade sobre o indivíduo. Todo o processo é compartilhado com outros, juntamente com seus significados que se integra na biografia comum dos indivíduos neste estado social.

desafios são atrevidos e provocativos, declamados pelos secretários, entretanto dentro da tradicionalidade, as questões tratadas em versos são sempre atualizadas.

⁴ Zaluar (1983) mostra que os festejos em comemoração a São Benedito sempre terminam com o baile, como forró. Na Vila de Itaúnas, isso não é diferente.

Toda sociedade tem um *Corpus*⁵ de conhecimento, de artes de fazeres, os quais fornecem uma composição de entendimento dentro do qual provê o sujeito de instrumentos para se *mover no mundo*⁶, sendo que àquilo que ainda não é conhecido chegará a ser conhecido no futuro. Neste sentido Foucault (2004, p.205) nos diz que *há saberes que são independentes das ciências; mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma*, e informa:

“Um saber é aquilo que de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico; (...) um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seus discursos; (...) um saber também é o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam; (...) finalmente um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discursos.” (FOUCAULT, 2004, p.204)

Nestes termos encontra-se na Vila de Itaúnas, distrito de Conceição da Barra, o Ticumbi como uma associação religiosa e política, uma verdadeira Instituição do catolicismo popular com seus saberes e suas práticas: seus especialistas *Mestres do congo*, os *especialistas no ofício da arte de curar* como as *benzedadeiras*, as *parteiras*, os *rezadores*.

Muito embora estejamos discorrendo sobre o Ticumbi, não será objetivo, neste momento, descrever com detalhes esta Instituição religiosa e também cultural riquíssima, mas mostrar no jogo de posições sociais, como e onde estão inseridos os especialistas dos saberes da arte de curar, já como uma sub-instituição, para dar entendimento destes níveis de organização social. Se assim não o fizermos, correremos o risco de perder o contato com esta verdadeira *rede social* invisível, semiograda na paisagem portadora de signos. Estas redes tecidas pelos atores sociais na Vila de Itaúnas, organiza o espaço da cotidianidade, e da extra-cotidianidade das festas, através de suas solidariedades e afetividades através da fé. Funda-se um território sagrado no espaço cotidiano, uma hierofania, posto que esta malha perpasse todas as relações, organizando calendários, procissões, festas, e marca um tempo com práticas sociais recorrentes – tradições, apresentada nos capítulos subseqüentes.

Para elucidar, nominamos de *especialistas* aqueles que detêm um saber/fazer, uma técnica, uma arte, um conhecimento sobre as origens, as cantorias, a coreografia, o “segredo”,

⁵ Um conjunto de enunciados, formas e práticas discursivas que excedem amplamente para todos os lados (FOUCAULT, 2004, p.200-2001).

⁶ Construir suas casas, procurar alimentos, cuidar de sua saúde, prover a si e sua família de bens necessários para sobrevivência, e um sistema de crenças e símbolos que lhes sustenta a vida cotidiana de valores, capital simbólico de Bourdieu (1997).

a magia, a fé, as palavras mágicas, e os ritos de passagem⁷ que serão repassados à nova geração através do processo da tradição oral (preferencialmente, mas não somente como veremos). Berger e Luckmann (op.cit.) nos informam que toda transmissão exige alguma espécie de aparelho social para ser realizada e por isso este corpo de especialistas tem grande importância, posto que se torne referência de conhecimento acumulado no processo de transmissão.

Numa instituição todos representam papéis sociais, e é deste modo que o indivíduo participa do mundo social; sendo que cada papel representa a ordem institucional. Isto implica dizer que há uma distribuição social do conhecimento, e deste modo podemos falar em prestígio social dos especialistas, concordando com Michel Foucault quando diz que todo saber contempla um poder, posto que todo ‘saber’ tem sua gênese em relações de poder, dentro de um processo e em vários campos de saberes. O poder neste caso é um conjunto de relações abertas, mais ou menos coordenadas (mal coordenadas), e aparece como uma operação de tecnologias políticas. Não falamos aqui de políticas partidárias (mesmo que o poder caia na malha do Estado, seja apropriado por ele, e que dele se sirva, descaracterizando seu núcleo essencial), mas de instrumentos políticos, que através das e nas relações, dos discursos e das forças engendradas pelos agentes fazem surgir o “acontecimento”.

Foucault (1995, p. 242, 243) nos elucida que o poder

“(...) é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (...) O exercício de poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”. (...) Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos homens, uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce entre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo-se entre por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. (...) Não há, portanto, confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (...).”

⁷ Os ritos de passagem segundo Van Gennep (Turner, 1974, p. 116) são “ritos que acompanham toda a mudança de lugar, estado, posição social, de idade”. Os ritos de passagem caracterizam-se por três fases: separação, margem (limen, ou limiar em latim) e agregação.

Aqui chegamos ao ponto desta introdução em que entendemos que a comunidade da Vila de Itaúnas constrói através do seu cotidiano uma espacialidade, afirmando uma territorialidade (conceituaremos adiante), uma identidade, um *modus vivendi*. Esta forma de estar no mundo está amparada por uma instituição de cunho religioso do catolicismo popular, não reconhecido pelo clero, e onde sagrado e profano coexistem e se imbricam, em vários momentos. Esta instituição social opera através de seus agentes que representam seus papéis. Estes papéis são legitimados através de operações políticas, sígnicas, e de poder.

Não será possível esquecer (usando a força da repetição) que aqui neste trabalho não vamos buscar entender a Instituição Ticumbi, nem descrevê-la em seus detalhes e sua diversidade sincrética, mas sim compreender através das ações dos agentes, no processo dinâmico, como estes atores se articulam, construindo uma espacialidade, uma territorialidade diferenciada, fundando uma comunidade de pertencimento. Neste sentido é que ‘os *fazeres com saberes de cura*’ desta comunidade serão aqui entendidos como *expressões desta espacialidade, este modus vivendi*. Estes saberes estão contidos num *corpus de saberes* maior, que dá sentido e explica o mundo através e pela fé. Como também compreendendo que isso só se realiza através de jogos de poder, e sendo o poder como um modo de ação de alguns sobre outros nas relações e através das ações sociais, dado que a *arte de cura* seja uma sub-instituição, certamente religiosa, mas também e não menos política, do catolicismo dito tradicional ou popular e muito bem descrito por Zaluar (1983) e Steil (2001, p. 9-40), como veremos em capítulo adiante.

1.2 Em busca de um caminho.

O caminho – método – adotado teve como objetivo cartografar⁸ as representações simbólicas e aspectos dos fazeres com saberes (*corpus*) do processo saúde/doença/cura na Vila de Itaúnas, C. da Barra, ES, como expressões de uma espacialidade social, um *modus vivendi*. Para tanto construímos níveis de entendimento do objeto em sua subjetividade e realidade apreendida (i) levantamento teórico dos aspectos conceituais em forma de ensaio; (ii) confecção de um mapa mental e mapa interpretativo. Através dos mapas buscamos

⁸ Entendendo esta cartografia para além de um mapeamento geográfico de um território estático. De fato ela é um desenho que acompanha as mudanças e os sentidos produzidos por determinadas situações de vida nos territórios vividos e assim constituídos enquanto “lugar” (SEEMANN, 2006; HOLZER & HOLZER, 2006). A cartografia, neste sentido, busca captar os universos traçados pelos modos de vida, pelo desejo, pelas representações deste *estar no mundo* e como eles constroem seus significantes e significados. Para além do estruturalismo, do funcionalismo, nos detivemos nos significantes de Geertz (1989, 2002).

compreender como a comunidade constrói seu espaço/lugar e morada através de suas redes sociais; (iii) aproximação das duas realidades, acadêmica e saber patrimonial local na troca de saberes (constituindo também uma rede); (iv) compreensão da espacialidade social expressa nos fazeres com saberes de saúde/doença/cura, bem como seu espaço sagrado/profano dentro de sua cotidianidade ou mundanidade.

O método etnográfico foi utilizado com a finalidade de capturar os dados sutis do entendimento da espacialidade da sociedade em questão. A metodologia etnográfica interpretativista⁹, a “observação participante”¹⁰ e o “estranhamento”¹¹ do comportamento e representações (fala, histórias, artes, rituais mágico/religiosos, cânticos, danças e brincadeiras) se completaram no método. Foram realizadas 20 entrevistas abertas (gravadas), com roteiro memorizado, junto aos atores locais, entretanto houveram muitas conversas não gravadas, mas anotadas no diário de campo e que se prestaram como subsídio para a interpretação do campo. Foram feitas fotografias e pequenas filmagens (curtas) como uma representação de um espaço/tempo que ajudaram na reconstituição dos dados inseridos no mapa interpretativo, como também no entendimento da rede social. Dentre os vinte entrevistados havia homens e mulheres de 16 a 85 anos, sendo que os especialistas em cura (benzedeiros, parteiras e rezador) indicados pelos atores locais foram os informantes privilegiados. Os atores da PEI entrevistados foram: o administrador André L. Tebaldi e Luciana Franco Veríssimo. Os atores locais que trabalham no PEI fizeram parte da pesquisa, mas não foram entrevistados formalmente, mas informalmente, num bate-papo¹².

Na confecção do mapa mental buscamos as idéias de Seemann (2006), Kolzel (2006), Wherter Holzer & Selma Holzer (2006) e Carvalho (2006). Estes autores apresentam que a experiência do espaço vivido pode ser representada através de um mapa, chamado mental. A cartografia, segundo Holzer & Holzer (2006, p. 201) é um ato de comunicação intersubjetivo, e também um modo de colocar no mundo, a arte ou ciência de representá-lo, como fim de se orientar, trazer o lá para o aqui, tornar o espaço familiar e torná-lo um lugar. Um mapa é uma representação do território, mas não uma representação passiva. Ele expressa, apresenta uma concepção do mundo, uma organização do mundo vivido, do espaço vivido, mas também do espaço imaginário. Lugares concretos e lugares imaginados. Mapa representa poder e

⁹“Examinar o mundo através dos que dele falam – como é retratado, vivido, demarcado, representado – e não através do que ele é intrinsecamente”, segundo Geertz (1997, p.11).

¹⁰ Sobre o método etnográfico ver Cardoso de Oliveira (2000, p. 17-35).

¹¹ Sobre isto ver Lévi-Strauss (1993, p. 278).

¹² Esta foi à melhor forma encontrada, posto que num bate-papo informal ocorram brincadeiras onde o ator social se sente mais descontraído, evitando aquela posição pesquisador x pesquisado.

conhecimento do território vivido, uma cosmovisão, e essencialmente uma representação cultural (SEEMANN, 2008, apresentação da mesa do Simpósio NEPEC).

Seguindo esta direção e no entendimento desta espacialidade social um mapa mental foi construído pelo aluno Lucas André Maia dos Santos, 16 anos, do 3º ano da Escola Benônio Falcão Gouveia¹³, com a colaboração desta pesquisadora. A escolha do aluno não foi aleatória, posto que o referido aluno tenha sido indicado por atores sociais locais da Vila como alguém que sabia construir um mapa, sendo que já havia realizado o feito na disciplina de geografia da Escola.

O mapa traz a representação do espaço vivido realizada por este ator social, como representante de uma das famílias mais antigas da vila e que participa ativamente de todas as manifestações culturais, além de atividades no Parque Estadual Itaúnas. O primeiro mapa foi desenhado em cartolina, com o uso de um lápis preto. Num segundo momento este mapa foi digitalizado com a colaboração do geógrafo Renato Gomes S. Barcellos (UFF) e trabalhado no programa Coreldraw com a colaboração da geógrafa Tatiana de Sá F. Ferreira (UFRJ).

O mapa mental apresentado na figura 1 buscou, num primeiro momento, representar no espaço social da Vila a localização da moradia dos especialistas em cura: benzedeiras, rezadores e parteiras e as principais referências sócio-espaciais, incluindo os geossímbolos na Vila. Como referências sociais de um tempo/espaço foram identificadas: Posto de Saúde, Igreja de São Sebastião e seu anexo, Igreja de São Benedito (não oficial), Praça com seu tronco de Pequi Vinagreiro ao centro, Posto Policial, Pousada Dunas (primeira pousada a Vila), a Escola Benônio Falcão Gouveia, Cemitério, Campo de Futebol, Casa do Cidadão (onde funciona o correio), casa da Associação de Pescadores, Forró Buraco do Tatu, Bar Forró (o mais antigo forró), Quadra de Esportes, Posto Farmacêutico, o Restaurante da D. Teresa, Restaurante da Pedrolina (irmã da dona Teresa).

¹³ Conhecida por todos os comunitários como “Escola Benônio”.

Num segundo momento, outro mapa foi construído usando as mesmas referências do mapa mental, porém ampliado pelas referências do trabalho etnogeográfico. A experienciação do vivido no trabalho de campo, através da observação participante e as conversas informais, foram relevantes para a construção deste mapa, chamado aqui de mapa interpretativo. Este mapa será apresentado no capítulo 4 (p.60).

Também consideramos relevantes as imagens dos filmes tipo curta e as fotografias que contribuíram para avivar a memória do vivido como carto-fatos, e assim identificar lugares, e referências espaciais na Vila, seus geossímbolos, e os itinerários dos cortejos e festejos em reverência a São Sebastião e São Benedito (SEEMMANN, 2008, HOLZER & HOLZER, 2006). Esta dita *interpretação* esta embasada no cunho hermenêutico fenomenológico do antropólogo Clifford Geertz (1989, 2002). Através do mapa intentamos representar o ecúmeno da Vila como Khôra, um espaço em movimento que não se deixa capturar pela simples geometria. Este termo é de Platão (427-347 a.C.) em TIMEU (2001), e foi apropriado por Augustin Berque (2000) para ilustrar um espaço social que é marca e matriz da gênese, significando que há no mundo sensível uma relação ontológica indissolúvel entre os lugares e as coisas (sociais). Chôra para Berque (ibid.) é uma extensão ocupada cujos limites são determinados pela própria ocupação; essa ocupação se dá pelo avanço e recuo de algo sobre outro, e não um vazio a ser preenchido¹⁴.

Neste mapa interpretativo buscamos demonstrar tanto o trajeto da procissão que traz a imagem de São Benedito, através Rio Itaúnas, para os festejos, como também o trajeto da procissão de São Sebastião que percorre toda a Vila, voltando para a Igreja matriz. O local do encontro de congos nas brincadeiras do Ticumbi e do Reis de Boi, o local da apresentação do Alardo¹⁵, em homenagem a São Sebastião e São Benedito.

Representamos também a casa dos principais festeiros do Ticumbi. Festeiro¹⁶ é aquele ator social que faz um investimento na festa, tanto com recurso financeiro, quanto com doação de porco, ou boi, para a rifa. Também contribui com a redistribuição dos alimentos e alojamento para os vários grupos de outras localidades, inclusive grupos de mulheres que brincam o jongo, e que vem participar dos festejos na Vila de Itaúnas. Em Itaúnas encontramos três festeiros: César da Pousada Vila Tânia – festeiro do Ticumbi de Itaúnas, Maria Inês – festeira do Ticumbi Santa Clara (do Angelim); Dona Maria Catarina – festeira do Ticumbi do Bongado (o mais antigo da Vila). Embora estes sejam festeiros oficiais, que contribuem fortemente, de fato todos na comunidade contribuem de algum modo como festeiros obreiros, principalmente as mulheres (com seu trabalho invisível) que cuidam da confecção das roupas, dos cuidados com a alimentação, arrumação e decoração, além de

¹⁴ Um copo vazio está sempre cheio de ar, como na música de Gilberto Gil, numa alusão ao pensamento de Heidegger. Um exemplo de Khôra pode ser aquela extensão entre o avanço e recuo do mar.

¹⁵ Encenação medieval, uma luta entre cristãos (São Sebastião- vermelho) e mouros (São Benedito- azuis), nas comemorações dos festejos na Vila, como veremos adiante.

¹⁶ A categoria *festeiro* está muito bem descrita em Zaluar (1983, p.69), quando informa sua origem na cultura portuguesa do costume de distribuir comida aos pobres, principalmente na festa do Espírito Santo, sendo que no Brasil esses elementos da herança cultural constituíram meios simbólicos próprios para representar normas e valores vigentes.

servirem os convidados. As tarefas são distribuídas para todos e pelo que percebi, já existe na Vila um grupo organizado que está à frente desta organização.

Entretanto é preciso pensar nestas configurações espaciais em movimento constante, constituindo várias paisagens diferentes ao longo do ano e principalmente nos dias dos festejos: 18, 19, 20 de janeiro.

Na interpretação do trabalho de campo buscamos entender as configurações espaciais e suas formações e conformações tecidas no e através do cotidiano. Este tem a pretensão de reconhecer e representar as paisagens de fixos e fluxos que formam e (re) configuravam a cada momento social, além da rede social de afeto¹⁷ e outras redes de relações sociais tecidas na cotidianidade dos atores sociais em estado de comunidade¹⁸.

1.3 Localização geográfica.

O distrito de Vila de Itaúnas (figura 3) situa-se ao norte do município de Conceição da Barra, ES, numa área de planície litorânea, de deposição quaternária, entre alagados. O distrito conta com uma população estimada de 2.800 habitantes – rural e urbana (FERREIRA, 2002). A Vila (área urbana) tem estimada uma população de 1.500 habitantes, segundo o Diagnóstico Institucional do PEI- 2000, sendo que em alta temporada de verão ela chega a receber cerca de 60 a 70 mil turistas. No contexto geográfico estadual o município de Conceição da Barra, ES, está situado na região 6, litoral norte do Estado do Espírito Santo, divisa com o Estado da Bahia, como mostra a próxima figura 4.

A particularidade da Vila é que parte do seu território foi (re) definido como uma Unidade de Conservação de uso restrito, como já visto, o Parque Estadual Itaúnas (PEI, 2006). A Vila é composta de três localidades, segundo o PEI (2006):

- 1-Riacho Doce (que faz limite com a Bahia) - 75 habitantes
- 2-Paulo Vinha (um assentamento rural) - 350 habitantes
- 3-Angelim (um território de remanescentes de aquilombados) – 70 habitantes.

O distrito possui um conjunto de grande beleza paisagística com dunas, praias, rio, alagados, e fragmentos de Mata Atlântica, como mostram a figura 2 e 3.

¹⁷ Sobre este assunto conferir o artigo de Dias (2007, p. 11-24) e Scherer-Warren (2007, p.27- 50). Discutiremos sobre o assunto mais adiante.

¹⁸ Moscovici (1990) nos fala de ‘estado de comunidade’ (como um sentimento de pertencimento), como também ‘estado de multidão’ (anomia).

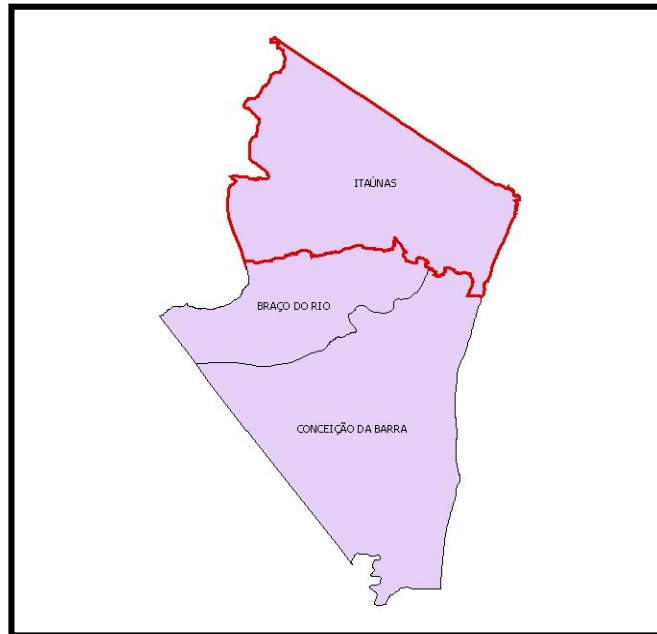


Figura 2: distritos de Conceição da Barra, ES. Fonte: cedido gentilmente pela INCAPER, 2007.

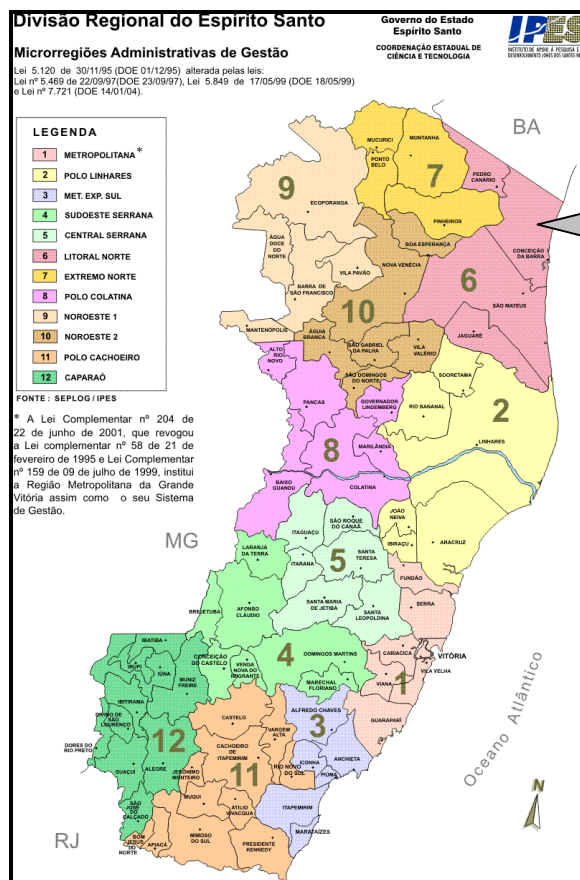


Figura 3: representação do contexto territorial geográfico do município de Conceição da Barra, ES (fonte: IPES, 2000).



Figura 4: vista de uma foto área da Vila de Itaúnas, com o Rio Itaúnas e os alagados ao fundo. Fonte: Foto cedida pelo Gestor do PEI, 2008.

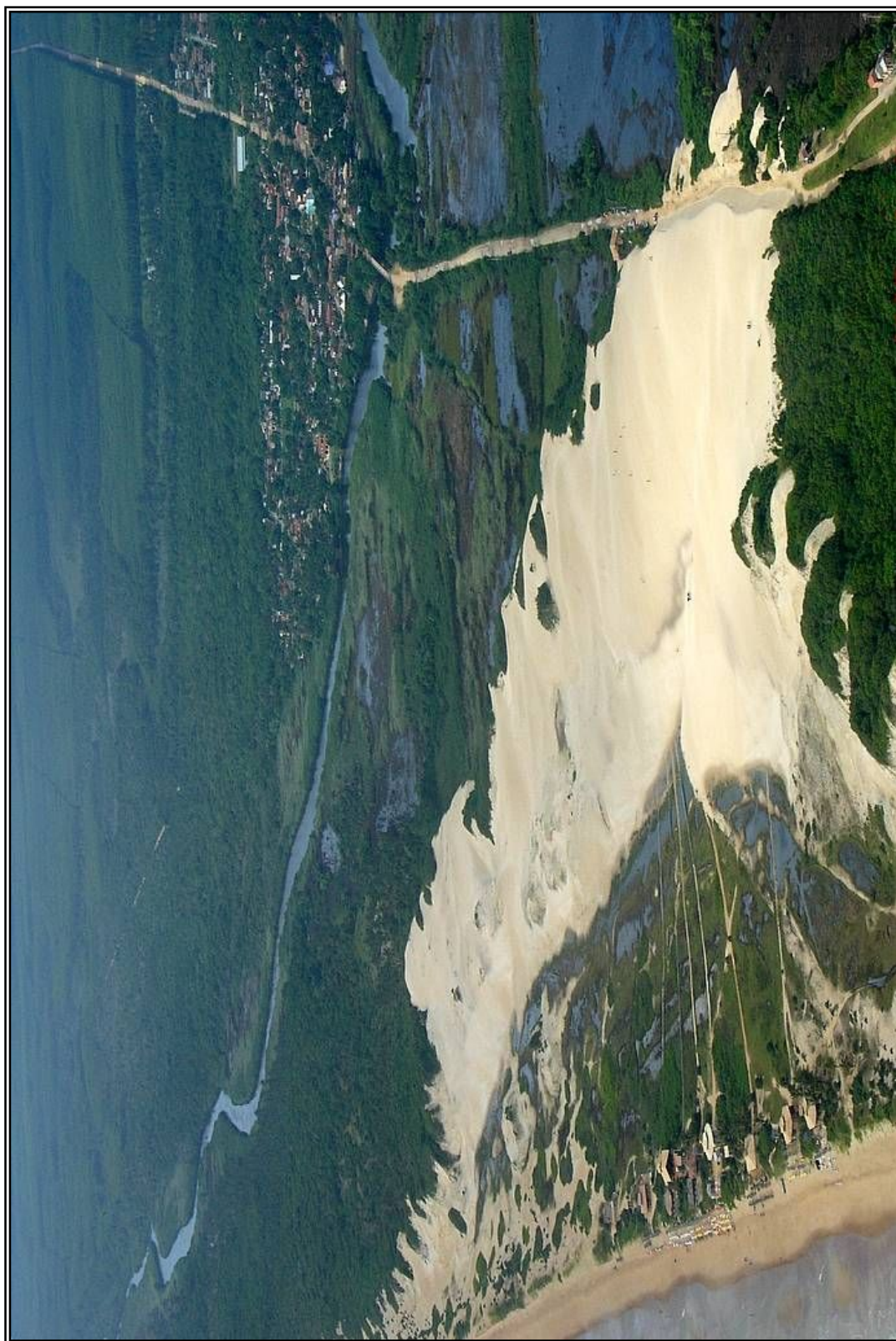


Figura 5: outra vista da Vila de Itaúnas ao fundo, o Parque Estadual Itaúnas, os fragmentos de Mata Atlântica, o Rio Itaúnas, os alagados que circundam o rio, as dunas (lado esquerdo), praia e os eucaliptais ao fundo (Aracruz Celulose). Fonte: Fotos cedidas pelo gestor do PEI, 2008.

1.4 Apresentação e desenvolvimento.

Cada capítulo foi sendo construído pensando no entendimento da questão espacialidade e suas expressões, territorialidade e os processos identitários, jogos de poder, instituição e redes sociais, os momentos da paisagem conivente (como um recorte de um momento, uma imagem capturada e interpretada), isso num processo dialético. Sendo assim apresentamos no primeiro momento da tese a introdução em si, caminho metodológico e localização geográfica da Vila de Itaúnas. Em seguida situamos a Vila ao longo de um tempo/espço, e analisamos os processos de sua formação com o capítulo sobre o contexto sócio-histórico-geográfico-cultural, com seus vários acontecimentos.

No capítulo seguinte discutimos os conceitos com os quais trabalhamos como espacialidade, territorialidade, lugar e identidade, trazendo uma articulação entre eles. Em seguida apresentamos os diferentes momentos da paisagem conivente na Vila de Itaúnas: marca e matriz, fixos e fluxos, com a representação dos festejos e cortejos do Ticumbi em homenagem aos santos católicos. Com o intuito de compreender como esta festa é organizada, sustentada, e representada como um grande ritual de passagem, falaremos das redes sociais, tecidas no cotidiano e mantidas pela afetividade dos participantes, na reciprocidade¹⁹ de Mauss (1974), como uma dívida moral com os santos numa demonstração de fé. Como também a categoria *festeiros* e os *festeiros obreiros*, como os nós da rede, aqueles que sustentam este ritual de fé e alegria. Finalmente apresentamos no sexto capítulo, um trabalho etnográfico, adaptado à geografia, por isso etnogeográfico: fazeres com saberes de cura, propriamente ditos, como expressão dessa espacialidade diferenciada, este *modus vivendi*, uma *relação sociedade-natureza*. Esclarecemos que nesse capítulo usamos a primeira pessoa do singular (eu) e do plural (nós), em razão do método interpretativista²⁰, uma análise cultural segundo Geertz (1989).

Na Vila encontramos os especialistas da arte de curar, os oficiais de cura benzedeiros, parteiras e rezador, em seu lugar social nas Instituições, como representantes de uma subordem do catolicismo popular brasileiro, devocional, não clerical. Discutiremos esta forma sócio-histórica do catolicismo e suas transformações, demonstrando como se reproduz estes fazeres com saberes, seu corpus de conhecimento amparado pela empiria do vivido e

¹⁹ O dom, ou reciprocidade, que comporta a tríplice obrigação: o dar, receber e retribuir (MAUSS, 1974).

²⁰ A interpretação, como já exposto no método, passa pela percepção do pesquisador que foi a campo, ouviu e analisou as falas, gestos e atos dos atores locais, que por sua vez são também interpretes da sua cultura. Nesses termos o etnógrafo é um autor e a interpretação é uma “construção das construções de outras pessoas, do que elas e seus compatriotas se propõem” (GEERTZ, 1989, p. 19). Em outros momentos o nós foi utilizado, mostrando que houve mais que uma interpretação, uma reflexão amparada pelos autores que estudam o tema.

percebido, como também pelo entrecruzamento do conhecimento cultural do branco europeu, o negro africano, e os índios.

Como a Vila é vizinha do Parque Estadual Itaúnas (PEI), e existem um conflito ora explícito, ora velado na relação da gestão do PEI com alguns da comunidade, falaremos deste conflito, mas não nos aprofundaremos dado o limite da tese. Sendo assim trabalharemos este tema muito diluído do tema central, para não perdermos o foco da pesquisa e neste caso em algum momento este assunto é abordado, mas nunca como tema central, mas sim coadjuvante.

2. Contexto sócio-histórico-geográfico-cultural.

Segundo Ferreira (2002, p. 15), o vocábulo *Itaúnas* tem origem em “itá c Y-tá, o que é duro, a pedra, o penedo, a rocha, o seixo, o metal em geral, o ferro”, e “una, adjetivo negro, preto, escuro”. Na fala dos interlocutores, Itaúnas significa “pedra preta” existente ao longo do leito do Rio Itaúnas e que dá cor escura as suas águas. A Vila herda o nome do Rio.

Este trecho do extremo Norte do Espírito Santo esta inserido na planície litorânea de deposição quaternária que se inicia na altura do rio Doce, caracterizada pela feição geomorfológica de dunas fixas e circundada pelos tabuleiros de sedimentos terciários. Como vegetação de origem, a Floresta Tropical, espalhada pela Mata de Tabuleiro, de Alagado, Restinga, Dunas e Manguezal. A Vila Antiga situava-se na restinga, entre o rio Itaúnas e o mar. Por algum motivo e de acordo com várias lendas, neste trecho a vegetação original foi retirada. Com a areia solta, e a ação dos ventos nordeste e sudeste inicia-se o soterramento da Vila Antiga na década de 1950, segundo Ferreira (op.cit.). Entretanto Mota et.al.(1998) aponta o provável início do soterramento em 1925, e 1956 o soterramento parcial da Vila. Em 1942 a Vila passa a ser objeto de investigação em razão do soterramento, e em 1949 ocorre a criação da Reserva Florestal do Riacho Doce, dentro do distrito de Itaúnas, na divisa do ES e Bahia. Em 1960 a nova Vila de Itaúnas passa a ser construída, e o soterramento da Vila antiga é consumado na década de 70. O “acontecimento” soterramento deixa como o legado as dunas móveis, os alagados e a Vila atual (FERREIRA, op.cit.) com seu arruamento.

Para Ferreira (op.cit.), o mar se apresenta como aberto e sem reentrâncias ou baías, as rochas pretas que sobressaem à beira mar funcionam como um recife natural e proporcionam um lugar mais favorável à saída e entrada das canoas de pesca. As entrevistas com os pescadores confirmam esta informação, inclusive este recife natural também se apresenta como um “pesqueiro”, um atrativo para algumas espécies que se escondem entre as pedras. Sabe-se que toda a região do rio São Mateus foi reduto da etnia Tupinikin (povo Tupi, cf. JOGAIB, 2005) de hábitos guerreiros, sendo que viviam da caça, pesca e agricultura, praticando a navegação e ocupando extensa área do que hoje é o território brasileiro. Os botocudos ocupavam grande parte do Rio Doce e ofereciam grande resistência ao branco do século XVI a XIX.

A história do lugar que se transformou em Vila de Itaúnas pode ser compreendida em quatro momentos: o primeiro de pescadores e coletores litorâneos que utilizava a pedra

lascada e polida; o segundo período da agricultura, da pesca e da cerâmica; e o terceiro período o de contato dos primeiros europeus com a população indígena e a fundação da Vila de Itaúnas (velha); com o quarto momento o desenvolvimento da Vila de Itaúnas (velha) (PEROTA, 1986, p.6, apud. FERREIRA, 2002, p.25). É possível dizer que estamos agora num quinto momento da Vila, com a entrada do turismo internacional, alguns estrangeiros como comerciantes, além da forte crise entre um segmento da comunidade e a gestão do PEI, que discutiremos mais adiante.

A primeira Vila (velha na linguagem local) foi formada entre o Rio Itaúnas e o mar, num antigo terreno que pertencia a Fazenda Itaúnas. Esta Fazenda seria pertencente ao ouvidor da comarca de Porto Seguro, o Sr. Marcelino da Cunha e ali habitavam índios e negros que cuidavam da criação de animais.

“Itaúnas é uma fazenda de criação, com um curral ou cercado para o gado, e uma miserável choupana para negros e índios que tomam conta dos animais. O proprietário reunira, aí, algumas famílias de índios, para, com o tempo, formarem uma colônia; destinavam-se, a princípio, a proteger a costa contra os tapuias e Itaúnas, por isso, [foi] considerada um quartel. Alguns índios, que por acaso iam pelo mesmo caminho nosso, acompanharam-nos para o norte, vindos de Itaúnas. Levavam as espingardas de caça, e conheciam perfeitamente a região. Passamos entre duas pequenas correntes, o riacho Doce e o rio das Ostras, ambas insignificantes, mas que, saindo dum pitoresco cenário de verdejante floresta encimada de belas palmeiras, formavam romântica paisagem” (MAXIMILIANO, 1989, p.173, apud. FERREIRA, 2002, p.30).

A descrição dos costumes tradicionais²¹ do jongo, o congo, pesca artesanal e roça itinerante remonta o século XIX, sendo descritos pelo Príncipe Maximiliano em viagem a foz do rio Itaúnas, próximo ao manguezal da Guaxindiba e atual cidade de Conceição da Barra (FERREIRA, op.cit., p. 28).

Jogaib (2005) nos lembra que no século XIX, o norte do ES, precisamente o Porto de São Mateus, era um recebedor de negros escravos, que eram redistribuídos por comércio para a comarca de Porto Seguro, província de Vitória e ou Rio de Janeiro. Nestes termos, havia muitos negros aquilombados na região de São Mateus, Conceição da Barra e adjacências. Muitos destes “quilombos” produziam farinha de mandioca, e com a abolição da escravatura em 1888, os negros livres da região de São Mateus e Conceição da Barra, se dirigiram para estes quilombos existentes e se engajaram no aumento da produção desta farinha. Inclusive passam a rivalizar com os grandes fazendeiros da região na produção e comércio desta

²¹ Entendendo tradição por prática social recorrente, como uma forma de lidar com o tempo e espaço. Sobre isto ver Guiddens (1991) e Hobsbwan (2002).

farinha. Estas povoações de aquilombados, mesmo livres, passam a sofrer perseguições dos fazendeiros, inclusive por força militar, reclamando a posse da terra. Para Jocaib (op.cit.), estas populações foram então se fechando em pequenas comunidades, quase auto-suficientes, a fim de se protegerem. Podemos pensar que a preservação cultural da manifestação do Ticumbi (nome dado ao congo diferenciado de Conceição da Barra), como também das muitas “brincadeiras”²² e folguedos de raiz africana na região. Este “fechamento” se deve provavelmente a esta pouca porosidade cultural em resposta às intensas ameaças à territorialidade constituída. É bom ressaltar que estas comunidades de aquilombados nunca deixaram de lutar pelo direito ao seu território e sua territorialidade, como nos mostra o trabalho de Ferreira (2002) e Jogaib (op.cit.); mesmo nos dias atuais, na demarcação de remanescentes de quilombo de Linharinho (vizinha da Vila de Itaúnas), por exemplo, um intenso conflito judicial vem sendo travado nos tribunais e em outras instâncias sociais cotidianas²³.

No contexto dos anos 1940, Ferreira (op.cit) apresenta a Vila de Itaúnas com cerca de 340 casas, com uma população miscigenada com uma segunda geração de imigrantes europeus e também indígenas, mas ainda com fortes traços étnicos e culturais dos afro-brasileiros. Toda a região do entorno da Vila apresentava território de aquilombados, com também forte extração madeireira. A Vila aparece na memória “dos antigos” como um lugar com movimentado centro comercial e por isso muito procurado pela população do entorno, sendo a farinha de mandioca sua principal mercadoria. Seu porto era freqüentado por grande canoas com capacidade até de 60 sacas que atravessam o rio, a fim de encontrar os caminhões com os compradores vindos de Conceição da Barra e da capital Vitória. Outro roteiro alternativo era seguir com a mercadoria (farinha, arroz, feijão, milho, aipim, cana-de-açúcar e hortaliças em geral) nas canoas até Conceição da Barra, descendo o rio Itaúnas (FERREIRA, op.cit.). Estes fatos foram amplamente reafirmados nas entrevistas com os moradores mais antigos, aqueles que participaram da Vila antiga.

A Vila sempre teve um ambiente religioso forte, marcado por suas festas religiosas, sendo a principal a de São Sebastião e São Benedito (19 e 20 de janeiro). A religiosidade afrobrasileira vem reforçar com a religiosidade católica o catolicismo popular, tendo a imbricação do sagrado e do profano como fator preponderante, como encontrado, em geral, por todo o Brasil²⁴.

²² Brincadeira é como eles dizem: nós não dançamos, não jogamos, nós brincamos.

²³ O assunto é notícia corrente no site da ONG Observatório Quilombola: <http://www.koinonia.org.br/oq/noticias>

²⁴ Sobre isso ver os trabalhos de Zaluar (1983), Steil (2001), Rosendahl (2008 a,b) e Corrêa ((2004, 2008).

Neste sentido e neste contexto, sob a égide do catolicismo popular, podemos inferir que o Ticumbi na Vila de Itaúnas, esta reunião de congos em comemoração aos santos (São Sebastião e São Benedito), é de fato bem mais que uma “brincadeira”, na referência dos atores locais. O Ticumbi é visto neste trabalho de pesquisa como uma Instituição no sentido de Berger e Luckmann (1985) configurada no cotidiano da Vila, legitimada nas objetivações (ações), com seus atores ocupando papéis e os reproduzindo através de suas estratégias e táticas, criando uma cosmogonia local.

O festejo é realizado por três dias, com apresentação de vários congos²⁵; vários grupos de congos dos arredores, outras cidades, inclusive de Vitória, são convidados a participar. Ocorre também uma encenação de uma batalha medieval chamada “Alardo”²⁶ com toda a musicalidade bem trabalhada e entoada, o colorido dos adornos de cabeça e corpo, numa encenação coreográfica de grande beleza, uma manifestação de alegria e fé – sagrado e profano.

Entretanto esta não é apenas uma festa com seu ápice ritualístico apresentado em três dias, posto que os comunitários a preparem durante todo o ano, com os ensaios muito bem cadenciados, com encontros para discussão dos temas, com a confecção das roupas e chapéus adornados com flores e fitas em tons contrastantes, alegres e uma sofisticação artística de grande beleza, além da organização de rifas, bingos e doações dos comerciantes e simpatizantes²⁷. Estes fatos conjuntamente me trouxeram a percepção que o Ticumbi é à grande Instituição religiosa da Vila de Itaúnas.

No cenário da Vila antiga, os interlocutores nos apontaram duas ruas, sendo uma terceira uma passagem de uma para outra. Um comunitário, 71 anos, relatou em entrevistas que havia uma quarta rua²⁸ que “iria dar na igreja” (certamente na segunda igreja reconstruída após o soterramento da primeira pela areia). Segundo os interlocutores das entrevistas realizadas em 2007/2008 havia a Rua de Cima (próxima ao mar) e a Rua de Baixo (próxima ao Rio Itaúnas). Habitavam na Rua de Cima os moradores mais abastados e na Rua de Baixo os menos favorecidos, além das casas comerciais. Uma terceira rua seria uma passagem para

²⁵ O Ticumbi é o nome dado a um tipo de congo de C. da Barra, com ritmo e ritual diferenciados, segundo Rogério Medeiros em comunicação pessoal. Quando os atores dizem, “vai ter Ticumbi”, deve-se entender que será uma brincadeira de congo.

²⁶ Explicaremos mais adiante um pouco mais desta encenação.

²⁷ Cada um doa o que tem. Um morador de Vitória, frequentador assíduo da Vila, doa seu tempo e seu carro, para levar e trazer a benzedeira idosa, para os festejos. Seu carro fica à disposição de qualquer comunitário que precisar. Esta é uma manifestação solidária e que ocorre com outros simpatizantes que não são da Vila, mas que colaboram em razão da fé, ou por outros motivos e interesses.

²⁸ Pode não ser exatamente uma rua, mas um ‘caminho’ até a igreja reconstruída após o soterramento da primeira igreja.

as ruas de Baixo e de Cima.

Com o lento soterramento da antiga Vila de Itaúnas, a paisagem mudou, como relata a autora supracitada:

“Por esta época, inicia-se o soterramento da antiga Vila de Itaúnas, com areia trazida da praia pelos ventos Nordeste e Sul. A areia gastou cerca de 30 anos para efetivar o soterramento total e, durante este tempo, os moradores tentavam retirá-la das ruas, praças e moradias, aos montes. Encontrando os obstáculos das construções e da vegetação, a areia foi fixando-se provisoriamente e construindo dunas móveis no antigo espaço da Vila. Histórias para explicar a causa do fenômeno? Muitas. Uma delas atribui a autoria a um castigo do padroeiro São Brás, por ter sido trocado por São Sebastião. Outras dizem que a causa está na retirada da mata de restinga, que segurava a areia nesta região litorânea de feição geomorfológica de dunas fixas. Por quais motivos a vegetação teria sido retirada? Devido ao mau cheiro que exalava sua área utilizada como banheiro; devido ao perigo representado pelos tiros dos caçadores ao redor da Vila; devido às próprias trilhas de acesso ao mar, que podiam representar corredores para os ventos carregarem a areia solta dos caminhos. Embora não haja consenso entre as possíveis causas, um elemento parece permear a maioria das versões: por algum motivo, houve a retirada da vegetação litorânea em frente à Vila, deixando a areia solta para a ação dos ventos Nordeste e Sul.” (FERREIRA, 2002, p 36).

