

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	03
1. A MEMÓRIA SOBRE O BEM.....	05
1.1 - REFERÊNCIAS HISTORIOGRÁFICAS E MEMÓRIA DA FARINHA E DO BEIJU NO NORTE DO ESPÍRITO SANTO.....	05
1.2 - A MEMÓRIA DOS GRUPOS DE <i>REIS-DE-BOI</i>	13
1.3 - OS <i>BAILES DOS CONGOS</i> OU <i>TICUMBIS</i> DE SÃO BENEDITO.....	17
2. TRANSFORMAÇÕES OCORRIDAS AO LONGO DO TEMPO.....	34
3. A APROPRIAÇÃO DOS BENS CULTURAIS ENQUANTO CONSTITUTIVOS DE IDENTIDADES COLETIVAS, DE GÊNERO E DE GERAÇÃO.....	44
4. A TERRITORIALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS CULTURAIS: CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DO ESPAÇO E CONCEPÇÕES DE LUGAR.....	47
5. A RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE	53
6. AS CONDIÇÕES DE VIDA.....	56
7. REDES DE SOCIABILIDADE E PARENTESCO E A RELAÇÃO ENTRE AS COMUNIDADES.....	65
8. PROCESSOS QUE ENVOLVEM O BEM: PRODUÇÃO, RECRIAÇÃO E TRANSMISSÃO.....	69
9. CIRCULAÇÃO E CONSUMO QUE ENVOLVEM O BEM	78
10. CONCLUSÃO: SISTEMAS SIMBÓLICOS ESTRUTURANTES DO MODO DE VIVER E PENSAR DOS GRUPOS E COMUNIDADES ESTUDADAS.....	82
REFERÊNCIAS.....	85

ANEXO: FICHAS DE BENS INVENTARIADOS

APRESENTAÇÃO

Uma apresentação detalhada sobre o trabalho de campo que deu origem a este relatório foi escrita no primeiro relatório deste Inventário de Referências Culturais. Cabe agora uma breve explanação acerca do conteúdo deste texto.

O presente inventário se inscreve nas abordagens antropológicas de valorização das diversidades étnicas e culturais. O trabalho foi realizado tendo como base jurídica a Constituição Federal Brasileira de 1988, que garante os direitos de diferentes segmentos étnicos e culturais a inscreverem suas memórias e saberes nos planos do “processo civilizatório nacional”. Neste sentido, com a realização dos INRCs (Inventários Nacionais das Referências Culturais) por todo o Brasil, um borbulhar de memórias estão insurgindo em diferentes pontos do território nacional. São memórias dos combates da baixa auto-estima e da invisibilidade histórica, social e política, pois, como observamos no Sapê do Norte, a memória social inscreve no plano nacional deste INRC os saberes esquecidos pela oficialidade.

Desde que os primeiros africanos foram introduzido no Brasil, várias transformações ocorreram em seus modos de viver e de fazer, mas aqui tratamos apenas daquelas que ocorreram no território quilombola do Sapê do Norte no decorrer do século XX, sobretudo aquelas advindas da memória social, que as comunidades preferiram lembrar e não esquecer.

Os bens culturais que aqui inventariamos não foram selecionados por acaso, mas resultaram de reuniões, conversas e discussões com as comunidades quilombolas e com os grupos culturais. Esses bens foram selecionados para serem inventariados porque esses atores sociais entendem que os mesmos são emblemáticos na delimitação das fronteiras sociais e devem ser apropriados para a delimitação de suas identidades coletivas.

O processo de territorialização e de reorganização social das práticas culturais está intimamente relacionado às formas de organização social (comunidades e agrupamentos sociais) que, historicamente, vêm demarcando e construindo simbologias dos espaços. Os espaços de realização das festas e os rios são lugares de fluxos, pois atraem e conduzem pessoas e grupos, desde a segunda metade do século XIX, para a interação e reorganização

social das diferenças culturais. Nesses espaços fixos e fluídos os *congós* e *marujos* vão encontrar outros *devotos* que, por meio da devoção aos santos, estabelecem interações simbólicas. Deste modo, na realidade das comunidades quilombolas do Sapê do Norte o território e o processo de territorialização são forças sócio-culturais básicas que invertem o tempo e refazem o espaço, dotando a vida e a luta pelos direitos territoriais e culturais de sentido.