Para Eliade (2001), toda sociedade precisa de uma explicação para o seu cosmos²⁹, que dê uma ordem ao caos, seu mundo, assim é também em relação aos comunitários da Vila de Itaúnas em relação ao soterramento. Nas entrevistas os moradores acrescentam outros mitos a estes exemplificados acima, como o mito do buraco do bicho como demonstrado abaixo:

I: Oh! Tem várias lendas que eles contam. Eles contam que tinha...eu já ouvi uma história né? que me contaram, que a areia né, veio de um buraco. Num tem a praia do buraco do bicho?

E: Onde é essa praia?

I: É um pouquinho... Uns dois quilômetros da praia aqui de Itaúnas.

E: Indo pra Conceição da Barra?

I: Não, indo pra, pra Bahia, pra Riacho Doce. Dois ou três quilômetros mais ou menos.

E: Passando Riacho Doce?

I: Não, antes do Riacho Doce. Pessoal conta... Lá tem um buracão, né. Um buraco enorme assim no meio das dunas de lá, que lá também tem dunas. E as dunas de lá é mais antiga que as dunas de Itaúnas. É...lá tem um buraco enorme que o pessoal fala que era de um bicho. Que os pescadores iam pescar lá disseram que viam um bicho cavando lá. Aí o pessoal fala que grande parte da areia né, veio de lá, que esse bicho jogava pra Itaúnas.

I: Nossa, mas era um bicho muito grande!

I: Essa daí é uma história que o pessoal conta. Não sei agora. Não sei que bicho que é não.

E: E a outra história?

²⁹ Mircea Eliade (1992), em sua obra “O sagrado e o profano”.

I: Eu sabia de mais histórias, só que agora num lembro. Muita gente fala que é pra se São Braz, porque na antiga vila o antigo... Há uns cento e cinqüenta anos atrás o padroeiro era São Braz, né.

E: Ah, é? Não era São...Sebastião?

I: Não, não era São Sebastião não. Aí devido a preconceito, essas coisa assim né, porque São Braz ele era mais...quem tinha mais devoção eram os negros, que tinha devoção à São Braz. Aí o pessoal conta que eles trocaram por São Sebastião, aí São Braz jogou uma praga pra cima do... da vila de pescador aqui. Essa é outra história né, que o pessoal conta. É...deixa eu ver se lembro de mais alguma...é...tem também a história da...lá do Córrego da Viração. Viração é o lugar que tem lá pra cima. No rio Itaúnas né, bem pra cima mesmo. É...lá que morava um homem que se chamava é...Duca Tora. Aí o pessoal fala que ele era feiticeiro né, essas coisa assim, que ele mexia com esses negócio. Aí parece que teve um forró lá né, aí de lá um policial, teve uma briga aí o policial deu um tiro no filho dele. Aí ele rogou uma praga que Itaúnas nunca mais iria pra frente. Aí outra história que o pessoal conta... também. Nossa, tem várias que agente se agente for tentar lembrar, assim num vô, nem lembro...é só depois né, que lembra.

(E: entrevistador; I: interlocutor, homem, 16 anos, comunitário; Vila de Itaúnas, C.da Barra, 2007)



Figura 6: vista de uma foto área da Vila de Itaúnas, com o Rio Itaúnas e os alagados ao fundo.
Fonte: Ferreira (2002, p.18)

Com já vimos, numa alternativa, outro povoado foi construído do outro lado do Rio Itaúnas, em uma antiga fazenda do Sr. Lauro Vasconcelos, Seu Dodô, comprada pela prefeitura de Conceição da Barra. Os lotes foram doados pela prefeitura, e os comunitários reconstruíram suas casas. Parte da demolição foi usada na reconstrução da Vila (nova) de Itaúnas, como telhas, e madeira.

Da antiga Vila, apenas o prédio da Igreja permaneceu com suas rochas e tijolos

ligados com argamassa formada de argila e conchas, como testemunho histórico, ou rugosidades na expressão de Milton Santos. Segundo Ferreira (2002), a Vila de Itaúnas tem hoje cerca de 2.800 habitantes (cf. tabela 1), considerando área rural e urbana. Grande parte se encontra ainda nos “sertões”, ou zona rural mais afastada da Vila e compreende as comunidades de Assentamento Paulo Vinhas, Angelim (remanescente de quilombos), e Riacho Doce. A área urbana da Vila, segundo Diagnóstico Institucional do PEI (2006), conta hoje com cerca de 1.500 habitantes.

Parte da comunidade do distrito de Itaúnas é extrativista, principalmente aquela que vive nos “sertões”, tendo os fragmentos de Mata Tropical úmida e o mar como a base de sua sobrevivência, segundo Ferreira (op.cit.). Entretanto na Vila, embora a pesca artesanal seja ainda hoje realizada por homens³⁰ que a regionalizam de acordo com produtividade, técnicas empregadas e espécies encontradas, eles não mais sobrevivem exclusivamente dela. O “sustento”, como diz os comunitários, da maioria das famílias da Vila vem da movimentação turística, seja no aluguel da própria casa, seja do aluguel das muitas “suítes” construídas no quintal das casas, ou no trabalho nas muitas pousadas, bares e restaurantes do lugar, como pedreiro, serviços domésticos e caseiros. Muitas famílias completam seu orçamento também com a Bolsa Família, e o “salário defeso” que recebem por três meses (de novembro a fevereiro).



Figura 7: construção residencial típica na Vila de Itaúnas.

Na fala dos comunitários mais antigos, o processo que produziu o pesar e perda da Vila “antiga” impulsionou o turismo e “desenvolveu” a Vila “nova”. A paisagem composta

³⁰ Sobre a pesca falaremos mais tarde de um momento onde as mulheres participam da puxada de rede. Esta prática de colaboração está dentro da rede de afetos e reciprocidade e é denominada “Piem”.

pelo rio Itaúnas e seu alagado, as dunas e as praias. Este cenário exótico e bucólico compõe atualmente uma paisagem que atrai principalmente jovens e jovens casais e famílias, que tem na Vila uma segunda residência de veraneio. O fenômeno ‘Turismo’ vem sendo incrementado desde os anos 80, com grande alavanca a partir dos anos 90. Os primeiros visitantes vieram de São Paulo e Minas Gerais e abriram as primeiras pousadas e estabelecimentos comerciais, embora ainda timidamente. Na década de 90, a Vila sofreu forte invasão de turismo desordenado que somente veio a ser refreado pela implantação do Parque Estadual Itaúnas (PEI) (PEI) que compôs com a sociedade local, entre comunitários locais e comerciantes locais, e comerciantes não-locais, certo ordenamento do lugar.

Atualmente a Vila tem recebido também turistas estrangeiros, principalmente europeus da Itália, Alemanha, Inglaterra, Iugoslávia, Eslovênia, como constamos no trabalho de campo. No ano de 2006 os italianos compraram algumas propriedades na Vila, construíram e entraram como competidores no ramo comercial de Pousadas, de bares, uma boate (de nome Acrópole, mas que não deu certo e agora funciona um forró), e também uma sorveteria. Uma mansão de propriedade de uma família de italianos foi construída na parte leste da Vila, e o estilo da residência destoa de todo o conjunto arquitetônico da Vila. A paisagem da Vila está em plena mudança em razão destas interferências que se apresentam como o global atuando diretamente no local, veja figura...



Figura 8: construção de uma família de “estrangeiros” na Vila de Itaúnas, destoando completamente da “paisagem” local. É a verticalidade (global) atravessando a horizontalidade (local).

Quadro 1: Calendário das atividades sociais, turismo e festejos no período de 2006-2008.

ATIVIDADE	Meses do ano											
	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10	11	12
Festa de Reis de Boi (alta temporada turismo)												
Festa de São Sebastião e São Benedito (Ticumbi)												
Carnaval (turismo)												
Semana santa (turístico)												
Festival de Forró (turismo baixa temporada)												
Defeso do Robalo												
Defeso da Piracema (todos os peixes)												
Natal (Reis de Boi)												
Ano Novo (turismo alta temporada)												

Um ponto atrativo forte de diversão da Vila, sem ser a praia, é o forró, inclusive com a organização de um Festival de Forró que vem animando as noites dos meses de julho. Hoje existem na Vila dois forrós oficiais: o Bar Forró (o mais antigo, veja fig. 10), o Forró Buraco do Tatu. Entretanto, um italiano, inaugurou um estabelecimento comercial tipo “boate” na Vila, mas que por motivos óbvios não deu certo, sendo que reabriu suas portas como “forró”

no verão, a fim de atrair público. Há também muitos bares pequenos onde se ouve Reggae, MPB, samba, inclusive com música ao vivo.



Figura 9: vista parcial do Bar Forró do lado direito, o primeiro da Vila de Itaúnas, e o Restaurante de Pedrolina do lado esquerdo.



Figura 10: vista de um empreendimento comercial de “estrangeiros” na Vila de Itaúnas. O Posto farmacêutico se encontra à direita.

Grande parte destes estabelecimentos comerciais como bares, não são de comunitários do lugar, mas comerciantes que vêm de fora. Isso também ocorre com as inúmeras Pousadas. Neste verão de 2007/2008 foi inaugurada uma novidade na Vila, um bar chamado Raízes, onde se dança um bom ‘samba’. Há inúmeras Pousadas espalhadas por toda a Vila, e, em geral, no verão permanecem sempre lotadas em razão da rotatividade de turistas na Vila. Alguns exploram o pequeno negócio apenas nas temporadas de veraneio, dos feriados prolongados, como também no Festival de Forró, no inverno. Em geral, estes comerciantes não têm verdadeiramente uma relação mais estreita com o “lugar”. Por outro lado existem aqueles *outsiders* que vivem na Vila, são comerciantes, mas já constituíram família e compartilham o cotidiano com os comunitários. No entanto serão sempre forasteiros na visão dos comunitários. Um olhar mais atento percebe isto nas falas, nas conversas, nas relações do cotidiano do espaço social da Vila. Os “sotaques” são variados.

A expansão da plantação de eucalipto da Aracruz Celulose (implantada na década de 70) no norte do estado do Espírito Santo representou um grande impacto socioambiental para toda a região e em especial para Vila de Itaúnas, como demonstra em detalhes Ferreira³¹ (op.cit.,p.147):

“Os impactos apontados contemplam o “passivo” da empresa e períodos mais recentes:

- conversão da diversa mata nativa em monocultura do eucalipto;
- atração de populações da Bahia e Minas Gerais para servir como mão-de-obra nos municípios do entorno florestal, processo que gerou uma grande massa de desempregados;
- aquisição de terras através de mecanismos de grilagem;
- desemprego de 4.000 trabalhadores no Norte do Espírito Santo, devido à mecanização do corte;
- conflitos de terra com os Tupinikin e Guarani no município de Aracruz,
- conflitos com negros distribuídos por 21 comunidades remanescentes de quilombos e outras comunidades tradicionais que hoje vivem “dentro” dos plantios de eucalipto;
- uso de resíduos florestais da empresa pelas carvoarias, através de mão-de-obra infantil e precárias condições de trabalho;
- Fomento Florestal com pequenos produtores;
- inúmeros ex-trabalhadores florestais acidentados;
- plantio de eucalipto em áreas de preservação permanente como nascentes, decretando a morte de vários cursos d’água, a produção da seca e a crise hídrica;
- relação de poder estabelecida entre os primeiros escalões da empresa e os órgãos públicos estaduais e municipais, influenciando na definição de políticas agrárias e ambientais;
- cooptação e corrupção de lideranças dos trabalhadores florestais no Espírito Santo e Bahia;
- processos contra lideranças de ONGs e Sindicatos;
- impactos sobre o piso e tráfego na BR 101.”

³¹ Para detalhes de apropriação indevida de terras no norte do ES pela Aracruz Celulose conferir a dissertação de FERREIRA, USP, 2002.

Nas condições acima expostas vamos encontrar a Vila de Itaúnas em três momentos do trabalho de campo: dezembro de 2006, janeiro e fevereiro e março de 2007 e janeiro de 2008 com uma população de cerca de 2.800 habitantes³². No verão, segundo o gestor do PEI a Vila recebe cerca de 60 a 70 mil pessoas. Entretanto a comunidade da Vila não tem serviços de esgotamento sanitário, tão pouco tratamento de esgoto, e seus habitantes ainda convivem com uma coleta de lixo precária, um tráfego intenso de ônibus turístico nos períodos de alto verão.



Figura 11: lixo empilhado, desordem de estacionamento de carros e ônibus.

Esta intensa atividade turística desordenada (e com tudo de ruim que ela acarreta) vem aumentando nos últimos anos e não há um plano diretor que sustente esta atividade e vários aspectos aqui citados ficam sem nenhum controle.

Dada à rápida mudança social que vem ocorrendo desde a década de 90, a vida comunitária já foi transformada e isso é visível em sua paisagem a cada ano. A modernidade tardia ou alta modernidade com sua compressão tempo/espço (HARVEY, 2005), também representado na entrada do grande capital através da Aracruz Celulose, Petrobrás, e principalmente do fenômeno Turismo desordenado, pode vir a transformar de forma definitiva este “lugar”, tornando-o mais um “espaço” turístico sem “alma” (HILLMAN, 1993), como foi o caso de Porto Seguro (Bahia), Búzios (RJ), Trindade (RJ) entre outros, apenas para citar.

³² Uma estimativa de minha autoria e inspirado nos dados que Ferreira (200) expõe em sua pesquisa.

Esta pesquisa constata que este “lugar” chamado Vila Dunas de Itaúnas tem uma “alma” construída nas relações sócio/culturais de reciprocidade (dar-receber e retribuir) de seus habitantes em ‘estado de comunidade’ (MOSCOVICI, 1990), também na sua relação sociedade/natureza. Esta ‘alma’ é constituinte do e no ato de espacializar-se dos humanos e pode ser encontrada nas diversas expressões culturais, incluindo a arte de curar; no saber/fazer de cura como um *corpus* que alguns especialistas (benzedadeiras, parteiras, rezadores, erveiros) da comunidade guardam na memória. Esta arte oral (com suas rezas, rituais e técnicas) pode estar se perdendo por não estar codificada através da escrita, como também inibida por práticas da biomedicina que a desqualifica. As práticas locais sobre o processo saúde/doença/cura são relevantes, mas não há nenhum projeto, ou movimento que resgate estes fazeres com saberes, esta arte de curar.

3. **Espacialidade, territorialidade, lugar e identidade: algumas questões conceituais.**

Este capítulo pretende concorrer para ampliar o entendimento dos conceitos de espacialidade, territorialidade, lugar e identidade e uma articulação entre eles. No limite desta pesquisa vou trabalhar com estes conceitos, mas dentro de um processo de um estar no mundo; onde espacialidade, territorialidade e a constituição de um lugar são aqui apreendidos como *momentos deste estar-no-mundo*. Veremos como estes processos vão se constituindo e vai dar na identidade de um grupo, indicando um fazer comunitário. Como apresenta Sodré (p.22): “o que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios.” Neste sentido foi necessário fazer uma reflexão interpretativa junto aos autores chamados para contribuir para este feito.

3.1 **Espaço e espacialidade**

Que é este espaço? A que espaço nos referimos? O espaço ao qual nos referimos se apresenta como em Santos (2004a, p.63), quando diz o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações (imateriais, materiais e simbólicas, dialeticamente), não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a História se dá. Este espaço não é um espaço da geometria, mas um espaço socialmente construído. Neste sentido o filósofo alemão Heidegger (2002) nos diz que o estar do homem no mundo é espacial. O espacial para Heidegger é o *habitar*. O homem habita o mundo, mundaliza o mundo, posto que crie um mundo para viver, lhe dá sentido, organiza. No sentido que este autor empresta nos permitimos inferir que o homem espacializa o mundo, cria direções, sentidos, significados.

“Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo*. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua plenitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mor tais sobre essa terra.” (HEIDEGGER, 2002, p.129)

E Heidegger (ibid., p.165) ainda completa: que o homem não só habita, “mas poeticamente o homem habita”, citando um texto poético de Hölderlin. Para Heidegger

(op.cit.) não se pode reduzir a poesia a literatura apenas, pois esta é apenas uma forma de existência da poesia: a forma literária. Quando o poeta fala do habitar, diz Heidegger (op.cit.), vislumbra o traço fundamental da presença humana, onde ele vê o poético a partir da relação com esse habitar, compreendido na sua forma vigorosa e essencial. Este autor complementa dizendo que a morada do ser será a linguagem. Em razão desta frase é preciso buscar outro filósofo, na figura de Hans-Georg Gadamer (apud. SHUCK, 2007), um sucessor de Heidegger, que diz que o “ser que pode ser compreendido é linguagem”. Pois a linguagem torna-se meio de expressão do ser no mundo. Para a hermenêutica de Gadamer (apud. LOTT, 2007, p.13.), todas as formas de expressão apresentam-se como linguagem, mas uma linguagem que transcende a lingüística. Transcende o falar explicitamente – o simples falar, o falar em si mesmo. Este falar pode ocorrer em forma de diálogo, textos, obras de arte ou ainda através da ‘palavra interior’ de cada um.

Quando refletimos sobre o que Gadamer (op.cit.) diz, percebe-se que esta *linguagem* será o *dasein* de Heidegger, o existir, o ser-aí, sendo³³. Esta relação do ser com o mundo, com o espaço, o habitar apresenta uma qualidade do ser-aí, expressa o ser existencial. A idéia de existência em Heidegger revela que a subjetividade humana não é real sem o mundo (HOLZER, 1998).

Sem querer aprofundar esta questão filosófica, pensamos que se refere a como este ser se espacializa, como geografiza o mundo. E o ser o faz poeticamente, posto que este humano coloque um *sentido* neste habitar, neste espacializar o ser empresta sua qualidade (presença) ao lugar. E expressando sua espacialidade, ele apresenta seu ethos, sua cultura, seu *habitus*³⁴ (como uma disposição dos sujeitos).

Este sentido de *habitar* esta para além da racionalidade instrumental, e se apresenta como um sentido poético, e é onde o homem coloca sua essência. Heidegger (op.cit., p.178) informa: “É a poesia que permite ao homem habitar sua essência. A poesia deixa habitar em sentido originário.” Em outras palavras ele constrói um sentido, uma significação, ao seu estar-no-mundo. Este animal metafísico, segundo Schopenhauer (apud. DURANT, 1996, p.295) inaugura um *lugar* com todo o seu simbolismo. Neste sentido diz Eliade (1991, p. 8):

“O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado; ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão

³³ Presença, como referido por Rosendahl em comunicação pessoal.

³⁴ Como em Bourdieu (1997, p. 42): “o *habitus* é essa espécie de senso prático do que se deve fazer em dada situação – o que chamamos, no esporte, o senso do jogo, arte de antecipar o futuro do jogo inscrito, em esboço, no estado atual do jogo.”

discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser.”

Porto-Gonçalves (2002, p. 2) nos faz uma observação importante, no que tange a geograficidade do social, que vem nos ajudar na reflexão quando diz que: “Partimos do pressuposto de que não existe sociedade a-geográfica assim como não existe espaço geográfico a-histórico. Assim como todo o espaço geográfico está impregnado de historicidade, a história está, sempre, impregnada de geograficidade.”

E ainda, “se a história se faz geografia é porque, de alguma forma, a geografia é uma necessidade histórica”. Bem, podemos dizer de outro modo, que se o humano faz a história, logo historiciza o mundo. Se ele historiciza o mundo ele também *geo-grafiza* o mundo, como apresenta Porto-Gonçalves, ao inscrever nele sua história, criando um mundo, um cosmo³⁵, neste sentido toda história é social e toda geografia é de certo modo social. Numa provocação ainda diria, se a geografia é social é também cultural, posto que não exista sociedade sem cultura (cultura como um acordo, uma visão de mundo, um *ethos* na visão de GEERTZ, 1989).

Sobre a espacialidade e cultura, Corrêa (2008, p.302-303) esclarece que a espacialidade é concebida do ponto de vista que o fato seja nos processos e fenômenos, tanto naturais como sociais, inscreverem-se diferencialmente em termos de distribuição espacial. Nestes termos a espacialidade, continua Corrêa, vem encaminhando novos questionamentos envolvendo configurações espaciais diversas, como também simbólicas (não-materiais), se referindo àquelas distribuições espaciais identificadas em Bonnemaïson (2002) de *geossímbolos* carregados de significados associados somente ao *lugar*. A espacialidade abarca também os trajetos percorridos pelo homem, trajetos que não encontram uma lógica na relação envolvendo distância-tempo-custo, mas lógicas estabelecidas no domínio de valores simbólicos, impregnados de significados específicos (CORRÊA, *ibid.*, p. 303).

3.2 Território e territorialidade.

O autor Sack (1986) nos apresenta a territorialidade como uma ação promovida por seus agentes na relação com o mundo, revelando uma estratégia geográfica poderosa com a finalidade de influenciar e controlar pessoas, fenômenos e relações, delimitando uma área

³⁵ Cf. Berger e Luckmann (1985), como também Mircea Eliade (1992).

como território. Estas relações estão intimamente ligadas às relações de poder³⁶ como um recurso estratégico, uma tática³⁷ de inserção e controle de determinado grupo social. Na verdade, são os meios pelos quais *espaço e sociedade* estão relacionados num dado tempo histórico percebido.

Esta abordagem, embora claramente sociogeográfica, ainda limita a ação ao “poder” e Lopes de Souza (1995) vai além propondo uma flexibilização da noção de território. Para este autor o território será mais bem representado como um “campo de forças”³⁸, uma teia ou rede de relações que, a par de sua complexidade interna, define num só tempo um *limite* e uma *alteridade*. Assim estabelece a diferença entre ‘nós’, o grupo, o *ênico*³⁹, os membros da coletividade ou comunidade, os *insiders*, e os ‘outros’, os de fora, o *ético*, os estranhos, os *outsiders*. Completando, Lopes de Souza diz que território será fundamentalmente “relações sociais projetadas no espaço”. Podemos inferir neste caminho do pensamento, que nesta “relação” ou complexo de “relações” se estabelece o lugar, o próprio, o particular de um dado grupo social – seus agentes em relação com um espaço/tempo (Holzer, 1996).

O autor Muniz Sodré (1988, p.12) opera com a idéia do território enquanto um espaço-lugar, algo referendado pela história e pela memória dos agentes que o construíram. Ele ainda nos mostra como que o “estar-no-mundo” do sujeito humano é espacial, numa referência a Heidegger, como demonstrado anteriormente. A noção de territorialização para Sodré (ibid., p.23) é dotada de força ativa e simbólica, força esta demonstrada num sistema relacional entre seres e objetos, um *jogo*⁴⁰.

“A idéia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer exclusivamente ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que, à maneira do *Raum* heideggeriano, traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. (...) Território é, assim, o lugar marcado de um *jogo*, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. Articulando mobilidade e regras na base de uma “fazer de conta”, de um artifício fundador que se repete, o jogo aparece como a perspectiva ordenada da ligação entre o homem e o mundo, capaz de combinar “as idéias de limites, de liberdade e de invenção”

³⁶ Conferir Foucault (1979), como também, no campo da Geografia, Raffestin (1993).

³⁷ Conferir Sack (1986) e Certau (1996).

³⁸ Esta noção de território como um ‘campo de forças’, um conjunto de relações, vai de par com a noção de Bourdieu (1989, p.134).

³⁹ Segundo Geertz (2002, p. 87): *ênico* – refere-se ao local, uma experiência próxima; *ético* – refere-se ao não local, ao outro, uma experiência distante.

⁴⁰ Este *jogo* a que Sodré (op.cit., p.23) se refere é o *jogo* do qual nos vai falar Gadamer (1985, p.38) outro capítulo; é um jogo para além das servidões de finalidade imediata, e em amplíssimo sentido, jogos, desdobramentos de uma forma originária, oscilante entre o cálculo e o risco, de relacionamento do sujeito com o real. É o jogo do auto-movimento, característica básica do que está vivo.

Neste sentido, Santos (2004a, p. 63) também trabalha neste aspecto relacional do espaço, inclusive enquanto a imagem de um híbrido, um sistema de objetos e de ações, um misto entre o material e o imaterial. Santos cita Godelier (1966, p. 254-255, *apud.* Santos, 2004a, p.102) no encontro de idéias: “todo sistema e toda estrutura devem ser abordados como realidades ‘mistas’ e contraditórias de objetos e de relações que não podem existir separadamente”. Em acordo com estas conceituações podemos inferir que a territorialidade é um dado subjetivo e relacional, que pode ser conhecido e reconhecido através de suas diversas formas e expressões, como um patrimônio cultural. Este patrimônio se apresenta como material ou ideal no saber local. Sem cair no exagero, podemos ainda complementar que a territorialidade está para além de uma expressão de poder, uma estratégia e tática fortemente dependente de relações e posições de seus agentes.

De fato um modo de *estar no mundo*, representando um *ethos*, um *modus vivendi*, revelando um estilo de vida e uma identidade cultural. Estas formas ou expressões tão plurais têm direções e criam conformações próprias, que não obedecem necessariamente a uma lógica hegemônica, capitalista e globalizante de apropriação ou (re)apropriação do espaço.

Estas conformações espaciais podem ser percebidas nos itinerários dos caminhantes nos “caminhos da fé” como apresentado por Sandra de Sá Carneiro (2008) em seus estudos sobre caminhantes do Caminho da luz, Minas Gerais; Passos de Anchieta, Espírito Santo, Caminho das Missões, Rio Grande do Sul; e Rosendahl (2008a, 2008b) e Santos (2008) quando apresentam as peregrinações aos Santuários e lugares sagrados como Fátima, Portugal, Caminho de Campostela, Espanha. Estas configurações espaciais também são encontradas na Vila de Itaúnas, quando observamos o cortejo do Ticumbi ou da procissão, seja de São Benedito, seja de São Sebastião, posto que inaugurem uma referência espacial sempre renovada, viva, e fluida na forma de uma *Paisagem*, como veremos em outro capítulo.

Estas conformações também podem ser percebidas no desenho irregular na visão de um bairro popular como os bairros Maré e Rocinha, na cidade do Rio de Janeiro. Assim como na paisagem de um vilarejo ou mesmo uma cidade como Paraty, Rio de Janeiro, São Paulo, Arraial do Cabo, ou ainda a Vila de Itaúnas, ES. Assim como no processo de configuração dos espaços internos e externos e uma simples “casa”, um lugar do habitar em Heidegger (2001), como vimos anteriormente. Na linguagem de Harvey (*ibid.*, p. 196) e Certau (1996) estas conformações espaciais apresentam verdadeiras “trilhas de vida”, demonstradas por Harvey (*ibid.*) como uma representação diagramática.

3.3 Lugar

No entendimento de lugar, vamos buscar no pensamento de Tuan (1983, p.5) quando diz que não se pode definir lugar, sem definir espaço (não se define uma, sem a outra). Neste sentido, convém rememorar rapidamente a conceituação do espaço que é dada aqui: espaço como socialmente construído, um espaço do *habitar* em Heidegger, o *dasein* – o ser-aí (presença), existindo na sua cotidianidade. É no sentido da experiência do estar no mundo que Tuan (op.cit.) vai dizer que o espaço permite o movimento, é dinâmico, e, quando o ser se demora num espaço, lhe dá significados, inaugura um lugar. Neste caminho do entendimento Holzer (1997, p.71) ao analisar o pensamento de Buttimer (1976) e Tuan (op.cit.) sobre *lugar*, vai dizer que o conteúdo dos lugares é o mesmo de *mundo* (dando um sentido heideggeriano), posto que ambos sejam produzidos pela consciência humana e por sua relação intersubjetiva com as coisas e os outros. É preciso esclarecer que na visão fenomenológica de Buttimer (1982, p.172), *mundo* será o contexto dentro do qual a consciência é revelada, muito além do senso comum de mundo de fatos e negócios, mas um *mundo* de valores, de bens. Acrescentando, podemos dizer é o mundo de bens simbólicos, onde opera um senso prático, um *habitus* (BOURDIEU, 1997, p.42). Neste sentido o lugar é uma categoria privilegiada da geografia, afirma Holzer (1998). Nesta tese, o lugar privilegiado de observação será a Vila de Itaúnas e seus atores sociais em estado de comunidade.

3.4 Identidade

A noção de identidade pode ser discutida sob vários aspectos, mas aqui vamos privilegiar os estudos culturais com a finalidade de buscar uma base teórica que possa se articular com e dentro do tema. Como esta é uma temática um tanto recente, procuramos alguns autores que favorecessem esta possível articulação. Entre eles os mais citados são: Silva (2000), Hall (2000a, 2000b), Woodward (2000), Moreira (2005) e Castells (2001).

O tema se apresenta relevante e atual em face da desestabilização das velhas identidades – fenômeno da modernidade tardia, ou alta modernidade que por tanto tempo estabilizaram o mundo social. Novas identidades estão sendo construídas, e este indivíduo moderno (agora no limite) se apresenta um tanto ‘fragmentado’ neste processo, segundo Hall (2000 a, 2000 b). No entanto Harvey (2005, p. 219) diz que, na compressão do tempo/espaço onde o único tempo concebido é o presente (o mundo esquizofrênico) e o espaço parece encolher numa ‘aldeia global’ de telecomunicações e numa ‘espaçonave terra’ de interdependências que vão da ecologia à economia, temos que estar sempre aprendendo a lidar com esta avassaladora realidade (uma imposição) do limite da Modernidade. Esta

experiência apresenta-se como um grande desafio à identidade social/cultural, uma tensão permanente e também um estímulo. Esta perturbação vem trazendo uma diversidade de reações sociais, culturais e políticas. Como as experiências espaciais e temporais são veículos primários da codificação e reprodução de relações sociais, segundo Harvey (ibid.) citando Bourdieu, uma mudança nestas experiências, varia as representações e quase certamente gera algum tipo de modificação nas relações sociais, como num circuito. Harvey (ibid.) ainda demonstra claramente a influência destas representações de espaço/tempo na identidade dos indivíduos. Daremos seqüência a este pensamento mais adiante na investigação sobre identidade e diferença.

Na visão de Manuel Castells (2001, p.22) o termo identidade diz respeito a atores sociais e se constitui como um processo sempre em construção de um conjunto de significados, tendo como base um quadro de referência cultural, ou ainda o que ele chama de “conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significados”. No entanto esta pluralidade gera certa tensão e contradição da auto-representação na ação social⁴¹. Em razão disto, Castells (ibid.) chama atenção para o fato de que as identidades múltiplas não deveriam ser confundidas com os papéis, e conjunto de papéis que os atores sociais representam. Estes papéis (trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, sindicalista, professor, etc.) são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade⁴². Cada um destes papéis tem a capacidade de influenciar o comportamento das pessoas do entorno e depende de negociações e acordos entre os indivíduos e as instituições e organizações. Neste processo se os atores sociais internalizam seu papel, este pode vir a ser a sua identidade.

Assim sendo, as identidades constituem fontes de significado simbólico para os atores, sendo originadas e construídas por eles no processo de individuação⁴³, como também na relação com os outros. Castells (ibid.) prossegue completando que a construção desta identidade, dentro deste processo (um jogo dialético entre eu e nós), vale-se da matéria-prima de múltiplos fatores como a geografia (diria a forte conotação da paisagem conivente, questões da construção da territorialidade, lugar, etc.), a história, a biologia e ainda as

⁴¹ Segundo Weber (2005, p.13) a Ação Social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro. Os “outros” podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminada de pessoas completamente desconhecidas. Entretanto nem todo tipo de ação (também de ação externa) é “ação social” porque o comportamento interno só é ação social quando se orienta pelas ações de outros. (...) Nem todo tipo de contato entre pessoas tem caráter social, senão apenas um comportamento que, quanto ao sentido, se orienta pelo comportamento de outra pessoa. Para Weber é a conexão de sentido das ações que importa.

⁴² Sobre isto ver Berger e Luckmann (2002) em “A construção social da realidade”.

⁴³ Este processo tem uma dimensão psicanalítica e foi discutida por Woodward (2000, p. 60-67).

instituições sociais produtivas e reprodutivas, através da memória coletiva. No campo psicanalítico pelas fantasias pessoais (individação), como também através dos aparatos de poder e ainda as importantes revelações de cunho religioso (outro poder simbólico). Toda esta bagagem é processada por indivíduos, em estado social ou de comunidade⁴⁴, nos grupos sociais e sociedades que reorganizam seu significado em função das tendências, escolhas de projetos culturais assumidos em sua estrutura social, bem como na visão de um tempo/espço (talvez caiba um neologismo: sociogeoistória).

Importa para Castells (op.cit.) quem constrói a identidade coletiva, e para quê esta identidade é construída, estes são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. Por isto é importante entender o jogo entre o igual e o diferente.

3.5 O jogo do igual e do diferente

O jogo da identidade se estabelece através e pela diferença, segundo Silva (2000), Hall (2000b) e Woodward (2000). Este jogo tem um desempenho lingüístico que se consolida dentro de uma dada cultura, sendo que esta concebe sistemas classificatórios para ordenamento de um mundo. Estes atos de criação lingüística são entendidos como representações simbólicas (de uma forma mental/cultural) que informam aquilo que é (o igual), daquilo que não é (o diferente). A cultura constrói (e é construída) num processo entre discursos, lugares (paisagens), e ainda das experiências dos indivíduos em seu ‘lugar’ social, consigo mesmo (psicanálise), no seu grupo familiar, sua escola, trabalho, enfim com os outros e com o mundo (cf. BERGER E LUCKMAN, 2002). Em razão disto posso inferir que identidade e a diferença, concordando com os autores acima, não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas de um mundo cultural e social. O jogo da identidade e diferença se apresenta como criações socioculturais que podem se expressar através de atos lingüísticos.

Como a linguagem é um sistema de elementos (signos), estes têm certas propriedades, que o jogo da identidade e diferença herda ou acompanha. Silva (2000, p. 77) argumenta que os signos numa língua não têm qualquer valor absoluto, e não faz sentido isoladamente. Estes

⁴⁴ Cf. Weber (ibid. p. 141): “a comunidade pode apoiar-se sobre toda espécie de fundamento, afetivos, emotivos e tradicionais (...)”. Entretanto, para este autor, não há tipos puros, pois a imensa maioria das relações sociais participa em parte da “comunidade” e em parte da “sociedade”. Enfim para este autor (ibid., p. 143) na comunidade é preciso um conteúdo de *sentido nas relações sociais*, onde um sentimento de pertencimento, de situação homogênea faz surgir um *sentimento de comunidade*.

signos, grosso modo, precisam estar conectados a uma cadeia ou rede de eventos infinitos que são diferentes deles (outras marcas gráficas ou fon-éticas). Por exemplo, sou brasileiro, porque não sou argentino, nem francês, nem espanhol. Para não estender o assunto, o autor diz que a língua (um sistema de signos), não passa de um sistema de diferenças. Então posso dizer que a diferença e a identidade são co-produtores uns dos outros.

Mas Silva (2000) ainda diz que o signo, esta marca, ou sinal, contido num certo sistema classificatório, é vacilante. Vacila porque está no lugar de alguma coisa que ele representa, mas não é a coisa em si. Neste sentido a coisa em si não coincide com o conceito. Entretanto temos a ilusão de ver no signo a presença da coisa, ela mesma. É o que Derrida (apud. Silva, 2000, p. 78), em seus estudos culturais, chama de “metafísica da presença”. Para Silva esta ilusão é necessária dentro do sistema lingüístico para que ele funcione, porque o signo sempre está no lugar daquilo que ele representa. Ele mesmo é uma representação simbólica, faz parte de um processo e é dependente deste jogo de diferenciação. O signo traz o traço daquilo que substitui (contém um significado), mas também daquilo que o distingue, da diferença. A mesmidade, ou identidade contém sempre o traço da outridade, ou da diferença (Silva, op.cit., p.79). O exemplo do dicionário é ótimo⁴⁵. Quando consultamos uma palavra, o dicionário não nos apresenta a coisa mesma ou o conceito mesmo, mas nos remete a outras palavras, outros signos que vão adiando a presença da coisa, ela mesma, ou seu conceito. Forma de fato uma idéia geral, dentro de um sistema classificatório, lingüístico.

Silva (2000), numa inspiração em Foucault, informa que este sistema classificatório, onde está o signo, a língua, é uma produção simbólica discursiva e assim ela coincide com as relações de poder que o criaram (estão no âmago desta relação). Isto porque dividir é classificar e hierarquizar. O que esconde esta relação de poder é a naturalização dessas oposições binárias, assimétricas, hierarquizadas. Uma pode ter valor positivo, outra negativa. A normalização do processo pode eleger uma como verdadeira, e a outra falsa⁴⁶. A positiva é a normal, a outra é algo fora do parâmetro classificatório e será vista como negativa e destituída de valor dentro do sistema cultural que a classificou como tal. Em acordo com este autor, é possível dizer que ‘étnica’ e ‘folk’ será a música, religião ou comida dos ‘outros’ (outridade). No que tange a arte de curar das minorias, será nomeada como medicina ‘popular’, medicina ‘folk’, medicina ‘rústica’, misticismo, curandeirismo, feitiçaria, sempre

⁴⁵ O dicionário digital Aurélio XXI (ou em FERREIRA, 1999), apresenta a unidade lingüística como contendo um significante e significado; signo lingüístico. A imagem acústica de um signo lingüístico não é a palavra falada (ou seja, o som material), mas a impressão psíquica desse som, segundo Saussure; no uso corrente, contudo, o termo signo designa freqüentemente a palavra.

⁴⁶ Cf. esta naturalização em Bourdieu (1989, p.157).

um contraponto assimétrico, sem legitimidade em relação à medicina oficial, normal, positiva, esperada, desejável e única capaz de promover a cura numa sociedade hegemônica que assim quer.

Neste caso, Silva (op.cit.) apresenta que: questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizaram, concordando assim com a ideologia problematizadora do educador Paulo Freire (1999)⁴⁷.

A identidade não é fixa, embora haja uma tendência no jogo de poder para fixá-la e estabilizá-la, tal como ocorre com a linguagem. De fato a fixação é uma tendência, mas também uma impossibilidade, já que é fruto de um processo sociocultural que está sempre se construindo e (des)construindo.

No caso das identidades nacionais, Silva (op.cit.) demonstra que é extremamente comum o apelo aos mitos fundadores, com o fim de naturalizar e fixar. Neste sentido é necessário muito cuidado para não escorregar no “essencialismo cultural”. Como já vimos, identidade e diferença são construções sociais, culturais, dentro de um contexto. Um mito fundador é uma tradição inventada, e remete a um momento de um passado em algum acontecimento, gesto, em geral executado por uma figura providencial que inaugurou a base da suposta “identidade nacional”. Apenas para atualizar, é bom lembrar que os mitos são narrações que não tem o compromisso moral com a verdade ou não, porque o papel do mito é dar um sentido, ordenar. O que importa é a força da narrativa ao recriar um fato, acontecimento ou gesto que liga a identidade nacional, no caso, a um sentimento e afetividade que lhe sustente a estabilidade dentro de um contexto onde ela se insere. Esta é a função do mito, da narrativa mítica. Não é bom esquecer que há argumentos ‘biológicos’ sobre a natureza frágil da mulher, da indolência do negro, mulato e do índio, p.ex., que são tão culturais como o mito, de fato também são mitos construídos. Estão e contém jogos de poder dentro de um dado contexto que convém a parte interessada, o argumentador.

Nos limites da modernidade, ou modernidade tardia, vêm ocorrendo movimentos que tendem a conspirar contra esta identidade fixa e torná-la mais fluída a ponto de se “misturar”, transgredir fronteiras. Os pensadores da teoria cultural usam metáforas para descrever estes processos como hibridização, miscigenação, sincretismo, travestismo, cultura de fronteira, enfim, tudo que dê idéia de movimento, fluidez e deslocamento. Estas metáforas buscam contrapor à tendência da essencialização.

⁴⁷ Quando evoca a práxis como uma reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo.

O antropólogo Laraia (2003, p.106-108), numa discussão sobre difusão cultural, exemplifica com um texto de Ralph Linton este *hibridismo* dos estadunidenses em relação aos ‘seus’ costumes, vestimentas e hábitos alimentares. Demonstra que não há nada natural nisto, e o fato é que tudo passou a ser naturalizado como próprio dentro do que convinha a este sistema cultural no processo que ele denomina da *difusão cultural*.

Há algo mais a ser dito? A linguagem explicita a tensão do híbrido gerado pela e na globalização, denunciando a transgressão das fronteiras simbólicas e político/territoriais.

É possível chamar atenção para o fato de que os atores sociais, assim como o *bricoleur*⁴⁸ têm a tarefa de construir sua identidade com todos os artefatos materiais e imateriais que dispõem à mão. Pensamos que é neste sentido que Castells (2001) enfatiza que a identidade tem um para que, para quem e um por que.

Com o fim de ilustrar Silva (2005) apresenta num artigo que um dado ator social, morador de um bairro periférico com denominação de “favela”, num dado evento (procurando emprego p.ex.) pode se identificar como morador de outra parte territorial da cidade, já prevendo a discriminação que possa ter. Outro exemplo será o morador do Saco do Mamanguá, que perguntado como se denominava disse: “agora nós não somos mais *mamanguaenses*, somos *caiçaras*”. Numa interpretação de Xavier (2004), ele lança mão de uma nova identidade – como um *bricoleur* – reconhecida pelos e através dos discursos dos ambientalistas e pesquisadores, procurando ganhar neste jogo social certa força política que viria a reboque.

Para explicar isso, Hall (2000, p. 109) diz que a identidade tem a ver tanto com as questões “quem somos nós” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós mesmos. As identidades surgem da narrativização do eu, de natureza ficcional, mas não diminui por isto sua eficácia discursiva, material e simbólico/política.

3.6 O que a identidade tem a ver com espaço, território e territorialidade?

Já dissemos que espaço recebe sua essência dos lugares, do habitar do homem, deste ordenamento espacial, dando um sentido e uma significação a cada ação, objeto, natureza,

⁴⁸ Numa alusão a figura de linhagem de Lévi-Strauss, dito por Bauman (2005, p. 55).

naturezas, através do seu corpo, no seu corpo, que também é um espaço para habitar, e expressar:

“Resguardar a quadratura, salvar a terra, acolher o céu, aguardar os divinos, acompanhar os mortais, esse resguardo de quatro faces é a essência simples do habitar. As coisas construídas com autenticidade marcam a essência dando moradia a essa essência.” (HEIDEGGER, 2002, p.138).

Como já vimos, territorialidade é uma ação estratégica geográfica forte, ação carregada de efeito simbólico que, no jogo social através das interações dos agentes, e de suas posições, tem o efeito de controlar pessoas e lugares, ou demarcar um lugar como o próprio. De fato dando ao “lugar” um status de “morada”, por exemplo, ou conferindo a uma paisagem uma significação única e simbólica, como nos mostra Tuan (1983) e Certau (2000).

Lopes Souza (1995) nos informa que o território pode ser entendido como “campo de forças”, uma *teia de relações sociais*, que define um *limite*, uma *alteridade*, que vai desembocar no processo de construção da identidade. Sendo esta identidade um jogo e um processo marcado pela *difference*, na relação, na ação social, com e para os outros, estabelecendo limites do que sou e não sou, dado que no jogo de interações estão contidas relações de poder e força, de posições sociais, incluindo o próprio ato territorializar como parte deste jogo. Este ato, ação social (no sentido weberiano) onde se localiza o próprio ato de territorializar, pode conformar um *estilo de vida*, um *ethos coletivo* que vai delineando as “geo-graphias”, na visão de Porto-Gonçalves (2001) e as topologias sociais, na visão de Bourdieu (1989).

3.7 Uma articulação possível: a intersubjetividade.

Através do ensaio de Ayres (2001, p. 4), pensamos dar um tom, um sentido filosófico e pragmático a estas categorias que precisam ser pensadas juntas. Este autor evoca a metáfora da pomba de Kant, como uma possibilidade interpretativa (hermenêutica) para o entendimento da intersubjetividade humana (e seus desdobramentos). Através deste iminente devaneio filosófico⁴⁹, proposto por Ayres (op.cit.), talvez seja possível (re) pensar as possibilidades de inclusão dos conceitos de sujeito relacional (indivíduo/si), identidade construída no jogo com a diferença, a territorialidade, como realidades a serem trabalhadas.

⁴⁹ Muito próximo da teoria das estranhezas que Ued Maluf (2002) sugere. Como também do seu mosaico dos isomorfos não triviais.

A leve pomba, enquanto, em seu livre vôo, corta o ar cuja resistência sente, poderia imaginar que ainda mais sucesso teria no vácuo.

Para Ayres (op.cit., p.4) o vôo sonhador da pomba pode ser entendido como uma forte metáfora do ato identificador, na atribuição de predicados aos diferentes momentos da experiência que nos faz constituir nossos mundos e a nós mesmos, numa referência a Heidegger (1995). Segundo Ayres (op.cit.), “ela remete ao processo de *construção de identidades*, que nos indica uma inexorável dialética de negar construindo/construir negando, tão difícil de expor em palavras e tão claramente expressa na metáfora kantiana”.

Continuando com a interpretação dialética deste autor, o lugar do sujeito como ser pensante, que ao atribuir predicados ao mundo, identifica a si próprio. Interessa-nos, a experiência de “resistência” que faz surgir estes outros sujeitos como presenças reais, porque é na fricção com o outro (outridade), que vou me constituindo (ipseidade). O livre vôo da pomba pode ser entendido como a própria história humana, a resistência do ar será a presença inexorável do outro, na referência da tese de Ayres (op.cit.).

Em concordância com este autor, e de acordo com o que já discutido em identidade e diferença, não existe o sujeito individual puro, apenas o sonho de individualidade nascida da experiência vivida de não estarmos sozinhos, e de sermos sempre e imediatamente o ‘outro de cada um’ (RICOUER, 1999, apud. AYRES, op.cit.). Se o ser humano só existe em relação aos outros seres, então os seres humanos só existem em relação. É preciso seguir a trilha de Ayres (op.cit.).

A *individualidade/eu* e a *individualidade/si* são duas distinções de Heidegger, usadas na explicação de Ayres (op.cit) para entender o que é o sujeito. A individualidade/si guarda o sentido forte do sujeito, da subjetividade. O eu (da identidade/eu) refere-se ao ôntico, ente, ao existenciário⁵⁰; o si refere-se ao ontológico, ao ser, ao existencial⁵¹. O existencial é relacional, referir-se-á a vida, a existência, e estaremos falando de sujeito quando falarmos da identidade-si. Mas o Eu de identidade/eu que, como a pomba, só se realiza na experiência de imaginar voar no vácuo. Posto que na metáfora kantiana a pomba sonhe, e o faz porque tem desejo (e vontade) que a leva a almejar o acontecer da resistência contra suas asas. O sonho leva a pomba a conceber e experienciar pássaros, asas, vôos e espessuras no espaço. Ela se espacializa para ser identidade-si (ipseidade), o existencial – relacional. Por fim o aspecto

⁵⁰ Aquilo que existe, coisa matéria, objeto. Aquilo que supomos existir, Aurélio, séc. XXI.

⁵¹ O fato de existir, viver, vivência. Aurélio séc. XXI.

pragmático é que o sonho da pomba se dá no ato mesmo de voar, o sentido existenciário, daí a dialética existencial – existenciário, como nos demonstra Ayres (op.cit., p. 5)

“Neste sentido existenciário, o vácuo seria sua impossibilidade mesma de ser pássaro, de nada lhe serviria suas asas no vácuo, mas em sentido existencial é só enquanto mantém em ato o sonho de vencer a resistência do ar que a pomba segue voando, que segue sendo pássaro”.

Nesta metáfora, o autor supracitado identifica que o sujeito só pode sê-lo como ser relacional, inclusive na sua espacialidade. Neste sentido que Ayres (op.cit.) aborda, é que proponho pensar este sujeito relacional na comunidade rural de Vila de Itaúnas, em sua territorialidade, sua espacialidade, no seu lugar.

No movimento desta ação social weberiana, os agentes sociais compõem desenhos, e formas. Por isto o espaço da *casa* (do habitar) e suas simbologias, e das casas em conjunto formam uma rede social⁵² (que será mostrada em outro capítulo e no mapa interpretativo), num movimento de reciprocidade realizado por seus agentes (trilhas como *retórica pedestre* de HARVEY, op.cit.). Nessa pesquisa este movimento será interpretado como num quadro referencial objetivo (como apresentado em HARVEY, op.cit., p. 203), como uma “grade” de práticas socioculturais que se expressam num espaço. No sentido deste pensamento, Corrêa (2008, p.306) nos traz a questão dos itinerários simbólicos:

“os itinerários simbólicos regulares verificam-se em datas previamente definidas, datas festivas, comemorando uma ação política, uma devoção religiosa ou alguma tradição local. Os itinerários simbólicos irregulares, sem definição prévia da data, apresentam, no entanto, percursos consagrados pela prática, indicando a força de determinados itinerários. (...) A espacialidade da cultura é marcada por atributos simbólicos, associados a comemorações políticas, à fé e a protestos, entre outras manifestações.”

Numa possibilidade de entendimento percebo estes itinerários simbólicos, constituídos através da configuração espacial das casas, nos cortejos de São Benedito e nas procissões de São Sebastião, no trajeto dos pescadores de bicicleta no caminho para pesca, o ir e vir das pessoas buscando uma palavra da benzedeira, do rezador e nos *topos* de localização dos ensaios dos grupos de Ticumbi. Há também um itinerário simbólico no ir e vir dos atores locais no suceder dos dias da semana, nas variações dos meses do ano, obedecendo a práticas já constituídas e institucionalizadas (como apresentado na introdução). Este todo *sociocultural*

⁵² Como expõe Harvey (2005), cap.13, quando convoca Bourdieu e Certau para um diálogo interessante.

em movimento formam Paisagens e Geografias⁵³ que podem ser cartografadas como *carto-fatos*, na voz de Seemann (2006, 2008) em acordo com o que apresentam: Tuan (1980, 1983) e Certau (2000) e mais recentemente, Werther e Selma Holzer (2006), entre outros. Este será o empenho neste trabalho, apresentar estes carto-fatos, estes fazeres com saberes de cura, como expressão de uma espacialidade.

⁵³ Como apresentado por Porto-Gonçalves (op.cit., passim).

4. Diferentes momentos da paisagem conivente na Vila de Itaúnas: marca e matriz, fixos e fluxos.

A paisagem é um dos conceitos mais antigos da geografia, sendo um dos primeiros temas desenvolvidos pelos geógrafos alemães utilizando a dimensão cultural, incorporada na década de 20, do século XX, pela geografia cultural por meio do geógrafo Carl Sauer, da Escola de Berkeley (MELO, 2005). Na França houve importantes contribuições que privilegiaram os aspectos culturais da geografia, como apresenta Claval (2003), citando Jean Brunhes e Pierre Deffontaines. Claval (2003) indica que os processos culturais se inscrevem num espaço, e por isso os fatos culturais interessam tanto à geografia. Neste caminho do pensamento “a paisagem é marca e matriz de uma cultura, ela contribui para transferência, de uma geração para outra, dos saberes, crenças, sonhos e atitudes sociais” (CLAVAL, *ibid.*, p.146; BERQUE, 2004)

Côrrea (2004), em sua tese, apresenta as semiografias de uma paisagem, que designa de *paisagem conivente* do território-terreiro do candomblé na Bahia. O termo paisagem conivente foi cunhado Sautter e apropriado por Bonnemaïson (2002, p.107; CÔRREA, 2004, p.86) para dar conta de uma idéia de paisagem que possui *visibilidades* (materialidades), mas também está impregnada de *invisibilidades* (o imaterial), um encontro entre significados e significantes. Será assim o “lugar de um encontro e de uma emoção quase sensual entre os homens e a terra” que se atualiza através das gerações e onde *raiz e cultura* estão embebidos de um sentido particular conferido pelo local (BONNEMAISON, *op.cit.*, *ibid.*). Neste caso o território será o encarnador dessa cultura, que pode se expressar numa e como uma Paisagem – paisagem conivente – com seus fixos e fluxos – reciprocamente suas procissões (fluxos), e suas construções (fixos), seus itinerários, seus geossímbolos. Este último como significações culturais de um dado espaço-tempo, que inscrevem como uma *semiografia* as identidades territoriais – marcados pela etnicidade⁵⁴, e que podem atuar como uma verificação terrestre dos mitos que são ao mesmo tempo, fonte de poderes cósmicos e os fundamentos da organização social (CORRÊA, *ibid.*, p.18).

⁵⁴ Bonnemaïson (2002, p.93) usa a categoria num sentido amplo, sem referência ao biológico, e, portanto não importando a existência de ancestrais comuns (reais ou hipotéticos). A etnia para ele está ligada a uma consciência de si mesmo enquanto pertencendo a uma cultura, e (re) produzindo esta cultura. “É em seu seio que se elabora e se perpetua a soma das crenças, rituais e práticas que fundam a cultura e permitem que os grupos se reproduzam.”

Aqui neste capítulo privilegiarei a força imagética das paisagens culturais da Vila de Itaúnas. A paisagem pensada como um fluxo de imagens, em constante mutação, e dialeticamente um eterno retorno no mesmo⁵⁵, porém sempre dessemelhante. As semiografias serão descritas como uma cartografia social. Uma leitura de um ‘lugar’ possível, de um campo de observação, e por isso mesmo, sem a possibilidade da totalidade de ver tudo, entretanto compreendendo a unidade contida no *momentum*.

Neste sentido a paisagem pode ser um fragmento, mas para cada um que observar um *momentum* desta paisagem terá uma possibilidade única de vivenciar, experienciar o todo - a unidade da cultura. Cosgrove & Jackson (2003, p. 137) informam sobre essa paisagem e sua força imagética:

“Se a paisagem passa a ser considerada uma imagem cultural, “um meio pictórico de representar ou simbolizar tudo o que circunda o ser humano, então pode ser estudada através de vários meios e superfícies: por intermédio da pintura sobre tela, da escrita sobre o papel, das imagens gravadas em filme, e mesmo da terra, da pedra, da água e da vegetação sobre o solo” (Cosgrove e Daniel, 1987). Cada um desses meios revela significados que os grupos humanos atribuem às áreas e aos lugares, e permite relacionar estes significados a outros aspectos e condições da existência humana.”

Na experienciação deste *momentum*, através de sua força imagética, poderá ocorrer uma transcendência. Neste caminho é possível inferir sobre a transcendência da *experiência da arte* descrita pelo filósofo Gadamer⁵⁶ (1985), que está para além de uma *experiência estética*. Para Gadamer (op.cit.) esta transcendência ocorre através do processo de identidade hermenêutica do jogo.

O conceito de paisagem como uma configuração de símbolos e signos conduz a geografia a buscar metodologias mais interpretativas do que morfológicas. Posto que não haja totalidades estáticas, mas totalidades em movimento (uma citação de Sartre, apud Santos, 2004, p.118). Neste caso a paisagem da Vila de Itaúnas que apresento é uma totalidade no sentido de Unidade para além das somas das partes, de forma e conteúdo, num processo dialético. Esta totalidade da cultura poderá ser percebida em suas diferentes expressões que semiografam o território através do vivido.

O vivido aparece nas redes sociais de reciprocidade, e de afeto, no dom do dar, receber e retribuir dos especialistas em cura como as benzedeiras, o benzedor, e as parteiras⁵⁷. O espaço vivido e percebido será mais bem demonstrado no mapa mental confeccionado pelo

⁵⁵ Pensando em Nietzsche – o eterno retorno do mesmo.

⁵⁶ Preferencialmente na obra “A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa.”

⁵⁷ Embora o parto não seja uma “doença” ou estado de desequilíbrio, ele é um estado liminar.

adolescente Lucas, apresentando “outro olhar” – um olhar de dentro da cultura, um discurso sobre o espaço, e seus referenciais de mundo.

Na paisagem da Vila vamos encontrar uma forte religiosidade, muito embora nem sempre visível, como na paisagem conivente. Um olhar mais atento, aliado a dada época festiva pode fazer aflorar estas expressões religiosas. Esta religiosidade se apresenta como um híbrido do catolicismo popular⁵⁸ e com forte influência da cultura afrobrasileira do Ticumbi. Estas expressões constituem um território onde o sagrado se manifesta, onde o próprio território é sagrado. Rosendhal (2008, p.56) informa que a religiosidade e fé do catolicismo podem ser encontradas nos templos, nos cemitérios, os pequenos oratórios à beira dos caminhos, os itinerários percorridos pelos peregrinos, pelos caminhantes representam, entre outros, os meios visíveis pelos quais o território é vivenciado e reconhecido como tal.

Neste capítulo discutiremos a paisagem da Vila de Itaúnas como um texto, uma configuração dinâmica de símbolos que foram sendo “lidos” através da pesquisa de campo, nas falas e ações, estratégias e táticas dos interlocutores e em vários momentos (DUNCAN, 2003; COSGROVE E JACKSON, 2003). A abordagem privilegiada está dentro do que Claval (2003, p.15) denominou de abordagem cultural na Geografia, ou se preferir, Geografia Cultural. Em relação ao termo, esclarecemos que quando tratarmos aqui de “cultura” enquanto uma ferramenta, um conceito, este deve ser entendido como em Geertz (2001, p. 215) onde ele diz: “Que é cultura, se não é um consenso?”

Seguindo ainda o pensamento de Geertz (1989), em outro momento, podemos dizer que numa comunidade com um *ethos* religioso, como o caso da Vila de Itaúnas, a cultura será o tom, o caráter e qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – sua visão de mundo, seu *modus vivendi*. Um consenso entre as partes, um estado de coisas verdadeiramente bem arrumado para acomodar certo estilo de vida.

Nestes termos podemos inferir que a sociedade opera através da cultura, mas que há um processo dialético entre sociedade e indivíduo, e neste sentido podemos concordar com Elias, quando diz que somos uma sociedade de indivíduos. E se somos uma sociedade de indivíduos, e é enquanto indivíduos e sociedade que espacializamos, semiografamos o mundo, tornando-o nossa “morada”. No ato de espacializar o mundo, estamos também expressando nossa forma de ser no mundo e com o mundo, através de um mundo. Nestes termos que criamos uma “paisagem” – uma marca que expressa o modo de ser deste agente no mundo, e também uma matriz, posto que ao criar ou produzir uma marca, somos também um produto

⁵⁸ Que por si só já é um híbrido como discute Steil (2001).

desta mesma marca. Como nas palavras de Godelier (1990, p.17) quando diz que os seres humanos não se contentam em viver em sociedade, mas que produzem uma sociedade pra viver. Neste caso a paisagem pode ser vista como marca e matriz, na acepção de Berque (2004). Marca de uma sociedade, matriz de referência de um espaço/tempo que fica na memória dos seus agentes que a reproduz sempre numa releitura.

4.1 Os festejos devocionais: paisagem fluída, marca e matriz.

No catolicismo popular as festas dos santos são um momento à parte, e tradicionalmente são conduzidas, pensadas e organizadas pelos devotos. Estas festas têm um caráter sagrado, e uma seriedade e respeito diante das coisas do santo, dos muitos significados sociais expressos através dos rituais e da própria eficácia que atribuída, tradicionalmente às festas (ZALUAR, 1983, p.65). Sabemos também que a festa é um momento extra-cotidiano, um *momentum* de um ritual liminar e até por isso necessário para marcar os tempos: a festa será uma moratória da cotidianidade, pois que celebrar festas é um ato humano, informa Marquard (1998, p. 359-360). As celebrações festivas marcam momentos como: desejar felicidade aos recém nascidos, despedir-se dos que morrem, deseja felicidade às pessoas que se casam, agradecer coisas boas e não óbvias, e finalmente, honrar a Deus e aos santos, mediadores de Deus, no mundo. Mas, o principal, é que o homem é um ser festejante, e, portanto, festivo e a festa é algo exclusivamente humano, no seu sentido simbolizante e ritualístico. O ser humano necessita da festa: “*Vivir su vida es la cotidianidad del hombre; distanciar-se de sua vida, la fiesta.*”(MARQUARD, *ibid.*, p.360).

Além de ser atitude celebrante, devocional, a festa tem forte fator identitário, um integrador do corpo social e por isso um regulador de conflitos sociais, uma grande catarse da inovação socioespacial (DI MÉO, 2001). A festa devocional, neste caso, assume a função de juntar os disjuntos, aproximar os devotos em comunhão na celebração, e demarcar um tempo/espaço como sagrados. A celebração devocional provoca e evoca um lugar sagrado – experiência da hierofania (ELIADE, 2001, ROSENDAHL, 2001, 2008 a, b, CORRÊA, 2008).

Paradas, desfiles, procissões e marchas constituem os deslocamentos ao longo de itinerários simbólicos. Esses itinerários têm, em realidade, duplo sentido. De um lado, dão visibilidades às manifestações públicas, de outro, demarcam determinados espaços, transformando-os temporariamente em território simbólicos, criando uma identidade entre o trajeto e seu conteúdo e um dado grupo ou instituição. (CORRÊA, *ibid.*, p.307)

Podemos dizer que o *complexo ritual*⁵⁹ dos festejos de São Sebastião e São Benedito (com todas as manifestações agregadas), na Vila de Itaúnas, são paisagens que se formam, a cada momento uma nova imagem, um novo cenário. Este encontro social de três dias se configura uma festa de ritmos, sons e cores, mas não só. Apresenta-se como uma celebração cultural de cunho religioso – um encontro marcado entre o espaço/tempo sagrado e o espaço/tempo profano (Eliade, 2001). Neste sentido nossa intenção não é descrever os detalhes dos festejos, mas trazer a imagem como uma representação de uma paisagem que marca a memória dos agentes sociais, e concorre para a reprodução cultural como uma matriz sígnica. Para Garcia (2001) estas manifestações ensinam para os mais jovens a hierarquia, a disciplina e a solidariedade. Por isso elas são tão importantes como uma marca e matriz de uma sociedade com relações de comunidade (no sentido de pertencimento dado por Max Weber). Todo o trajeto das procissões e cortejos é mostrado no mapa interpretativo, veja figura 29. No sentido de trazer a imagem vamos mostrar as etapas dos festejos, capturando alguns momentos:



Figura 12: chegada do cortejo de São Benedito, de barco, pelo Rio Itaúnas.
Foto: Julio Silva (2008) gentilmente cedida. lixo empilhado, desordem de estacionamento de carros e ônibus.

1- Dia 18 de janeiro: a chegada da imagem de São Benedito, de canoa pelo Rio Itaúnas, trazido pelos comunitários do sítio Areia Branca (sítio da D. Maria Catarina, festeira do Ticumbi do Bongado).

⁵⁹ Conjunto de rituais ou seqüências de rituais, como desdobramentos em eventos que onde se combinam os mesmos elementos (ALVES, 1980,p.30)

2- A imagem é levada em cortejo procissão para a igreja de São Benedito que não é uma igreja oficial, posto que ela não seja vinculada ao clero, mas respeitada por todos os católicos da Vila. Todo o trajeto por onde passa a imagem é ornamentada, inclusive a ponte.



Figura 13: imagem de São Sebastião e São Benedito no altar montado em frente a igreja (não oficial) de São Benedito, em uma tenda. Foto: Xavier (2008)

3- No dia 19 de janeiro, começam os festejos com as brincadeiras do Ticumbi em homenagem aos santos. Profano e sagrado se imbricam numa festa de forte representação cultural afrodescendente. Vários Ticumbis se apresentam em duas tendas. Uma fica ao lado da igreja católica de São Sebastião e a outra, já mencionada, em frente da igreja não oficial de São Benedito, como se pode ver no mapa interpretativo que segue após as fotos.



Figura.14: as imagens, os representantes da Instituição Ticumbi ficam sentados, enquanto os demais “brincam” em cortejo, em homenagem aos santos. Foto: Xavier (2008).



Figura 15: encenação do cortejo do Ticumbi do Bongado, com o reis de Bamba e de Congo ao fundo, e seus secretários e guerreiros ao lado. Foto: Xavier (2008)



Figura.16: a coreografia em devoção aos santos. Foto Xavier (2008)



Figura 17: o Ticumbi em um cortejo a Sede do Parque Estadual Itaúnas. O gestor do PEI se encontra do lado direito da foto. Foto: Xavier (2008)

4- Este é um momento do encontro entre duas Instituições (veja figura 17), dois poderes: a Instituição do Ticumbi e a Instituição Parque Estadual Itaúnas. Entretanto, o PEI é reconhecido como uma Instituição do Estado, com poderes de gestor na área ambiental de uma unidade de conservação de uso restrito, e com intervenção política. Já o Ticumbi é percebido e reconhecido pelo Estado apenas como um “grupo folclórico”, sem conotação política, apenas cunho religioso e sem poder de intervenção. Entre estes e outros motivos, a invisibilidade e a falta de reconhecimento político dos comunitários e suas instituições traz grandes prejuízos, numa primeira instância para a comunidade, numa segunda instância para gestão ambiental do PEI. Há um distanciamento entre comunidade e os órgãos representantes do Estado, em razão desta invisibilidade promovida que sustenta um jogo de poder desigual. O Estado exerce sua autoridade através da força, o município através de seu representante, o prefeito, ora apadrinha alguns em detrimentos de outros, e a comunidade vive um descontentamento ora velado, ora explicitado em ação, ou denunciado em faixas em frente a Praça da Vila, como demonstra a figura 18, à seguir.



Figura 18: faixa localizada em frente à Praça da Vila, demonstrando o descontentamento dos comunitários em relação a uma contenda com o PEI. Foto: Xavier (2007).

Esta faixa permaneceu no mesmo local até janeiro de 2008, no segundo momento do trabalho de campo. Porém, neste caso e segundo os interlocutores, o descontentamento não representa a maioria, mas um grupo que se sente discriminado uma querela com o Gestor do PEI. O PEI por sua vez tenta manter uma política de boa vizinhança, porém tudo indica que não vem atingindo seus objetivos e devido a vários motivos, como alega o gestor em entrevista concedida. Alguns dos motivos alegados são a falta de infra-estrutura e recursos econômicos para a sede, mantida pelo IEMA (Instituto Estadual de Meio Ambiente e Recursos Hídricos), falta de recurso humano capacitado com pessoal graduado e pós-graduado, além do desencontro entre pensamento e ação com alguns comunitários que, segundo o gestor, “agem como crianças”.

5- O Alardo, uma encenação também dos festejos em homenagem aos santos católicos, é uma encenação medieval conformada em vários atos, e ocorre em dois dias consecutivos, segundo meus interlocutores. Em geral, os jovens participam ativamente desta encenação como soldados. Os mais velhos ocupam os lugares de poder e destaque como capitão, por exemplo. A luta medieval é representada pelos mouros e cristãos, sendo que os mouros vestem azul (representado por São Benedito) e os cristãos vermelho (representado por São Sebastião). Os mouros capturam a imagem de São Sebastião e os cristãos tentam resgatá-la. Para isso se estabelece uma verdadeira batalha com uma luta de espadas, onde os cristãos vencem e recapturam a imagem para recolocá-la na igreja. No último ato, segundo dia, ocorre à conversão dos mouros em cristãos e o batismo dos mesmos. Toda a encenação é representada na praça da Vila de Itaúnas, um ponto central de encontro, como também de observação.

Assim como o Ticumbi, esta encenação é ricamente construída em detalhes e durante todo o ano há ensaio com os participantes. Foi observado que os jovens da Vila participam ativamente dos festejos de São Sebastião e São Benedito e esta encenação é uma das preferidas. A outra preferida é o Reis de Boi, uma encenação sincrética onde se mistura a festa de Reis, com a festa tradicional brasileira do Boi Bumbá. A encenação guarda a característica do entrecruzamento cultural e étnico do povo da Vila de Itaúnas (índios, negros e brancos), mas podemos especular que à proximidade geográfica com a fronteira da Bahia, ajuda muito. Ao final desta encenação de Reis de Boi, os bichos da floresta representados por fantoches de jacaré, do cachorro, a figura do boi propriamente (boi bumbá dos mitos, festejos e lendas brasileiras), entre outros, assustam as crianças pequenas que correm gritando em alarde, medo e ao mesmo tempo alegria. Talvez este inusitado suscite a alegria, surpresa e por isso seja preferida das crianças. O Reis de Boi da Vila também se apresenta nestes festejos em homenagem aos santos católicos, e sua apresentação é bastante concorrida. Acreditando na força imagética⁶⁰, apresento como *carto-fatos* (SEEMANN, 2008) os festejos de São Sebastião e São Benedito na Vila de Itaúnas; seus geossímbolos, seus itinerários, suas referências espaciais representadas nas figuras abaixo.



Figura 19: praça da Vila com a igreja Matriz (um geossímbolo) ao fundo e a tenda onde ocorrem os festejos em homenagem a São Sebastião, santo padroeiro. Foto Xavier (2008).

⁶⁰ Uma imagem vale mais que mil palavras.



Figura 20: a Praça da Vila e seus geossímbolos, o pequi vinagreiro, o mastro de São Sebastião e a Matriz. Foto: Julio Silva (2007) gentilmente cedida.



Figura 21: geossímbolo que identifica a tenda do santo – São Sebastião homenageado. Na forma de uma bandeira, ela ‘marca’ um ‘lugar’ específico para o *acontecimento* da festa. Estas semiografias estão representadas no mapa interpretativo. Foto: Xavier (2008).



Figura 22: geossímbolo que identifica a tenda de São Benedito, santo homenageado. Estas semiografias vão marcando um espaço como território sagrado - hierofanias⁶¹, local de encantamento e reverência, mas também de alegria e brincadeiras: sagrado e profano⁶² fazem parte das manifestações do catolicismo popular. Foto: Xavier (2008).

No catolicismo popular, principalmente no meio rural, os santos de devoção podem ser homenageados por meio de novenas, ladainhas, festas ou danças. Os *promesseiros*, como nos informa Zaluar (1983, p.58) usam estas formas sociais como devoção aos santos. Deste modo, os santos mais ‘brincalhões’, como São Gonçalo e São Benedito, gostavam de danças, e outros mais sisudos, ficavam com as novenas. Neste sentido estas expressões se apresentam de cunho religioso, mas também político, posto que os jogos de posições nas brincadeiras do Ticumbi vão semiografando no espaço um território, e afirmando a identidade de um grupo que institui o seu território/lugar. Neste sentido percebemos que território e identidade estão ligados, pois o território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto e a religiosidade só se mantém se sua territorialidade for preservada (ROSENDAHL, 2008 a, p.57). Por este motivo esta é a festa mais esperada do ano na Vila de Itaúnas.

⁶¹ Eliade (2001) apresenta a hierofania como uma manifestação que qualifica o espaço sagrado.

⁶² Este ‘profano’ faz referência a ideologia judaico-cristã que apresenta esta discriminação sagrado-profano. Nas seitas afrobrasileiras a ideologia norteadora é outra e toda a natureza é vista como sagrada (*natura naturans*), e todas as manifestações de reverência aos santos, p.ex., são sagradas. Dançar, cantar, faz parte do ritual.



Figura 23: igreja não oficial de São Benedito ao fundo, e a apresentação de uma brincadeira de Reis de Boi em homenagem aos santos. Foto: Xavier (2008)



Figura 24: igreja oficial ao fundo e uma brincadeira de Reis de Boi.



Figura 25: outro ângulo do ritual da “brincadeira” de Reis de Boi em homenagem a São Benedito. Observe os instrumentos e os ornamentos de cabeça e corpo, pois o corpo também é referência da semiografia da instituição religiosa/política. Foto Xavier (2008)

Existe uma diferença, muito bem marcada, entre farda e fantasia, segundo Da Matta (1973, p.143-160). A fantasia permite a legitimação ritual de tudo que é tênue, de difícil classificação, de origem incerta, que se situa à distância, mas, sobretudo, que não deve ter um reconhecimento aberto no cotidiano.



Figura 26: apresentação da banda de congo Santo Expedito, de Vitória-ES, ritual em homenagem aos festejos de São Sebastião na Vila de Itaúnas, com seus símbolos. Foto Xavier (2008)



Figura 27: ritual de apresentação de uma *brincadeira* do Ticumbi na porta da Igreja Matriz da Vila de Itaúnas. Foto Xavier (2008)



Figura 28: Encontro ritual do sagrado e profano na Igreja Matriz. Foto Xavier (2008)

Podemos perceber a diferença nos folguedos do congo típico da grande Vitória-ES, das *brincadeiras* do Ticumbi do norte do ES. A indumentária, a musicalidade, a entonação, o ritmo, o cortejo em si, as posições no cortejo, os ornamentos de corpo e os instrumentos musicais são visivelmente diferentes, contudo o sincretismo religioso afro-descendente e a homenagem a São Benedito os unem numa rede – um elo de fé e tradição, um verdadeiro patrimônio cultural imaterial e material como percebemos através das imagens.

Estas expressões do vivido vão apresentando uma paisagem fluída, de significados e significantes e em constante movimento proporcionado pelos seus fluxos pedestres, pelas rotas pessoais e sociais que ao longo de um espaço/tempo vai deixando suas marcas – suas trilhas de vida⁶³. Nesta medida é uma paisagem conivente, no sentido de Bonnemaïson (2002) que a configura como um misto entre materialidade e imaterialidade de uma dada cultura encarnada em seu território. Harvey (2005, p. 197), se referindo a De Certeau, diz que o “andar” define “espaços de enunciação” e esta espacialidade que estou lhes apresentando.

Seus caminhos entrecruzados dão sua forma aos espaços. Eles unem lugares, e assim, criam a cidade por meio de atividades de movimentos diários. (...) os espaços particulares da cidade são criados por uma miríade de ações, todas elas trazendo a marca da intenção humana – retórica pedestre.

Vejamos através do material iconográfico o complexo ritual em seus vários momentos nas figuras a seguir.

⁶³ Pensando em Harvey (2005)



Figuras 29 e 30: tocador de “casaca”, um instrumento típico do congo da região da grande Vitória-ES, e um conjunto de instrumentos do congo da grande Vitória, ES. Foto: Xavier (2008).



Figuras 31 e 32: apresentação do Alardo (batalha medieval) com os cristãos representados em vermelho, e os mouros representados em azul. Foto Xavier (2008).



Figuras 33 e 34: apresentação do jongo (dançado pelas mulheres) e do Reis de Boi com a representação dos bichos. Foto Xavier (2008)

Figura 35⁶⁴:

⁶⁴ Mapa Interpretativo: a base primeira foi um mapa mental do aluno da Escola “Benômio”, Lucas André Maia dos Santos, 16 anos. Deste ponto foi digitalizado pelo Geógrafo Renato G.S.Barcellos, e posteriormente trabalhado no coreldraw pela Geógrafa Ferreira (2008). A ampliação deste mapa se baseou na interpretação e

4.2 A Alma da Vila

Depois desta viagem imagética propomos outra para compreender a alma da Vila de Itaúnas. Que “lugar” é este?

A geografia cultural adotou em seus primórdios a conduta em dar ênfase aos elementos materiais da paisagem, privilegiava os objetos de estudo que apresentavam uma visibilidade, tangibilidade, ou seja, onde a diferença aparecia com nitidez, palpabilidade, relegando assim a um segundo plano, outras dimensões sociais, antropológicas e mesmo psicológicas da existência humana em suas geo-graphias (SILVA, 2006; COSGROVE, 2003). Estas dimensões de fato também configuram uma materialidade, muito embora nem sempre visível, mas reconhecível em suas expressões. Outras disciplinas sociais avançaram mais que a geografia, nos informa Silva (op.cit.). Para tal empenho o estudo dos processos culturais torna-se uma primordial, posto que o humano esteja amarrado a uma teia de significados (GEERTZ, *ibid*) que ele mesmo construiu, afirma Silva (op.cit.), no que concorda Castoriadis (1985) quando diz que a essência do homem é sua capacidade de criação, onde os padrões culturais são recriados infinitamente num ciclo da ordem do eterno⁶⁵. Holzer (2002), Cosgrove (2003) e também Porto-Gonçalves (2001), em outro contexto, nos informam que os seres humanos experienciam e transformam o mundo natural em um mundo humano (geografizam a terra); seja através de seu engajamento direto e objetivo enquanto seres pensantes, com sua realidade sensorial e material, ou seja, como seres simbólicos. Os códigos que os seres humanos imprimem não estão apenas na linguagem em seu sentido formal, mas também no gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, pintura, a dança, o ritual, a cerimônia e as construções. Para estes autores esta lista não esgota a série de produções simbólicas através da qual o humano mantém o mundo vivido, posto que toda atividade humana seja ao mesmo tempo, material e simbólica, produção e comunicação (somos seres do diálogo com o mundo). Por isso Santos (2004, p. 63) já havia alertado que “o espaço geográfico é um misto, um híbrido, formado da união indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações”.

Neste caso a cultura opera não como uma estrutura acima dos humanos, mas como um conjunto de mecanismos de controle, regras planas e instruções de convívio social, um consenso, como apresenta Geertz (2001). Seguindo esta trilha do pensamento é que podemos dizer que a Vila de Itaúnas tem uma alma expressa muitas vezes na sua paisagem

vivência do trabalho de campo, incluindo as observações dos entrevistados sobre os espaços; toda idealização, interpretação e método é de Xavier (2008).

⁶⁵ Uma alusão nietzschiana?

presentificada no *momentum* vivido, mas também na memória – espaço conivente⁶⁶ – é o que se apresenta.

A alma da Vila de Itaúnas, o “lugar” não se mostra a qualquer olhar de viajante, ou turista. A Vila guarda segredos atrás de cada casa, morada dos habitantes, os “nativos”, como dizem os que são *outsiders*, com olhar de “fora”. Entretanto aquele que se “demora” um pouco mais na Vila começa a perceber através da paisagem cotidiana que existe algo mais⁶⁷. Este algo mais pode ser capturado na poesia da Elisa Lucinda quando diz: “que eu passar mais de 24 horas num lugarejo com amor, viro nativa, avó, parteira e vizinha”. Entretanto infelizmente este algo mais, na visão do senso comum se traduz como Folclore⁶⁸, ou algo com menos prestígio, algo bucólico. Inclusive os próprios comunitários aderiram a este discurso do *folk* e hoje existe uma “Associação do Folclore”, com um representante eleito com todas as honras. Entretanto penso que está para além desta redução, como já dito em outro momento. No sentido interpretativo da cultura local, entendo que esta adesão se deu por razões de participar do jogo do poder e ganhar legitimidade política entre os “outros” a fim de atuar. O que é muito comum no jogo entre desiguais⁶⁹. De fato existe uma Instituição legitimada, seus papéis, com suas sub-instituições e representa no contexto local uma forte conotação socializadora.

Para Silva (2006) as relações sociais na cidade pequena são marcadas pela pessoalidade. Estas relações face a face exercem em geral, um controle muito eficaz sobre os membros de uma coletividade. Clifford Geertz (1978), citado por Silva (2006), trata a cultura sob a perspectiva de um 'mecanismo de controle', e argumenta que ela "inicia-se com o pressuposto de que o pensamento humano é basicamente tanto social como público - que seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade". Geertz (1978) ainda argumenta que é necessário atentar-se para o "comportamento" das pessoas, para as "micropolíticas" (exercidas através da ação social weberiana) que informam Félix Guatari e Sueli Rolnik.

⁶⁶ Bonnemaison (2002) já citado.

⁶⁷ A escritora, poetisa e atriz Elisa Lucinda, capixaba de Vitória, é uma assídua freqüentadora da Vila e tem casa por lá. Em sua poesia encontramos, e em vários momentos, recortes do cotidiano da Vila, vivenciados pela mesma.

⁶⁸ Folclore vem do inglês folk - quer dizer povo. Para Ferreira (1999, p.922) 1- Será o conjunto de tradições, conhecimentos ou crenças populares expressas em provérbios, contos e canções. Entretanto esta designação é extremamente reducionista e pressupõe um conjunto de lendas, mitos, um arcabouço sem muita contextualização, mas sempre uma desqualificação. Uma dessimetria de valores entre a cultura urbana e cultura folk, cultura “popular”. Urbano seria o desenvolvido, e o folk é o atrasado. Sobre isso cf. Candido (1979, p. 21), como também Garcia (2001)

⁶⁹ Cf. Xavier (2004).

Coadunando com o pensamento de Silva (op.cit.) é possível dizer que as semiografias cotidianas, estas microgeografias, são relações tecidas através da rede de reciprocidade, e por isso afetivas, para além das relações de simples trocas, ou trocas puramente econômicas. Se as relações face a face têm uma “cola” social, e estas relações tecem uma malha permanentemente produzida no dia-a-dia através e nas micropolíticas, então podemos dizer que a paisagem expressa esta relação (semiografada). Esta paisagem da qual falamos está para além do contorno, ela é simbólica, viva e dinâmica, e por isso ela pode ser também marca, matriz, fixos e fluxos.

Para Silva (2006, p.17):

“Na praça central de uma pequena cidade "onde tudo acontece" (na visão dos seus habitantes), estão localizadas as residências da elite local, onde formam "redes de prestígio" com integrantes de um determinado estrato social que não necessariamente possuem poder econômico, mas concentram as famílias tradicionais. Esse mesmo local pode servir de espaços de socialização de jovens no domingo à noite, ou ainda a realização das festas religiosas congregando várias classes de renda, unidas pela crença religiosa. Assim, a apropriação do espaço é determinada pelas relações que se estabelecem entre seus membros, pelo manejo de símbolos e códigos comuns.”

Com um olhar mais apurado, e de um ponto de observação privilegiado como a Praça da Vila de Itaúnas, por exemplo, podemos perceber o ir e vir das pessoas na sua cotidianidade, na sua espacialidade/temporalidade. A cada momento, novas paisagens vão se formando e ela vai expressando um *modus vivendi* da sociedade que ali constrói o seu “lugar”. Neste sentido, é desta imagética que podemos inferir que a cidade tem uma “alma”, uma identidade, como nos afirma Tuan (1983)⁷⁰, Lynch (1999) e Silva (2006).

Mas quem é que empresta a “alma” a Vila, ou a cidade? O poeta Fernando Pessoa (1997, p. 49) através de sua poesia, nos traz uma reflexão:

“Passa uma borboleta por diante de mim. E pela primeira vez no Universo eu reparo. Que as borboletas não têm cor nem movimento, assim como as flores não têm perfume nem cor. A cor é que tem cor nas asas da borboleta. No movimento da borboleta o movimento é que se move. O perfume é que tem perfume no perfume da flor. A borboleta é apenas borboleta. E a flor é apenas flor.”

O poeta, na sua sensibilidade, nos fala da experiência do momento, do mesmo modo que Tuan (1983) nos fala da experiencição do espaço na infância. De fato é a experiência de enxergar é que dá significado ao dado comprimento de onda, que identificamos como “cor” e que ganha sentido dentro de um sistema cultural que denomina algo que voa, com aquele tal aspecto de

⁷⁰ “O que dá identidade e aura a um lugar?” (TUAN, op.cit.,p.4)

“borboleta”. E neste sistema de significados borboleta é algo singelo, leve e belo. Neste sentido o poeta traz toda a emoção para apresentar uma posição e exposição poética. Posto que seja a cor decodificada pela percepção do sentido (visão) e processo de cognição, num dado momento espaço/tempo que vivenciamos enquanto humanos, num certo sistema de significados, é que tem cor. Não é a asa da borboleta, é a nossa experiência que nos diz tudo isso. Veja o que nos diz Lynch (1999) sobre esta experiência do espaço.

Para Lynch (op.cit., p. 4) o humano estrutura o espaço para identificar o ambiente, não diferindo nisto dos outros animais que se locomovem. Porém o humano dá um significado ao espaço. Sua experiência espacial vai muito além dos cinco sentidos. O que há para este último autor é um sistema de significados somados aos pontos de orientação, posto que cada humano traga um quadro mental de orientação e um quadro de imagens significativas importantes.

“Essa imagem é produto tanto da sensação imediata quanto da lembrança de experiências passadas, e seu uso se presta a interpretar as informações e orientar a ação. A necessidade de reconhecer e padronizar nosso ambiente é tão crucial e tem raízes tão profundamente arraigadas no passado, que essa imagem é de enorme importância prática e emocional para o indivíduo. (...) uma imagem clara nos permite uma locomoção mais fácil e rápida: encontrar a casa de um amigo, um policial ou armário. Contudo, um ambiente ordenado pode fazer mais do que isso; pode servir como um vasto sistema de referências, um organizador da atividade, da crença ou do conhecimento.”

Neste sentido as imagens – na paisagem – trazem uma carga de emoção que orienta nossas ações, pensamentos, sentimentos e está no nosso quadro de referencial de vida.

Sobre isso Tuan (op.cit. p. 5) diz

“que medimos e mapeamos o espaço e lugar, e adquirimos leis espaciais e inventários de recursos através de nossos esforços. Estas são abordagens importantes, porém precisam ser complementadas por dados experienciais que possamos coletar e interpretar com fidedignidade, porque nós mesmos somos humanos. Temos o privilégio de acesso a estados de espírito, pensamentos e sentimentos. (...) As pessoas são seres complexos.”

Para ilustrar deixamos aqui um depoimento de uma comunitária, e seu esposo:

“Na festa de São Benedito eu fui para o ensaio geral... eh minha filha... mas teve muito bom. Se você vê o ensaio... cê vai gostar.... Ave Maria![com ênfase] de tão lindo que é... achei tão bonito... eu choro...minha fia.. Se você vê... e tivesse ido no ensaio... você vai gostar! Vieram me trazê eram duas horas. Eu fui lá na casa de ...Anedir, minha filha Anedir. O ensaio é lá, na fazenda dela... é boa de vê, você precisava de vê. Ai botou luz, e ficou tudo aluminado.. tudo lindo![demonstrando admiração e encantamento, alegria].”

“O marido complementa: muita gente no ensaio geral! Um garrote pra comê Oh!! Hum,hum, hum,...Oh?” [demonstrando alegria e satisfação, prosperidade e abundância]
(Mulher,81 anos, e o seu esposo , 81 anos em janeiro de 2007).