A territorialidade e a territorialização estão demarcadas também por uma relação respeitosa com o meio ambiente e com usos que os agrupamentos fazem dos recursos naturais como meio de sobrevivência. As condições básicas de sobrevivência dessas comunidades sempre estiveram associadas ao meio ambiente através da coleta e extração de recursos naturais e mesmo do cultivo e da produção sem explorar de forma agressiva o meio ambiente.

O parentesco enquanto parte das redes de sociabilidade e das relações entre as famílias e as comunidades também constitui um das dimensões do processo de territorialização ou de reorganização social.

Os processos de produção, recriação e transmissão dos bens culturais compõem um sistema simbólico e fazem parte de cadeias (ou teias) sucessórias que envolvem diversas gerações no sítio inventariado. Os integrantes das comunidades e dos grupos culturais produtores dos bens culturais entendem que fazem parte desta rede ou teia que eles mesmos vêm ajudando a tecer há várias gerações, pois entendem que estão imersos nesta rede de obrigações de herdar, aprender e ensinar (transmitir) para não deixarem as tradições desaparecerem, mas transmiti-las as gerações mais jovens, como fizeram seus pais. Neste sentido, este sistema simbólico estrutura os modos de viver, de fazer e de pensar das comunidades e grupos estudados. Como observou Bourdieu (2004), os sistemas simbólicos ao mesmo tempo em que são estruturas estruturantes das sociedades, são estruturas estruturadas pelas mesmas. Portanto, as gerações herdeiras dos bens culturais jamais são receptoras passivas de uma tradição cultural, mas nelas imprimem seus modos de fazer, de viver e de celebrar para que possam ter algo de novo a ensinar às novas gerações.

1. A MEMÓRIA SOBRE O BEM

1.3 – REFERÊNCIAS HISTORIOGRÁFICAS E MEMÓRIA DA FARINHA E DO BEIJU NO NORTE DO ESPÍRITO SANTO

Muito difundida entre os nativos da região, a mandioca, junto à farinha e outros derivados, foi incorporada aos hábitos alimentares de colonos europeus e africanos escravizados que aqui chegaram. Substituta da *farinha real* (farinha de trigo) quando na escassez desta, a farinha de mandioca ou *farinha da terra*, como era conhecida, logo se tornou um dos principais alimentos dos habitantes do Brasil colonial e imperial, sobretudo da população negra que a consumia tanto nas fazendas quanto nos quilombos disseminados por todo o país.

No Espírito Santo, a farinha de mandioca, durante a primeira metade do século XIX, constituiu um dos principais produtos de exportação. Cultivada em praticamente toda a extensão foi, porém, na região norte, mais precisamente em São Mateus, que esta cultura conheceu maior destaque, pois no restante da província era produzida apenas para o consumo próprio.

Estima-se que o incremento da produção de farinha de mandioca no norte capixaba seja oriundo dos incentivos da Coroa Portuguesa, na figura do primeiro ministro, Marquês de Pombal, ainda em meados do século XVIII, que, temendo contrabando de ouro e incursões à região das minas através do rio Cricaré – cuja cabeceira encontrava-se próxima – se empenha para que na região desenvolvesse uma agricultura voltada para o abastecimento do mercado interno colonial, sobretudo o do Rio de Janeiro e o da Bahia.

Os esforços da Coroa não foram em vão. Já no início do século XIX, viajantes sinalizavam a prosperidade da região, cujos habitantes cultivavam grande quantidade de farinha de mandioca. Segundo o príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, a economia girava em torno dessa cultura e se exportava anualmente 60 mil alqueires de farinha (1989: 55). Outro contemporâneo, o bispo José Caetano da Silva Coutinho, apresenta testemunho parecido. Em visita a vila de São Mateus nos idos de 1819/1820, nos relata que toda a

economia da freguesia parecia girar em torno da cultura da mandioca, *a única coisa de que se trata*, plantada, segundo o religioso, em todos os cantos (2002: 40).