Percebe-se a satisfação e a alegria, e como a cada festejo esta alegria é revivida e renovada. Quando se fala da “festa”, uma imagem de cores, símbolos, sabores e cheiros, tudo em movimento forma um todo e a própria paisagem que percebida e vivenciada, está agora como memória afetiva, memória de “lugar”, memória de um espaço/tempo – que é de cada um, mas pertence à memória de todos. Nestes termos todos interlocutores, atores locais, entrevistados sobre a brincadeira do Ticumbi, ou do Alardo, ou do Reis de Boi confirmaram esta paisagem memória marca e matriz.

O rapaz (16 anos), o qual nos concedeu todas as referências espaciais e socioculturais da Vila, traz consigo esta experiencição interessante, posto que participe ativamente de toda vida social da Vila. De uma forma direta ou indireta.

E:Você brinca o Ticumbi?

L: É pra brinca! Se chama de brincadeira aqui dentro de Itaúnas. Falam é... brincadeiras, o pessoal falam assim dançar, mas não cai muito bem não a palavra dançar. É mais brincá mesmo!

E: O quê significa essa brincadeira? Você que está brincando agora, que é novo e que vê os mais velhos, o que você acha que significa isso para a Vila?

L: Isso, isso é uma...uma tradição né, que traz desde os antepassados, que conta é...que o ticumbi na verdade é uma história. Uma história que conta né, de dois reis. Dois reis africanos que eles...cada um queria festejar São Binidito né? Só que um era pagão e o outro era... O outro era cristão, né? Aí eles guerreiam entre eles, aí no final quem ganha é o rei cristão que acaba batizando o rei pagão e os dois participam da festa juntos no final!.

E: E essa história é contada toda em dança e em música?

L: É em música e também... parte falada mesmo, sabe. Partes falada!

E: Então não é só em música não?

L: Não.

E: Grande parte é falada?

L: Assim, a primeira parte é música, música e dança. Aí quando é no meio da brincadeira agente abre a roda e eles entra pra declamar os versos embaixados dele. O rei cristão é o rei de Congo e o secretário dele. E o rei pagão é o rei de Bamba e ele também tem um secretário né? Que é o embaixador de cada rei, é o secretário. Aí no meio dessa...da dança tem né? Aí depois, quando eles... é...declaram a paz, aí tem a outra parte de dança e música.

E: Só vendo mesmo, né?

L: Só vendo mesmo.

E: Mas as palavras você sabe todas? Da história narrada?

L: Agente sabe mais ou menos, porque é muita coisa, muito verso, muitos versos que tem.

E: Não dá pra decorar tudo?

L: É difícil decorar tudo né? porque é muita coisa!

E: Tem alguém que sabe tudo?

L: Geralmente o mestre né, do grupo ele sabe tudo.

E: Aquele mestre que você me falou, né? Que é novo?

L: É.

E: Ah, então agente vai ter que conversar com ele.

L: Na verdade ele já foi mestre de outros grupos, mas é porque ele formou um grupo novo.

E: Aquele lá do Santa Clara, né?

L: É.

E: Então nós temos que conversar com ele.

L: Ele é tio de Lelé.

(entrevista em Fevereiro de 2007, homem, 16 anos. L: entrevistado; E-entrevistadora)[grifo adicionado]

Noutro momento, o interlocutor descreve a sua visão do folguedo “Reis de Bicho”:

“L- no Reis de Boi a gente tem a bicharada, né? O ponto principal que as crianças gostam, é a bicharada!

E- Que imita os bichos?

L- Que imita os bichos [concordando], que tem a roupa de bicho e tudo....

E- Mas eu não vi você com roupa de bicho!

L- Não, a gente tava com roupa de marujo. Os Reis começa assim: na parte de fora da casa, com a luz apagada. Todo mundo com a luz apagada e com a porta fechada, o dono da casa. A gente começa a cantar a louvação que chama: “som de porta”.

Começa com uma marcha bem lenta mesmo. Vai contando as histórias dos Reis, que os Reis foram viajando, conta a história do nascimento de Jesus, da anunciação. Bem lenta e demorada! Demora assim uns 20’ mais ou menos. Quando termina o ‘som de porta’ é que canta o verso, para o senhor dono da casa abrir a porta e ascender à luz. Aí...assim que o dono da casa abre a porta e ascende a luz tem o ‘descante’, que é uma marcha bem rápida e bem alegre né? Que apresenta. Ai depois tem a marcha de entrada na casa e tem algumas outras marchas que apresenta. Ai no meio da brincadeira tem a apresentação dos bichos. Que é o vaqueiro que vem oferecer a bicharada para o dono da casa. Por isso se chama Reis de Boi![ênfase] Primeiro ele apresenta o boi!

Na nossa brincadeira o boi morre, o vaqueiro, ele reparte o boi para as pessoas. Sempre na rima....né? tipo o toucinho é do Seu Caboquinho, a parte da língua é da Dona Domingas! Vai repartindo assim... Rimando. Sempre na rima. Vai repartindo assim, rimando. Depois ele cobra, roda o engenho e apresenta os outros bichos: bicho como loba, cavalo marinho, o “duas caras” e muitos outros bichos!! [a irmã dele de 6 anos diz: uma aqui atrás e outra na frente?] É!Ai vai apresentando. No final ele vende a mulher dele que se chama a Katirina. Ela dança com os homens e cobra. É engraçado demais né? Que ninguém quer dançar com esta mulher. Na verdade é um homem disfarçado de mulher! É engraçado demais! [rindo] Ai se prepara para ir para outra casa.

É assim que funciona a brincadeira de Reis de Boi.

(Entrevista com homem, 16 anos, fevereiro de 2007, Vila de Itaúnas. L: entrevistado; E: entrevistadora)

Segundo o este interlocutor (16 anos, 2007), sobre a roupa que vestia enquanto tocava o pandeiro: “eu tava é de “marujo”, a pessoa que toca pandeiro e canta é “marujo”. Agora tem as roupas dos bichos. Que tem a cabeça do bicho e o corpo do bicho que tem o corpo tampado com pano de chita”. Sobre os instrumentos musicais do Reis de Boi: “e tem o sanfoneiro que puxa o tom. Muitas vezes aparece um violão também e fica mais bonito! De verdade no Reis de Boi só tem o pandeiro e o sanfoneiro.” Ainda, segundo costume local, o Reis de Boi é

sempre apresentado à noite e é convidado para se apresentar por toda a região de Conceição da Barra e adjacências, pois o pessoal gosta muito. O oferecimento de um lanche para os que apresentam o Reis de Boi é de praxe, mas se o dono da casa não tiver nada para oferecer, o Reis de Boi se apresenta do mesmo jeito, diz Lucas.

Nestas falas dos interlocutores podemos observar uma “narrativa do espaço/tempo”, da espacialização em suas expressões, pois segundo Certau e Mayol (1996, p.201) “pelas histórias de lugares, eles se tornam habitáveis. Habitar é narrativizar. Fomentar ou restaurar esta narratividade é, portanto também uma tarefa de restauração.” Onde o “evento” é aquele se conta, parafraseando os autores supracitados, a Vila não tem história ela só pode viver se preservar todas as suas memórias! Dou conta que é preciso deixar andar a palavra, a narrativa sobre o *modus vivendi* apresenta o *lugar*. É que “o *onde* determina o *como* do Ser, porque Ser significa presença”, na visão de Heidegger (1992, p.90, apud. SANTOS, 2004, p. 93).

Esta paisagem conivente – memória e matriz – de um tempo/lugar é também de fixos e fluxos. Numa interpretação desta autora, os fluxos são os cortejos das procissões, o cortejo dos Ticumbis, do Reis de Boi, e os fixos serão: Praça da Matriz, a própria Igreja Matriz, o pequi vinagreiro,

Fixo e fluxos juntos interagem e expressam a realidade geográfica e dessa forma, nesta interação conjunta é que surgem como objetos geográficos possíveis de serem cartografados. Tomando este caminho do pensamento digo que esta paisagem conivente, além de conter os fixos e fluxos, tem como atribuição ser marca e configura uma matriz imagética, posto que a imagem na memória dos agentes reaviva e consolida o sentimento de pertencimento ao lugar, pertencemos a algo que nos pertence. Provisoriamente podemos compreender que será neste sentido que a Vila tem uma “alma”, e esta alma é dada através e pelas relações cotidianas, formando uma Paisagem presentificada, viva, porque vivida, sofrida, cantada. Se alguém duvidar disso visite as ruínas de Itaúnas velha, ou outra cidade evadida (por alguma construção de barragem, p.ex). É apenas um conjunto de artefatos, objetos, uma paisagem estática, sem alma.

Finalmente as festas religiosas da Vila de Itaúnas não podem ser vistas como um “folk”, um conto mítico, como uma simples representação de um culto apenas religioso, engessado numa doutrina católica. Ela é uma Instituição do catolicismo popular, como já dissemos, mas é também um ato político, uma reafirmação cultural, uma marca identitária, onde existe um processo de *reciprocidade* de Mauss (1974), no qual falaremos com mais detalhes em outro capítulo. Ela é a expressão de uma visão de mundo. Encenação de uma cosmogonia, a hierofania do mundo, como nos mostra Eliade (1992) e Rosendahl (2001, 2008

a,b). É preciso dar uma ordem ao caos. A festa de São Sebastião e São Benedito, através de suas brincadeiras recriam e reinterpretam a criação de um mundo que tem sentido para os sujeitos/atores da Vila. Nestes momentos, afirmam e reafirmam a tradição – como práticas sociais recorrentes, e uma forma de lidar com o tempo e o espaço, inserindo marcas rituais sob a forma de atividades ou experiência particular. Com a força da repetição digo que estas tradições, estes fazeres com saberes configuram-se como um verdadeiro *patrimonial imaterial* (danças, coreografias, ritmo, cantigas, melodias) e *material* (a indumentária das vestimentas brancas e coloridas, os bordados, o chapéu enfeitado como uma marca, as cores, a bandeira, etc.) como nos demonstra Xavier (2004, 2005) em seu trabalho sobre as representações dos comunitários do Saco do Mamanguá, Paraty, RJ.

5. A rede de afetos e outras espacialidades

A metáfora-imagem ou ainda representação da rede existe desde a Grécia antiga, em várias sociedades humanas em suas manifestações mitológicas, como nos demonstra Musso (2003, p. 16). A imagem do tecer do tecido, da malha, do entrelaçamento dos fios formando a trama, inspira e representa o simbolismo da interconexão, sendo utilizada primeiramente na mitologia. A genealogia das figuras da rede mostra que esta referência originalmente persiste até nossos dias. A malha da rede encerra abstrações como corpos-cosmos, natureza e planeta, sociedade e organismos. Platão utiliza a figura do rei-tecelão e compara o objeto da Política ao tecido; na virada dos séculos XVIII e XIX, Diderot e Saint-Simom repensam a política moderna usando a figura da rede. Hoje, ainda segundo Musso (ibid.), da mitologia à cibercultura, as representações unem uma configuração articulada que se situa entre as imagens da técnica da rede, a metáfora dos corpos e as figuras da política. Enfim o que se considera aqui é que a “rede” traz esta imagem do entrelaçamento dos fios, da mescla, numa arte de tecer com os contrários (numa política). A idéia de capturar, mas deixar vivo, organizar e principalmente compor. No século XVIII, engenheiros e geógrafos formalizaram a busca da matematização do retículo, graças aos novos instrumentos que lhes permitiram a geometrização do espaço, um caminho necessário para o estabelecimento da cartografia; ao mesmo tempo em que os biomédicos operam com a mesma metáfora para o entendimento da organização dos corpos, das estruturas reticulares (corpos reticulares de Marcello Malpighi).

Musso (ibid.) ainda nos informa que com a exploração das técnicas da teleinformação, como o fenômeno da Internet, a rede se impôs como uma figura totalizante (e totalitária) que evadiu os discursos tecnológicos, políticos, científicos e outros. Mas adverte que não devemos reduzi-la a uma noção vazia de toda significação ou reduzi-la a um simples efeito do modismo.

Para o geógrafo Claude Raffestin (1993, p. 145) a *imagem* ou modelo, é um instrumento do poder, ou melhor, toda representação ou construção da realidade cumpre este papel, em todas as sociedades. Esta imagem, que pode ser um guia de ação, tomou diversas formas e a objetivamos. Passamos a agir mais sobre as imagens, agora *simulacros* dos objetos, do que sobre os próprios objetos que a imagem representava. Neste sentido Raffestin (1993) nos instiga a repensar o que os sistemas de representações têm a ver com o jogo do poder através da História. Para este autor, a cartografia nasceu na Renascença seguindo em

paralelo ao nascimento do Estado Moderno, e rapidamente tornou-se um instrumento de poder e do Poder, peça importante no jogo. De fato a geometrização do espaço realizada pelos engenheiros e geógrafos do século XVIII, como no apresenta Musso (2003, p.26), a matematização do retículo, graças a seus novos instrumentais que lhes permitiram tal façanha. Esta cartografia privilegiou a sintaxe euclidiana, ou seja, as formas e as dimensões dos seres matemáticos, mobilizando três dimensões do espaço: a superfície ou o plano, a linha ou a reta, e o ponto ou momento do plano. Da combinação desses elementos resultam as imagens, ou as representações do espaço. Este jogo estrutural, na visão de Raffestin (op.cit.), satisfaz as necessidades de representação durante longo tempo. Mas o que o tem esta representação do espaço a ver com as redes?

Raffestin (ibid., p.146-147) nos traz um esquema interessante de um ator que representa seu espaço, vejamos:

Inicialmente, o ator está situado num ponto do espaço, num ponto a partir do qual vai representar o espaço em si. O ponto não é, ao contrário do que pode parecer, privilegiado em relação aos outros elementos – superfície e linha. Só fornece a origem da representação, isto é, fornece o suporte egocêntrico da representação, pois esta é sempre uma manifestação do ‘eu’ em relação ao ‘não eu’, uma explicitação da interioridade em relação à exterioridade. Que temos nós neste esquema simplista e, contudo, suficiente? Pontos que podem representar a localização de outros atores ou propriedades que interessa A; retas que juntam outros pontos e que delimitam uma superfície. (...) o que importa compreender é o valor desse esquema como uma representação de um espaço para o ator A.

Esta representação do espaço não esgota o espaço e suas dimensões, ela é apenas a representação egocêntrica de A e não considera outro ator diferente de A. É a representação do espaço vivido, o experienciado, mas egocêntrica. Esta representação comunica a intenção e a realidade material por intermédio de um sistema sêmico. O espaço não é mais o espaço, mas uma imagem, um simulacro do território vivido. Raffestin (op.cit, p. 147) diz que o espaço que se tornou o território de um ator, só o é na medida em que tomado numa relação social de comunicação.

No caminho deste pensamento, se observarmos este espaço não estático, mas como um campo de possibilidades, o ator A pode traçar vários tipos de tessituras e articular pontos com outros atores como B, C, D, etc, em redes; neste sentido Raffestin (ibid. p.148) nos informa um esquema traçado por ele para ilustrar a idéia:

(...) a partir dessa representação original, o ator pode decidir “construir” vários tipos de tessituras e articular todos os pontos ou somente alguns em redes. Pode decidir ligar certos pontos, assegurando entre eles a continuidade por meio de um sistema

de junções ou, ao contrário, impedir que certos pontos sejam ligados entre si, imaginando um sistema de disjunções.

Do que podemos inferir das demonstrações de Raffestin (ibid.)?

Que a rede a qual nos referimos aqui, é constituída de junções de território e territorialidades sociais, espacialidades, portanto de ações e relações que revelam jogos de poder, expressam *modus vivendi*, um *ethos*. E quer se trate de tessituras, de nós ou de redes, há muitas explicações que nos levam a compreender a construção territorial, o sistema territorial. É sabido que as redes podem também serem técnicas, e nem por isso deixam de ser sociais. Mas preferencialmente neste capítulo falaremos das redes sociais, suas junções, suas micropolíticas tecidas através da e na geograficidade: do *géographicité* como uma expressão cara a geografia fenomenológica do francês Eric Dardel (1899-1967), e ampliada por outros caminhos por Tuan (1983) e Berque (2000, 2004) e analisada e por Holzer (1992, 1996, 2001) entre outros. Esta noção é empregada para dimensionar a relação do ser humano com a Terra e do ser humano em sua expressão num modo de existência e de destino. Imbuída deste pensamento posso inferir que esta geograficidade do sujeito social num *estado de comunidade*⁷¹ na Vila de Itaúnas opera uma espacialidade que chamo aqui *modus vivendi* – um *ethos* – uma relação diferenciada sociedade-natureza, um modo de se inserir no mundo, construindo uma paisagem sempre dinâmica.

Com outra abordagem, contudo buscando este sentido social Scherer-Warren (2007b, p.29,30) nos demonstra que a noção de redes sociais tem fortes raízes ligadas às ciências sociais. Dentre estas a autora aponta duas vertentes como principais, quais sejam: (i) a busca na noção da rede de uma explicação para a estrutura social, baseada na teoria de Radcliffe-Brown e seus seguidores, a partir de 1940; (ii) a outra encontrava nesta noção uma forma para descrever as relações sociais primárias no cotidiano, tipificando essas relações em fechadas ou abertas, elos fortes ou fracos, em acordo com as teorias de Barnes e outros. A primeira visa uma explicação da estruturação do social (teoria da explicação da realidade), e na segunda, o que interessa é a constatação empírica de diferentes formas ou intensidade das relações sociais num determinado campo social – parentesco, amizade, vizinhança, religião, etc. O que vai nos interessar destas teorias será a segunda vertente, onde especularemos as formas de interação das relações sociais na Vila de Itaúnas, como um campo social inter-relacional, em suas multi dimensões, incluindo a espacialidade dos agentes em suas expressões.

⁷¹ Moscovici (1990, p.56) usa o termo para expressar um sentimento de comunidade. Este sentido coincide com Weber (1973, p.141) “chamamos de comunidade a uma relação social quando a atitude na ação social – no caso particular, em termo médio ou no tipo puro – inspira-se no sentimento subjetivo (afetivo ou tradicional) dos partícipes da constituição de um todo.”

Neste sentido Scherer-Warren (2007a, p.40-41) vai nos informar as formas de sociabilidade nas redes, assim como as respectivas relações de identificações ou de assimetrias de poder, podem ser nomeadas de modos diversos como: reciprocidade, solidariedade, estratégia e cognição. A fim de demonstrar, esta última autora apresenta o trabalho de Vargas (2003, p.8, apud. SCHERER-WARREN, 2007a, p.40) sobre a rede de vizinhança num bairro pobre em Santo Domingo; “las redes tienen una significación de reciprocidad en la medida en que las actividades se intercambian, se distribuyen roles servicios y favores.” Ainda para esta última autora, a análise e noção de redes sociais a partir da categoria da reciprocidade, que usarei aqui, tem sido especialmente útil aos estudos dirigidos às relações sociais do cotidiano local, este cotidiano demonstrado por Vargas (op.cit., ibid.).

Esta tipificação da rede toma por base de análise uma caracterização das atividades que geram redes ou se realizam em redes, através da rede e examina como estas diferentes redes se conectam entre si, gerando uma rede de redes total, quais sejam: redes relacionadas ao ciclo vital, redes de sobrevivência, redes de extensão e apoio às tarefas domésticas, redes de tratamento do ócio e de apoio afetivo, presença de redes em fluxos migratórios. Nestes tipos de redes as relações de poder são tácitas, não estão explicitadas, e estando na rede, se aceita esta hierarquização, como uma normalidade do social (veja na Instituição do Ticumbi as suas hierarquias – seus papéis sociais). Entretanto esta hierarquização, afirma Scherer-Warren (2007a), pode se converter em resistência a intervenções externas sobre seu cotidiano, mesmo que estas se proponham a erradicar a pobreza local, por exemplo. A autora demonstra que mesmo que o Estado tenha uma ação positiva no sentido de erradicação da pobreza, com fomentos da gestão pública, se não tomam conta da presença das redes que redimensionam as ajudas e intervenções, os efeitos de retorno não serão os esperados, em razão da força e o poder social das redes dentro de uma comunidade – um capital social⁷² (BOURDIEU, 1997, p,149-150).

Nesta linha de pensamento vamos apresentar as redes sociais na Vila de Itaúnas, como Redes de Afeto, posto que as conexões e os processos da constituição desta rede, em minha leitura etnográfica, estão baseados em laços de afetividade e reciprocidade, como descrita no Dom ou dádiva de Marcel Mauss (1974): o dar, receber e retribuir; como também demonstrada nos trabalhos de Vargas (ibid.) através de Scherer-Warren (ibid.).

⁷² “O capital simbólico é o um capital com base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e o reconhecimento”, resumidamente, segundo Bourdieu (1997, p. 150)

Mas o que é vem a ser Dom? Este dom para Mauss (ibid.) e seus seguidores é tomado como um *fato social total*, noutras palavras: um fato que perpassa todas as relações sociais, e não apenas à área econômica, como supunha os modernos do capitalismo, posto que as trocas no dom, não são simples trocas, dado que as coisas trocadas tenham alma e por isso tem que voltar para aquele primeiro doador (dom e contra-dom) (GODELIER, 2001).

Marcel Mauss (1974), ao analisar as sociedades melanésias e de índios norte-americanos⁷³, percebeu que nestas sociedades ditas “primitivas”, tudo se misturava, tudo constituía a vida propriamente dita, e por isso chamou de “fenômenos sociais totais”⁷⁴. Na visão deste autor, as *instituições religiosas, jurídicas e morais* destas sociedades, estavam interligadas pelo processo do Dom, posto que as instituições sejam *políticas e familiares, ao mesmo tempo em que econômicas*. Para Mauss (ibid., p. 44, 45) quem troca não são os indivíduos puros, mas pessoas morais como os clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõe, seja em grupos, face a face, sejam por intermédio dos seus chefes, representantes, ou as duas formas ao mesmo tempo. Bem, mas o que se troca? Mauss (ibid.) nos expõe que não se trocam exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis e/ou economicamente úteis. Mas troca-se principalmente:

“gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, essas prestações e contra-prestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob a pena de guerra privada ou pública.” (MAUSS, 1974, p. 45)[grifo adicionado]

Este sistema é chamado pelo autor citado como *sistema de prestações totais*, onde essas prestações e contra-prestações (reciprocidades), são feitas de forma voluntária, por prazer, por presentes, muito embora sejam, na realidade obrigatórias, sob a pena de guerra privada ou pública, já que se infringiu uma regra social tácita. Godelier (ibid.) em seus estudos sobre a obra de Marcel Mauss, argumenta que existe um “movimento” das coisas e que elas não se movem sozinhas, de fato são as pessoas nesta rede de dons e contra-dons, que acreditando na magia, ou na alma da coisa dada, faz a coisa circular. Posto que “dar parece instituir simultaneamente uma relação dupla entre aquele que dá e aquele que recebe. Uma

⁷³ Mauss (ibid.) analisou os trabalhos dos antropólogos Franz Boas (1897) e Malinowski (1922).

⁷⁴ Esta é uma herança das teorias sociais do sagrado de Dürkheim, que influenciou Marcel Mauss, das quais discorda Lévi Strauss (ver discussão em SIGAUD, 1999 e GODELIER, 2001).

relação de solidariedade” (MAUSS, *ibid.*, p. 23). Uma obrigação se estabelece e a rede está formada. Vejamos como ocorre no estudo de caso desta pesquisa.

Na Vila de Itaúnas, a festa em comemoração aos santos – São Sebastião e São Benedito, o ápice do Ticumbi – uma hierofania⁷⁵, traz no seu processo de institucionalização e efetivação esta rede social densa – a rede de afetos. No entendimento desta pesquisa a rede social construída opera através de seus agentes, constituindo um sustentáculo para a organização da Instituição Ticumbi e sub-instituição das artes de curar, numa ação que efetiva os festejos, e apresenta um processo complexo de alta intersubjetividade.

Mas como opera? No limite deste trabalho, esta rede opera através da categoria *reciprocidade*, como nos estudos de Mauss (1974) e seus sucessores, que já discutimos. Esta categoria se situa dentro do que Scherer-Warren (2005, 2007, 2007a) chama de *redes de movimientos sociales*, que se caracterizam pela complexidade das conexões que operam de forma simbólica e principalmente solidária. Estas redes engendram de forma dialógica um processo identitário e cultural.

A socióloga Scherer-Warren (2005, p.78-79), com um trabalho consolidado na questão das redes sociais, nos traz um esclarecimento sobre a diferença entre coletivos em rede e redes em movimientos sociales:

“La categoría “coletivo em red” se refiere a las conexiones – em uma primeira instancia comunicacional e instrumentalizadas a través de redes técnicas – de vários actores u organizaciones que quieren difundir informaciones, buscar apoyos solidários o incluso establecer estrategias de acción conjunta como son, por ejemplo, los *links* y las conexiones que las ONGs promueven entre si o con otros actores políticos relevantes, a través de internet u otros medios alternativos. Esta red más amplia de movimientos sociales. Por ejemplo, los *sites on line* de las ONGs feministas, las listas de discusión sobre género, los foros virtuales o presenciales de mujeres, los grupos de reflexión feministas, las asociaciones civiles femeninas, etc., todos los cuales conectan militantes feministas o simpatizantes, son nudos (de la red – una red es un sistema de nudos interconectados) o, en otras palabras, colectivos en red del movimiento feminista, que en última instancia es una red de redes de colectivos identitarios.

Las “redes de movimientos sociales”, por su parte, son redes sociales complejas que trascienden organizaciones empíricamente delimitadas y que conectan de forma simbólica, solidaria o estratégica sujetos individuales y actores colectivos, cuyas identidades van constituyéndose em um proceso dialógico: a) de identificaciones sociales, éticas, culturales y/o político-ideológicas, es decir, ellas forman la *identidad* del movimiento; b) de intercambios, negociaciones, definiciones de campos de conflicto y de resistencia a los adversários y a los mecanismos de discriminación, dominación o exclusión de los límites de esta situación sistémica em dirección de la realización de propuestas o proyectos alternativos, es decir, establecen sus *objetivos*, o construyen un *proyecto* para el movimiento.”

⁷⁵ Manifestação do sagrado, num espaço sagrado (ELIADE, 2001).

Será bom que fique claro que estas duas redes não se excluem e não existem isoladamente, posto que as duas sejam idealizações para o entendimento sociológico, e podem perfeitamente coexistirem solidariamente. Mas segundo Scherer-Warren (ibid.), para melhor caracterizar as os coletivos em rede de movimentos sociais é preciso buscar na historicidade de sua formação as dimensões dialógicas entre os coletivos em ação, no sentido das ações e o surgimento de novas intersubjetividades coletivas nas redes de movimentos. É preciso entender como os indivíduos se constituem sujeitos de seus destinos pessoais, e como de sujeitos se transformam em atores políticos por meio de conexões em redes. A autora supracitada frisa que os atores e os respectivos movimentos sociais aos quais pertençam se apresentam como formas de resistência e de proposições em relação aos códigos culturais opressores, como os códigos informacionais e outros que regem suas vidas. Esta abordagem considera a relação entre sujeitos e atores coletivos e sua transformação em movimentos sociais, a partir de uma tripla dimensão das redes em sistema de informação (SI): social, espacial e temporal.

No caso das redes de afeto⁷⁶ da Vila de Itaúnas, é preciso entendê-la como uma rede de movimento social, identitária posto que seja uma estratégia de ação religiosa que também é política (diferente de política partidária). Este movimento social faz surgir e mantém uma Instituição⁷⁷ – a Instituição do Ticumbi, e suas substituições que afirmam e reafirmam valores e mantém a tradição⁷⁸ afrobrasileira dos itaunenses, suas raízes, suas origens.

Esta tradição aqui é pensada como um meio de lidar com o espaço/tempo, inserindo marcas rituais sob a forma de atividades ou experiência particular. Essas marcas rituais dão continuidade ao passado, presente e futuro, estruturados por práticas sociais recorrentes. Estas tradições configuram-se como um saber/fazer patrimonial imaterial e material, um capital social importante para as futuras gerações (XAVIER, 2004, 2005). Esta sociedade de características rurais guarda ainda outra relação espaço/tempo – o *tempo lento* – um espaço

⁷⁶ Peirano (2003) nos apresenta os rituais do kula, um ritual de troca cerimonial (sistema complexo), como uma rede social investida de moral e afetividade.

⁷⁷ Uma instituição social, segundo Berger e Luckmann (op.cit.), tem sua origem no hábito, posto que qualquer ação repetida frequentemente torna-se moldada em um padrão que pode ser reproduzida com economia de esforço. O hábito também implica que a ação possa ser executada no futuro, e da mesma maneira. Esses processos de formação de hábitos precedem toda institucionalização. A institucionalização ocorre sempre que há uma tipificação recíproca, e estas exercidas nesta reciprocidade dão o caráter típico não somente das ações, mas também dos atores nas instituições (papel social), posto que estas tipificações sejam *partilhadas* com os outros e são acessíveis a todos os membros do grupo social particular em questão – no caso o Ticumbi da Vila de Itaúnas como um patrimônio material e imaterial.

⁷⁸ No sentido de Hobsbawn (2002, p.9) as tradições são inventadas, sendo entendidas como “um conjunto de prática, normalmente reguladas por regra tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.”

lugar, morada dos deuses, lugar de encantamento e sacralidade. Para perceber isso é preciso demorar-se neste *lugar*.

Num entendimento dessa pesquisa isso se dá por meio das conexões, que estabelecem os nós e constroem suas espacialidades através e nas relações dos sujeitos na rede de afeto. Os nós podem ser representados pelos *festeiros*. Os festeiros são aqueles que arcam com as despesas econômicas das festas, sendo doando animais para rifa, leilão, ou mesmo com gêneros alimentícios para a refeição dos participantes. O festeiro é peça fundamental para a Instituição, para esta festa, posto que seja quem organiza, quem paga, quem recebe e quem mantém um espaço para que os congos possam ensaiar. Um grupo de congo sempre faz uma reverência especial, uma cantoria de agradecimento na casa do festeiro. A espacialidade é expressa pelo conjunto dessas conexões e rede de afetos que efetivamente viabilizam o Ticumbi.

Por exemplo, o itinerário percorrido pelo grupo de congo Ticumbi do Bongado (o mais antigo da Vila de Itaúnas), que tem como festeira a Dona Maria Catarina, passa necessariamente na casa dela, faz um reverência; ela oferece um agrado, um lanche, uma bebida e eles retribuem com cantorias de agradecimento. Isso ocorre, seja no dia da apresentação do festejo de São Benedito e São Sebastião, ou em outra apresentação que o grupo faz na Vila, ou mesmo no local de ensaio que a festeira mantém no sítio Água Branca, de propriedade dela. Entretanto, é preciso esclarecer que estes são os festeiros, mas existem também os festeiros obreiros que tem menos visibilidade social, mas também fazem seus agradados, doa sua mão de obra, e contribuem para a festa, para o ensaio, sendo que cada qual com o que pode. Cada Ticumbi tem um itinerário (é um fio), um ou mais festeiros (nós) e o conjunto dos Ticumbi é a própria rede de afeto constitutiva de solidariedade expressa espacialmente, i.é., na sua espacialidade.

Interpretamos esta doação sempre, em geral, como uma doação espontânea, mas que demonstra como uma ação social (num sentido weberiano) uma forte tática política, que dá uma grande visibilidade, uma estratégia de inserção fazendo com que pessoas que não são da Vila, passam a ser considerados do lugar: parte coeso do espaço de relações em movimento (o jogo dos *estabelecidos* e *outsiders* descrito por ELIAS, 2000). Esta estratégia foi observada no trabalho de campo, no qual percebi que alguns sujeitos sociais de fora da Vila (*outsiders*), de outras cidades e estados, e agora com residência fixa na Vila, usaram esta tática de ação social com intuito de serem reconhecidos e se estabelecerem como parte do *lugar* por participarem de alguma forma do Ticumbi.

Esta tática e estratégia política funcionaram muito bem, posto que de fato houvesse uma aceitação local dessas pessoas que hoje agem e se movimentam na Vila como os *estabelecidos*, mesmo demonstrando um forte sotaque de *outsiders*, e com diferenças educacionais e culturais relevantes. Há outros casos de *outsiders* que freqüentam a Vila há muitos anos, em geral são de Vitória, contudo não tem residência fixa na Vila, mas foram praticamente adotados por uma família. Neste sentido acabam entrando na rede de afetos, pois fazem parte da Instituição como um colaborador oficial, sendo que todo ano efetiva sua contribuição sob a forma de gentilezas prestadas como: transporta pessoas para a festa, intermédia uma internação médica em Vitória para algum doente da Vila, um conhecido, um familiar adotivo, faz pequenos favores como contra-prestações de rede de afeto vinculadas ao Ticumbi para uma relação além da Vila de Itaúnas.

Na observação participante encontrei estes sujeitos sociais, e percebi que em muitos casos partilhavam de fato de grande afeição com a família que os “adotou” (a referência é do ator social entrevistado). Neste sentido disseram que se sentiam completamente “em casa”, como no “seu lugar”, mesmo admitindo que não fosse, e demonstrando fortes diferenças culturais com os membros da Vila. No meu entendimento este é um quadro muito interessante de se observar, posto que alguns destes *outsiders* se apresentassem mais resistentes ao primeiro contato⁷⁹ (ato da evitação, como em ELIAS, 2000), do que os *estabelecidos*. Foi neste embate, no limite desta tensão que percebi a forte estratégia de poder e manipulação que alguns sujeitos *outsiders* camuflam com ações vistas como positivas pelos estabelecidos. Entretanto presenciei tensões e conflitos entre grupos de *outsiders*, como também entre estes *outsiders* já estabelecidos e os nativos⁸⁰, evidenciando que a paz na Vila é sempre uma negociação, entremeada de conflitos silenciosos, mas que interferem fortemente nas relações do cotidiano.

Em relação às doações dos festeiros, Zaluar (1983, p.13-14) apresenta um estudo sobre o catolicismo popular, onde argumenta sobre a categoria festeiro, e seu lugar no jogo de posições dentro das comunidades rurais. Esta autora entende *catolicismo popular* como parte do meio rural brasileiro, sendo que seus devotos não a concebem como uma teoria pura, desligada das coisas terrenas; o catolicismo popular é uma religião voltada para a vida aqui na Terra, por este motivo é uma religião prática. A prática religiosa em foco se faz principalmente através da execução de promessas e na realização dos festejos em louvação

⁷⁹ Para os *outsiders* que agiam como estabelecidos, eu como pesquisadora era um *outsiders* ‘puro’ e o ato da evitação, inclusive do olhar, da fala, foi amplamente utilizado.

⁸⁰ Na linguagem dos *outsiders*.

aos santos, como uma linguagem que expressa num espaço/tempo às idéias e motivações dos agentes a respeito da oposição e complementaridades existentes entre as pessoas e entre os diversos grupos sociais. Zaluar (1983, p.15-16) percebeu em sua pesquisa que as comunidades⁸¹ estavam deixando os padrões mais tradicionais, as regras costumeiras da festa de santo que está representado na figura do festeiro – aquele que é guardião, o que banca a festa, e organiza como contra-prestação a uma dívida moral em relação ao santo. Em lugar das doações, dos bingos, dos leilões para bancar a alimentação nos dias do festejo, a igreja passou a organizar barriquinhas vendendo os “comes e bebes”. Além disso, os bailes, folguedos, e os forrós tão criticados pelos padres, que os percebiam como uma profanação do evento sagrado, agora, vai escasseando nos contrastes da urbanização do rural, que traz consigo outros valores. Até as procissões, as promessas sempre feitas nas festas tradicionais, pareciam estar perdendo seu caráter. No novo contexto urbano os ex-votos, as romarias realizadas às cidades-santuários⁸² deram lugar às festas dos santos. Neste sentido, também desaparecia o sentido da cooperação vicinal para certas tarefas – como o *mutirão*.

Entretanto, na sociedade rural da Vila de Itaúnas encontramos todas essas formas de cooperação, e de religiosidade. Mesmo com duas *lanhouse* instaladas, com os estrangeiros abrindo suas *boates*, com os alemães, franceses e italianos tentando dançar forró e comprando todos os terrenos disponíveis, e empurrando os habitantes locais para cada vez mais longe da Praça da Vila – onde fica a igreja matriz, e o tronco do pequi vinagreiro – geossímbolos – cenário privilegiado para os festejos e comemorações (religiosas e políticas). Há uma resistência cultura que impressiona, é fato.

A doação (seja qualquer coisa), ou contra-prestação, que o festeiro faz tem no entendimento desta pesquisa a reciprocidade – do Dom. A doação é para o santo (um mediador entre Deus e os homens), seja São Sebastião, e/ou São Benedito, esperando uma dádiva, uma benção dos santos protetores – uma benção divina. Esta benção e dádiva podem vir através de uma boa saúde dos festeiros e seus familiares, uma boa colheita, uma boa pescaria durante o ano, um ano bem sucedido no seu estabelecimento comercial, etc. Ao longo dos tempos o que se pede para o santo vem se transformando rapidamente, em razão das mudanças nas atividades de trabalho e das necessidades radicais. Se antes os devotos pediam como retribuição mais peixe, melhor colheita, hoje com atividade do comércio aumentada o pedido segue neste sentido (Zaluar, op.cit).

⁸¹ Num sentido weberiano de pertencimento.

⁸² Sobre estas cidades-santuários conferir Rosendahl (2001, 2008 a, b) e a noção de hieropólis.

A atividade dos festeiros, com a doação de cunho do Dom é muito comum em todo o Brasil, principalmente onde existe este segmento religioso do chamado catolicismo popular e já relatado por autores como Brandão (1985), Zaluar (1983), Couto (2003), Calábria e Silva (2008), Gabarra (2007) entre outros. Para Gabarra (2007), o reinado do Congo é um tipo de associação religiosa que se proliferou na região de Minas, como também em outras partes do Brasil, no século XVIII e XIX, e seus objetivos estão para além do religioso e folclórico/festivo, sendo também políticos. Por outra via, a geógrafa Corrêa (2004, 2008, p. 249) também apresenta uma interessante tese sobre os aspectos políticos na instituição da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira (Recôncavo Baiano), que aparentemente seria apenas de cunho religioso. Neste trabalho de pesquisa na Vila de Itaúnas, esta face política (também evidenciada no Dom – sistema de prestações totais) do congo ficou bastante evidenciada, confirmando esta última informação.

Percebe-se que o congo é uma forma de reinado sem soberania, onde há rei, súditos, corte, e se apresenta como uma forma de diálogo entre a Instituição e os poderes locais. Os membros do congo se dizem descendentes de africanos, que no Brasil foram escravos, eram sujeitos sem reconhecimento, sem uma nação. A congada, ou o Congo, ou no caso específico da Vila de Itaúnas, o Ticumbi – um encontro de congos, talvez sejam um modo de se organizarem para se governarem, denotando uma forma de resistência que vem se perpetuando através do tempo, com releituras do seu passado. Reformulações do estar no mundo e uma forma especial de espacializar o mundo, um *modus vivendi*, que se expressa na Vila através dos signos das vestimentas coloridas, um chapéu enfeitado de fitas e muitas flores, o tambor, o pandeiro, a viola, suas crenças, seus cânticos, as peneiras enfeitadas de fitas e pano de chita multicolorido, os bichos do Reis de Boi, a dança e volteios das mulheres no jongo, as palavras mágicas das rezas e benzimentos, os banhos de magia com as plantas cheirosas⁸³, etc. Os da Instituição Ticumbi estão unidos por uma identidade coletiva, uma vontade coletiva, e se movimentam e ampliam suas ações através dessa círculo social em rede que constroem através e no cotidiano. Seja através das suas ações enquanto Congo, ou seja através da sub-instituição dos especialistas em cura.

Na Vila, quando no festejo maior em homenagem aos santos – São Benedito e São Sebastião – vários outros congos são convidados a participar: Congos de Conceição da Barra, Congos de São Mateus, Congos da Serra e Congos de Vitória, além dos grupos de Reis de Boi de Conceição da Barra, os grupos de Jongs de mulheres dos arredores. O movimento social

⁸³ Veremos com detalhes estas plantas, as palavras mágicas e os benzimentos no capítulo seguinte a este..

em rede é quem faz estas conexões através dos festeiros e festeiros obreiros. Neste sentido as informações circulam, as palavras circulam, os laços se unem num processo de solidariedade com o mesmo objetivo, de forma que todos os congueiros que vão para a Vila recebem alimentação, bebida, e estadia os três dias do evento. Eles recebem este suporte, via festeiros e festeiros obreiros que engendram uma grande mobilização para efetivar o acontecimento. É bom esclarecer que em geral os participantes do congo são pessoas simples que não tem como arcar com as despesas e muitas vezes as prefeituras dos municípios colaboram com muito pouco, e a igreja com nada, visto que parte dos festejos são considerados profanos. O distrito Vila de Itaúnas não tem um padre para sua paróquia, segundo os informantes, e o padre de Conceição da Barra comparece apenas para rezar a missa e participar da procissão de São Sebastião. De tarde ele vai embora e não comparece a nenhuma outra festividade na Vila, sendo que os festejos se realizam em três dias consecutivos. Neste caso percebe-se o descaso e desinteresse neste movimento de fé.

Faz-se necessário uma enorme mobilização solidária, e uma verdadeira rede de afetos para que a festa se realize. Alguns comerciantes de outras cidades, outros festeiros, em consideração aos santos, e pela fé, tendo esta participação principalmente pelo cunho do Dom contribuem com a locação dos ônibus no transporte dos congueiros, lanches e bebidas para viagem. Os festeiros locais participam com a estadia completa (alimentação, pousada, banheiros químicos, bebidas, transporte) de todos os dias do festejo, mas também nos dias de ensaios, e em outras festividades onde se apresenta o congos do Ticumbi, além de doação de animais para a rifa, que ajuda economicamente na manutenção e custeios do ritual festivo. A doação dos festeiros (maiores e menores) neste trabalho de pesquisa é interpretada como um ato político de prestações-totais – o Dom, como configurado por Mauss (ibid.) e ampliado por seus sucessores atuais como Godbout (1999), Godelier (2001), Caillé (2002a,b), Martins (2002), entre outros.

No momento ritual festejo, estas pessoas se sentem em comunhão, e se apresentam na interpretação deste trabalho com incansáveis, sendo que um sentimento sagrado as congrega. O ritual segundo Turner (1974), é uma prática que segue certos procedimentos e que ocorre em momentos marcados por uma quebra de rotina. A festa do Ticumbi, ou ritual de consagração de São Sebastião e São Benedito são vistos qui como processos rituais.

Este sentimento de comunhão dentro dos rituais foi descrito por Turner (1974, p.116) como *communitas*. Este autor teoriza que num processo liminar (de passagem), ou de fenômenos liminares, as sociedades que antes eram organizadas em termos de castas, classe, ou ordens hierárquicas, ou de oposições segmentares, nestes momentos especiais ritualísticos

fragmentam estes laços, estes termos, e passam a agir dentro de uma área de vida comum. É um “momento situado dentro e fora do tempo”, dentro e fora da estrutura social profana, e revela de modo tácito e efêmero, um vínculo social outro, uma comunhão como *comitatus* não-estruturado ou rudimentarmente estruturado – uma comunidade, uma comunhão de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciões rituais (TURNER, op.cit., p.119). Em outras palavras este sentimento opera uma modalidade outra de relações sociais, onde existe uma área de vida comum, onde todos se ajudam num só tempo, para cumprir um objetivo comum. Neste processo as posições sociais de mais ou de menos podem se inverter, posto que transgridam as regras do social e é acompanhada por uma experiência de poder sem igual. Neste momento *communitas* os fracos são dotados de poderes rituais a ponto do subordinado torna-se predominante. E é neste caso que um pescador de vida simples, ou um pequeno agricultor da Vila de Itaúnas passa a ser o Rei de Congo, e/ou um Rei de Bamba, com toda a investidura do cargo. Neste momento ritual da vida social, o comerciante festeiro não é mais que o Rei do Congo, já que ele serve ao Rei, investido com a representação do sagrado. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de ‘status’, sendo que em tal processo, segundo Turner (op.cit.) os opostos constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis.

Homens, mulheres, e crianças dançam e cantam com muita alegria, compartilhando este momento ritual *communitas*, ao mesmo tempo em que realizam juntos para fazer acontecer o ritual, posto que todos sejam beneficiários. Percebe-se que ganham na profundidade das relações, do conagraçamento dos laços sociais de pertencimento a grupo, a um lugar geográfico, mas também um lugar social. Lembrando, como disse Turner (op.cit., p. 119): “a liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo”. Além disto, ao contribuir com a doação do seu tempo livre para os festejos, se dá ao santos e se espera uma benção do santo padroeiro, São Sebastião e do santo de devoção, São Benedito. Os santos parecem funcionar como mediadores entre Deus e os homens e neste caso há sacralidade da doação é legitimada nos festejos onde sagrado e profano se coadunam para expressar um estar no mundo, um *modus vivendi*. As famílias da Vila participam ativamente dos festejos ritual, e interpreto esta participação como na categoria de *conatus* (BOURDIEU, 1997, p.176), uma estratégia de reprodução, uma pulsão da família, da casa, para perpetuar-se. Como também uma estratégia fortemente identitária. Veja duas típicas famílias itaunense na figura 32 e 33, como se segue.



Figura 36: família participante da Instituição Ticumbi. Foto Xavier (2007).



Figura 37: família participante dos festejos e folguedos da Instituição Ticumbi, uma reunião de fé. Foto Xavier (2008).



Figura 38: família participante da Instituição do Ticumbi. Foto Xavier (2007)

5.1 A Rede de Afeto: uma percepção etnográfica do campo.

Berque (2004) nos informa, e vimos no capítulo anterior, que esta paisagem é tanto marca como matriz, reafirmando os laços culturais dinamizados através dos discursos, pelas ações através das redes de afeto tecida na cotidianidade, transformando um espaço banal num *lugar*. Na Vila de Itaúnas esta imagem de um *lugar* permanece na memória afetiva dos agentes como uma *paisagem mental* uma *paisagem marca e matriz*, um lugar de referência dos ancestrais, da vida e do destino pessoal, que pode ser compartilhado como destino coletivo.

Na experiência do trabalho de campo encontrei esta expressão *lugar* não só na fala dos informantes mais velhos, mas também na fala dos mais jovens que “tiveram que sair”⁸⁴ para ir estudar em Vitória, procurando a Universidade Federal do Espírito Santo e retornaram para a Vila após o termino dos estudos. Este é o caso de uma jovem mulher, 24 anos, solteira, filha de uma família itaunense, o pai pescador artesanal, 53 anos, e a mãe do lar, 51 anos. Esta jovem completou seus estudos universitários em Vitória por quatro anos e retornou para a Vila. Nesta entrevista a jovem conta que a imagem da Vila, de seus amigos, da família, era uma constante em seu pensamento, e por isso resolveu voltar. Esta namorando um rapaz da Vila e pretendem se casar e continuar morando na Vila, mesmo que tenha que trabalhar em outra cidade, como já faz. A Vila de Itaúnas representa para esta jovem, como para outros com os quais tive contato na observação participante, o seu lugar de destino. Toda a família

⁸⁴ Na expressão local.

da jovem, como de outros jovens da Vila, participa dos festejos do Ticumbi, inclusive ajudando na distribuição e preparação do almoço e jantar, das quentinhas que são servidas a todos os convidados e aos organizadores da festa e controladas através de uma senha. Esta doação do tempo livre pode ser entendida como o Dom, sendo que esta família é considerada neste trabalho, como o que denominei de *festeiro obreiro*, visto que ela não participa com doação de animais para rifa, nem com transporte, nem custeio da alimentação, mas participa com a doação do seu tempo livre para efetivação da festa em si.

Outra interpretação desta Rede de Afetos foi percebida na pesca artesanal através do *piem*. A pesca na Vila de Itaúnas é uma prática tradicional, de fato um *fazer* que guarde um *corpus* de saberes transmitidos através das gerações pela oralidade, e pela prática, como a grande maioria dos ofícios de mestres que encontramos, por exemplo, nas sociedades com fazeres artesanais do Brasil, como também Portugal, Itália, Peru, Chile, entre outros.

Os pescadores da Vila estão ligados a colônia Z01 de Conceição da Barra, ES. Segundo os informantes, há cerca de 140 a 200 pescadores com “carteira de pescador”, mas “na ativa” cerca de 40 pescadores. Os peixes mais pescados são: pescadinha, robalo, robalão (verão) sarda e baiacu (inverno), variando conforme a sazonalidade. A pesca artesanal tem sido muito prejudicada na Vila, segundo os pescadores, em razão dos barcos de arrasto, barcos grandes e motorizados que fazem a pesca de balão (balão de pescar camarão), e destroem as redes dos pescadores, além de destruírem seus melhores “pesqueiros” – aqueles locais muito bem guardados pelo pescador e onde se escondem alguns peixes em dada época. Muitas vezes o peixe fica ‘preso’ com a vazante da maré, e é onde o pescador consegue uma boa pescaria. Estes barcos vêm causando um enorme prejuízo para os pescadores artesanais locais, desestimulando os mais novos, pois muitos peixes vêm desaparecendo, como por exemplo, o peroá. Um relato da entrevista:

“A falta de peixes é uma reclamação geral, houve um caso de um senhor pescador aposentado que disse que no passado, há cerca de 20 anos atrás, numa manhã de pesca chegou a capturar 970 peroás. Hoje em dia se conseguirem pescar dois a três peroás consideram que fizeram boa pescaria, devido à escassez de peixe” (fragmento de conversa informal anotada).

“E tem mais o que ta acabando tudo aí é esses arrasto. O restinho do peixe que tinha aí eles tão acabando direto. Vem barco quando ta a pesca fechada aqui do Espírito , e os da Bahia vem pra cá e fica os três mês direto arrastando aí direto. Quando aí fecha a pesca abre a pesca lá na Bahia, os daqui fecha eles vem de lá pra cá, quando é isso eles continua o ano todinho arrastando aí, num para né? Num tem sossego!! Mas tirando disso...” (Pescador, 45 anos, entrevista em 2007)

Quando perguntado sobre a fiscalização respondeu:

“Tem nada menina. Aqui é largado mesmo, aqui dia fica aí é o parque mes aí, só que fica enchendo o saco mais aí mesmo, IBAMA mesmo que não tem, que agente pediu um guarda costeiro... aí que sempre agente pede aí pra pude olhar né? quem é quem, pescador muitos fala que é pescador e num é, e outros esses barco mesmo na época tava fechado na época da defesa mesmo ninguém respeita, que num tem fiscalização não tem nada. Quem tem que fiscalizar é agente mesmo os pescador. Agente fala com eles é mesmo que nada!!? E rasta aí e panha a rede da gente mesmo, no mar mesmo aí no ano passado eu tomei prejuízo de oito peças de rede.” (Pescador, 45 anos, entrevista em 2007)

Quando perguntado *onde* pesca, *como* pesca, e *com quem* vai pescar, respondeu:

P-“Quatro hora da manhã eu saio de casa. Quando eu começo a botá a rede é cinco e meia, seis hora nesse horário de verão!
E-E deixa até que horas?
Uma hora, duas horas!
E-Aí vai puxar?
P- Aí eu vou puxá.
E-E quem vai com você?
P-Sempre vai eu, meu amigo Dário e Cacá, meu sobrinho.
E-É sempre um amigo? Um companheiro?
P- Sempre um amigo, um companheiro.
E- E tem alguém que ajude a puxar, ou só vocês?]
Só nós mesmo. Na beirada quando nós chega cá na beirada ali nas pedra ali... na **Lavadia. Ali tem uns companheiros lá pra ajudar, num vai sempre...** Nós butemo e até apelidaram **piem!! Aí eles vai lá e ajuda culhê a rede e agente dá uns peixinho pra eles.**
E-Como é que vocês chamam ali? Lavadio?
Lavadia!
E- Por quê?
É porque é onde a água vem, bate e vai lavando.
E-Ali é coral ou é rocha?
P- É rocha.
E-Ali não é coral?
P- Ali naquelas pedras? É rocha!
E-Você pesca de rede de espera, né?
Rede de espera, é!
E- Depois tem aquela pesca de linha também?
Pesca de linha né? é pesca que agente bota também assim, tem vez, quando está liberado igualmente... Agora tá proibido a de **gruzera**, né.
E- Como é que é essa pesca de gruzera?
Gruzera é uns anzol que agente bota na corda assim... esticado assim, aí de três em três braço você bota um anzol e bota uns dez, quinze anzol na corda assim, você bota uma pedra grande lá na ponta e outra cá coma bóia. Aí a rede fica esticada. É pra pegá mero, cação, mas é raro mesmo que cação esses tempos agora não tá tendo na praia agora não, aí não!!!” (Pescador, 45 anos, entrevista em 2007; P- Pescador, E- Entrevistadora). [grifo adicionado]

Percebe-se que ele nomina a forma de colaboração na puxada de rede como *Piem* – de fato um ato da reciprocidade. Ele também identifica a pedra, a rocha na qual chegam de barco como *Lavadia* – um geossímbolo que identifica um lugar – um topos.

Do ponto de vista dos entrevistados, e naquilo que foi possível observar no momento etnográfico, o *piem* é uma ajuda, uma colaboração que se dá, ou se presta a um tio, um amigo, um irmão do pescador no momento que o barco chega, e se recolhe a rede, e se separa os peixes. Veja figura....



Figura 39: representação do *piem* como ajuda na puxada da canoa, Praia da Vila de Itaúnas. Foto: Xavier (2007)



Figura 40: as sobrinhas ajudando o pescador no *ato do piem*. Foto: Xavier (2007)

Esta colaboração não é considerada trabalho, e é feita espontaneamente e independe do gênero, se amigo, ou parente, ou compadre. Deste ponto de vista percebe-se que em geral

existe uma relação de afeto no *piem*, que aproxima os sujeitos através de uma prática, uma ação, e concretiza uma relação de solidariedade, posto que no *piem* o sujeito se oferece numa relação onde se espera uma solidariedade (daquele que recebe a ajuda) e uma reciprocidade (daquele que dá a ajuda) típica da tríplice do Dom: dar, receber e retribuir. A retribuição se dá quando o peixe já está separado, a rede recolhida e os apetrechos de pesca guardados; neste momento o dono do barco distribui uma parte dos peixes para os que participaram do *piem*, de modo que funciona também como uma redistribuição de bens, como no Dom. O dom é um ato voluntário, diz Godelier (ibid., p.23), individual ou coletivo, que pode ou não ter sido solicitado por aquele, aquelas ou aqueles que o recebem. Na nossa cultura ocidental, valorizam-se os dons não-solicitados, mas esta atitude não é universal, afirma o autor⁸⁵. Veja a dupla relação que se estabelece:

Dar parece instituir simultaneamente uma relação dupla entre aquele que dá e aquele que recebe. Uma relação de *solidariedade*, pois quem dá partilha o que tem, quicá o que é, com aquele a quem dá, e uma relação de *superioridade*, pois aquele que recebe o dom e o aceita fica em dívida pra com aquele que deu. Através dessa dívida, ele fica obrigado e, portanto, encontra-se até certo ponto sob sua dependência, ao menos até o momento em que conseguir “restituir” o que lhe foi dado. Dar parece instaurar assim uma diferença e uma desigualdade de *status* entre doador e donatário, desigualdade que em certas circunstâncias pode transformar em hierarquia: se esta já existisse entre eles antes do dom, ele viria a expressá-la e letitimá-la ao mesmo tempo. Portanto dois movimentos opostos estariam contidos em um único e mesmo ato. O dom *aproxima* os protagonistas porque é partilha e os *afasta* socialmente porque transforma um deles em devedor do outro. Pode divisar o formidável campo de manobras e de estratégias possíveis contido virtualmente na prática do dom e a gama de interesses opostos que ele pode servir. O dom é, em sua própria essência, uma prática ambivalente que une ou pode unir paixões e forças contrárias. Ele pode ser, ao mesmo tempo ou sucessivamente, ato de generosidade ou ato de violência, mas nesse caso de uma violência disfarçada de gesto desinteressado, pois exerce por meio e sob a forma de uma partilha.

Neste sentido não existe mendicância na Vila, e ninguém fica sem alimento, posto que na maior parte do ano haja pescaria, ou uma catação de marisco, de modos que um vizinho sempre socorre o outro num ato de solidariedade e reciprocidade. Com muito ou pouco peixe pescado, ele é sempre distribuído e (re)distribuído para um vizinho, um parente, um compadre, um amigo. Quando estas pessoas se juntam num trabalho coletivo, formam uma rede solidária, posto que constituam vínculos sociais fortes. Parece que no dom a coisa dada tem uma “alma” que volta para seu doador, ou precisa retornar. Godelier (2001) informa que há uma quarta obrigação no Dom que são os dons dos homens aos deuses e aos homens que

⁸⁵ Veja no caso da nossa sociedade ocidental, ontem mesmo, mas ainda hoje, onde um homem que queira desposar uma jovem, deve pedir sua mão em casamento, e pedir oficialmente através de um ritual familiar (Cf. GODELIER, ibid.,p.23)

representam os deuses. Veja o exemplo em Itaúnas: o pescador recebe dos deuses, de Deus, ou dos santos uma dádiva – dom, que é o peixe num dia de boa pescaria. Ele por sua vez, numa ação do contra-dom o dá para aqueles que o ajudaram a recolher o barco, recolher a rede e separar os peixes. E aqueles que o ajudam no ato solidário do piem, esperam a retribuição que num primeiro momento será o peixe, mas é muito mais que isso, posto que recebem e doam algo sacralizado, que tem alma, pois receberam dos deuses, de Deus, dos santos. Eles acreditam que receberam a dádiva divina, e por sua vez irão redistribuir o peixe, fazendo circular o dom. O Dom opera de forma fazer circular a coisa – aquela que tem alma. Na verdade, a alma da coisa dada (coisa por ser o objeto, o artefato, o peixe, a palavra mágica, o tempo livre dedicado a um trabalho de mutirão, o piem, etc.), é uma realidade imaginária, segundo Godelier (ibid., p.104):

Tem por conteúdo idéias e símbolos que conferem ao objeto uma força social, uma força utilizada pelos indivíduos e pelos grupos para agirem uns sobre os outros, quer para estabelecer novas relações sociais, quer para reproduzir as mais antigas. O conteúdo imaginário, imaterial das coisas dadas não se reduz em hipótese nenhuma à simples presença do doador na coisa dada. É, bem entendido, porque as coisas dadas “nunca estão completamente desligadas” de seu proprietário, que elas levam consigo alguma coisa de seu ser, que através delas as pessoas se ligam, se comprometem. São relações “pessoais” que se estabelecem, pessoas que se comprometem. E a coisa dada é garantia de seus compromissos.

Ainda para Godelier (ibid., p.161) o dom transforma-se em sacrifício aos espíritos e aos deuses, dentro daquilo que Mauss designava como a *quarta obrigação* fundadora da prática do dom. A crença na alma das coisas amplifica, mas também engrandece as pessoas e as relações sociais, posto que as sacralize. Pois se as coisas têm alma, é porque as divindades, os deuses, os santos, habitualmente invisíveis, vivem nelas, operam através delas, e circulam com elas entre os homens, ligando-se ora a uns, ora a outros, mas sempre ligando-os a si. Esta crença na alma das coisas, na apenas amplia, mas substancialmente altera a natureza das relações, e seu sentido. Ela os metamorfoseia, diz Godelier (ibid., p.161). Na visão deste autor os humanos, antes atores, agora se apresentam como atuados pelos objetos que dão ou que recebem, submetidos às suas vontades e aos seus deslocamentos. “Não são mais (apenas) os seres humanos que agem uns sobre os outros, uns com os outros, por intermédio das coisas; são as coisas, e os espíritos que as animam, que agem doravante sobre elas mesmas, por intermédio dos humanos” (GODELIER, ibid., p. 162).

Perceber estas trocas, como além de simples trocas, mas uma atitude moral diante da vida de relação com os outros, mas não só com os outros, mas com o mundo (humano e não humano), um tipo de relação sociedade-natureza, um *modus vivendi*.

O cosmos torna-se o prolongamento antropomórfico dos homens e de suas sociedades. O indivíduo encontra-se ligado ao universo inteiro, que o ultrapassa e que contém e ultrapassa também a sua sociedade. Mas, não mesmo tempo e inversamente, o indivíduo contém em si mesmo, de uma certa maneira, toda a sociedade e todo o cosmos. O microcosmo do indivíduo contém o macrocosmo que o envolve e é, ao mesmo tempo, contido nele. A parte é o Todo, o Todo está inteiro em cada uma de suas partes. Cada um, do indivíduo e do cosmos, é como o espelho do outro e toda ação sobre um deve agir sobre o outro. O mundo inteiro, inclusive os homens, tornou-se “encantado”(GODELIER, 2001, p.160-161),

Este *modus vivendi* é percebido nas expressões da espacialidade local, como por exemplo, o festejo de Reis de Boi, onde os bichos (a cobra, o cachorro, o boi, etc.) falam e brincam com os homens, assustam as crianças que correm, ao mesmo tempo alegres e medrosas. Também se apresenta no encontro de congos – O Ticumbi, em homenagem a São Sebastião, o padroeiro, sempre acompanhado do São Benedito, o santo dos “pretos”, o santo dos pobres. Em toda a indumentária dos congueiros aparecem flores e fitas coloridas, seja nos adornos de cabeça multicoloridos, seja nos enfeites que adornam o itinerário por onde passa o cortejo de São Benedito, e São Sebastião.

Este itinerário se apresenta como espaço/tempo do sagrado, como nos aponta os estudos de Rosendhal (2008 a,b), como também compõe uma paisagem conivente, marca e matriz, como em Berque (2004).

Percebo um dar, receber e retribuir no mesmo sentido da configuração em rede do movimento social que efetiva os festejos do Ticumbi, pela fé e pela solidariedade, mas também uma ação política (entendendo o sentido da ação social de WEBER, 2004)

Na sub-instituição dos especialistas em cura, quais sejam, parteira, benzedeira, e rezador, também observei este Rede de Afetos. No benzimento o que se troca? Trocam-se palavras mágicas como nos mostra Caillé (2002, p.99), num ritual de evocação do sagrado a fim de quebrar um cobreiro, um olhado (do bem e do mal), curar uma espinhela caída (doenças êmicas – do lugar, locais), posto que o mal se corta, e se quebra e se cura. Neste caso o que se dá e o que se recebe estão na categoria do sagrado e segue o ritual do Dom, da dádiva, posto que “justamente a dádiva, ou seja, o conjunto das prestações efetuadas, não com o objetivo de adquirir um *bem* mais útil do que o bem cedido, mas selar um *vínculo*; além

disso tal operação ocorre com a denegação – pelo menos temporária – da regra de equivalência” (CAILLÉ, *ibid.* p. 105).

Estes especialistas em cura são mediadores entre o sagrado, os santos, os deuses e os homens. Eles recebem um *dom divino para curar, para fazer um parto acontecer, para solucionar um parto difícil, para abençoar, tirar um feitiço, etc.* Veremos com mais detalhes no capítulo seguinte.

6. Os fazeres com saberes de cura na Vila de Itaúnas: expressão de uma espacialidade.

Fábula de Higino

Certa vez, atravessando um rio, Cuidado viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. Cuidado pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como Cuidado quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter proibiu e exigiu que fosse dado seu nome. Enquanto Cuidado e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço do seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente eqüitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o Corpo.” Como porém foi o Cuidado quem primeiro o formou, ele deve pertencer ao Cuidado enquanto viver (Heidegger, 1995).

Ao relacionar os fazeres com saberes de cura dos especialistas da Vila de Itaúnas, ES, com a espacialidade engendrada por estes, cabe informar que as sociedades humanas consideradas *lentas* ou com modo de vida *tradicional* sempre buscaram alternativas a partir de lógicas de ação endógenas e nem sempre baseadas nas propostas da lógica institucional de saúde hegemônica (OLIVEIRA, 2000). Neste processo estas sociedades assumem uma relação com o entorno procurando elementos no ambiente que integram tanto aspectos míticos e mágicos de cura, como também sabor, cor, aparência e cheiro, aliados a dada época lunar do seu calendário. Estes elementos são promovidos a materiais curativos através de processos rituais onde a palavra da reza, a entonação e o cântico vêm exercer forte impressão curativa, a eficácia simbólica, segundo LÉVI-STRAUSS (1970, 1975). Este tipo de relação sociedade/natureza vai construindo um dado *corpus* de saberes empírico/mágico e, portanto, uma espacialidade própria marcada pela existência, num sentido *lato* e pelas relações interpessoais e o seu ambiente, num sentido estrito. Neste saber-fazer, com um *corpus* organizado de saberes – pensamento concreto segundo Lévi-Strauss (1997) – estas sociedades tecem uma teia de relações de significados e significantes que operam dentro de um sistema

de classificação legitimado pela sua *cosmovisão*, onde tudo tem um sentido, encontra uma resposta. Essas representações simbólicas de um *modus vivendi* são percebidas como expressão de uma *espacialidade* – um ethos, uma cultura, pensando na noção do *dasein* heideggeriano, e no sentido que lhe deu Holzer (1998, p. 40) – um *dasein* permeado de espacialidade, de geografia, semiografias que geo-grafizam um mundo. Este *corpus* de saberes da arte de curar são estratégias sociais locais de enfrentamento dos processos saúde/doença para restabelecimento de um bem-estar, do equilíbrio, da cura. O corpo não é visto como um sistema isolado do mundo, mas em *relação co m o cosmo inteiro*, e em relação com os outros no mundo – outridade⁸⁶ - intersubjetividade⁸⁷. Como apresentou Ayres (2001, p.64, 66-67): *Eu sou o que vejo de mim em sua face. Eu sou porque você é.* (Provérbio da tradição Zulu – África do Sul).

Dentro deste sistema tudo faz um sentido, macrocosmo e microcosmo estão conectados e o mundo obedece a uma ordem gnosiológica que subjaz de uma tradição e fé religiosa. Estas estratégias não são isoladas do saber biomédico, mas se articulam com ele, como veremos adiante.

Pode-se argumentar que na cosmovisão destas sociedades lentas a natureza é vista como sacralizada e ativa, a *natura naturans* em contraposição à *natura naturata*, passiva e um mero recurso (SODRÉ, 1988, p. 152). Na acepção dessa natureza viva, Godelier (2001p. 160-161) diz que:

“(...) o universo inteiro não é mais composto senão de pessoas (humanas e não-humanas) e de relações entre pessoas. O cosmos torna-se o prolongamento antropomórfico dos homens e de suas sociedades. O indivíduo encontra-se ligado ao universo inteiro, que o ultrapassa e que o contém e ultrapassa também a sua sociedade.”

Neste cosmos antropomórfico de Godelier (2001) ou de seres bioantropomórficos na acepção de Diegues (1996: 54) e Morin (1999: 195), poderá haver comunicação e comunhão entre seres humanos em estado de comunidade (MOSCOVICI, 1988: 56) e o mundo (material e imaterial). Portanto, para estas comunidades que ainda guardam modos de vida tradicionais, o território tem forte valor simbólico, pois é base da formação da identidade grupal/individual, política e religiosa, importante no reconhecimento de si por outros.

⁸⁶ Refere-se à experiência da relação com o outro, outridade, na qual vou me constituindo, ipseidade (Ayres, 2001).

⁸⁷ Como apresentou Ayres (2001, p.64, 66-67): *Eu sou o que vejo de mim em sua face. Eu sou porque você é.* (Provérbio da tradição Zulu – África do Sul)

6.1 A chegada na Vila de Itaúnas e o trabalho etnográfico: algumas considerações.

Não é tarefa fácil chegar numa comunidade de pertencimento, e se sentir à vontade. Principalmente porque da noite para o dia mudei da categoria de ‘turista’ para ‘pesquisadora’. Ganhei certa visibilidade inesperada, e de pesquisador passei a ser a pesquisada. A dúvida ficou no ar e todos queriam saber quem era eu? O que estava fazendo? Para quê? Para quem? Por quê? Só ouvia perguntas. Vou tentar responder estas perguntas aqui.

No verão de 2006 decidi realizar meu trabalho de campo para a Vila de Itaúnas, Conceição da Barra, julgando pelas facilidades do acesso, a pequena demografia, e como já conhecia a Vila entendia que o trabalho de campo, e a observação participante seriam mais produtivos. Havia o fato de ser uma frequentadora da Vila, desde o final da década de 80 e por lá passava as semanas santas, os carnavais, meus melhores feriados e momentos de lazer e descanso. Esta ‘escolha’ se deu também porque o território da Vila foi redefinido como uma Unidade de Conservação de uso restrito, e (re) territorializado pelo Estado através da instalação do Parque Estadual Itaúnas. Conhecendo a história da Vila, pelo menos em parte, percebia através do olhar treinado da Geografia, mesmo que não avistasse discórdia, que havia certo conflito no ar. Redefinição de território em território comunal já constituído gera conflito. Intentei construir um trabalho que mostrasse, apresentasse que ali havia uma espacialidade, um *modus vivendi* diferenciado, um território cultural no seu sentido vivo, dinâmico, e não apenas uma demarcação política e institucional (no sentido hegemônico). Já existia uma experiência anterior, muito bem sucedida, como pesquisadora na comunidade do Saco do Mamangá, o que facilitou enxergar certas invisibilidades – um trabalho da hermenêutica fenomenológica.

As primeiras investidas no trabalho de campo duraram alguns dias, foram entradas rápidas, onde ficou claro um estranhamento mútuo (comunidade x pesquisadora) e uma inadequação em relação aos primeiros contatos, o que era já esperado. A segunda investida ocorreu no verão de 2007, e fiquei por quinze dias, retornando para mais 15 dias a seguir. No inverno fiz outro retorno mais rápido para confirmação de alguns dados. No verão de 2008 completei o trabalho com a observação participante no complexo ritual⁸⁸, e seus desdobramentos em comemoração a São Benedito e São Sebastião, nos dias 18, 19 e 20 de janeiro.

Este último trabalho de campo mudou toda concepção que havia, com respeito às

⁸⁸ Já referido por Alves (1980), quando utiliza este termo para destacar conjunto de rituais ou seqüências rituais, com desdobramentos em eventos que combinam os mesmos elementos expressos espacialmente em ritos de fé.

relações e configurações sociais constitutivas da espacialidade na Vila de Itaúnas. Sendo assim, todas as entrevistas foram revistas, as anotações refeitas, completadas, sendo que um mapa interpretativo foi construído à partir de um mapa mental, e com a ajuda dos curtas gravados, das entrevistas, enfim todo o material documental iconográfico foi fundamental para a construção de uma nova teoria sobre as espacialidades na Vila. Dado os encaixos do caminho e do caminhante, este trabalho etnográfico se apresenta o suficiente para o momento, posto que pretenda ampliá-lo num segundo momento pós-tese, sem os prazos estreitos de um doutoramento.

Nesta total mudança resolvi apresentar as espacialidades na Vila como os carto-fatos de Seemann (2008), tendo as paisagens visíveis e invisíveis como textos. O conceito de paisagem conivente (BONNEMAISON, 2002, CORRÊA, 2004, p.86), muito nos ajudou, dando entendimento de sua qualidade mediadora, ou seja, uma paisagem que possui a visibilidade, e ao mesmo tempo, traz consigo invisibilidades conectadas ao mundo oculto das afetividades, das atitudes mentais e das representações culturais, que são tecidas como uma malha, através das relações cotidianas. Estas relações foram focadas neste trabalho de pesquisa, posto que tenha sido nesta intrincada malha permanentemente produzida no dia-a-dia, por meio dos participantes da Instituição religiosa e política do Ticumbi, e, que são ao mesmo tempo e dialeticamente os habitantes da Vila, que encontrei o fundamento para a interpretação etnogeográfica.

Para se chegar a Vila é preciso vencer o desafio e seguir, saindo da estrada que liga Conceição da Barra até a BR 101, uma estrada de terra batida, localizada no lado esquerdo da pista. Esta estrada segue por entre um fragmento pequeno de mata atlântica, e um eucaliptal imenso até o distrito de Vila de Itaúnas. Em vários momentos é possível se perder, caso não siga a trilha certa, por isso é necessário um cuidado com o caminho. Nos dias de chuva a estrada é lamacenta, e perigosa. Logo na chegada da Vila vê-se um novo bairro, do lado esquerdo: a expansão da Vila. Um loteamento novo que foi criado após uma reivindicação dos atores locais, que precisavam de novos terrenos para construir, já que venderam suas casas para os novos moradores – outsiders, os turistas e sua segunda residência.

Chegando à Vila se têm a visão de uma pequena aldeia, com pessoas de chinelo, roupas simples e andando num ritmo calmo, e é como se estivessem em outro tempo/espaço. Não há edifícios, mas apenas pequenas casas, no máximo sobrados. As casas dos atores locais são pequenas, coloridas, e em geral têm dois quartos, uma sala, cozinha e um banheiro. Todas as casas têm quintal onde cultivam plantas com fins medicinais, algumas hortaliças, frutíferas, e alguns criam galinhas. Algumas casas têm pequenas construções no quintal, são *suítes* para

alugar aos turistas e garantir uma renda extra. Há muitas pousadas, dois pequenos supermercados, duas padarias, um posto farmacêutico, um posto policial, uma escola de ensino médio, um posto de saúde, uma escolinha maternal infantil, e muitos restaurantes e pequenos e médios bares espalhados por toda a parte central da Vila. Há uma associação de pescadores, próxima ao Posto Policial, e um Centro Cultural onde as mulheres fazem artesanato.

O arruamento é sem calçamento, arenoso, e quando chove formam-se grandes bolsões de água, areia e lama, o que torna as caminhadas a pé mais difíceis. O veículo mais usado na Vila é a bicicleta⁸⁹ e seu uso é estimulado pelo gestor do Parque. Por isso a Vila, fora os períodos festivos e turísticos, é silenciosa e calma. Os seus habitantes gostam de forró, música sertaneja e tem por hábito ouvir música pelo rádio, ou aparelho eletrônico. As crianças são alegres e brincam nas ruas, e na praça. As esquinas e as praças são os locais preferidos das crianças, e jovens sendo que nos finais de tarde e começo da noite é possível vê-los pelos bancos da praça, ou reunidos em grupos conversando nas esquinas. Há uma rede de vôlei na Praça, onde no verão os jovens se divertem. Há um campo de futebol muito bem cuidado onde ocorrem as disputas futebolísticas locais.

Em dias ensolarados os meninos e meninas costumam tomar banho no Rio Itaúnas e é uma das melhores paisagens para se observar: o rio com sua água escura, as crianças em algazarra e diversão dentro da água, as dunas ao fundo, e um céu azul emoldurando tudo.

A vila conta com uma Praça central, nela encontramos a igreja matriz de São Sebastião, um mastro com a bandeira do santo, e um imenso tronco caído de pequi vinagreiro, três geossímbolos importantes que apontam para uma história do lugar. Esta não é a única Igreja, posto que na rua de baixo, próximo ao Restaurante da Dona Tereza encontra-se a Igreja de São Benedito – não oficial. Mas há também uma Assembléia de Deus, que funciona aos domingos e as quartas-feiras, uma Igreja Batista (culto aos domingos e quartas-feiras), uma Igreja Maranata, e uma Igreja Presbiteriana Renovada Maranata. Embora a religiosidade na Vila seja predominantemente católica, vem crescendo o número de fiéis pentecostais o que causa certo incômodo aos católicos. Os pentecostais não participam do Ticumbi, mas também não fazem uma rivalidade de afronta. Nas entrevistas demonstram que preferem manter uma discrição em relação a sua religiosidade e *cada um com sua religião, seu costume*, segundo uma interlocutora. No final da Vila, próximo ao Rio Itaúnas encontra-se a sede do PEI, e seguindo pela ponte, próximo as dunas encontra-se a Aldeia Gregório, um aldeamento de

⁸⁹ A poetisa e atriz Elisa Lucinda me emprestou sua bicicleta para os momentos de pesquisa na Vila. A ela meus agradecimentos pela gentileza, pela companhia, pelo incentivo e pela poesia.

pescadores artesanais dentro do PEI. Esta é uma negociação difícil, pois o PEI é uma UC de uso restrito.

Os verões na Vila de Itaúnas são quentes, com um sol escaldante, muitos turistas e muito movimento durante todos os dias. Em relação ao sol, é necessário um cuidado grande com os horários de chegada e saída da praia, posto que atravessar as dunas entre 11:00 horas às 15 horas, não é saudável. Tive experiências desastrosas neste sentido, posto que precisasse entrevistar os pescadores, sendo que este seja o horário em que estão retornando da pescaria, recolhendo os peixes e as redes. Neste sentido procurei horários mais amenos para fazer as visitas aos entrevistados na Vila, dando preferência a parte da tarde, ou tardinha, como dizem. Nestes horários, na Vila, as pessoas estão mais aliviadas de seus afazeres domésticos; os homens estão às portas das casas ou dos comércios conversando, as mulheres já deram banhos nos filhos e se encaminham para a igreja rezar, ou a casa de uma amiga, ou ainda trocando informações com as vizinhas nas portas das casas.

A Vila acorda cedo, as pessoas acordam e começam logo seus afazeres. Neste sentido vejo as pessoas construindo caminhos, traçando seus itinerários cotidianos. Os pescadores artesanais passam enfileirados de bicicleta⁹⁰ para a *trilha do pescador*⁹¹, esta cena é uma das mais bonitas, pois que lembra muito um cortejo, o cortejo para trabalho, a labuta diária. À volta, pela tarde, seguem o mesmo trajeto.

À noite, fora da temporada turística não há muito que fazer, e em geral as pessoas não saem de casa. Exceto nos finais de semana quando têm uma atividade de forró, um aniversário, ou ensaios dos Ticumbis. Estes ensaios ou são na Vila mesmo, ou os congueiros são convidados para alguma localidade próxima. Os ensaios são muito animados como uma festa, os proprietários da casa que convidam o grupo de Ticumbi recebem com bebida e comida para todos. Muitas vezes ocorre um forrozinho familiar que segue noite adentro. Todos participam destas atividades, desde crianças, adultos e velhos. É uma confraternização de todos. Esta é uma preparação para o grande festejo de janeiro, o mês do recomeço na Vila. O ano só começa depois dos festejos de São Sebastião e São Benedito, me disse uma interlocutora. Esta fala me remete ao entendimento deste festejo como um grande ritual liminar, um estado de passagem de um ano para outro (TURNER, 1974).

A festa é uma moratória da cotidianidade, sendo sempre necessárias e repetidas (MARQUARD, 1998), pois as festas marcam os tempos e os espaços. A festa inventa e

⁹⁰ Estas bicicletas têm uma caixa (colorida, às vezes vermelha, verde ou preta) encaixada atrás ou na frente, e passam muito rápido. Em geral eles andam em grupos de 4, 6 ou mais.

⁹¹ Um caminho por entre a restinga, já na área do Parque, que os leva direto para as itaúnas, as pedras no mar. Caminho *marcado* e por onde entram com a canoa.

reinventa formas identitárias, ao nível sócio-geográfico mais elementar (DI MÉO, 2001). É preciso fazer a festa, celebrar a vida, agradecer aos santos, quebrar o cotidiano para recomeçar, inovar, dar conta de reinventar a vida.

Os dias de calma acabam-se durante os festejos (e os momentos turísticos), e a Vila se transforma num cenário cinematográfico, como se um show fosse apresentado a cada hora. É preciso muita disposição e resistência física para acompanhar tudo. Mas pela fé e através da fé os devotos fazem questão de participar e não perder nenhum evento. Embora a festa seja um ritual bastante cansativo, os representantes mais idosos fazem questão de participar de todos os eventos e todos os dias. Só vão a casa para tomar banho e dormir, os restantes dos dias passam nos festejos que se organizam como: procissão de São Benedito, com a chegada do santo (a imagem) pelo rio Itaúnas, apresentação dos vários grupos de Ticumbi nas duas tendas (de São Benedito e São Sebastião, veja o mapa interpretativo no cap. 4, p. 60), apresentação do Alardo, apresentação dos grupos de Reis de Boi, missa de São Sebastião e procissão de São Sebastião que percorre as ruas da Vila e volta para a Igreja matriz.

É uma verdadeira comunhão solidária, um complexo ritual que dissolve padrões da hierarquia social, onde estes atores permanecem durante três dias em estado de *communitas*, um termo de Turner (1974, p.119):

“Prefiro a palavra *communitas* à comunidade, para se possa distinguir esta modalidade de relação social de uma “área de vida em comum”. A distinção entre a estrutura e *communitas* não é apenas a distinção familiar entre “mundano” e “sagrado”, ou a existente, por exemplo, entre política e religião. Certos cargos fixos nas sociedades tribais têm muitos atributos sagrados; na realidade toda posição social tem algumas características sagradas. Porém este componente “sagrado” é adquirido pelos beneficiários das posições durante dos “ritos de passagem”, graças aos quais mudam de posição. Algo da sacralidade da transitória humildade e ausência de modelo toma a dianteira e modera o orgulho do indivíduo incumbido de uma posição ou cargo mais alto. (...) É antes uma questão de reconhecer um laço humano essencial e genérico, sem o qual *não* poderia haver sociedade. A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo.”

Nestes momentos de festejos encontramos as posições sociais trocadas, com já vimos em outro capítulo. O pescador artesanal, os agricultores simples viram reis de Bamba e reis de Congo. A moça simples de um bairro periférico de Vitória, passa a ser rainha do congo, o comerciante é o marinheiro, o vassalo, o guerreiro do Alardo. Enfim, este ritual apresenta e reapresenta as posições sociais. “A experiência da vida de cada indivíduo o faz estar exposto alternadamente à estrutura e à *communitas*, a estados e a transições” segundo Turner (op.cit., p.120). O ritual de festa transforma os lugares comuns de Itaúnas, em locais sagrados,

marcados por fortes rituais de grande expressão cultural identitária. É onde o território aparece como o *encarnador da cultura* (CORRÊA, 2004); neste sentido “o território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto” (ROSENDAHL, 2008b, p.57).

6.2 Catolicismo popular na Vila de Itaúnas e a devoção aos santos.

Os fazeres com saberes de cura na comunidade rural de Vila de Itaúnas estão organizados dentro da Instituição do Ticumbi, uma associação religiosa do catolicismo popular que cultua dois santos: São Benedito e São Sebastião, homenageados 19 e 20 de janeiro como tradição cultural local. São Sebastião é o padroeiro da Vila de Itaúnas e São Benedito é um dos santos mais populares do Brasil. Este último é cultuado principalmente na área rural brasileira e pela cultura afro-brasileira, sendo que na Vila os atores sociais, em especial os especialistas na arte de cura – as benzedeiras e o rezador lhe devem especial devoção. Nas palavras da benzedeira, de 81 anos: “eu rezo muito pra São Benedito, e não tem um dia que não reze pra São Benedito!”

Como já dito anteriormente, São Benedito, como São Gonçalo, é um santo festeiro, suas homenagens são sempre com muita festa, dança e alegria – é um santo brincalhão, na acepção de Zaluar (1983). Diferentemente de outros santos, não há uma data certa para comemorar São Benedito:

*São Benedito, ele é o nosso padroeiro. São Benedito se comemora o ano inteiro*⁹².

Os santos são os mediadores entre Deus e os homens na terra e eles têm uma especial importância dentro do catolicismo popular, como veremos.

A religiosidade é um ato de recriar o mundo, e é sempre um empreendimento coletivo realizado com os recursos sociais e históricos de uma dada cultura, quer dizer, tecemos a singularidade do nosso *modus vivendi* com os fios que herdamos do passado. Recriando o passado inventamos o novo, sempre uma releitura, emoldurada pelos aspectos socioculturais do nosso *lugar*. Neste sentido nosso catolicismo guarda fortes raízes ibéricas, posto que junto com as imagens dos santos, trazidas pelo colonizador português, vieram também às crenças e os mitos que deram origem ao catolicismo popular brasileiro. Entretanto, muito embora tenhamos uma cultura híbrida entre as três etnias: índio, negro e o europeu, a influência indígena na elaboração da nossa tradição cultural religiosa, é menos evidente que a cultura

⁹² Fragmento da letra da música de Jonathan Silva, CD – Benedito (2007).

européia e africana, é o que diz o estudioso da religião Steil (2001, p. 14).

Para compreender este processo religioso, é preciso observar que no século XVII ao XIX surgiram as Irmandades no Brasil. Segundo Steil (op.cit., p.18 -20), as Irmandades são grupos de devotos leigos que se organizaram como associações de caráter privado, não eclesiásticas, que têm como objetivo a manutenção de um culto ou devoção. Mesmo dependendo do clero para realizar alguns rituais, essas associações mantêm sua autonomia em relação à instituição católica em termos jurídicos e econômicos. Até a chegada das congregações religiosas no Brasil, todos os santuários urbanos eram dirigidos pelas Irmandades, proprietárias dos templos e responsáveis pela manutenção do culto religioso. A expropriação das Irmandades, seguida de substituição destas pelas congregações religiosas clericais se deu através de lutas e de conquistas, a custo de conflitos marcados por forte violência simbólica, quanto também policial. Entretanto as Irmandades resistiram, e conseguiram manter o controle de seus santuários, entretanto os monges, beatos, rezadores e benzedeiros perderam o domínio sobre os santuários rurais e sobre as capelinhas locais, sendo sua atividade desenvolvida e restrita aos espaços privados das residências, nas franjas da instituição católica, sob os auspícios e legitimidade das associações da fé religiosa não clerical. Seguindo este pensamento, podemos inferir que a Instituição do Ticumbi, na Vila de Itaúnas, se assemelha na sua organização a uma Irmandade. As Irmandades se apresentam como a mais consolidada e a que impôs maior resistência ao processo de destituição do poder religioso pelo clero. Na segunda metade do século XIX, os dirigentes leigos foram sendo substituídos por padres de congregações religiosas dentro de um projeto de modernização do catolicismo, com um modelo de conotação clerical.