A produção de *farinha da terra* deu tão certo em São Mateus que ela se tornou famosa, sendo exportada para outras partes do Brasil, especialmente Minas Gerais, Rio de Janeiro e Salvador. De fato, a procura nos mercados do Rio de Janeiro era tamanha que o produto mateense *contava com uma cotação própria, tendo um preço mais elevado que a farinha do resto do país* (TALLON, 1999: 67).

Toda essa prosperidade, todavia, não seria possível sem a presença do negro escravizado, alicerce de todo o desenvolvimento econômico da região e da sociedade, visto que a produção mateense estava organizada em grandes latifúndios e tinha como principal mão-de-obra o negro cativo, que trabalhava em todas as etapas do processo de produção da farinha de mandioca, desde a preparação do terreno para o plantio até a torrefação, realizada, principalmente, pelas mulheres escravizadas. Os saberes envolvidos na produção de farinha de mandioca e do beiju se perpetuaram por meio dos seus descendentes e dos quilombos presentes em todo o sítio Sapê do Norte:

Desde o tempo da escravatura, o povo descia de lá, vinha aqui, fazia farinha e hoje a gente continua, não perdeu ainda a pré-história da cultura de fazer farinha. Então a gente faz a farinha e o beiju aqui, que é a grande cultura do povo da região (Vermindo dos Santos. Linharinho. 02/01/2009).

Na memória social dos quilombolas atuais, a farinha e o beiju sempre foram alimentos essenciais da dieta dos seus antepassados que, nos dias atuais, eles fazem questão de lembrar e não esquecer.

Que é, por exemplo, o beiju era uma coisa que era usada assim, segundo os historiadores e as pessoas dos quilombos mais velhos que era usado para alimentação, né? Por que o beiju é uma alimentação básica: café da manhã, café da tarde, então sempre usavam os beijus, né? Beiju de coco, beiju de massa, beiju de goma, beiju de fite, beiju molhado, entendeu? A gastronomia, é uma culinária que realmente vem dos quilombos, representa assim (...) é um alimento histórico, né? Um alimento que faz parte de toda a história da cultura, entendeu? Do povo afro-remanescente do Sapê do Norte (Domingos Firminiano dos Santos. Angelim do Meio, 20/01/2009).

A produção de farinha e beiju foi incorporada, assim, à cultura dos africanos e seus descendentes que (re) inventaram a mandioca ao enriquecer seus derivados com outros produtos tais como coco, amendoim e azeite de dendê.

No universo cultural das casas de farinha estão associadas várias narrativas de atrocidades cometidas contra os escravizados. Vale ressaltar que o grande número de negros em São Mateus, ainda hoje bastante expressivo, suscitava receio nos senhores e senhás, proprietários de escravos, que se valiam dos mais diversos mecanismos coercitivos a fim de que a relação de dominação fosse mantida. Violências físicas ou psíquicas que deixaram marcas indeléveis na memória dos descendentes africanos do sítio estudado. Crueldades que fizeram com que São Mateus fosse considerado um dos núcleos escravocratas mais perversos do país (AGUIAR, 2001: 23).

Agora, em Sapê do Norte quem mandava em Sapê do Norte era o pessoal dessa região era o pessoal do Barbosa e o pessoal dos Almeidas (...) esses homens o maior perigo. (...) O maior carrasco que já existiu. (...) Eram ruins. (...) Eu ouvi muitas histórias sobre eles aqui. (...) Era o pessoal mais valente que tinha aqui. Não era valente, aquilo não era valentia, era ignorância. Não tinha valentia, era ignorância (Antônio Ventura Júnior, 72 anos. Chiado, 21/01/2009).

Dentre os relatos destaca-se, sobretudo, os que envolvem o assassinato de crianças negras – lançadas nas fornalhas sob os fornos das casas de farinha pelas senhás – tanto pela sua ampla ocorrência ao longo da nossa pesquisa de campo quanto pela iniquidade que sugere. Um caso ilustrativo dessas atrocidades que ocorreu na segunda metade do século XIX está presente na literatura da região e foi narrado por Aguiar (2001). Trata-se de Constância de Angola, escrava do Coronel Matheus Gomes da Silva, irmão do Barão de Aymorés, que teve o filho arrancado dos seus braços enquanto trabalhava na torrefação da farinha de mandioca e atirado na fornalha pela senhá, incomodada com o choro da criança.

Segundo os entrevistados, as crianças eram lançadas na fogueira para que os serviços das fazendas não fossem prejudicados e as mães nada podiam fazer, pois trabalhavam acorrentadas para não fugirem rumo aos quilombos:

Antigamente era o tempo do cativo. Então aí as empregadas, as cativas que trabalhava, trabalhava acorrentada na casa de farinha. Aí ela chegava a dona mesmo pegava o bebezinho que chorava aí ela pegava e jogava dentro do forno,

embaixo da fomalha. E a mãe não tinha direito a nada, né? Que era escrava, trabalhava. Aí só via a lágrima descer. Era triste, muito triste. Aqui, antigamente, meus avôs, bisavôs, eles contavam pra gente, aí a gente gravou isso mesmo. Meu avô falava, minha mãe também. Era muito triste. (...) Torrava a farinha acorrentada, não tinha direito de sair não. (...) Homens no mato trabalhando e as mulheres torrando farinha (Rosa da Conceição. Roda d'Água, 17/01/2009).

Os praticantes das barbaridades contra seus ancestrais vêm sendo imaginados a partir de uma memória social herdada dos pais, avós e tios de nossos entrevistados como seres destituídos da sensibilidade humana, pois no período da escravidão teriam praticado maldades que só seres denominados pelos nossos entrevistados como *monstros*, *bichos* e seres não humanos poderiam cometer.

O pessoal diz também que quando eles, os escravos, iam torrar farinha, usavam aquelas tornozeleiras neles... tudo grampeado também nas pernas. Amarrava o correntão nas pernas, só do forno ao coxo, do coxo ao forno. (...) Era assim os mais velhos só andava do forno ao coxo na beira do forno. Não podia sair. (...) Ficava preso ali, não dava mama aos filhos, nem nada, não. (...) Quantos não matavam, quantos morreram, enfrentaram uma morte dessa. Coisa que todos era cristãos e tinha... (...) ...mamãe contava muito essa história. (...) Lá aquelas forneiras, aquelas escravas quando estavam fazendo farinha, aquelas crianças... se as crianças estivessem chorando, porque elas torravam farinha tinha aquela correntona no pé. (...) Então ali, se tivesse pior quem já tivesse filhos. Mamãe disse que teve uma tal de Placidina que jogava muitos filhos das escravas debaixo do forno. (...) ...essa mulher, quando ela morreu (...) ... foi carregada num carro de boi. (...) ela foi sepultada aqui perto na Serra (...): Perto de Nova Venécia. (...) Então, ela foi sepultada, disse que ela virou bicho, assim me falaram. (...) Quando ela sepultou, estava com os fiapos do cabelo assim ó, pra fora da terra. (...) Ela queimou muito filho (de escravas). (...) Ela virou, disse que virou uma serpente, quando enterraram ela, aí subia aqueles pião de cabelo assim em cima da terra. Ela foi carregada num carro de boi. (...) porque ninguém pôde, ela exagerou demais, ela deve ter engordado muito e ela tinha pecado demais... pesou muito. A mulher pegar crianças, pegava um montezinho novinho e jogava lá debaixo do forno. (Antônio Ventura Júnior, 72 anos. Chiado, 21/01/2009).

Outras narrativas que versam sobre a transformação das sinhas em *serpentes* fornecem detalhes variados e a intervenção religiosa para acalmá-las.