A missão destes agentes modernos que vinham da Europa seria a de purificação do catolicismo tradicional ou popular, através do combate as superstições – num empreendimento da nova missão civilizatória (STEIL, op.cit.). Será esta intervenção que irá demarcar a divisão entre o catolicismo popular tradicional e o catolicismo esclarecido clerical do sistema religioso como um todo. Para Steil (op.cit), será nos santuários, como o de Aparecida do Norte, entre outros, que vamos perceber esta tensão dos segmentos, posto que a presença forte das congregações religiosas na direção dos santuários já havia consolidado uma religiosidade sacramental absorvida, incorporada e reproduzida pelos católicos no Brasil. Houve uma discriminação grande em relação às Irmandades, que passou a ser vista como uma etapa do passado religioso, mas que deveria desaparecer com o passar do tempo. Só que não desapareceram, posto que as duas formas passassem a se articular entre si. De modos que os elementos de um foram sendo incorporados e ressignificados pelo outro, numa circularidade

onde uma forma alimenta a outra (STEIL, op.cit., p. 17).

Neste sistema tradicional de religiosidade do catolicismo e no meio rural, à custa de muita resistência, os beatos, monges, rezadores e benzedeiros locais passaram a serem os responsáveis pela manutenção cotidiana das crenças e rituais de fé (STEIL, op. cit., p. 19). O padre era em geral uma figura distante, que visitava os santuários por ocasião dos festejos do santo padroeiro uma vez por ano, da procissão e de dois em dois anos para casamentos e batizados (STEIL, op.cit).

Com esta mesma configuração sociogeográfica e religiosa vamos encontrar uma sociedade rural em estado de *communitas*⁹³, como famílias de pescadores e pequenos comerciantes na Vila de Itaúnas, Conceição da Barra, ES em seus ritos religiosos.

Numa conversa com uma família tradicional da Vila, um casal de 81(mulher, E1) e 82 anos (homem, E2), respectivamente marido e mulher, e seu filho 44 anos (homem, E3), percebo através dos depoimentos, o padre como esta figura distante da realidade local:

E1- Mas o padre que vem dize missa aqui é da Barra sabe... ali Conceição da Barra! Ai ele vem de manhã dizê a missa de São Sebastião.. De tarde ele nem tá ai!! Ele vai embora!!

E3 - vai embora... não resolve mais nada.

E2 - Preguiçoso.. eu falo que é padre preguiçoso!!!Mal... mal vem dize a missa some, meu senhor....e vai embora... não assiste nem a festa!![diz com indignação]
(entrevista com a família onde E1mulher, E2, filho, e E3 marido, janeiro de 2007,)

Segundo este casal, antigamente (um tempo/espço da lembrança da Vila antiga), na falta do padre, qualquer um que tivesse um *terno* poderia celebrar um casamento ou um batizado. Desde que tivesse um terno, e houvesse fé, segundo um senhor de 82 anos, em razão de que no ‘tempo antigo’ o padre não tinha por hábito visitar a Vila, e rezar missa regularmente. Neste caso a comunidade se resolvia por si mesma e o padre poderia ser substituído por alguém investido de um *terno* (como a farda⁹⁴ oficiava o evento), que lhe dava autoridade, e a fé em Deus e nos santos, que lhe configurava legitimidade social.

Os santos no catolicismo popular são identificados às imagens (estátuas), que constituem representações iconográficas dessas entidades, ao mesmo tempo pessoas e espíritos divinos, existentes localmente. A devoção às imagens é central para o catolicismo

⁹³ Termo usado por Victor Turner (1974, p.118) para se referir a uma sociedade em estado de comunidade – uma comunhão de indivíduos iguais ao se submeterem em conjunto à autoridade geral dos anciões rituais.

⁹⁴ Conf. Da Matta (1997) onde diferencia farda de fantasia. As fardas, como traje formal, opera por meio de uma individualização ou de modo analítico, segregando rígida e nitidamente um papel dos outros. A farda remete a uma dada posição dentro da configuração social, posto que seja símbolo de poder na ordem social. No caso o *terno* investiria o sujeito social de poder, para que pudesse exercer a função.

popular, e são na verdade, o lugar onde o invisível se torna acessível e palpável (STEIL, 2001).

Da mesma forma que os corpos humanos são depositários das almas invisíveis, as imagens são os corpos dos santos. Através das imagens se estabelece uma comunicação entre vivos e mortos. Fundado no dogma da comunhão dos santos, esse modelo de catolicismo cria uma cosmologia em que as fronteiras entre a vida e a morte são continuamente ultrapassadas sem necessariamente a mediação de agentes especializados. As relações entre os santos e os fiéis são pessoais e baseadas no princípio da proteção e lealdade. Cada fiel tem seu santo protetor, ou seu padrinho celestial, que em contrapartida lhe pede lealdade. Muitos estudiosos da cultura brasileira têm mostrado como esse modelo relacional não apenas serviu de base para legitimar as relações de dominação na sociedade senhorial no Brasil, mas permanece ainda hoje como um elemento cultural de longa duração que subjaz às relações de clientelismo e patronagem ainda hoje tão presentes na política brasileira. Esta relação entre o santo e o fiel pode se dar sob duas formas: de aliança e contratual. Relação de aliança se inicia com o nascimento da pessoa, quando ela era consagrada a um padrinho celestial, criando entre ambos um compromisso para toda a vida. (...) A relação contratual está associada às promessas e peregrinações aos santuários. Os santos na cosmologia do catolicismo tradicional geralmente têm suas especialidades. (...) Nos momentos de crise, os fiéis fazem seus pedidos aos santos, prometendo-lhes um sacrifício como contrapartida ao favor recebido. Estabelece-se, dessa forma, um sistema de trocas de bens simbólicos entre os vivos e os mortos, geralmente narradas como milagres, envolvendo os fiéis e os santos numa mesma comunidade lingüística e de sentidos. (STEIL, 2001, p. 21-22)

Essas imagens podem pertencer à Igreja e às irmandades religiosas, como o caso do São Benedito do Ticumbi, e Nossa Senhora da Irmandade da Boa Morte (Corrêa, 2004), e nesse caso ‘morariam’ nas capelas ou igrejas locais, mas também podem pertencer a indivíduos ou famílias, e por isso podem ‘morar’ em altares especialmente construídos dentro de suas casas (ZALUAR, op.cit, p. 59). Os santos católicos são os santos da ordem social: são os santos da doença legitimada e da cura legitimada. Quem ‘guarda’ a imagem do santo, tem poder e legitimidade, e acredita ter a proteção do santo, mas também obrigações muito sérias, tanto em relação ao santo, quanto aos seus devotos.

São os santos que representam as diversas redes, categorias ou grupos de pessoas organizadas na vida cotidiana. São eles que abençoam as passagens importantes no ciclo de vida dos indivíduos e no ciclo da reprodução agrícola. O controle social realizado no catolicismo, segundo Zaluvar (op.cit.p. 114), opera através de um código, que tanto inclui o controle realizado nas redes de solidariedade, as redes de afeto, acionadas pelas e através das diversas práticas religiosas, como já vimos no caso dos festejos de São Sebastião e São Benedito, como o poder do padre, e os outros oficiais da igreja, fruto de seus saberes e de suas posições de classe.

Deste modo a imagem de um santo não é apenas uma representação que evoca alguém

que esteve no mundo dos vivos, mas é “um sacramento” – hierofania⁹⁵ – algo que torna presentificado no mundo visível, de forma eficaz e real. A relação entre a imagem e o santo os torna uma mesma coisa, e por isso, os lugares e as imagens têm no catolicismo popular um sentido especial, particular, de uma singularidade que ultrapassa qualquer tentativa de racionalização ou generalização (STEIL, op.cit.). Sobre isso Eliade (1991, p. 7) nos diz que: “o símbolo, o mito, a imagem pertencem à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas que jamais poderemos extirpá-los.” Na área rural brasileira, com também na Vila de Itaúnas encontrei *causos*⁹⁶ sobre santos roubados de igreja, e santos transferidos para as mãos de ‘famílias’ que ficariam como guardiãs do santo⁹⁷.

Não há um único catolicismo popular, mas vários, posto que o catolicismo eclesiástico ou da Igreja oficial não seja o mesmo do catolicismo rural, ou do proletariado urbano e de outras camadas sociais no Brasil (ZALUAR, op.cit., STEIL, 2001). Estes catolicismos se diferenciam principalmente em suas práticas e devoções, crenças e *modus operandi*. Neste sentido há uma convivência cheia de tensões entre o catolicismo popular, o eclesiástico e de hierarquia, ou como dizem na linguagem popular: Igreja do povo e a Igreja do padre. Na Vila de Itaúnas esta divisão está muito bem representada pela Igreja de São Sebastião, oficial, e a Igreja de São Benedito, santo do povo, dos pretos, dos trabalhadores – e não oficial, como na indicação espacial de um ator social da Vila:

“Aquelelo igreja lá... cê já foi lá?
Lá perto ali... de frente ao bar forró?
Tem uma igreja lá assim.... de frente ao bar forró... Tem uma igreja lá.
Só que lá tem uma cruz assim.... ali é que é a igreja lá.”
(entrevistado, 44 anos, 2007, indicando o local onde fica a igreja não oficial de São Benedito, na Vila de Itaúnas)

Mesmo o termo ‘popular’ está em oposição à cultura erudita dos padres, e é um modo de marcar a diferença e certa desqualificação. Nesta mesma posição se encontra a chamada medicina popular e medicina oficial. Entretanto neste trabalho de tese, chamarei de saberes da arte de curar dos especialistas em cura, organizados dentro da associação religiosa chamada Ticumbi.

⁹⁵ Conf. Eliade (1992), como também Rosendahl (2001, 2008 a, b) sobre o território do sagrado.

⁹⁶ É como chamam os casos sobre o sumiço das imagens. No dia do festejo de São Benedito - após apresentação do Ticumbi, sentei ao lado da benzedeira e seu ‘filho branco’, morador de Vitória,, que me relataram alguns destes causos sobre o sumiço de uma imagem muito querida de São Benedito da Igreja Matriz da Vila. “Eu acho que São Benedito vai voltar para Itaúnas!”, disse o rapaz. Ele falava da imagem como de um ser vivo, e não morto, ou simples imagem! Como referenciando por Steil (op.cit.) e Zaluvar (op.cit.).

⁹⁷ Sobre isso conferir Gilberto Freire (1954) e Zaluvar (op.cit.) sobre a ordem social e o poder de dominação do masculino no catolicismo.

Neste sentido abro um parêntese para incluir uma discussão sobre os saberes da arte de curar, abordado por Xavier (2004, 2005). Na literatura nacional e internacional, no senso comum e em órgãos e instituições públicas estes saberes são conhecidos como *medicina tradicional*, *medicina popular*, *folk medicine*, *popular health culture* e *etnomedicina* (Büchillet, 1991, p.24). Contudo, a pesquisadora Delma P. Neves (1984, p.7) argumenta que os termos acima referidos operam com visões etnocêntricas porque tomam como referência o saber erudito ou científico. Para essa autora, na explicação da medicina popular como ‘residual’ ou ‘alternativa’, ou ainda como ‘paralela à medicina científica’, muitos autores não conseguem se desvencilhar da comparação ou do confronto entre essas duas práticas sociais. Ainda segundo Neves (ibid.) esta prática/saber é percebida no ocidente como residual ou alternativa, assim sendo, espera-se que seja eliminada tão logo ocorra o ‘desenvolvimento’ econômico e social; já que medicina popular é definida como saber mágico-religioso das comunidades rurais ou das camadas subalternas das sociedades urbano-industriais (BOLTANSKI, 1989; MOTTA-MAUÉS, 1993). Entretanto essa prática não é entendida como “medicina” pelos seus praticantes:

“Tanto é assim que a classificação medicina popular é uma qualificação externamente atribuída a essa prática, geralmente pelos pesquisadores, para diferenciá-la daquelas da medicina científica. Os usuários e os agentes que se consideram depositários deste saber acumulado por gerações e que se especializam em receitar tais medicamentos não o consideram como constituindo uma medicina.” (NEVES, ibid.,p.7)

Em geral, estes atores sociais não fazem equivaler as duas práticas de medicalização como alternativas que podem ser substituíveis uma pela outra de modo genérico. E se o fazem reconhecem o limite entre os dois saberes e práticas e os respectivos *modos operandi*. Ainda que utilizem práticas tradicionais, sempre reivindicam maior atenção do Estado na oferta de serviços médicos e no controle do preço dos medicamentos industrializados.

Para Neves (ibid.), a forma como estes atores sociais, usuários de *remédios caseiros* ou *remédios do mato*, *constrói* seus discursos tem que ser qualificada e contextualizada. Isso sob pena de se atribuir externamente valores positivos (como também negativos) e muito amplos (ou distorcidos) ao saber sobre o corpo e as doenças, em que tal prática se apóia, e cujos limites eles mesmos reconhecem. Para a autora supracitada,

“O termo “*medicina popular*” só pode ser aceito se concordarmos com uma interpretação evolucionista (cf. Foster, por exemplo) ou difusionista (cf. Boltanski) para explicar a existência de práticas terapêuticas fundadas no conhecimento da

capacidade curativa de certas plantas, que os homens foram construindo em suas experiências de enfrentamento como os problemas colocados pela doença. Se pretendemos romper com essas perspectivas, também devemos abandonar o termo medicina e, por isso mesmo, popular e a comparação destes atos terapêuticos com a medicina (científica) como pressuposto de compreensão de suas especificidades.” (NEVES, *ibid*, p.11-12)

Em acordo com Boltanski (1989), Neves (*ibid.*, p.10) aponta que, as explicações da biomedicina se apóiam numa única forma de conceber as relações de dominação, isto é, de uma classe sobre a outra e desconhecendo e/ou não levando em consideração as formas de dominação e as relações de poder que ocorrem entre segmentos e agentes de uma mesma *classe social*. Atores sociais como os xamãs, curandeiros, benzedeiras, parteiras, pastores, entre outros, ocupam um ‘*espaço social*’ dentro da ordem/classe e, portanto exercem um poder dentro desta. Isso faz toda uma diferença quando se fala em população tradicional, como também nas chamadas ‘*classes populares*’⁹⁸. Os especialistas da arte de curar, benzedeiras e rezadores, como mediadores entre os seres humanos e os santos, dentro da ordem social cumprem o papel de curadores da doença legitimada, estabelecendo a cura legitimada.

6.3 Benzedeiras e rezadores: alguns aspectos teóricos e a referência na Vila de Itaúnas.

Estes especialistas na arte de curar são considerados dentro do catolicismo popular como os mediadores humanos, segundo Zaluar (1983, p. 103) e Steil (2001, p. 24). Eles ocupam um *lugar* social na comunidade através da religiosidade e da política local como mediadores entre os santos e os seres humanos – inseridos numa malha de fina tessitura, e exercem através de seus saberes um poder legítimo. Através do ofício da fé atendem as necessidades dos fiéis pelo rito que realizam em suas casas, sendo que é pelo exercício da fé viva que reproduzem e dão um sentido ao mundo dos devotos, restabelecendo-lhes um equilíbrio no mundo social e simbólico. Na ideologia local são os santos que garantem a cura, apesar da eficácia simbólica das rezas e das bênçãos utilizadas nos rituais de cura. A eficácia simbólica é conceito de Lévi-Strauss (1975), com o fim de explicar o fenômeno da cura xamanística, é o resultante da possibilidade de uma manipulação dos órgãos do corpo humanos por meio de rituais simbólicos, isto é, de significantes equivalentes da coisa significada (os órgãos). Através da reza, cria-se uma linguagem que estabelece essa relação

⁹⁸ Cf. Boltanski, 1989.

entre o símbolo e a coisa simbolizada, permitindo assim a expressão, numa ordem realística diferente da coisa simbolizada, de estados e conflitos antes informuláveis e conduzindo à sua solução no plano simbólico (ZALUAR, op.cit., p. 103, nota 8).

O poder de cura esta associado à fé em relação aos santos, como já dito. Sendo que cada santo esta associado a diferentes partes do corpo, pois cada um tinha a seu encargo uma parte do corpo e seu poder sobre ele será absoluto. Segundo Zaluar (op.cit., p.104) o carisma dos curadores reside no poder simbólico dos santos, cujo auxílio será imprescindível, tanto na cura quanto na legitimação da função de curador aos olhos dos outros membros da comunidade. Esta autora complementa que a estes especialistas curadores, era atribuído carisma⁹⁹, ou poder simbólico advindo da comunidade de pessoas por eles representadas, por seu comportamento exemplar avaliado dentro de um ethos e uma moral específica local. Os valores positivos que sustentam esta prática, e as ações destes especialistas, estão amparados pelas atitudes de humildade, sofrimento e pobreza assumidos pelos indivíduos, ao menos para efeitos de exteriorização.

Numa breve discussão sobre o assunto, no limite desta pesquisa, posso dizer que diferentemente da medicina oficial, esta é uma arte de curar de doenças legitimadas pela ordem social, num processo religioso do catolicismo popular. Deste modo, proponho que esta experiência seja compreendida como uma experiência religiosa, tal como a experiência da arte, para além da experiência estética, como configura a hermenêutica¹⁰⁰ filosófica de Gadamer (1985). Para Gadamer (op.cit.) “o ser que pode ser compreendido é linguagem”. E a linguagem para este autor será tudo o que pode ser expresso, possa ser dito, e não dito, mas compreendendo. Os textos desta linguagem estão para além da lingüística e neste sentido a hermenêutica nos auxilia, já que amplia esse olhar fenomenológico iluminando algo que ainda não recebera luz.

Ver e ouvir para além de uma verdade, através da experiencição. Esta experiência da arte de Gadamer (op.cit., p. 38), a essência desta experiência pode ser compreendida através do jogo, o jogo como em Huizinga. Esclareço que jogo em alemão – *spiel* – pode ser a execução de uma peça musical, o representar e interpretar teatral, ou do cinema. O expectador, como partícipe deste processo (jogo) de entendimento da obra de arte poderá ou deverá entendê-la neste aberto das possibilidades em que a obra (linguagem) enquanto coisa

⁹⁹ Carisma weberiano.

¹⁰⁰ Hermenêutica como arte e técnica de traduzir, levar a uma compreensão.

nos oferece a si mesma, ou se apresenta. Esta é a experiência da arte. Nesta experiência se faz a transcendência.

Neste sentido posso inferir que a arte de curar, sendo arte, no seu ato, se dá uma abertura de compreensão, onde o espectador ou devoto – o outro, entra neste modo compreensivo e compreende – inclusive a si mesmo (enquanto ser-aí do *dasein*) através da dramatização ritualizada do especialista em cura – a benzedeira, o rezador, o xamã. De fato, ambos compreendem e transcendem uma verdade, uma racionalidade, ao mesmo tempo em que permite que esta unidade, racionalidade continue atuando. Este sujeito social em desequilíbrio encontra sentido para algo que estava fora da ordem cósmica – a doença, o transtorno, o mal estar. Ele vive de fato uma ‘experiência da arte’ através de um ritual religioso como o benzimento. Por que isso é possível? Como é possível?

Heidegger (2002, p.165) diz que o ser habita o mundo, e o habita poeticamente e ludicamente, e por isso se distingue de outros seres. O ser no mundo, espacializa e mundaliza poeticamente, posto que dê significado a tudo o que toca. Estes significados são pertencentes a sua cosmologia, a ordem cósmica que se expressa através de seu ethos, seu *modus vivendi*. O que faz os oficiais da arte de curar, nos rituais, por meio de suas rezas encadeadas poeticamente – um *modus operandi*, a não ser emprestar através e pela arte, um sentido que organize a desordem – doença, a fim de que através desse jogo, possa operar a transcendência e restabelecer a ordem com a cura?

Sem querer aprofundar a questão, dado os limites da tese, mas aproveitando o ensejo, me utilizo da referência de Ayres (2001, p.66) em relação à alegoria de Kant, usada numa outra interpretação pelo filósofo sulista Stein (1976, apud. Ayres, *ibid.*) sobre o vôo da pomba:

A leve pomba, enquanto, em seu livre vôo, corta o ar cuja resistência sente, poderia imaginar que ainda mais sucesso teria no vácuo.

Já fiz a discussão deste assunto em outro trabalho (XAVIER, 2006), mas insisto na alegoria. Para Ayres (*op.cit.*, p.4) o vôo sonhador da pomba pode ser entendido como uma forte metáfora do ato identificador, na atribuição de predicados aos diferentes momentos da experiência que nos faz constituir nossos mundos e a nós mesmos, numa referência a Heidegger (1995). Segundo Ayres (*op.cit.*), “ela remete ao processo de *construção de identidades*, que nos indica uma inexorável dialética de negar construindo/construir negando, tão difícil de expor em palavras e tão claramente expressa na metáfora kantiana”. Na interpretação dialética deste autor, o lugar do sujeito como ser pensante, que ao atribuir

predicados ao mundo, identifica a si próprio. Interessa-nos, a experiência de “resistência” que faz surgir estes outros sujeitos como presenças reais, porque é na fricção com o outro (outridade), que vou me constituindo (ipseidade). O livre vôo da pomba pode ser entendido como a própria história humana, a resistência do ar será a presença inexorável do outro, na referência da tese de Ayres (op.cit.). Através do ato de espacializar o mundo, nesta fricção com os outros e com as coisas do mundo, nesta relação, é que o ser, o ator social na Vila de Itaúnas, semiogra o mundo, ao mesmo tempo em que está no processo de identificador. E onde está a linguagem? Ayres(op.cit., p.68) diz que :

“(...) não parece restar muita dúvida de que um dos mais poderosos meios desse mútuo engendramento de sujeitos e mundos **é a linguagem. É da linguagem que vem a “resistência” fundamental que nos põe em presença do outro.** Heidegger (1995) já afirmara que a linguagem é a morada do ser. Gadamer (1996) completou: o ser que pode ser compreendido (leia-se compreender-se) é linguagem. Ora, assim como o ar não ganha existência como mundo enquanto não é experimentado pela pomba como resistência ao vôo, também a linguagem só existe como em ato (Habermas, 1988). E o que é esse ato, criador de sujeitos e seus mundos na e pela linguagem, que nos faz experimentar o que somos no encontro com o que não somos, senão diálogo? Podemos então afirmar que sujeitos são diálogos” [grifo adicionado]

Arrisco dizer que será através da linguagem (para além da lingüística) entre os seres, um expressar poético (pois poeticamente o ser habita o mundo, disse Heidegger, 2002), que opera através do *jogo* (Gadamer, 1985) sem nenhuma pretensão da verdade, uma transcendência, na qual, como na *experiência da arte*, pode ocorrer uma cura. Claro que não vou questionar o valor terapêutico das plantas, mas no caso do benzimento será principalmente pela transcendência da fé, da religiosidade do devoto, que houve as palavras mágicas e poéticas, que ocorre uma cura, um bem-estar, o alívio para as aflições, destes seres em *estado de comunidade* (MOSCOVICI, 1990).

Na relação destes *homens e mulheres de Deus* e seus crentes são enfatizados principalmente a generosidade – posto que não cobre as consultas, nem as rezas, nem os receituários dos remédios do mato, banhos, etc. Seu conhecimento, seus saberes são repassados, utilizados como um *dom* – como o *Dom da reciprocidade* de Mauss (1974). Receberam o dom de Deus e fazem sua oferta de contra-prestações ao santo, exercendo sua função na arte de curar os devotos, como um serviço religioso, um serviço da fé, através da fé, e pela fé. Neste sentido resignificam um estar no mundo, um *dasein*, expressando seu *modus vivendi*, sua relação interna de valores exteriorizados num espaço social.

Este *modus vivendi* assumido por estes personagens do catolicismo popular, com seus

poderes extraordinários são entendidos aqui, como em Zaluar (op.cit), como poder simbólico. Poder simbólico para Bourdieu (1989) será este poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Dürkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências. (BOURDIEU, 1989, p. 9)

Há uma diferenciação importante entre a benzedeira e o rezador no mundo religioso do catolicismo popular, e reproduzido também na Vila de Itaúnas. Este assunto está relacionado à questão de gênero e da distribuição dos serviços religiosos dentro do catolicismo popular. Zaluar (1983, p. 112) informa que a vida social é marcada por certas passagens, e para entrar e sair delas é preciso passar por um ritual. Estes rituais de passagem constituem a competência religiosa indiscutida da figura do ‘padre’. Seu saber se constitui das rezas, o uso dos santos óleos e de outros símbolos católicos que legitimam essas passagens fundamentais no ciclo de vida de qualquer ser social. Por referência a este saber do padre, surgem os funcionários – os rezadores e benzedoras que podem substituí-lo nesses momentos previsíveis, mas que também atuam nos imprevisíveis, incontrolados dentro do mundo social.

Ao contrário do padre, os rezadores e benzedores não têm formação de estudo – posto que seu saber seja derivado do padre, e transmitido por tradição oral. São as rezas ouvidas e memorizadas que constituem parte importante deste *corpus* de saberes. Esta transmissão na Vila de Itaúnas é feita dentro da mesma linhagem, de uma mesma família, como tradição familiar, um *dom* de Deus, uma vocação, como relataram nas entrevistas. Há três benzedoras na Vila e um rezador. As três benzedoras entrevistadas são da mesma família que o rezador, todos são aparentados. A neta de uma das benzedoras, uma moça jovem, também manifestou *dom*, e já iniciou na arte do benzimento, através de sua avó, mesmo que timidamente, como observado no trabalho de campo. Veja trecho da entrevista com benzedora local, 81 anos:

Eu tenho uma neta... ela tava em crescimento...agora ela tá aí... com ano já... ela tá ali com este negócio desse cartório...e ela intencionou de benzer...
E veio uma menina aqui pra benzer... e eu tava comendo.
Aí ela disse: vovó, eu vou benzer! Aí ela panhou a folha e foi benzer...essa menina e a menina ficou boa!(Mulher, 81 anos, entrevista em 2007)

Tanto para rezadores e benzedores, o conhecimento das palavras certas e de sua ordem correta é de elevada relevância, o que os diferencia é o contexto, como utilizam as rezas e as funções atribuídas. Continuando, Zaluar (op.cit., p.113) completa que rezadores homens rezam nas grandes ocasiões festivas, ou sempre que se reunirem várias pessoas para novenas, benditos e ladainhas e suas rezas têm por efeito pagar promessa ao santo ou simplesmente louvá-lo. Seu contexto é público. Benzedores, diferentemente, rezam sobre os doentes, sobre os que estejam acometidos por algum mal, onde sabem que sua reza é eficaz. Seu contexto é privado. Mulheres podem ser rezadoras, ou benzedoras, entretanto são raras as situações onde se encontra mulheres dirigindo novenas ou ladainhas públicas. As mulheres cabem realizar os ofícios em locais privados. As benzedoras mulheres têm a exclusividade de atuar na ajuda do parto, como parteiras, curar mazelas do parto, como também de crianças, e em geral toda parteira é também benzedora (ZALUAR, 1983), mas nem toda benzedora é parteira. Na Vila encontrei uma parteira de 85 anos, e que não mais faz parto, em razão da idade avançada. Seu conhecimento não foi transmitido através das gerações, não deixando nenhum representante do ofício.



Figura 41: benzedora, 82 anos, e sua filha nos festejos de São Benedito e São Sebastião. Foto Xavier (2008).



Figura 42: moça (23 anos) neta da benzedeira (82 anos) e seu filho nos festejos do Ticumbi.
Foto: Xavier (2008)



Figura 43: rezador, 74 anos, com seu neto, em sua residência.
Foto: Xavier (2008)



Figura 44: benzedeira, 77 anos em seu cotidiano. Foto: Xavier (2007)



Figura 45: benzedeira, 77 anos, uma das mais respeitadas da Vila.
Foto: Xavier (2007)

Sobre parto há certa exceção¹⁰¹ na Vila de Itaúnas, posto que um senhor (81anos), esposo de uma benzedeira, me relatou que também “recebia” (incorporava) uma “velha parteira” (na linguagem dele) que atuava em situações de parto complicado, onde a parteira oficial não mais daria conta do serviço. Ele também não exerce mais o ofício. Neste caso, somente a providência divina, através do *espírito de uma velha parteira chamada Andressa*, com seu poder divino, como relatado na entrevista, é que conseguia aliviar a parturiente neste momento difícil:

Sabe de uma coisa, minha senhora? Olha minha senhora, agora nos tamo folgado!! Mas quando não existia médico aqui, era pra tudo, ta vendo? Entende que é pra tudo? Pra tudo! Pra tudo que é problema, pra tudo..., pra tudo que era problema que desse no povo!! A senhora não ta entendendo..., ainda..., era tudo![ênfase] Ta por fora dona!? risos.... [meio debochando do meu não entendimento] era pra tudo que eu to falando. Pra toda a espécie de doença., era mulher pra ganhar neném...era tudo! Eu fazia! Tinha uma parteira, Andressa! Uma velhinha que *pegava* eu..., que trabalhava comigo! (Homem, 82 anos, entrevista, 2007)

Este relato mostra bem o poder da fé e é, no limite de entendimento desta pesquisa, o exemplo do que Lévi-Strauss (1975, p. 216) chama de “eficácia simbólica”, onde este autor descreve um parto sendo conduzido por um xamã. A mesma situação se repete, onde a intervenção do xamã é requerida, e rara, e se realiza na falta de êxito no parto, a pedido da parteira. O parto difícil seria um desvio, pois o parto é algo natural. Como um desvio, o parto difícil necessita de uma intervenção do sobrenatural, dos espíritos protetores que possam reconduzir o que está fora de controle, à perturbação fisiológica ao estado natural de equilíbrio. Veja o que informa o autor supracitado:

O parto difícil se explica como um desvio, pela ‘alma’ do útero, de todas as outras ‘almas’ das diferentes partes do corpo. Uma vez estas libertadas, a outra pode e deve retornar a colaboração. Sublinhemos desde já a precisão com que a ideologia indígena delineia o conteúdo afetivo da perturbação fisiológica, tal como pode aparecer, de maneira não formulada, à consciência da doente. (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 216)

Numa outra perspectiva Lévi-Strauss, diz que a cura consiste, pois, em tornar inteligível, nos termos afetivos e aceitáveis para o espírito, uma dada situação de dor, que seu corpo não mais tolerava. Para este autor, que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma

¹⁰¹ Exceção em termos, posto que a ‘entidade’ sobrenatural, ou ‘espírito’ que o curador recebe é do gênero feminino: uma velha parteira chama *véia Andressa*.

sociedade que acredita. Isso faz toda a diferença. A doença é resignificada e encontra uma ordem na ordem cosmológica do ator social em sofrimento, em seu estar no mundo. Esta idéia não está longe da experiência da arte de Gadamer (op.cit.), de fato coaduna com ela, embora Gadamer quando diz que “ser que pode ser compreendido é linguagem” vai além da lingüística. Será através deste jogo de representações, que opera o poder simbólico, fazendo ocorrer à transcendência e finalmente a cura, o bem-estar.

Os rezadores homens, em geral, rezam às roças, os animais e as mordidas de cobra. Na Vila encontrei com designação de ‘rezador’, um senhor de 74 anos, primo das duas outras benzedeiras da Vila. Ele relatou que também é um benzedor, mas seus benzimentos são diferenciados dos das benzedeiras. Sua especialidade é de *benzer espinhela caída, peito aberto e espanto*. Nos relatos da entrevista ele disse que benzia deste muito pequeno, posto que tenha aprendido a benzer observando um benzedor que exercia este ofício na Vila antiga:

Às vezes eu pedia um pra me benzê e eu prestava assunto, né? E olha que tenho é benzido diversas gentes. E olha que tem dia que é três, quatro pessoa. E eu sou preto, mas não sou pembeiro não!! [diz rindo muito]. Mas graças a Deus! Aonde eu boto a mão com fé em Deus...Deus primeiramente, né? A pessoa que crê! Na palavra de Deus então...

Que tem gente que reza e pronto! Mas eu rezo espinhela caída. Num que eu seja melhor que os outro não, mas como eu aprendi, que me ensinaram, eu rezo. Eu rezo primeiro a espinhela, depois o peito aberto... Eu rezo com agulha e um pedacinho de pano, com a linha né? [e ele explica como é] Cozendo... No dia que eu termino de rezá um rezo um padre nosso pra um santo, ou um São Jorge, ou Nossa Senhora do Desterro, ou Nossa Senhora Aparecida! Qualquer um santo é válido. Eu pego um paninho e vou cozendo, falando as palavras. Eu benzo quando a pessoa vem me procurar. E cada um tem umas palavras diferentes! [mas não quis me dizer quais são as palavras!] (Homem, 74 anos, entrevista em 2007)

Como as benzedeiras do lugar, este rezador também é conhecedor das plantas utilizadas com fins medicinais, sendo que o conhecimento destes especialistas é mais vasto do que o senso comum local, posto que abranja também as plantas com finalidades mágicas, como veremos adiante. Este *saber* se apresenta como uma íntima relação com o espaço vivido, relação sociedade-natureza.

6.4 Doenças e seus Remédios

A categoria “doenças” ou mal estar na Vila de Itaúnas, está sempre em oposição à “saúde” ou bem-estar. A doença é pensada como algo que vem de fora e por algum motivo se estabelece no corpo da pessoa causando um desequilíbrio. Este desequilíbrio atinge a família

e a comunidade em graus que variam de leve até muito forte. A cura sobrevém do restabelecimento do equilíbrio perdido (XAVIER, 2004, 2005).

Para Foster (1976, apud GRECO RODRIGUES, 2001, p.132) há dois tipos de classificação no que ele chama de “medicina popular”¹⁰². Para tal diferenciação ele tomou como base a explicação que cada grupo cultural dá para a origem das suas doenças. Conforme a interpretação predominante ele denominou as classificações de personalísticas e naturalísticas. Os tipos personalísticos fazem referência à doença quando pensada como encontrando sua origem no universo mágico-religioso onde o indivíduo é vítima (por exemplo, o mal-olhado, o quebrante). Já o tipo naturalístico indica que a doença é compreendida como tendo sua origem nas forças naturais (como tosse comprida, ou coqueluche, sarampo, catapora, entre outros). Na qual o indivíduo não é vítima, mas agente de sua doença (como relacionado a algo que ele comeu, a onde esteve). Entretanto, é possível concordar com Greco Rodrigues (ibid., p.133) quando diz que estes sistemas não são puros, podendo haver inclusive uma imbricação dos mesmos. Tal imbricação, mormente ocorre na terapêutica empreendida pelos atores sociais que utilizam rituais mágicos-religiosos para doenças consideradas naturalísticas, como entre o moradores da Vila de Itaúnas.

No ofício da arte de curar, os especialistas da Vila de Itaúnas, se utilizam de remédios que chamam caseiros ou do mato, confeccionados com plantas utilizadas com fins medicinais, como também de rezas, benzimentos e plantas com poderes mágicos, que são colhidos em dada época do calendário, inclusive lunar. Estes elementos são amalgamados através de rituais de cura, ou rituais mágicos, com o uso de palavras sagradas e cânticos que os converte, dentro de uma lógica gnosiológica, a agente da promoção da cura. Embora os oficiais de cura sejam os especialistas, em geral as mulheres e homens da Vila de Itaúnas detêm um repertório coletivo, difusamente ensinado oralmente, e difusamente aprendido; mas que operam por uma pedagogia eficiente¹⁰³, que garante que os saberes sobre as plantas com fins medicinais, e outros elementos que promovem o alívio ou a cura de seus males, circule e seja reproduzido através das gerações. O repertório de plantas utilizadas com fins medicinais está muito bem descrito na monografia de Uzelim (2005) que poderá ser consultada, e a cartilha que a Cia de Ofícios da Terra confeccionou, está no anexo desta tese. Neste caso, vou me ater apenas às entrevistas.

Sobre isso Greco Rodrigues (2001, p. 132) informa que como qualquer outro campo

¹⁰² Embora essa não seja considerada classes populares como já disse, resolvi colocar esta classificação por entender que é uma forma de entendimento e há outras.

¹⁰³ Como bem explicitado em Guedes (1998): “Os casos de cura divina e construção da diferença”.

do saber a medicina popular, que aqui nominamos de arte de curar, tem seus profissionais que detêm um acervo particularmente grande de conhecimentos ou são possuidores de uma *virtude* particular, um *dom* e atuam como benzedeiros, rezadores, raizeiros e parteiras ou curandeiros. Contudo este é um universo onde não existe a apropriação exclusiva do saber por parte desses especialistas, e assim sendo ele é partilhado por todo o grupo, em graus variados, e de acordo com os interesses e necessidades individuais. Esse saber partilhado faz da mulher, a mãe de família o principal agente terapêutico, ou o primeiro socorro no caso de enfermidades, ou mal estar. A mulher nesta sociedade detém um saber, e por este faz a primeira diagnose, como recurso primeiro, em qualquer doença que apareça em sua família, até que possam ter acesso a um especialista médico, ou uma benzedeira, rezador ou parteira, se for o caso.

Os homens na Vila demonstram que também detém um saber terapêutico, mas com finalidades mais práticas e pontuais. Eles utilizam as plantas medicinais na *pingaterapia*¹⁰⁴, quer dizer, eles adicionam plantas medicinais à cachaça para ‘curtir’ (na linguagem local) e assim intentam extrair suas finalidades ou princípios terapêuticos. As plantas utilizadas para este fim carregam a notoriedade do poder afrodisíaco, de fechar o corpo do homem, de lhe dar resistência física, de afinar o sangue, de esquentar o corpo, como também curar resfriados, etc. As mais conhecidas são: pau de canela, gengibre, cipó cravo, cipó milome. Algumas bebidas são feitas da mistura destas plantas, adoçadas com mel, como a popular ‘ximboquinha’ e o cipó-cravo, muito utilizadas pelos que dançam o forró, e vendidas como estimulante para os turistas que muito apreciam.

As melhores bebidas, as mais tradicionais, são vendidas nos pequenos bares (onde o próprio dono faz a bebida), aqueles mais freqüentados pela população local, pelos pescadores, e que não oferece nenhum atrativo para os turistas. As plantas utilizadas nessas bebidas, em geral são plantas consideradas ‘quentes’, ligadas ao caráter masculino, dentro da medicina hipocrática, que veremos adiante.

Já as plantas utilizadas pelas mulheres são, em geral, para os primeiros socorros e aquelas doenças que cuidam em casa, e são consideradas leves, como: as doenças de criança como as desordens fisiológicas ocasionadas pela erupção dentária (febre, vômito, convulsão, nervosismo), verme, gripes e resfriados; e ainda as doenças para as quais já existem vacinas, “mas que ainda dão, só que mais leve” (na fala local), segundo os interlocutores, são estas: sarampo, catapora, caxumba, rubéola, tosse comprida (coqueluche).

¹⁰⁴ Neologismo utilizado por Araújo (1961), em Medicina Rústica Brasileira.

Tem a catapora, tem a varíola. Catapora, vc não tem que da banho na hora que ta dando febre! né? Pra deixa ela grossinha... ai fica toda aquelas bolinha...igual sarampo. O sarampo... se ta rolando sarampo... vc tem que esperar para deixar ver se é o sarampo que vai brotar. Se começar brotar vc deixa a criança suja para depois dá o banho. Se vc der banho, ela recolhe. Não dá banho não... espera para ela poder brotar! toma o chá de sabugueiro. (Mulher, 51 anos, entrevista 2007)

Na Vila de Itaúnas encontrei quatro categorias de remédios, na interpretação desta pesquisa:

1 - Pingaterapia – um estimulante, mas também pode ser utilizada como remédio para restabelecer certas funções fisiológicas, aumentar a virilidade, curar uma gripe, aumentar o apetite, fechar o corpo contra os males que vem de fora, esquentar o corpo frio, afinar o sangue. Estas plantas, e outras podem ser curtidas também no vinho, acrescentando o Biotônico Fontoura, uma formulação farmacêutica popular, que misturada a certas plantas, tem o efeito de ‘fortificante’ para o sangue. Algumas são conhecidas como garrafadas, e muito utilizadas no meio rural em geral.

2 - Remédios caseiros, ou remédio do mato – é utilizado nas doenças conhecidas, que podem ser tratadas pelo médico, mas em geral resolvem em casa, pois são consideradas ‘leves’. São utilizadas as plantas com fins medicinais e ou excrementos de animais, linimentos de plantas, raízes, cascas, entrecascas, resinas, com a finalidade de restabelecer a saúde, ou bem-estar. Sua eficácia está baseada no conhecimento empírico local, seja dos especialistas da arte de curar das benzedeiras, rezador e parteiras, ou mesmo no senso comum que a tradição oficializou através das gerações.

3- Benzimentos, rezas e banhos – este é um remédio para as doenças que encontram uma explicação dentro da cosmovisão local. Em geral não levam no médico, pois “não resolve, ou não adianta”. Consideradas doenças, ou distúrbios, mal-estar onde a etiologia, tratamento e cura encontram respaldo junto a um rezador ou uma benzedeira. As doenças tratadas pelas benzedeiras são: espante, quebrante, espinhela caída, mal olhado, perto aberto, cobreiro. As parteiras são também benzedeiras e utilizam suas orações e palavras mágicas no momento do parto, com a devoção particular a Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora do Bom Parto, Santa Bárbara, São Barto¹⁰⁵, Nossa Senhora do Montserrat.

¹⁰⁵ Deve ser São Bartolomeu, antigo padroeiro da Vila de Itaúnas.

4- Remédio de Farmácia – são aqueles receitados pelo médico. Algumas vezes estes remédios não atingem o objetivo desejado. Neste caso dizem que “nem sempre acertam com o remédio”, ou o remédio não resolve o problema e por isso fazem também o uso dos chás, os remédios caseiros, concomitantemente.

Quadro 2- Plantas com fins medicinais, e outros remédios e suas finalidades terapêuticas.