Odorico: *Esse foi um ditado que me contaram. Quando a criança tava enjoando muito, enjoando, enjoando, aí ela chegava de lá pra cá e jogava a criança debaixo do forno. Tinha uma inté que era tão malvada que virou serpente. (...) Virou serpente. Desceu nesse rio aí, ó... (apontando para o rio Cricaré) pro mar... conta o pessoal que desceu nesse rio. O rio deu uma enchente, enchente forte que foi lá em Nova Venécia. Aí foi logo que, foi o pessoal antigo que contava, aí o bispo foi lá, chegou lá, puxou ela pro rio. Ela caiu no rio. O pessoal fala que desceu “dando cada um urro”...*

Osvaldo: Então ela estava lá em Nova Venécia?

Odorico: *Apareceu num cemitério em Nova Venécia. A sepultura dela rachou e apareceu as unha. Você sabe disso também, já, né? Aí apareceu as unha e cabelo. Pouco e ficou aparecendo as unha.*

Osvaldo: Na sepultura?

Odorico: *Na sepultura dela. Aí foram lá e chamaram o bispo, naquele tempo veio, aí expulsou pro rio. O rio tava cheio. Aí desceu nesse rio aí. O pessoal fala que desceu nesse rio aí dando cada um “urro” danado. Aí desceu. (...) Essa coisa era antiga. O pessoal é que falava isso.*

Fernanda: Era de uns cem anos pra trás?

Odorico: *Ah, tem mais... mas hoje em dia se a gente perguntar pros parentes se a mãe deles virou serpente, é capaz de mostrar! (...) É o que vem sendo contado pelos outros, virou serpente.*

(Odorico Nascimento Filho. Dilô Barbosa, 22/01/2009).

As maldades e as humilhações, mesmo após o fim da escravidão, adentraram ao século XX e eram cometidas pelas senhoras pertencentes às tradicionais famílias do norte capixaba contra crianças negras, reproduzindo as mesmas relações de poder de outrora:

Tinha uma tal de... eu ainda conheci ainda uma tal de Esmeralda. Era uma baixinha e tinha uma tal de Dona Celina, a Celina também... esse pessoal... essa terra daqui das Contendas pra baixo, parte de lá, o pessoal chamava tudo de dono. Tudo era deles. (...) Aí, tinha a velha Celina, quando morria uma pessoa aquela mulher chorava, chorava, devia de ser de malvadeza. (...) É que mulher malvada, também. (...) A Esmeralda, nós fazia farinha na casa do velho Titio do Seu Abel, irmão dela, né? Aí papai nesse tempo trabalhava, pessoal pobre rapaz, trabalhava pra qualquer um. Fazia farinha lá... ela cozinhava num (...) parece uma coisa que to vendo. Cozinhava o aipim, botava sal, sal, sal pra caramba no aipim. Depois, tirava o aipim e botava sal naquele caldo. Pegava aquele caldo do aipim, pegava caldo da carne de porco, botava ali dentro. Mais sal, sal, sal purinho, se botar na

boca... e dava pra nós beber, ela dava pra beber. (...) Maldade mesmo a velha Esmeralda fazia. Era só encontrar um monte de crianças. Ela pegava aquilo lá e dava pra beber (...) Era o bicho. (Antônio Ventura Júnior, 72 anos. Chiado, 21/01/2009).

Todavia, o universo das casas de farinha não é restrito apenas às *tristes recordações*. Memórias das resistências e afrontas ao *status quo* também povoam o imaginário coletivo. São exemplos de resistência dos africanos e seus descendentes escravizados, individuais ou coletivas, sutis ou violentas, que manifestavam todo o descontentamento diante de um sistema que os subjugava pela força das armas que eles não tinham acesso. Seu Antônio Ventura Júnior recorda-se de inúmeras histórias que envolvem seu avô, Mateus Reinaldo, um homem negro escravizado, cuja coragem ainda suscita admiração e orgulho em seus netos, pois se recusava a reconhecer a autoridade e a propriedade de seu senhor sobre seu corpo, negando-lhe reverência e vingando-se dos castigos a ele impostos, destruindo os instrumentos de trabalho e de escoamento da produção, como, por exemplo, matando a tropa de animais do senhor com veneno de cobra.

Antônio: *Quando ele morreu, eu já era nascido. (...) Aquele era valente. Apanhava, mas não chamava nunca (...) amarrado num tronco, mas não chamava de senhor de jeito nenhum, só chamava pelo nome.*

Oswaldo: E eles batiam nele pra ele chamar de senhor?

Antônio: *É, mas não chamava de jeito nenhum. Aí, quando tirava ele, mandava ele pra roça. Ele ia pra roça, tirava aqueles burros bons deles (dos proprietários) pra arrancar mandioca, aí caçava ele debaixo daqueles paus, tinha aquelas cobras. Achava uma cobra, uma preguiçosa ele quebrava ela no meio e chegava na cara do animal e pegava pra matar.*

Oswaldo: *Eles queriam que ele chamasse de senhor.*

Antônio: *É, mas ele não chamava.*

(...)

Antônio Ventura: *Agora, (...) tinha a Terra do Meio, terra do tal do Manduca Andrade. (...) Esse daí também era senhor, também. (...) Muitos escravos, o meu avô (...) foi vendido pra ele, também. Vendeu pra ele, foi vendido lá na Serra, também. (...) Compraram ele lá, o Manduca Andrade comprou na mão do Abé (Abel de Almeida), vendeu pra eles. Eles não pôde com ele, vendeu na Serra e depois tornaram a comprar outra vez pra baixo. (...) Pessoal dos Abé. (...) Abé, o pai do Gugu Abé.*

Oswaldo: O Gugu Abé era o mesmo pessoal dos Almeidas ou não?

ANTÔNIO VENTURA: *É o mesmo pessoal dos Almeidas. É o mesmo pessoal.*

(Antônio Ventura Júnior, 72 anos. Chiado, 21/01/2009).

Outro exemplo notório de resistência envolve ao integrantes do quilombo do Negro Rugério, escravo de D. Rita Cunha, que aquilombado nas terras da proprietária, com ela estabelece um acordo para continuar produzindo farinha de mandioca em troca de proteção contra as forças policiais e capitães-do-mato e, em meados do século XIX, se torna o maior produtor da região:

Nas comunidades quilombolas era assim, desde o tempo dos nossos antepassados. Falavam muito dos escravos, né? Algumas histórias contavam da farinha de mandioca do tempo do Negro Rugério, que tinha vários outros companheiros, irmãos, cunhado... (...) Aí esse nosso povo, desde o tempo do quilombo de Negro Rugério, tinha grande história de torrar farinha nesse Engenho. Tinha várias casas de farinha. Rita Cunha fez um acordo com Negro Rugério pra produzir mais farinha porque entregava muita farinha para o Rio de Janeiro e Bahia. Porque os negros tinha, era liberto aqui nessa região, não vinha mais capitão-do-mato pra prendê, mas tinha a necessidade de fazer muita, muita farinha, e os negros tinha que fazer muita farinha pra podê sair essa farinha pro Porto de São Mateus. (...) Só que essa matriz é do tempo dos escravos, trabalho desde a infância. E essa foi dada como prioridade da produção da farinha, fazendo farinha em todo lugar aqui continuou fazendo e nós continuemos também. Vendia farinha pra fora... (Miúda. Linharinho, 03/01/2009).

As casas de farinha, na memória social, configuram-se, também, como um lugar de encontros e de festas. Era sob as palhas do indaiá, uma espécie de coco do mato que revestia o teto das casas de farinha, que as pessoas das famílias e vizinhos se encontravam para conversar, namorar, *tirar* versos e marchas de brincadeiras, dentre outros.

No passado, era comum que as atividades de produção de farinha de mandioca e do beiju reunissem várias famílias num grande mutirão denominado *ajuntamento*. Assim, segundo os entrevistados, todas as etapas do trabalho era realizado de forma coletiva e envolvia homens, mulheres e crianças. Depois de os homens roçarem e queimarem as capoeiras, as mulheres se juntavam a eles para o plantio da mandioca. Enquanto homens e mulheres estavam trabalhando nos roçados, outras mulheres formavam uma equipe na cozinha preparando os alimentos para o *ajuntamento*.