Remédios do mato, ou caseiros	Finalidades terapêuticas
Marcela	Calmante da erupção dentária, dor de barriga. Dar o banho para acalmar e dá o chá para beber.
Raiz de sapê	O chá ajuda ‘a romper’ os primeiros dentes na criança.
Taririquinha	Usa-se o chá para gripe e resfriado, adoçado com mel.
Sabugueiro	O chá é usado para a febre do sarampo.
Carambola	O chá é usado para regular a hipertensão arterial.
Alfazema	É utilizado o banho e o chá para cólica menstrual, dores de cabeça, dores no corpo, mal estar em geral. Utilizado para banhos de descarrego, banhos com plantas cheirosas para trazer sorte. É uma das plantas mais citadas nas entrevistas e encontrada em muitos quintais.
Cana de macaco	O chá é usado para tosse comprida ou coqueluche.
Erva santa	O sumo da planta é misturado a outras plantas com a mesma finalidade vermífuga.
Boleira	O sumo da planta é misturado com as outras plantas com mesma finalidade vermífuga.
Hortelã miúda	O sumo da planta é misturado com as outras plantas com mesma finalidade vermífuga.
Salsa ou salsinha	O chá é usado para inflamações do útero.
Capim santo	O chá é utilizado para dores de cabeça, como calmante para acalmar a ‘verme’ e para acalmar crianças e adultos em geral.
Arruda	O chá é das folhas utilizado ajudar na expulsão do feto no momento do parto.
Jasmim do campo ou flor do campo (excremento de cachorro)	Recolhe-se a parte branca do excremento, coloca-se num paninho, e faz-se o chá para acalmar o sarampo.
Açafrão	Utilizado para passar ao redor dos olhos dos

	acometidos por sarampo.
Cambucá	O broto como chá é utilizado para coqueluche.
Cravo	O chá é utilizado para aumentar a dor do parto e acelerar o processo do parto.
Cebola branca	Usado para fazer ‘esfriguição’ na barriga da parturiente para ajudar no parto.
Arnica	Folhas de arnica cozida para banho de assento, para cicatrização do pós parto.
Erva santa, ou Santa Maria	Cozinhava na utilização no banho de assento, para a cicatrização do pós-parto.
Casca de caju	Cozinhava a casca do caju na utilização no banho de assento, para a cicatrização do pós-parto
Cipó milome	Fecha o corpo contra o mal, melhora as funções masculinas, bom para problemas estomacais.
Melão de São Caetano	Vermífugo
*Neovalgina (planta que se dá este nome)	Dores de cabeça e febre
*Doril (planta que se dá este nome)	Dores de cabeça e febre
Araçá	Dores de barriga
Cambucá	Dores de barriga
Óleo de mamona	Para curar umbigo de recém nascido

*106

6.5 Benzimentos e seus rituais:

Na Vila de Itaúnas, encontrei três benzedadeiras e um rezador, mas há outros que não tive a oportunidade de entrevistar¹⁰⁷. Os interlocutores mais antigos na Vila me informaram que havia muitas benzedadeiras na Vila, e cerca de três parteiras. Na Vila antiga a Dona Gertrudes (sem informação), na Vila nova Dona Conceição (falecida) e Dona Tidú (85 anos). Os oficiais da arte de curar – parteiras, benzedadeiras e rezador – não recebem dinheiro pela prestação do serviço, posto que para eles, este é um *dom* divino e o fazem em contraprestação ao santo de devoção. Como já dito, os oficiais de cura da Vila vem de uma linhagem, uma família que apresenta este *dom* ou *vocação*. Aprenderam com as mães, com a avó, ou com algum parente próximo como uma tia. O rezador, ao contrário, apresentou o *dom*

¹⁰⁶ Conf. sobre este fenômeno em dar o nome fantasia de um medicamento a uma planta utilizada com fins medicinais em Araújo (2002).

¹⁰⁷ Conf. principalmente o trabalho cuidadoso que Uzelin (2005) realizou juntos a estes oficiais de cura na Vila de Itaúnas.

muito cedo, mas foi buscar aprendizado junto a outro rezador.

Estes especialistas na arte de curar exercem seu ofício sagrado em suas casas, com seus oratórios, diante dos seus santos e através de suas palavras mágicas. Cada mal-estar e adoecimento têm um tipo de oração, um santo que atua em dado órgão do corpo; as benzedeadas e rezadores, tanto tratam de doenças do corpo, como também de mal estar acometido por feitiços e magias, como mau-olhado.

Para o ritual o especialista, em geral, utiliza três galhos de arruda ou três galhos de tarariquinha, ou outra planta de sua preferência. Enquanto reza, com uma das mãos ela passa os galhos da planta pelo corpo do devoto. Ao final se os galhos estiveram murchos, é sinal que o corpo estava “carregado” ou “pesado”.

6.5.1 Mau-olhado:

É algo que vem de fora, na relação dos seres com o mundo, no mundo.

“Homem bom, mulher mau, contra quebrante e mau-olhado! Nossa Senhora que tira este olhado, este quebrante, este espante, essa mazela, esse olho mau; que ta na carne, que ta no osso, que ta no sangue, que ta no nervo, *é de fulano de tal (diz o nome da pessoa)*. E Jesus tira e joga nas ondas do mar sagrado, onde o boi num berra nem galo canta, com as palavras de Deus e da Virgem Maria” Assim que a gente benze! Diz a benzedeadas rindo. (Mulher, 44 anos, entrevistas em 2007)

“Senhor Jesus, que benze? Aí Jesus diz assim: benzo de todo mal: quebrante, olho-mau, mazela, né? E joga nas ondas do mar sagrado, onde o boi num berra, nem galo canta, com as palavras de Deus e da Virgem Maria!” (Mulher, 44 anos, entrevistas em 2007)

“Deus é o Sol, Deus é a Lua, Deus é o pai da bondade, Deus é o pai de misericordioso, que tira todo mal quebrante, espante, mazela, todo olho-mau e joga nas ondas do mar sagrado, né? Onde o boi num berra, nem galo canta, com as palavras de Deus e da Virgem Maria!” (Mulher, 44 anos, entrevistas em 2007)

Segundo esta benzedeadas, não basta benzer, tem que *trancar o corpo, pela frente e pelas costas*. Neste caso ela usa as palavras: *Maria e José, Maria e José*.

6.5.2 Olhado, espante e quebrante:

Também está relacionado com as relações dos seres, e é algo que vem de fora.

“Homem bom, mulher mal, mentira velha, encanto e olhado. Nossa Senhora que tire este olhado e leve para as ondas do mar sagrado!” (Mulher, 82 anos, entrevista 2007)

“Deus é o sol, Deus é a lua. Deus é a três pessoas da santíssima trindade, salta daqui olhado, espante, quebrante, e quatro mazela. Todo o mal que tiver no seu corpo, feitiço, malefício, que vai-te para as ondas do mar sagrado. Santa Bárbara que venha te limpar!” (Mulher, 82 anos, entrevista 2007).

6.5.3 **Distroncado:**

É quando uma pessoa faz um movimento de mal jeito e há uma torção.

6.5.4 **Carne aberta:**

É quando se sente dor em alguma parte do corpo, mas não é torção, é a carne que abriu.

“O que é que coso? Coso de **carne aberta, nervo torcido, veia rangida** (veia partida), assim mesmo eu coso. Com as palavras de Deus e da Virgem Maria! Se a gente quiser dizer só assim, se for **só distroncadura** é pra dizê assim: o que é que eu coso? Coso distroncadura, com as palavras de Deus e da Virgem Maria. Aqui mesmo eu coso, com as palavra de Deus e da Virgem Maria!” (Mulher, 44 anos, entrevistas em 2007) [grifo adicionado]

6.5.5 **Sapinho:**

O *sapinho* é uma enfermidade que dá na boca das crianças pequenas.

“Sapo, sapinho, pula aqui, pula acolá! Assim como Nossa Senhora nos deixou a hóstia na boda da gente, sai daqui sapinho, com as palavras de Deus e da Virgem Maria!” (Mulher, 82 anos, entrevista em 2007 – primeira reza que ela realizou quando ainda era uma menina e já fazia benzimentos de sapinho)

6.5.6 **Cobreiro:**

Denominam cobreiro uma erupção com vesículas, parecida com herpes simples.

“Sapo, sapão, cobra, cobrão. Todo bicho de uma nação, só peço que não dobre e não encoste o rabo com a cabeça. Santa Elisa tinha três filhos, (incompleto?) a do monte, do (?) e cobreiro bravo. Santa Elisa perguntou a Nossa Senhora, o que é faria? Corta a cabeça, corta o rabo, com as palavras ditas sararei.” (Mulher, 82 anos, entrevista em 2007)

6.6 **Banho de descarrego:**

Usam-se banhos de plantas cheirosas (linguagem local) e de descarrego quando se sente que o corpo está pesado, cansado, sem um motivo aparente.

“Você põe água fria numa bacia, que dê pra tomar um banho! Você vai no cafezeiro... tira 15 folha ... 15 de café... verde [ênfase]. Vai na água .. rasga ela todinha... assunte bem!!! hem?...rasga ela todinha.....dentro desta água. Ai você vai e bota um pouco de perfume... dentro desta água.
A esposa dele diz: perfume mais cheiroso!!
Ai vc panha três pitadinha de sal... bota dentro desta água. Ai você mistura...mistura tudinho... com aquelas folhinha toda rasgada, o sal, com o perfume...com água que dê pra você toma o banho toda. Quando acaba você vai em cima da água e você reza uma oração ... pro santo que tiver mais fé! Pro santo... e toma o banho.... dos pé a cabeça!
Reza uma oração em cima da água assim... (fazendo em cruz) e pedi o que você mais precisa!! Pedi o que ta precisando.... dos pé cabeça..
Mas não joga aquela água à toa não... você vai num lugarzinho lá, que ninguém passa em cima e despeja ela assim....
Este é o banho de descarrego.
O sal é pra batizar o banho! Você não sabe que batiza com sal? Se você tiver água benta ainda bota um pouquinho de água benta! Mas água benta é só na Igreja...
Reza pro santo que você tem a fé maior que os outros... pois é, então...” (Homem 83 anos, entrevista em 2007)

“De vez em quando a gente tem que “cuidar” [ênfase], né?!! A gente tem que tomar um banho assim... de descarrego... pra poder fechar um corpo!!
Ai meu Deus!! As folhas é que é, hem? [pensativa...]
Manjerição... aqui tem...
Manjerição, alecrim... que mais? [fazendo esforço pra lembrar]
Tiririquim, arruda. Tiririquim, conhece não?
[o marido complementa] quanto mais as erva cheirosa...melhor! cidreira.. Tudo isso. Quanto o mais o mato cheiroso melhor!
Cidreira, tudo é isso é bom... aí no banho, a pessoa vai... bota um.... e não cozinha não hem? É esfregado, é esfregado na água... e quando acaba pra tirar o lodo da folha... quando acaba. Depois coloca um pouco de sal grosso!
Ai toma banho... de cabeça e tudo. Isso é um banho de descarrego!!
[de cabeça e tudo?] de cabeça e tudo!! Isso é um banho de descarrego!” (Mulher, 82 anos, entrevista, 2007)

6.7 A fé que cura.

Os relatos e entrevistas demonstram a fé, como eficácia simbólica. Tanto os oficiais da arte de curar, ou os clientes/devotos, todo responderam que o que realmente *cura é a f, e, se não houver a fé não adianta*. Neste caso a fé opera como a vontade, disposição de se entrar no *jogo* (um jogo de representações). Gadamer (1985, p. 39) diz sobre o *movimento no jogo*: tal movimento do jogo significa ao mesmo tempo, que o jogar exige sempre aquele que vai jogar junto. (...) Quando ele realmente “vai junto” não se trata de outra coisa senão da participatio, da participação interior nesse movimento que se repete – é a identidade hermenêutica do jogo – o ser-aí (dasein) sendo. É através deste “ir junto” no jogo de representação, como na

encenação de uma peça teatral¹⁰⁸, que se atinge a transcendência, a cura.

“No outro dia que ela foi embora q ela veio aqui com uma menininha pra eu benzer. Neta dela...da filha dela.Gordinha, gordinha... pequenininha
Tava ruim...não dormia...!! não queria dormir...
Mas eles foram embora e eu não sei mas nada disso né??
Mas melhorou!! Com a fé em Deus melhorou!”(Mulher, 82 anos, entrevista em 2007)

“Intão...era essaí, a santa-maria. .Nós tomava mais era desse aí. Era os nossos remedin era esse. E as oração ...as confiança que a gente tinha em Deus, né? Tinha oração em São Barto... É. Que ele é adeogado das mulheres!!”(Mulher, 44 anos, entrevista, 2007)

6.8 Causos de gravidez e parto.

A gravidez também é um estado de passagem, um estado liminar. Este ritos acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social, e idade. *Eles operam indicando o contraste entre “estado” e “transição”, emprego “estado”, incluindo todos os seus outro termos* (TURNER, 1974, p. 116). Todos os ritos de passagem caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou *limem*, significando *limiar* em latim) e agregação. Neste estado liminar ou de liminaridade os seres não possuem *status*, nem propriedade, insígnias, posição, parentesco, em suma, nada que a possa distinguir de seus colegas neófitos ou em processo de iniciação (TURNER, op.cit., p. 117-118). Nesta situação ou processo há uma relação sociedade-natureza muito estreita, e tudo se relaciona, por isso é uma fase cheia de mistérios, desejos, interditos, uma não posição em compasso de espera. Estes *casos* citados pelos informantes demonstram as crenças naquela relação entre microcosmo e macrocosmo, e a relação entre os seres e as coisas, íntima relação entre sociedade e natureza possível no estado de liminaridade.

“É muito perigoso. Cê botá uma chave dentro do seio, num pode. Uma folha...sai, sai, as criança sai direitinho, sai na criança.”
“Não podia não, passar por cima, passar assim coisa de amarrá, num podia. Porque aí é o exemplo, né? Que minha, a mulé do meu primo, até faleceu, ela...fez a pamonha marrada, né. Num fica, numa amarra com cordãozinho, né?
Ela passo...ela tava grávida no início, ela passô por cima, minha filha, pois é o menino saiu direitinho. Bracinho, gualzinho a pamonha marrada”. (Mulher, 44 anos, entrevista 2007)

¹⁰⁸ Atores e expectadores do teatro num jogo de representações. O teatro nasceu deste contexto do culto religioso como representação (GADAMER, op. cit., p. 40)

“No início da gravidez. Num pode, se passa um trem feeeio assim na televisão, a pessoa d’início não pode afirmá. Que sai daí, eu tenho tistimunha que sai...Igualzin. Se a pessoa repará, sai!

[Mas é reparar, como? pergunto] Acho assim, se critica, se ri... né?

Intão! É perigoso, porque que aconteceu esse menina aí, oh! Ela foi ri da rã. Ai nasceu direitinho com a rã. Morreu, faleceu. Direitin a mão da rã, direitin. É pirigoso! Num pode não, quarenta assim grávida de início, tem se andá tudo na linha.(risos). É milindroso. Ééé...milindroso. Não pode!”(Mulher, 44 anos, entrevista 2007)

6.9 Resguardo e suas prescrições dadas pelas parteiras.

O resguardo para as mulheres da Vila de Itaúnas tem duração de 30 dias. É também uma fase de transição e liminaridade, tanto para a mãe, quando para o bebê que ainda não tem o status de pessoa dentro do grupo social. Acredita-se que o corpo da mulher no pós-parto esteja aberto, tanto fisicamente, quando espiritualmente e por isso ela necessita de cuidados especiais, da proteção divina, das outras mulheres da sua família e da solidariedade e cumplicidade de seu companheiro. Nesse caso é preciso resguardar o corpo da mulher do frio, do vento, dos maus espíritos por 30 a 40 dias. Esta crença que o corpo da mulher está aberto, é reproduzido culturalmente por todo Brasil, e principalmente nas áreas rurais. No trabalho que fiz no Saco do Mamanguá, as restrições e recomendações do pós-parto eram muito parecidas com as encontradas na Vila de Itaúnas, como também encontradas por Motta-Maués (1993) em sua pesquisa em Itapuí (uma comunidade pesqueira amazônica).

“Desde o dia do parto, a **“sepultura” da mulher está aberta** e, quando se completam os quarenta dias ela fecha e, então, a mulher está livre. Além disso, é também nesse dia que o corpo da mulher se “fecha”, depois de ter estado “aberto” desde a gestação, daí a necessidade de sua quase imobilidade e reclusão. Por tudo isso, qualquer descuido da parte dela, naquela ocasião, pode ser motivo, segundo acreditam, de sérios transtornos e até mesmo a morte. O resguardo realmente não termina ao fim dos quarenta dias após o parto, pois, no que concerne às prescrições alimentares e certas atividades, esse período se alarga até um ano após o nascimento da criança.” Motta-Maués (ibid., p. 144)

Neste período sua alimentação deve ser especial; ela é quem será primeiro alimenta, cuidada. Quem dava o regime do resguardo eram as parteiras, que também faziam seus benzimentos, suas orações.



Figura 46 : Dona Tidú, parteira antiga, e um representante do Ticumbi nas brincadeiras dos festejos. Foto: Xavier (2008)



Figura 47: Dona Tidú, parteira antiga da Vila de Itaúnas, e parte de sua família. Foto: Xavier (2008)

Hoje as mulheres vão direto para o hospital, e raras são as que realizam o parto em casa, posto que não haja mais parteiras oficiais na Vila, o que representa uma grande perda para a cultura local. Algumas mulheres obedecem ao resguardo e seus interditos, outras não

mais, contudo alguns interditos, principalmente os alimentares, ainda são utilizados, incluindo os alimentos considerados pesados. As restrições e prescrições desse período chamado de resguardo têm a função de proteger a vida e a saúde da mulher nesta passagem, visto que tem o seu “corpo aberto”, receptivo a doenças. Se houver êxito na passagem do 1º até o 4º período (40º dia), os períodos subseqüentes têm restrições e prescrições consideradas cada vez mais amenas, pois no 40º dia o corpo já se fechou e não se corre mais “*risco de vida*” (risco de morte) iminente. Entretanto as restrições alimentares quanto a peixes e alimentos ‘pesados’ ou com ‘resma’ persistem até o quarto mês após o parto. O primeiro período é bastante expressivo revelando os cuidados para garantir uma boa cicatrização, sendo que os banhos de assento com folhas e entrecascas de plantas com efeito adstringente são recomendados para fechar o corpo, e cicatrização do períneo, sendo elas: chá de entrecasca de caju, folha de arnica, erva-santa, erva santa-maria, alfazema e artemísia (XAVIER, 2004). Neste período está interditado o frio, concepção utilizada também na medicina hipocrática, do equilíbrio entre os quatro elementos (fogo, ar, água e terra), as estações com os estados climáticos: o quente, o frio, o seco e o úmido. O útero é úmido e quente, o sangue é quente, o corpo está quente e aberto¹⁰⁹, não podendo se misturar com coisas frias. Veja o quadro 2, com a prescrição do regime dado pelas parteiras antigas da Vila de Itaúnas.

¹⁰⁹ Confira o quadro 2 baseado no *Corpus hippocraticum*.

Quadro 3 - Prescrições do ‘resguardo antigo’ dado pelas parteiras do lugar.

	<i>Dieta alimentar</i>		<i>Restrições não alimentares</i>	
	Alimentos permitidos e/ou recomendados	Alimentos interditados	Comportamentos permitidos e/ou recomendados	Comportamentos proibidos
1º período: 1º dia ao 3º dia	Escaldado de galinha da roça, biju com coco, café com bolacha.	Todos os outros, incluindo arroz e feijão.	Primeiro filho: Banhar-se apenas com água morna; tomar banho de assento com água morna e chá de entrecasca de caju, folha de arnica, erva-santa, santa-maria. Alfazema, artemísia. Amamentar o recém-nascido, levantar somente para fazer as necessidades fisiológicas. O primeiro resguardo é o mais difícil.	Do primeiro filho: Apanhar friagem nos pés, cabeça e ouvido, deixar o vento bater no ouvido, manter relações sexuais. Pegar peso, varrer casa, soprar o fogão de lenha. Líquidos frios ou gelados. Fazer serviços domésticos
2º período: 4º dia até 8º dia ou 10º dia	Além da dieta acima, deve ser acrescentado um peixinho assado, frito ou como moquequinha. Escaldadinho de carne de porco preto, também pode ser assado. Peixes ‘leves’ (de escama): bagre branco, jundiarte (bagre do rio), roncador, pescadinha e barbudo. Arroz e feijão só do preto (só temperado com alho e sal e um pedacinho de costelinha). Carne de caça ‘leve’: paca	Peixes considerados ‘pesados’ (de couro ou de lixa): calafate, peroá, baiacu, arraia, cação, caranguejo, sirí, ostra, camarão. Carne de caça ‘pesada’: capivara, catitú. Não pode comer ovo, que é quente. Não comer corante. Bebida alcoólica. Alimentos considerados “pesados” ou com “resma” como pato, peru, carne de porco que não fosse o preto, carne de boi. Frutas pesadas: melancia, abacaxi, jaca, que deixam a mulher com resguardo catingando.	Amamentar. Tomar os banhos de assento se necessários. Pode andar pela casa, receber uma visita, algum serviço leve na cozinha.	Apanhar friagem, lavar roupa, fazer serviços considerados pesados. Manter relações sexuais
3º período: 8º dia até 30º dia ou 40º dia	A dieta acima	Todos os alimentos acima	Já pode lavar uma roupa, fazer alguns serviços domésticos considerados não muito pesados para não “forçar” o útero. Amamentar	Manter relações sexuais. Evitar trabalhos pesados
4º período: do 30º ou 40º dia em diante.	A dieta acima, estando liberados os alimentos interditados.	Evitar até o 4º mês os alimentos ‘pesados’, incluindo o camarão, pato, capivara, catitu, porco que não seja preto.	Amamentar até um ano é recomendado. Serviços domésticos. Relações sexuais.	Evitar apenas serviços muito pesados até o 4º mês.

6.9.1 Os alimentos *pesados* ou *remosos* ou *carregados*.

Os alimentos, para os atores locais da Vila de Itaúnas, são considerados *leves*, *pesados*, ou *remosos*. Os alimentos pesados, ou remosos são evitados em períodos de convalescência de crianças, idosos e adultos, no período do pós-parto ou resguardo, como também na amamentação. Segundo Xavier (2004, p. 144) a *reima*, vem da palavra *reuma* (uma patologia), evocando a idéia de um fluxo de humor catarral ou aquoso. Era empregado no séc. XVI a palavra *rreyma*, do latim *rheuma*, derivado do grego *rheúma*; esta última também representa atos, ações e comportamentos (CUNHA, 1998, p. 683). Em Ferreira (1999, p.1734) a *reima* seria uma corruptela de *reuma*, donde vem reumatismo, palavra sempre ligada à inflamação. “Reima e reuma” também podem representar mal-gênio (humor) e rabugem (atitude). O alimentos considerados *pesados* ou *remosos* correspondem a alimentos com “resma ou reima”.

Mas Greco Rodrigues (2001, p.140), diz o princípio da reima ou resma é baseado no princípio humoral de Hipócrates, médico grego (460-377- a. C.). Hipócrates é considerado o Pai da medicina por codificar todo o conhecimento médico disponível no seu tempo, e organizá-los num repertório chamado de *Corpus hippocraticum*¹¹⁰. Segundo este *Corpus* a reima será o fluxo dos humores e reimoso será aquele alimento ou atitude *capaz de perturbar esse fluxo*. Então o potencial de reima ou de *remoso* está relacionado aos *organismos* em desarmonia, nos momentos mais fragilizados, mais delicados e não exatamente aos alimentos: *o alimento é reimoso ou remoso para*. O alimento que é reimoso e pesado para uma pessoa, pode não ser para outra, e ainda dependendo do contexto que a pessoa esteja.

Mas de onde vem este conhecimento?

Esta medicina veio para o Brasil com os Jesuítas no século VI, e Rodrigues (ibid.) informa que embora a medicina popular brasileira, ofício da arte de curar, tenha recebido contribuições dos diversos grupos culturais de negros, indígenas, ela é, essencialmente, um saber que veio com o colonizador português, e se assemelha a medicina praticada na Europa naquela época. Especificamente os Jesuítas foram os primeiros a exercerem esta função no Brasil colonial. Trazemos aqui sucintamente uma explanação sobre o assunto.

A origem desta medicina está na Grécia antiga, e encontramos seu sistema relacionado com o conhecimento encontrado no *Corpus hippocraticum*, com já dito. Dentro dos princípios desta medicina hipocrática, a noção do equilíbrio será primordial, e forma a base da

¹¹⁰ Conf. Cairus (2005, p. 25) em O *Corpus Hippocraticum*. Ver também o quadro 3 na p. 132.

explicação das doenças em nossa arte de curar dos oficiais de cura no Brasil. Em acordo com esta teoria, são os humores que pelo equilíbrio de suas qualidades, devem manter o organismo sadio, sendo a doença a ruptura desse equilíbrio. A doença se instala quando uma das qualidades do corpo humano ganha predomínio sobre as outras pela ação de um agente interno ou externo. Essa condição tem uma variação de uma pessoa para outra, variando os contextos, e em acordo com as naturezas: quente, fria, seca ou úmida em cada indivíduo. As formas de explicar a construção do universo através dos pares de opostos, em oposições naturais como vida e morte, direita e esquerda, luz e trevas, quente e úmido, cru e cozido, são encontrados em quase todos os sistemas simbólicos de muitos outros povos, que não somente os gregos. Hipócrates (460-377 a.C.) certamente não foi o único a destacar a importância do equilíbrio das forças existentes nos organismos humanos, e sabemos que os a medicina Ayurvédica indiana, a medicina Chinesa, entre outras, também o fazem¹¹¹. Nesta cosmologia as categorias simbólicas estão correlacionadas dentro de um sistema gnosiológico e apresentam esta relação homem e natureza. Rodrigues (ibid. p.135) diz que as classificações estão baseadas no conceito que estabelece que as pessoas, doenças, medicamentos, comidas e a maioria dos objetos naturais *têm natureza*. Dentro deste sistema, a prática médica consistia em compreender a *natureza do paciente*, determinar a *natureza da doença* e restaurar a harmonia fundamental que foi desarranjada.

Embora a base da medicina praticada na Península Ibérica, do século XVI, tenha seja a medicina grega, não se pode esquecer que o conhecimento era o resultado de múltiplas influências: as crenças celtas, os princípios da medicina romana e grega, o uso das preces e bênçãos cristãs e as crenças mouriscas. A transferência deste conhecimento para o novo mundo se deu através de mecanismos formais e informais, pois o Estado e a Igreja elaboraram estratégias de orientação para política colonial, e ao mesmo tempo o contato com os povos nativos adaptavam os costumes ibéricos à nova realidade. Imagine que se somando a estes conhecimentos, veio o conhecimento e crenças dos africanos que aqui foram trazidos escravizados. Neste sentido percebemos que não há uma vertente única nestes saberes da arte de curar brasileira, contudo alguns sobressaem de acordo como foram sendo difundidos nas tradições locais. Por isso variam em todo Brasil, mas guardam os aspectos principais da medicina hipocrática.

¹¹¹ A Homeopatia de Samuel Hahnemann usa o conhecimento da medicina hipocrática.

O alimento com potencial reimoso (ou remoso, na linguagem local) é em geral relacionado às ocasiões onde os fluxos orgânicos (dois organismos que entram em contato), de caráter normal ou patológico, aparecem: menstruação, puerpério, distúrbios intestinais, ferimentos ou expectoração. Em todas essas ocasiões, quando os humores internos são expostos, o organismo mostra-se mais *vulnerável* (nos estados liminares, de convalescença, doença) e o alimento reimoso possui a capacidade potencial de perturbar esse fluxo. Como os humores, a reima associa-se aos problemas a que esses humores estão relacionados e de maneira especial ao sangue e à sua qualidade de ser quente. Isto cria uma tendência (muito comum, verificada em BRANDÃO, 1981) de definir reimoso ou *remoso* com algo que é quente. Greco Rodrigues (ibid., p.141) informa ainda que alguns alimentos considerados “fortes” têm tendência a serem reimosos, pois sua força potencial agressiva perturba o organismo. Na Vila de Itaúnas os alimentos considerados pesados têm tendência a serem *remosos*.

Na Vila de Itaúnas, os atores locais classificam as carnes de porco (sem ser o porco preto- porco nativo) e do pato, carne de boi gordo e de algumas caças como *pesadas* ou que tem potencial de *resma* ou *remosa*. Isso que dizer que interfere nos líquidos humorais, causando desequilíbrio. Na Vila de Itaúnas as mulheres em *estado de passagem*, como do “resguardo” devem evitar esses alimentos, pois eles podem desencadear o processo *reima*, perturbando os humores, levando a sérios desequilíbrios. Também pode significar que o alimento com potencial *resma*, em pessoas com feridas abertas, crianças em convalescência de doenças quentes (onde temo processo da febre) como sarampo, catapora, coqueluche, rubéola, e caxumba, pode desencadear uma inflamação e/ou aumentar a inflamação, a febre, pois a ferida ou a doença pode piorar (a tensão entre *as naturezas hipocráticas, excesso e falta*). Numa classificação do maior para o menor na qualidade pesado: carne de porco (que não o preto) >do pato> peixe de couro, ou de lixa> caça (catitu, capivara) >ovo> carne de boi.

Ela [a caxumba] sai atrás da orelha um carocinho... e dá febre primeiro. Ai começa a sai... ai tem criança que desce duas ao mesmo tempo. Ai desce pra cá... fica tudo inchado...ai só tem o açafraão prá banho. Não pode comer ovo, que ovo é quente... Não pode comer comida assim *carregada*....(Mulher, 51 anos, entrevista em 2007)

Os alimentos *pesados* ou *remosos*, que provocam ou interferem no fluxo normal dos humores e geram ou agravam estados patológicos, são geralmente de origem animal, embora alguns vegetais façam parte dessa lista (BRANDÃO, 1981, p. 95-152), como o arroz que não

é recomendado nos primeiros dias do resguardo, o feijão (exceto o preto), o abacaxi, a jaca e a melancia. O pato é proibido, segundo as informantes, tornando também impróprio para determinados períodos da vida e determinadas pessoas. Já a galinha caipira é apreciada e recomendada nos estados liminares.

Sendo assim apresentamos como fio condutor desta gnosiologia da arte dos oficiais de cura, do catolicismo popular, na Vila de Itaúnas, a medicina hipocrática, imbricado com os tantos outros conhecimentos que formaram este *corpus* de saberes. Estes conhecimentos, práticas e artes não estão isolados, como parecem, mas se articulam continuamente com os saberes biomédicos, com a finalidade de resolver problemas práticos da vida, mas sempre na busca do equilíbrio, bem-estar, alegria, na vida de relação. Veja quadro abaixo:

Quadro 4 – Representação da relação sociedade-natureza em acordo com o *Corpus hippocraticum*.

As qualidades	Os quatro elementos	As quatro partes do mundo	Os quatro ventos	As quatro partes do ano	Os quatro humores	As quatro idades
Quente e úmido	Ar	Meio dia	Sul	Primavera	Sangue	Infância
Quente e seco	Fogo	Oriente	Leste	Estio	Cólera	Juventude
Frio e úmido	Água	Ocidente	Oeste	Outono	Fleuma	Velhice
Frio e seco	Terra	Setentrião	Norte	Inverno	Melancolia	Decrepitude

(CORTEZ, s/d, p. 23, apud GRECO RODRIGUES, *ibid.*, p. 143)

Nestas formas de pensar e agir no processo saúde/doença/cura, encontramos íntima relação entre sociedade-natureza, microcosmo e macrocosmo (GRECO RODRIGUES, *ibid.*, p.143), que se apresentam no espaço vivido, como estratégias e táticas de espacialização do mundo, uma cosmologia onde essas formas se coadunam, inventam e reinventam um mundo. No conjunto configura-se como um capital simbólico e verdadeiro patrimônio imaterial ¹¹² da coletividade da Vila de Itaúnas.

¹¹² Conf. Xavier (2004, 2005) sobre este *corpus de saberes* como patrimônio imaterial.

7. Reflexões: a caminho de uma conclusão.

Finalmente chegamos até a este *momentum* da pesquisa com parte de nossa inquietação resolvida, e outras nem tanto, nestes termos esta não é exatamente uma conclusão, mas uma reflexão que pretendemos estender para além da tese.

Vimos que o objetivo desta pesquisa foi compreender como os fazeres com saberes dos oficiais da arte de curar, da Vila de Itaúnas, produzem e reproduzem o espaço em seus *momentos do estar no mundo*: espacialidade, territorialidade, constituindo um lugar, e num processo identitário, inaugura um território. Sendo assim trazemos algumas reflexões e considerações finais.

No limite de interpretação desta pesquisa etnogeográfica, consideramos que os atores da Vila de Itaúnas, são conduzidos pela devoção e fé religiosa, mas não só, como vimos representada na associação do catolicismo popular da Instituição do Ticumbi¹¹³. No arranjo dessa Instituição encontramos os oficiais (especialistas) da arte de cura como uma subinstituição do Ticumbi. Sobre o Ticumbi, ele não parece ser exatamente uma Irmandade do catolicismo popular, mas em muito se assemelha, principalmente no que toca a orientação dos agentes leigos, ligada a um santo particular.

Em geral as irmandades são constituídas por grupos de devotos leigos, que se organizam como associações de caráter privado, e não eclesiásticas, e têm por finalidade a manutenção de um culto ou devoção, sendo que se apresentam como a maior resistência ao processo reformador do clero, desde o século XIX. Embora dependentes do clero na realização de seus rituais de devoção, mantêm uma autonomia em termos jurídicos e econômicos, com relação ao regime clerical. As Irmandades¹¹⁴ detêm a posse dos santuários e exploram economicamente os eventos.

No caso do Ticumbi, isso não ocorre, pois a Instituição não detém a posse da Igreja matriz de São Sebastião, nem a de São Benedito (pertencente a um ator local, que a mantém por devoção), sendo que se transfigura como uma reunião de grupos folclóricos, inclusive com Associação e sede constituída. Nestes termos, defendemos que a categoria folclore seja uma estratégia e tática, uma formulação de resistência simbólica, e territorial de suas tradições e costumes.

¹¹³ Conf. a Irmandade da Boa Morte, apresentada por Corrêa (2004).

¹¹⁴ Conf. Steil (2001) e Corrêa (2004).

Lima (2007) aponta para as dificuldades territoriais e simbólicas das coletividades de afrodescendentes, numa região denominada Mumbuca, no norte mineiro. Assim como em Mumbuca, grande parte da população da Vila de Itaúnas é remanescente do Angelim¹¹⁵, e guarda forte traço étnico cultural dos afrodescendentes. Segundo os relatos dos interlocutores, há muito esta coletividade do Angelim vem sofrendo desde ameaças ao seu território, assim como preconceito histórico em relação a sua religiosidade, inclusive com relatos de violência praticados pela Polícia local. Este poder estatal ameaçava os encontros e brincadeiras de congo, jongo¹¹⁶ ou capoeira¹¹⁷ com perseguição e prisão dos devotos. O grave problema fundiário no norte do ES, em relação aos territórios quilombolas é fato e foi evidenciado ao longo dos últimos anos, sendo noticiado em várias mídias. Neste sentido as manifestações religiosas¹¹⁸ dos afrodescendentes são vistas sempre como folclóricas e assim elas são toleradas, mas o conflito sempre oscilou entre explícito, como já citado acima, e implícito. Podemos inferir que como um *folk* a Instituição não conteste ou ameace os poderes locais organizados enquanto instituições legitimadas pelo Estado: Igreja (clero), do PEI (IEMA), Reserva Biológica (Rebio) Corrégo Grande (Instituto Chico Mendes, antes IBAMA), Prefeitura do Município de Conceição da Barra.

Esta associação religiosa tradicional compõe o arranjo da vida e o calendário dos atores sociais da Vila de Itaúnas com seus ensaios periódicos, organização de rifas, o trabalho na confecção das vestimentas, dos adornos, das novenas, no planejamento geral para o ápice da festa nos dias 18, 19 e 20 de janeiro. As homenagens ao santo padroeiro São Sebastião, e o santo de devoção São Benedito, se apresentam como um grande ritual liminar, e através deste complexo ritual de *Festa, folia ou festejo* reinaugura um território, na encarnação de um *ethos*; um lugar como próprio, expressando uma espacialidade *sui generis*.

Esta espacialidade, que em dado *momentum* passa a territorialidade, apresenta-se na Vila como uma poderosa estratégia geográfica, com a finalidade de influenciar e controlar pessoas, os fenômenos e as relações, que ao delimitar uma área como território revela um estilo de vida, como também uma identidade cultural. Nestes termos procuramos explorar os vários momentos onde estas estratégias se mostram mais e/ou menos, contudo sempre presente como uma ação dos seus agentes.

¹¹⁵ Em processo de reconhecimento de sua afrodescendência, como território de “aquilombados”. Localidade pertencente ao distrito de Itaúnas.

¹¹⁶ Como nos mostra uma reportagem de Rogério Medeiros (2008), num encontro com uma senhora da zona rural de Conceição da Barra, que detinha a memória do único grupo de Ticumbi feminino, dona Erotíldes de Oliveira, de 84 anos.

¹¹⁷ Conf. Medeiros, 2008.

¹¹⁸ Fazem parte de uma estratégia identitária e territorial, como já visto.

Pelos motivos aqui expostos, entendemos que esta Instituição do Ticumbi não é um simples *folk*, ou apenas um movimento devocional, já que mostra sua forte face política revelada nas estratégias, táticas e discursos que subjazem ao acontecimento, aquele que aparece na superfície, o revelado.

Percebemos que os moradores da Vila de Itaúnas, principalmente os mais antigos, guardam uma referência histórica, como memória coletiva da Vila antiga, aquela que existiu do outro lado do rio e próxima ao mar. Procuramos mostrar no segundo capítulo este tempo/espço do lugar, trazendo o leitor para o tempo atual, a fim de dar uma noção geral do ‘lugar’ do qual falamos.

Nesta pesquisa, não procuramos o explícito, mas o que não se revelava num primeiro momento, o que estava nas relações tecidas na cotidianidade da vida dos atores sociais na Vila de Itaúnas. Isso nos levou a trabalhar com as microgeografias, aquelas que não podem ser compreendidas num primeiro olhar, mas podem ser apreendidas através da convivência com os símbolos, significados e significantes. Assim muitos momentos do estar no mundo foram sendo delineados, e por isso entendemos que havia uma necessidade de explorar os conceitos (no terceiro capítulo) com os quais trabalhamos. Sabemos que algum incômodo isso pode trazer, mas imagine a tese como cenas de um filme¹¹⁹ onde em vários momentos e em diferentes ângulos das tomadas de filmagem, capturamos uma escala, uma cor, um detalhe, onde uma cena se apresenta como um todo.

Estas cenas estão no quarto capítulo, onde exploramos e discutimos os vários momentos da paisagem conivente na Vila. Esta paisagem conivente foi explorada no limite das possibilidades, dado as dificuldades inerentes ao processo da tese. Reconhecemos que o complexo ritual poderia ter sido mais bem detalhado, entretanto o *momentum* etnográfico só ocorreu quando já estava nos últimos trabalhos de campo, e não houve disponibilidade de retorno ao campo. Ainda sobre este capítulo, tentamos enfatizar ao máximo os movimentos da paisagem conivente, uma paisagem não estática, mais fluída, que protagoniza a alma da Vila. Esta alma está na vida que o cotidiano revela, porque é tecida nas trocas simbólicas e objetivas, realizadas através das intersubjetivas dos atores locais e seu mundo.

Estas trocas mantêm a coletividade num estado de pertencimento, de comunidade. Mas que trocas são estas? As relações numa Vila são sempre de proximidade, marcadas pela pessoalidade. Nas visitas aos oficiais de cura ou sentada no melhor ponto de observação da Vila, sua praça, é possível perceber o ir e vir, o encontro das comadres e compadres no fim de

¹¹⁹ Foi exatamente assim que ficou configurada como imagem mental, dentro da etnogeografia.

tarde. Foi neste *momentum* da observação participante que sobressaiu esta afetividade nas relações, nas pequenas conversas, na marcação de encontros, nos recados e notícias que circulam através das pessoas¹²⁰. Estas relações em rede de pequeno e longo alcance evidenciaram mais que uma sociabilidade ou uma afeição, de fato era uma *rede de afetos*. Com esta pista, procuramos mapear esta rede a fim de encontrar onde ela se mostrava com maior clareza. Encontramos as redes na forma da “ajuda” (como dizem) do piem, como uma contra-prestação ao santo de devoção; na mobilização comunal dos atores locais e não locais (aqueles que são de fora da Vila) que comparecem e efetivamente realizam os festejos do Ticumbi, num misto de cooperação, religiosidade e fé. Na atuação dos festeiros e festeiros obreiros, como os verdadeiros *nós de sustentação da rede*. A rede de afetos também se apresenta através do exercício do ofício da arte de curar dos especialistas, onde estes oficiais exercem seu dom numa contra-prestação ao santo e a Deus, na tríplice obrigação: do dar, receber e retribuir. Estas ações do dom criam e recriam laços muito fortes, laços morais que não podem ser desfeitos. Não há pagamento, há sempre uma dívida para com o outro.

O Ticumbi no seu ato político de prestações-totais – o Dom – estende para além dos festejos anuais o seu sentimento de comunhão como *communitas*. Nesse sentido, se realimenta e se reforça, extensivamente e de modo diferenciado, ao longo de todo o ano, nos saberes de cura – nas práticas de parteiras, rezadores e benzedeiras – no conhecimento do meio ambiente, nas estratégias de reprodução da vida comum e subsistência, como a pesca, nos laços de família e no conagraçamento e pertencimento a um grupo, a um lugar geográfico.

Finalmente no sexto capítulo apresentamos o trabalho etnogeográfico, propriamente dito, a fim de compreender como estes oficiais de cura, através de seus fazeres com saberes da arte de curar, produzem e reproduzem o espaço social na Vila. Estes especialistas são reconhecidos e legitimados como mediadores entre os santos e os homens, pois acreditam que receberam um *dom* de Deus e exercem seu ofício como uma missão divina, no sentido da dádiva ou dom maussiano. Em geral são procurados para resolver problemas de ordem física e espiritual, mas também atuam em aconselhamentos. Estes saberes não competem com saber biomédico, mas se articulam com este, e muitas vezes advertem e incentivam os devotos a procurarem socorro médico, quando entendem que seja o caso. As doenças são pensadas analisadas e tratadas de acordo com gnosiologia e terapêuticas locais. Aquelas doenças que encontram sentido dentro da cosmovisão local são tratadas pelos oficiais da arte de curar, e

¹²⁰ Esta rede de recados na Vila é muito interessante e eficiente. As pessoas mandam recados umas pelas outras.

aquelas que não encontram sentido são encaminhadas e tratadas pelos profissionais de saúde do posto médico.

Na cosmologia local não cabe disjunção no entendimento do mundo, em razão de que tudo tem uma explicação, tudo faz um sentido e se não tem, a sociedade trata de construir um. Microcosmo e macrocosmo são pensados como unidos, onde tudo encontra uma correlação, e nada acontece em cima (céu, mundo dos deuses, santos) que não aconteça embaixo (terra, mundo dos homens), sendo a fé o que realmente cura¹²¹. Embora existam os especialistas, o saber para agir no mundo está disposto num repertório coletivo, sendo transmitido difusamente através das gerações. A relação sociedade-natureza está evidenciada neste repertório coletivo, e no *corpus* de saberes dos especialistas e oficiais da arte de curar sobre o uso das plantas com fins medicinais, os usos e segredos das plantas com fim mágico/religioso, somados ao reconhecimento do seu mundo como um todo, como um sistema uno.