(...) E de primeiro a gente trabalhava em mutirão. De primeiro tratava era juntamento. (...) Meu pai aqui de primeiro com nós aí, oh minha filha vou tratar essa roça aqui. Aí a gente arava um pedaço de terra. Aí juntava todo mundo. Aí vinha matava um porco, matava assim um bicho grande, um porco, senão

comprava, matava quatro quilos de galinha. Aí fazia aquele juntamento e dava o almoço todo mundo. Aí chamava nós: Oh amanhã, Rosinha, Zilda, Tereza, Maria Rosa, vem tudo amanhã pra cá pra casa. As filhas deles. Aí nós ia. Aí chegava lá ajudava mamãe fazer almoço. Aí de manhã até meio-dia nós fazia o almoço. Aí de meio-dia pra cá a gente ia pra roça plantar. Aí os homens iam cavando e a gente ia plantando. Aí plantava tudo, um pedaço assim, plantava tudo num dia. Mas quando a pessoa tá sozinho custa, né, ir cavando... Aí ele fazia aquele juntamento, aí plantava, aí quando tava bom de limpar, tava grande assim, tornava a fazer juntamento pra limpar. Aí limpava tudo, ficava tudo limpinho (D. Rosa da Conceição. Roda d'Água. 17/01/2009).

As recordações sobre os *ajuntamentos* e festas que ocorriam nas casas de farinha são evocadas de forma nostálgica pelos entrevistados do sítio Sapê do Norte. Era um tempo, segundo os mesmos, de fartura, solidariedade e coletividade – valores aprendidos com os antepassados:

Era uma comunidade inteira (...) Coisas de um era de outro, num tinha diferença não, chega trabalha na casa de um, outro chega trabalha, outro chega ajuda, depois tudo é dividido entre as famílias, a gente, todo mundo come, é aquela coisa, num tem esse negócio, não (Miúda. Linharinho, 03/01/2009).

É, meu pai. Aí era assim, todo mundo fazia assim. Um de lá vinha ajudar, outro já ia pra lá com outra pessoa. Agora que cabou. Eu falo pros meus filhos tudo aí: Ah, meus filhos, antigamente os homens não trabalhava pra si sozinho, não. Era ajudando, um ajudava o outro. Quando um tava fazendo todo mundo ia lá. Ajudar a fazer assim em mutirão. Todo mundo ia lá trabalhar. Meu pai ensinou mais assim, né? (Rosa da Conceição. Roda d'Água. 17/01/2009).

Não raro, os *ajuntamentos* podiam ser animados com uma festa ao som do forró. Seu Sebastião Nascimento relembra a época em que moças da localidade se uniam para torrar farinha – atividade eminentemente feminina – enquanto os homens tocavam sanfona:

Mais era bom elas torrar farinha porque chegava alguém e dizia que tinha um forró na casa de fulano de tal, aí de repente aquela farinha era torrada... {Risos}... Elas já gostavam de torrar farinha (...) Trabalho e diversão vinham os velhos nossos pais, nossos tios, eles não torravam farinha... vinha muitas moças torrar farinhas, e para ninguém cochilar eles tocavam sanfona (Seu Sebastião Nascimento. São Cristóvão, 15/01/2009).

A mesma idéia que associa trabalho e diversão está presente nas lembranças de outros entrevistados. O encontro das pessoas e o término dos trabalhos eram motivos para festejos:

Por que antigamente quando falava em fazer farinhada, farinhada pra nós era um divertimento e era um trabalho que era um meio de ganhar farinhada se relasse vamo supor doze ou vinte carga de mandioca, quando terminava de ralar ai era festa, era Jongo, era Folia de Reis que ali terminou aquela farinhada, demo conta. Era um trabalho que pra eles tinha vencido e é igual pra gente. Ai fazia festa, ai era Jongo, era a noite toda, era reis, era todo mundo animado cantando, a relação que nós temo com a Folia de Reis e com o Jongo é essa (Gessy. Linharinho, 03/01/2009).