Neste caminho do pensamento percebemos que os especialistas transmitem seus saberes e artes dentro da própria linhagem¹²², e em geral algum filho, neto ou bisneto herda e reproduz. Assim também ocorre com as brincadeiras do Ticumbi. Um mestre do congo, um marujo, ou secretário, sempre leva o filho para a brincadeira, e este acaba por assumir a farda dentro do grupo do pai. Esta estratégia de reprodução dos saberes é muito eficiente na Vila.

Há também há uma forte insatisfação em relação ao Posto de Saúde, e as políticas de saúde local. Esta tese também não chega a tocar neste assunto, mas o fato foi ressaltado em entrevistas com alguns usuários do serviço e profissionais de saúde. Constatamos uma grande distância entre os saber biomédico e saberes de cura localmente.

O saber das parteiras não é valorizado e não está sendo reproduzido, embora algumas mulheres (loais) tenham declarado que gostariam de aprender, que seria bom que tivesse um curso, e que é muito difícil enfrentar a estrada para ganhar bebê em Conceição da Barra. O saber coletivo sobre plantas com fins medicinais não é reconhecido enquanto tal pelos profissionais do posto, ou pela secretaria de saúde do município. Uzelim (2005) começou um excelente projeto para a difusão do conhecimento, práticas e uso sobre as plantas com fins medicinais (anexo 1). Os profissionais do Posto (médico, odontologista, e enfermeira) pouco se envolveram neste projeto, posto que a Prefeitura, através da secretaria de saúde, não se interessou por ele. O PSF- Programa de Médico de Família não atinge todas as famílias da Vila, e nas conversas informais percebe-se que os agentes de saúde além de não receberem

¹²¹ Conf. Valla (2001) – o que saúde tem a ver com religião?

¹²² Havendo inclusive uma preocupação em repassar este conhecimento, como ouvi de uma benzedeira entristecida, porque seu filho não queria dar continuidade ao seu ofício da arte de curar.

integralmente a verba repassada pelo governo federal, são contratados e não concursados, ficando à mercê do jogo político dos prefeitos.

Finalmente é preciso encerrar, entre sentimentos, denúncias e proposições trazendo à tona o sentido desse sujeito intersubjetivo no mundo. O mundo é construído por ele, inventado, reinventado com seus significados e significantes. O sujeito habita o mundo, que o habita. Ele geografiza o mundo, e ao fazê-lo inaugura um lugar, o seu próprio. Através de sua ação no mundo, em busca de segurança delimita fronteiras, propõe e expõe limites – funda um território. Ao fazê-lo expressa um *ethos*, uma *linguagem*¹²³ como modo de ser no mundo-*dasein* – o ser ai, sendo. Suas ações no mundo revelam sua dupla face dialética: indivíduo e sociedade. O ser é metafísico, complexo, num mundo complexo, onde revela sua fase mítica, política, religiosa, psicológica, num dado espaço/tempo.

Qual o futuro do Ticumbi, como Instituição religiosa, e sua associação com saberes e práticas de cura à escala local? A questão, ao nosso ver, será, antes de tudo, compreender e aceitar as especificidades locais como forma *sui generis* de estar no mundo, para fazê-los sujeitos da conservação, da reprodução e da (re)criação e não objetos dela. Urge um canal de comunicação importante para fomentar um diálogo dialógico, um diálogo entre saberes e atores circunscritos, constitutivos e constituintes da comunidade da Vila de Itaúnas, em Conceição da Barra, no Espírito Santo. Este trabalho, em última instância, pretendeu contribuir para esse intento.

Que a Geografia sirva, através de seus instrumentos e métodos, para promover a PAZ e o Diálogo.

¹²³ A linguagem como em Gadamer (1985).

8. Referências Bibliográficas

ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O carnaval devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Medicina Rústica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

ARAÚJO, Melvina A. M.. *Das ervas medicinais à fitoterapia*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002. 157p.

AYRES, José Ricardo de C. Mesquita. Sujeito, intersubjetividade e práticas de saúde. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, V.6, n. 1, 2001. p. 63-72.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. 108p.

BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*, 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BERQUE, Augustin. *Écoumène: introduction à L'étude des milieux humains*. Paris: BELIN, 2000.

_____. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CÔRREA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). *Paisagem, tempo e cultura*. 2º ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p. 84-91.

BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1989. 185p.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CÔRREA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). *Geografia cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p.83-131

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1987.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

_____. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer: um estudo sobre campesinato goiano*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981. 181p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro; FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.

BRASIL, Constituição do. *República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 262p.

BUCHILLET, Dominique. A questão da integração dos sistemas médicos: problema e perspectivas. Uma introdução. In: _____, Dominique. (org) *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: Edições CEJUP, 1991. p. 243

BUTTIMER, Anne. Apreendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CRISTOFOLETTI, Antonio (org). *Perspectiva da Geografia*. São Paulo: DIFEL, 1982.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do Dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a.

_____. A dádiva das palavras: o que dizer pretende dar. In: MARTINS, Paulo Henrique (org). *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: 2002b. p.99-136.

CAIRUS, Henrique. O corpus hippocraticum. IN: CAIRUS, H.; RIBEIRO JR., Wilson A.. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz,, 2005, p. 25-38.

CALÁBRIA, Juliana; SILVA, José Carlos Gomes da. *Rede social e processo ritual: a dupla face da Congada em Uberlândia – MG*. Disponível em:

www.propp.ufu.br/revistaeletronica/edicao2004/humanas/rede_social.PDF

Acesso em: 20 de abril de 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2º ed. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

CARNEIRO, Sandra de Sá. Conferência apresentada na Mesa: Trilhas do Sagrado: as Hierópolis. *VI Simpósio Nacional de II Simpósio Internacional sobre Espaço e Cultura, de 29 a 31 de outubro de 2008*. Rio de Janeiro: NUPEC-UERJ.

CARVALHO, Márcia Siqueira de. Terra (In) cognitae. In: SEEMANN, Jörn (org). *A aventura cartográfica: perspectivas e reflexões sobre a cartografia humana*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006. p.75-86.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Vol. II. 3ª ed. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2001, p.18-30; 142-168; 417-427.

CASTORIADIS, Cornélius. A instituição da sociedade e da religião. In: _____.(org) *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

CERTAUI, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano*. 2- morar, cozinhar. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 37-69; 203-207.

_____. *A invenção do cotidiano*. 1- Artes de fazer. Petrópolis, RJ:Vozes, 2000.

CLAVAL, Paul. *O território e a pós-modernidade*. Revista Geo-grafia- Ano 1, nº 2, 1999.

_____. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). *Introdução`a geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p.147-166.

_____. A paisagem dos geógrafos. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro:EdUERJ, 2004. p.13-74

CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. 3ª ed. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2007.

CORRÊA, Roberto Lobato. Espaço: um conceito-chave da Geografia. In: CASTRO, Elias de; GOMES, Paulo César da C.; CORRÊA, Roberto Lobato. *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p.15-47.

CORRÊA, Aureanice de Mello. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/PPGG, 2004. 323p.

_____. Festa da Irmandade da Boa Morte: a disputa pelo seu sentido. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p. 249 – 278.

COSGROVE, Denis E..Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103-134.

COUTO, Patrícia Brandão. Festa do Rosário. *Iconografia e poética de um rito*. Niterói: EDUFF, 2003.

DA MATTA, Roberto. *O carnaval como rito de passagem*. In: Ensaios de antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Vozes, 1973. p.121-168.

_____. *Carnaval, malandros e heróis*. 6ª ed. Rio de Janeiro:Rocco, 1997.

DIAS, Leila Christina. Os sentidos da rede: notas para uma discussão. In: DIAS, L. C. & SILVEIRA, Rogério Leandro da. (orgs), *Redes, sociedades, territórios*. 2ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007. p.11-28.

DI MÉO, Guy. *La géographie en fêtes*. Paris : OPHRYS, 2001.

DURANT, Will. *A história da filosofia*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996. Cap. VII, p. 285-327.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. 201p.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2000.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio XXI*: dicionário de língua portuguesa. 3º ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Simone R. Batista. *Da fartura à escassez*: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais no Extremo Norte do Espírito Santo. Dissertação de mestrado em Geografia Humana. São Paulo: USP, 2002.

FOCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica* (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.231-249.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 9-24.

_____. *A arqueologia do saber*. 7º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Microfísica do Poder*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 184p.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. Rio de Janeiro: Livraria José Olympo Editora, 1954.

GABARRA, Larissa. *Congado*: religião e poder em Minas Gerais século XIX. Artigo completo Anais Simpósio de História. Santa Catarina, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *A atualidade do belo*: a arte como jogo, símbolo de festa. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1985.

GARCIA, Sylvia Gemignani. Folclore e sociologia em Florestan Fernandes. *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(2): 143-167, novembro de 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. 323p.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001. 247p.

_____. *O saber local*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. 366p.

GODBOUT, Jacques T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro; Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GODELIER, Maurice. *Lo ideal y lo material*: pensamientos, economias, sociedades. Madrid: Tarus, D.L., 1990.

_____. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUEDES, Simone Lahud. Os casos de cura divina e a construção da diferença. In: Horizontes Antropológicos. *Corpo, doença e saúde*. UFRGS/IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Ano 1, n.1 (1995). Porto Alegre:PPGAS, 1998.

GUIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo:Editora UNESP, 1991.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4º ed. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2000 a. 102p.

_____. Quem precisa da identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu da.(org.) *Identidade e diferença*:a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis,RJ: Ed. Vozes, 2000 a. p.103-133.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Antropologia do ciborque* – as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 b. p. 37-129

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. 14ª ed. São Paulo: Ed.Loyola, 2005. p.185-289.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo I*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HILMANN, James. *Cidade & Alma* - São Paulo: Stúdio Nobel, 1993.174 p.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

HOLZER, Werther. *A geografia humanista – sua trajetória de 1950 -1990*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGG, 1992.

_____. *A geografia humanista*: uma revisão. In: *Espaço e Cultura*. nº 3, Rio de Janeiro: UERJ, 1996, p. 8-19.

_____. *Um estudo fenomenológico da paisagem e do lugar*: a crônica dos viajantes no Brasil do século XVI. Tese de doutorado. São Paulo: USP. 1998.

_____. A Geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: ROSENDAHL, Zeny; CÔRREA, Roberto Lobato. *Matrizes da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p.103-122

_____. A tração: reflexões teóricas sobre a paisagem vernacular. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). *Espaço e cultura*: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. p. 155-172.

HOLZER, Werher; HOLZER, Selma. Cartografia para crianças: qual é o seu lugar? In: SEEMANN, Jörn (org). *A aventura cartográfica: perspectivas e reflexões sobre a cartografia humana*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006. p.201-217.

JOGAIB, Alexandre de Oliveira. *A (re) produção territorial do Espírito Santo: do século XVI a XXI*. Monografia apresentada ao Deptº de Geografia, Inst. de Geociências, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2005. 81p.

KOLZER, Salete. Comunicando e representando: mapas como construções socioculturais. In: SEEMANN, Jörn (org). *A aventura cartográfica: perspectivas e reflexões sobre a cartografia humana*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006. p.131-149.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 16º ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2003. 117p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O feiticeiro e sua magia*. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro, 1970. p. 183-203.

_____. *Eficácia simbólica*. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 215-236.

_____. *O pensamento selvagem*. 2ª ed. Campinas, SP: Papirus, 1997.

LIMA, Deborah (coord.), OLIVEIRA, Fernanda C. de, MARQUES, Carlos E., FARIA, Ana Tereza, BARBI, Rafael. *Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural Quilombo de Mumbuca, baixo Jequitinhonha, Minas Gerais*. Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais. NUQ . Universidade Federal de Minas Gerais, Agosto 2007. CD-ROM.

LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LOPES DE SOUZA, Marcelo José. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Elias de; GOMES, Paulo C. da Costa; CÔRREA, Roberto L.(orgs). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p.77-115.

LOTT, Henrique Marques. *Arte e religião na hermenêutica de Gadamer*. Dissertação de Mestrado. PG Ciência da Religião. Juiz de Fora: UFJF, 2007.

MALUF, Ued. *Cultura e Mosaico: introdução à teoria das estranhezas*. 2ª ed. Rio de Janeiro:Booklink, 2002. 169 p.

MARQUARD, Odo. Una pequeña filosofía de la fiesta. In: SCHULTZ, Uwe. *La fiesta*. Barcelona/ Madrid: Altaya, 1998, p.356-367.

MARTINS, Paulo Henrique. *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Vol. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MEDEIROS, Rogério. O Ticumbi rebelde das mulheres. *Seculário diário*. Edição de 12 a 13 de março de 2005, Vitória- ES. Disponível em:

<http://www.seculodiario.com.br/arquivo/2005/marco/12_13/reportagens/reportagens/12_03_01.asp>

Acesso em 07 de set. 2008.

MELO, Vera Lúcia M. de Oliveira. *A paisagem sob a perspectiva das novas abordagens geográficas*. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005, São Paulo, USP.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Geografia: pequena história crítica*. 20ª ed. São Paulo: Annablume, 2005.

MOREIRA, Roberto José. Ruralidades e globalizações: ensaiando uma interpretação. In: _____.(org) CARNEIRO, Maria José. *et.al.. Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 15-40.

MOREIRA, Ruy. *Pensar e ser em geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*. São Paulo: Contexto, 2007.

_____. Espacidade: uma reflexão sobre o problema da ontologia do espaço. In: OLIVEIRA, M. Piñon, et al. *O Brasil, a América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas* (I). Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

MORIN, Edgar. *O Método 3: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Sulina, 1999.

MOSCOVICI, Serge. *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. *Trabalhadeiras e camaradas: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Editora Universitária UFPA, 1993. 216p.

MOTA, Christine V. R.; FERREIRA, Solange L.; CORRÊA, Aurikson. *Ventos que trazem destruição e beleza*. São Mateus, ES: Opção, 1998.

MUSSO, Pierre. Le réseau: de La mythologie grecque à l'idéologie d'Internet. In: MUSSO (org). *Réseaux et société*. Paris: Univesitaires de France (PUF), 2003.p.15-42.

NEVES, Delma Pessanha. *As curas milagrosas e a idealização da ordem social*. Niterói, Universidade Federal Fluminense – CEUFF- PROED, 1984 .64p.

OLIVEIRA, Sonia Acioli. A construção de saberes e práticas de grupos populares no campo da Saúde Coletiva. In: *Tecendo saberes – Jornada de Pesquisadores em Ciências Humanas*, UFRJ. Realizadores CFCH, UFRJ, apoio Fundação Universitária José Bonifácio. Disponível em CR-ROOM. Rio de Janeiro, 06 de dezembro 2000.

PEI- Parque Estadual Itaúnas. *Diagnóstico Institucional do PEI: Plano de Integração com o entorno do Parque Estadual Itaúnas*, ES. Dezembro de 2006.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. , 2003.

QUINTANA, Alberto M. *A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PLATÃO. *Timeu – Crítias – O segundo Alcaebiades – Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed.rev. Belém: EDUFPA, 2001.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. Revista Clasco, II Conferência Latinoamericana Y Caribeña de Ciencias Sociais. Universidade de Guadalajara, México, 21-22 de novembro de 2001.

_____. *A geograficidade do social*. Trabalho apresentado no Seminário Internacional “Conflicto Social, Militarización y Democracia en América latina – nuevos problemas y desafíos para los estudios sobre conflicto y paz en la región”, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clasco – e Agencia Sueca de Desarrollo Internacional – Asdi. Buenos Aires, Argentina entre 16-18 de setembro de 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973, pp. 3-9; 12-145.

_____. *Dialética do rural e do urbano: exemplos brasileiros*. In: BLAY, Eva Alterman (org.). *A luta pelo espaço*. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1979. p.23-73.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. Poder e verdade. _____. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica* (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.p. 202-224.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1993.

RODRIGUES, Antonio Greco. *Buscando raízes*. In: *Horizontes Antropológicos*. Natureza e cultura. UFRGS/IFCH. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Ano 7. n.16 (2001). Porto Alegre: PPGAS, 2001.p.131-144. p.47-62.

ROSENDAHL, Z. “Diversidade, Religião e Política”. *Espaço e Cultura*, 11-12, 2001. p. 27-32.

ROSENDAHL, Zeny. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: CÔRREA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny(orgs). *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008 a. p.47-77.

_____. A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento de ser-no-mundo. In: OLIVEIRA, Márcio Piñon; COELHO, Maria Célia; CÔRREA, Aureanice de Mello (orgs). *O Brasil, a América Latina e o mundo: espacialidades contemporâneas (II)*. Rio de Janeiro:Lamparina, Faperj, Anpege, 2008 b. p.331-337.

SACK, R. D.. *Human Territoriality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Disponível em: <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/index.php>. Acessado em 01 de dezembro de 2003. [Publicado na *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63 - Outubro 2002]

SANTOS, Maria da Graça M. Poças. Os santuários como lugares de construção do sagrado e da memória hierofânica: esboço de uma tipologia. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (orgs). *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro:EdUERJ, 2008,p.79-104.

SANTOS, Milton. *Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica*. 6º ed. São Paulo: Editora da USP, 2004.

_____. *A natureza do espaço – técnica e tempo/ razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 2004 a. 384p.

SAUER, CARL O.. A educação de um geógrafo.In: *Geographia*, Revista do Programa de PG em Geografia da UFF.Ano II, nº 4, Niterói: UFF/EGG, 2001. p. 135-150.

_____. A morfologia da paisagem. In: Côrrea, Roberto Lobato, Rosendahl.. *Paisagem, tempo e cultura*. 2º ed. Rio de Janeiro: edUERJ, 2004. p. 12-73.

SCHERER-WARREN, I. Redes Sociales y de movimientos en la sociedad de la información. *Revista Nueva Sociedad*, Caracas, n. 196, p. 77-92, mar-abr, 2005.

_____. A Política dos movimentos sociais para o mundo rural. *II Encontro da Rede de Estudos Rurais*, Mesa III: questão rural e política, realizado no IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, de 11 a 14/09/2007.

_____. Redes sociais: trajetórias e fronteiras. In: DIAS, Leila Christina; SILVEIRA, Rogério Leandro Lima da. (orgs). *Redes, sociedades e territórios*. Santa Cruz do Sul, RS:UNISC, 2007a.

SCHUCK, Rogério José – *Através da compreensão da historicidade para uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição*. PUC RGSul – tese de doutorado – Faculdade de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: PUC, 2007.

SEEMANN, Jörn. Linhas imaginárias na cartografia: a invenção do primeiro meridiano. In: _____. (org). *A aventura cartográfica: perspectivas e reflexões sobre a cartografia humana*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2006. p.111-129.

_____. Abordagem para a Geografia Cultural Brasileira. Mesa: história, teoria e métodos em geografia cultural. *Apresentado no VI Simpósio Nacional e II Simpósio Internacional sobre Espaço e Cultura de 29 a 31 de outubro de 2008*. Rio de Janeiro: NEPEC- UERJ, 2008.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do “Ensaio sobre o Dom”. *Mana*, vol. 5. Rio de Janeiro, Outubro de 1999. p.1- 27. Disponível em: www.scielo.br/pdf/mana/v5n2/v5n2a04.pdf . Acessado em: 21 de setembro de 2005.

SILVA, Jáilson de Souza e. *A pluralidade de identidades no bairro Maré- RJ*. Texto de reflexão para o curso Identidade, território e políticas públicas. 2º semestre de 2005. Pós-graduação em Geografia. Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense. Niterói, RJ.

SILVA, Joseli Maria. Cultura e territorialidades urbanas: uma abordagem da pequena cidade. *Revista de História Regional*, Vol. 5- nº 2- 2000. Disponível em www.uepg.br/rhr/v5n2/joseli.htm , acesso em 30/03/2006.

SILVA, Tomás Tadeu da. *Identidade e Diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Silva, Tomás Tadeu da (org). Hall, Stuart; Woodward, Kathryn. Petrópolis, RJ; Vozes, 2000.

_____. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. SILVA, Tomaz T. da (org); Kunzru, Hari; Haraway, Donna. IN: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000 a. p. 11-17

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988. 165p.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vincent (org). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.p.9- 40.

TUAN, Y-Fu. *Topofilia*. São Paulo: DIFEL, 1980.

_____. *Espaço e lugar*: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

WEBER, Max. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, Florestan. *Comunidade e sociedade*: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Editora Nacional/ Editora USP, 1973. 579 p.

_____. *Economia e Sociedade*: fundamentos para uma sociologia compreensiva. Vol. I. Brasília, DF: Ed. UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de SP, 2004, 464p.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença; uma introdução teórica e conceitual. In: Silva, Tomaz T. da; Hall, Stuart; Woodward, K.(orgs) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 4ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, p. 7-72.

UZELIN, Patrícia. *O uso de remédios caseiros na Vila de Itaúnas*. Monografia apresentada ao Departamento de Agricultura da Universidade Federal de Lavras, curso especialista em Plantas Medicinais: Manejo, Uso e Manipulação. Lavras, 2005.

VALLA, Victor Vincent. O que a saúde tem a ver com religião? In: VALLA, Victor Vincent (org). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.p.113-139.

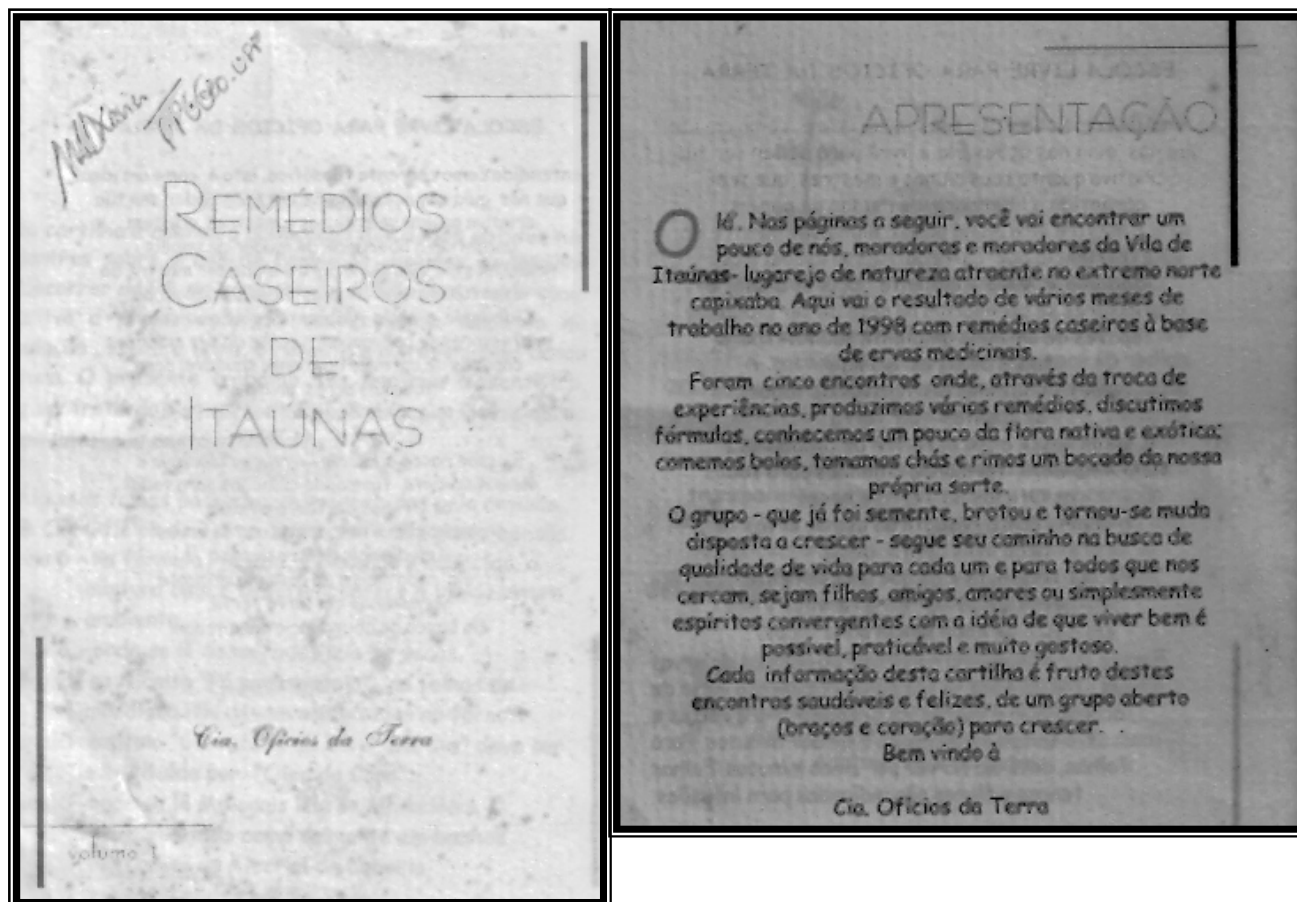
XAVIER, Maria Aparecida de Sá. *Estudo das Representações Simbólicas de Saúde/Doença/Cura na comunidade do Saco do Mamanguá, Paraty, RJ*. Dissertação Mestrado, PGCA, UFF, 2004.181p.

_____. *Saúde, doença e remédio numa comunidade piscatória caiçara do Brasil*. Coleção FazereSaberes, nº 2, direção de Ana Luísa Janeira. Lisboa, PT: Apenas Livros Ltda, 2005, 67 p.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

9. Anexos

9.1 Remédios Caseiros de Itaúnas: Cia Oficinas da Terra.



ESCOLA LIVRE PARA OFÍCIOS DA TERRA

entendida como corrente filosófica, isto é, como um ideal que nos guia nas ações. Ela é livre para poder ser tão criativa quanto seus alunos e mestres, que tem garantida a liberdade de mudar de papéis, nela o mestre vira aluno para o aluno ser mestre da experiência que carrega. Nossa escola é da Cidadania e Meio Ambiente, pois os alunos e professores se aprimoram na arte de ser cidadãos capazes de um meio ambiente saudável para todos os seres: animais, vegetais ou minerais, nativos de todos os "cantos" da Terra.

E assim nasce a *Escola Livre de Cidadania e Meio Ambiente*, formando cidadãos para todos os Ofícios da Terra e nosso trabalho com o resgate do uso de ervas medicinais dentro dessa Escola, nada mais é do que uma semente germinando em terra fértil, em busca de abundância para todos.

INFORMATIVO

Esta cartilha é apenas a publicação dos dados obtidos nos encontros sobre o uso de remédios caseiros, realizados no decorrer de 98, na comunidade de Itaúnas, tendo como objetivo a preservação do conhecimento empírico da população, sobre o tema, o resgate e a transmissão dessa cultura. O presente trabalho não tem cunho científico, pois se trata do registro de depoimentos e vivências do grupo envolvido nesta atividade.

ERRATA

- Algumas falhas passaram despercebidas pela revisão.
- A Cia. Ofícios da Terra conta com a sua compreensão.
- Página 6 - na fórmula Pomada, o óleo não é aquecido, a mistura óleo e tintura acontece à temperatura ambiente.
- Página 8 - onde se lê dessecadas leia-se secas.
- Página 13 - na receita "Pó para anemia", as folhas de mandioca não devem ser levadas ao forno.
- Página 15 - o título "Garrafada da Dona Doróta" deve ser substituído por "Óleo de Côco".
- Página 16 - onde se lê Mdicnais leia-se Medicinais. O Alecrim citado como calmante em banhos refere-se ao Alecrim de Caboclo, nossa Alfazema nativa.

PARTE I FÓRMULAS

Infusão



Verter uma xícara de água fervendo sobre uma colher de sopa de ervas frescas e picadas. A proporção é de 20% de plantas para preparo de infusões. Deixe descansar por 10 a 15 minutos,coe e tome em seguida. Se as ervas estiverem secas, diminui-se pela metade a quantidade de folhas.



Decocção

Ferver durante alguns minutos 200 gramas de ervas em um litro de água. O tempo de cozimento varia de acordo com o que se vai preparar. Para raízes e cascas, o tempo aproximado é de dez minutos. Para folhas, deve-se ferver por cinco minutos. Folhas tenras e flores são indicadas para infusões.



Tintura

Para preparar um litro de tintura vamos usar:

- 700 ml. de álcool de cereais
- 300 ml. de água destilada
- 200 gramas de folhas frescas da planta desejada ou 100 gramas de folhas secas

Mistura-se todos os itens em um vidro transparente, esterilizado. Deixe em maceração por sete dias, sacudindo o vidro várias vezes ao dia. Ou enterrar o vidro por vinte dias. Retirar o líquido, coando em pano limpo. Armazená-lo em vidro escuro ao abrigo da luz e umidade.

Validade: 5 anos.

- Dosagem: diluir em água
- Crianças até 8 meses, 3 gotas
- Crianças até 1 ano e meio, 5 gotas
- Crianças até 12 anos, 10 a 15 gotas
- Adultos, 25 a 30 gotas

Óleos



Coloca-se 60 gramas (12 colheres de sopa) das folhas escolhidas, já lavadas e enxutas em vidro claro.

Junta-se 300 ml. de óleo de girassol (óleo de cozinha) Expor ao Sol por duas semanas ou ferver em banho-maria por 30 minutos. Coar em coador de chá farrado de algodão, em pano limpo ou em filtro de papel. Guardar em vidro escuro.

Usa-se para dores no corpo ou para massagens estimulantes.



Pomada

1 copo duplo de tintura

1 copo duplo de óleo de coco

$\frac{1}{2}$ copo simples de cera de abelha

Aquecer o óleo e, com o fogo desligado, adicionar a tintura. Derreter a cera, misturando em seguida a mistura do óleo com a tintura. Colocar em potes definitivos, esterilizados.



Pós

Pode ser feito com folhas ou cascas.

Secar a erva à sombra por uma semana. Pilar e peneirar em seguida. Guardar em vidros bem tampados e sem umidade por até três meses. Usa-se para aplicar sobre feridas ou ainda, via oral, misturados ao leite, mel. Pode ser comido junto com as refeições.



Xarope

Cozinhar em um litro de água várias ervas indicadas para tosse e gripe. Deixe ferver bem. Caramelize duas xícaras de açúcar e junte ao cozimento. Espere esfriar e guarde em vidro esterilizado. Validade: 7 dias.

Tomar uma colher de sopa três vezes ao dia.

PARTE II AS ERVAS E SEU USO

Adônis problemas intestinais, queimaduras e uso veterinário.

Alecrim abscessos, asma, tônica do coração, reumatismo e estimulante.

Alfavaca gripe e febre (chá e banho ou ferver no leite e tomar). Limpeza das vistas (semente).

Alfazema ou *Alecrim de Cabalo*: neuralgia, excitação nervosa, insônia, vertigem, dor de cabeça, laringite e também na perfumaria. (Suas folhas devem ser dessecadas ao ar livre e à sombra).

Ani problemas digestivos, favorece a lactação e menstruação.

Anedon: febre, dor de cabeça e dor de barriga.

Angelica problemas estomacais, expectorante, estimulante de apetite.

Aroeira gastrite (chá das folhas), febre (banho).

Azeda-Craspa reconstituente, laxante, adstringente para tonificação da pele.

Babosa hemorróidas, garganta, coceira, cospa, tosse e queimaduras.

Batata de Purga ou *Jalapa* anemia, tumor, prisão de ventre e vermes (cortar em rodela, secar, ralar e tomar uma pitada do pó no almoço e outra na janta).

Depurativo da pele (espremer a raiz, tirar a água e

colocar açúcar. Limpa pelas fezes e urina).

Belôir males do fígado, vômito e azia (pilar algumas folhas verdes, juntar água fria, mexer e tomar). Serve para acabar com piolhos.

Borragem emoliente, depurativa e sudorífera.

Bredo, Caruru ou Ração de Porco: resfriado, desnutrição, afecções do fígado e anemia (salada ou sumo/suco).

Brilhantina dor de barriga e cólica menstrual.

Caju colesterol, diabetes, inflamação no útero (chá), garganta (gargarejo), micose (banho). Usar a casca da árvore.

Camomila dentição de criança, inflamação, enxaqueca, cólica, febre e calmante.

Canema febre (banho), sedativa, ajuda o funcionamento do fígado e estômago, cólica, reumatismo, hemorróidas (banhos, cataplasmas e compressas).

Carambola disenteria, falta de apetite, pressão alta (tomar o chá das folhas). Vômito (suco).

Cardo Santo febre, gripe e garganta (chá da raiz e xarope). Abscesso (loção).

Carqueja estomáquica, depurativa da pele (tomar o chá e lavar com chá bem forte), emagrecedora.

Confrei câncer, nódulo no seio.

Cravo de Defunto gripe, resquidão.

Erva-Moura, *Pimenta de Cachorro*, *Pimenta da Velha*.

Babu ou *Erva-de-Bicho* reumatismo, contusões e leucorréia (corrimento).

Eucalipto *Traderia*: gripe, tosse (chá e banho). Usa-se no preparo de óleo (massagens e em gotas nos chás).

Gerardo ou Folha Verde: infecção interna, intestino (chá). Obs: Não comer peixe.

Grassol: Febre de malária (chá das folhas secas), problemas pulmonares, doenças de estômago e resfriados.

Hortelã: vermes, queimaduras (óleo de oliva com hortelã), estomáquica.

Jasmim Bonito ou Jasmim Branco: pressão alta, garganta, dor no corpo, coração (água da flor), inflamação (raiz em garrafadas), depurativo.

Kioiô Chave: coceira.

Linha: laxante, diurético.

Macela: febre e infecção intestinal. (chá e banho).

Mahá: laxante, dor de dente, rins, bexiga, intestinos.

Mahanisco ou Alvéia: laxante, calmante, expectorante (chá e xarope) e diurético (raiz macerada em água fria).

Manjeriça: febre, inflamação.

Mastroz ou Erva Santa: feridas (aplicar folha machucada), vermes e tosse/tuberculose (tomar o sumo com leite); contusões (sumo com sal). As folhas verdes espalhadas pela casa espanta pulgas.

Melanica: infecção na urina (suco), febre (esmagar 9 sementes e verter água fervendo sobre elas, esfriar e tomar).

Melissa ou Erva-Cidreira de folhas: calmante, antiespasmódico, distúrbio nervoso, neuralgia, hepática,

fortificante do coração e cérebro. Associada ao Alecrim tem efeito anti-inflamatório.

Mil Folhas: anti-hemorragica, espasmos, adstringente, depurativo, hemorróidas.

Mussambê: catarro, gripe, pneumonia. Estomáquica, estimulante do aparelho digestivo e corrimento.

Nogueira: laxante, diurético (raiz). Leucorréia (folhas). Vermífugo (casca da noz).

Parietária: problema nas vias urinárias.

Papa Finta: inflamação (raiz).

Ramã: garganta (chá da casca do fruto), catarata (sumo que envolve as sementes).

Rosa Branca: depurativo, infecção no útero, calmante, laxante, bom para a vista.

Sabugueiro: sudorífero, laxante e diurético.

Salva da Praia: depurativo, abscesso (aplicar folhas trituradas para supuração) e infecção.

Sálvia: cicatrizante, hipoglicemia, digestivo, diurético, anti-reumática, tônica do coração, adstringente, esgotamento nervoso, depressão (chá). Picada de inseto (esfregar as folhas verdes). Clarear os dentes e inflamação na gengiva (pilar folhas secas e usar para escovar os dentes).

Sucupira: anemia, febre reumática, problemas do coração, gripe, cansaço, bronquite e rouquidão. Usa-se as sementes. (quebrar 7 sementes, para garrafadas com biotônico. Pode renovar o biotônico até 3 vezes nas mesmas sementes). Tomar um cálice antes do almoço e

outro na janta durante 7 dias).

Tarinquinha gripe, febre, pneumonia, tuberculose (tornar as sementes, triturar e pensar até obter pó. Juntar ao pó de café, preparar normalmente e tomar).

Verônica problemas digestivos, anticatarral. Suas sumidades floridas devem ser colhidas no Verão e secas ao Sol.

Violeta catarras de bronquite, inflamação nas vias respiratórias.

Visco ou Parasita antiespasmódica, moderadora da pressão arterial (folhas). Arteriosclerose, nefrite crônica, histeria e epilepsia (extrato).

PARTE III

RECEITAS

Xarope da Tidi

(tosse e rouquidão)

Raiz de tarinquinha, folhas de saião, gengibre, folhas de alfavaca e cravo.

Cortar as folhas, raspar e cortar as raízes. Colocar tudo para cozinhar bem, depois coar, colocar o açúcar meio queimado (caramelo), deixar esfriar e colocar em vidros esterilizados.

Pó para anemia

Usa-se também nas desnutrições.

Pega-se folhas de mandioca, lava-se e coloca-se para secar na sombra (meio sol) por 3 dias, ou na sombra por 5 dias.

Esquenta-se no forno por 5 minutos e soca-se no pilão até virar pó. Passar numa peneira bem fina.

Validade: 3 meses.

Dosagem: Crianças, 1 pitada no almoço e outra na janta. Adultos, 1 colher de sobremesa no almoço e na janta.

Pode-se usar também outras folhas como o Bredo.

Pó Antibiótico

Para infecções ou sobre feridas

Usa-se o mesmo processo do outro pó, só que com folhas de Maria Preta e flores da mesma.

Pomada de Arnica

Ferida, contusão, torção, dor de coluna

6 copos de óleo de arnica, preparado com antecedência, de preferência com óleo de coco. Derreta 2 copos de cera de abelha em panela de barro, mexendo com uma colher de pau. Retire do fogo e acrescente o óleo.

Guardar em potinhos antes que endureça.

Validade: 2 anos.

Garrafada de dona Dorota

Infecções em geral

Coloque um litro de água para ferver com um punhado de raiz de Purga da Praia (limpa e picada), raiz de um Jasmim Branco cortada e Canela em pau. Deixe ferver e coloque açúcar e ferva por mais alguns minutos.

Deixe esfriar, coloque em um litro branco, sem coar.

Enterre por 3 dias. Retire do chão e tome tudo durante 2 dias.

Vermífugo

Verminhos em geral

Sementes de abóbora, mamão, melão e melancia. Erva de Santa Maria (Mastruz) e amendoim.

Lavar as sementes e secar ao Sol. Juntar os demais itens, torrar no forno e triturar no liquidificador até obter uma poçoca.

Tomar o pó em jejum durante 3 a 4 dias e só se alimentar 20 minutos depois.

Dosagem: até 5 anos, 1 colher de chá
até 10 anos, 1 colher de sobremesa
adultos, 1 colher de sopa.

Repetir a dosagem após 20 dias.

Garrafada de dona Dorota

Calmanete da tosse e para manipulação de pomadas.

Hidratante para pele e cabelo.

Para fazer 1 litro de óleo, usamos 10 cocos seixos. Rale os cocos, passe água fervendo e esprema para retirar todo o leite. Repita esta operação 3 vezes. Deixe esfriar e coloque na geladeira até o dia seguinte. Retire com cuidado a barba que ficou por cima da vasilha e ponha numa panela. Deixe ferver bastante até apurar bem o óleo. Separe-o da borra que vai se formar no fundo da panela. Coe e deixe esfriar. Guarde em vidros esterilizados.

Se quiser um óleo mais claro, retire a pele do coco. O rendimento é menor.

PARTE IV

BANHOS MEDICINAIS

São usados como tratamento complementar, principalmente pela sensação de bem-estar que eles provocam. Podem ser jogados pelo corpo ou em bacias (para as crianças), de assento ou somente para os pés.

Gripe/Febre

Canema, Carqueja e Aroeira (o banho é quente, manter resguardado até o dia seguinte). Taririquinha, Cordão-de-Frade, Alfazema, Alfavaca, Eucalipto, Capim-Santo, Manjerição, Melão São Caetano. Seja qual for a erva escolhida, a água deve estar apenas dois graus a menos que a temperatura do corpo.

Alergias da pele

folha de Maracujá, folhas de Melancia, folhas de Sabugueiro.

Calimante

Alecrim, folha de Maracujá, Erva-Cidreira, Manjerição, Mocela, Alfazema.

Rev. Oficina do Livro

Problemas Genitais (coceiras, inflamações e feridas)

Folha de Castanheira, casca de Cajueiro (o vermelho é melhor), Arrozinho, Rosa Branca (assento), Romã (para ferida no útero, fazer ducha interna), folhas de Framboesa e Erva Moura.

Maldária

Folhas secas de Girassol.

Feridas

Alecrim, Confrei, Murta, Aroeira, Sálvia, Amor-Perfeito (cicatrizante), Eucalipto.

Icterícia

Picão, folhas de Lima (dar uns golinhas para a criança beber).

Estimulantes

Nóz-Moscada, Cravo, Canela, Coentro e Angélica.

Hemorroidas

Casca de Cajueiro (vermelho), Mil-em-Ramos, casca de Carvalho, Cordão-de-Frade.

Rev. Oficina do Livro

PARTE V

A CIA SOMOS NÓS

Maria José Leandro de Meneses
 Kátia Maria Neves Marques
 Angela T. Noma
 Leôlia Ladeira
 Maria José Maia (Zezé)
 Maria de Lourdes Santana de Jesus
 Dorotéia Batista Souto (Dona Dorota)
 Magnólia Oliveira
 Auzerina Batista (Zirinha)
 Claudentina Trindade Alves (Dentina)
 Adozina Maia dos Santos (Dozina)
 Rita Lage (Ritinha)
 Tidú
 Jeferson
 Plínio Mendonça
 Concepcion Dias Costa
 Ana Rita Souto dos Santos
 Perminia Maia (Pepe)
 Bernadete Maia Soprani (Bete)
 Patrícia Uzelin (Pati)
 Josefa Leandro de Meneses (Jô)
 Simone de Lima Machado
 Dona Aninha

Esc. Oficina da Terra

AGRADECIMENTOS

As pessoas que devem ser agradecidas são as que trouxeram muito saber, as que sempre estiveram, as que se dedicaram de algum modo para que todas chegassem até aqui.

A Cia. Oficinas da Terra agradece a algumas pessoas e entidades que, com carinho e boa vontade, nos ajudaram bastante a realizar a melhor parte do nosso trabalho. Este primeiro volume das nossas conversas traz em si o agradecimento, inclusive, pelo a que virá.

Dona Tidú, dona Dorota, Dona Aninha, Zirinha, Dentina e Ritinha:

Parque Estadual de Itaúnas
 Sociedade dos Amigos do Parque de Itaúnas (SAPI)

Associação de Mulheres

Associação de Mulheres

Associação de Mulheres

Associação de Mulheres

Associação de Mulheres

Associação de Mulheres

Associação de Mulheres

Associação de Mulheres

Associação de Mulheres

Obrigada

Esc. Oficina da Terra