A memória das atividades comunitárias mostra que a produção material está associada à dimensão imaterial, pois os *ajuntamentos* relacionados ao trabalho nas lavouras de mandioca e com a farinha e o beiju se prolongavam nas noites com festas de jongos, reis, bailes e canções regadas a comidas fartas. O *ajuntamento* consiste em uma visão de mundo e em um conjunto de valores sobre a produção material e imaterial herdado dos antepassados. As *festas* atuais para Santos Reis e São Benedito realizadas pelos grupos de *reis-de-boi* e pelos *bailes dos congos* estão mescladas por esses valores e visões de mundo criadas nas experiências comunitárias dos *ajuntamentos*.

1.2 – A MEMÓRIA DOS GRUPOS DE REIS-DE-BOI

O *reis-de-boi* é uma expressão cultural ligada às narrativas bíblicas sobre o nascimento de Jesus Cristo. Entre os quilombolas *brincantes* do *reis-de-boi* existem explicações detalhadas sobre a origem deste ritual realizado por eles. Diz-se que os Reis Magos - Baltazar, Gaspar e Belchior -, a pedido do Menino Deus, deveriam viajar pelo mundo comprando e matando gado para saciar a fome dos pobres e famintos. Esses Reis Magos, depois transformados em Santos Reis, são tomados pelos mestres dos *reis-de-boi* como seus padroeiros e, por isso, começam suas apresentações nos dias que se aproximam o 06 (seis) de janeiro (dia de Santos Reis) ao dia de São Braz e Nossa Senhora das Candeias, em 02 (dois) de fevereiro.

Nas simbologias dos quilombolas acerca do *reis-de-boi*, sobretudo representadas nas máscaras criadas por eles para os *bichos* que participam da apresentação, trata-se de uma *brincadeira de africanos*.

Esse negócio vem de muitos anos. Quando eu nasci já encontrei ela. Por isso a gente vem continuando com ela. Isso é brincadeira de africano. Brincadeira da África. Isso é coisa de preto. (...) Mas os quilombolas faz parte de preto, mesmo. Faz parte de Nagô, mesmo. O povo da África é tudo preto, mesmo (Raulindo Guilherme. Reis de boi de Santa'Ana – de Mateus e de Nilo. Bairro Quilombo, 03/01/2009).

Nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, esse folguedo foi apropriado pelas comunidades quilombolas e reinventado como uma tradição sua. Luiz dos Santos, mais conhecido como Luiz Laudêncio, da quinta geração de mestres do tradicional *reis-de-boi* dos Laudêncios, situado na localidade de Divino Espírito Santo, afirma.

O reis é uma coisa que ele não foi criado aqui. Ele já veio, quer ver, ele veio de fora. Na verdade os negros quando vieram pra cá, eles trouxeram essa cultura pra cá (...) E daí começou aos poucos... ele não era daqui (...) São Mateus mesmo... na verdade o primeiro pessoal que vieram pra aqui vieram amarrados de corda quando os escravos vieram. Não tinha essa cultura. (...) Aí quando chegaram aqui ficou isso aqui. Foi assim que criou. Pra falar a verdade o reis não criou aqui em São Mateus (...) Foi uma coisa que veio de fora. Como os descendentes vieram de fora pra aqui... na verdade os negros... daí surgiu o reis. É igual ao candomblé... das coisas... vieram de fora. (...) Não foi criado aqui. E aí o pessoal criaram aqui e hoje pegou (Luiz dos Santos. Divino Espírito Santo, 08/01/2009).

Os grupos de *reis* no passado eram numerosos e se apresentavam nas casas de devotos que, muitas vezes, distavam léguas. Nas recordações dos entrevistados, várias vezes eles tiveram que seguir a pé ou a cavalo durante horas para chegar ao destino desejado: *Nós saía daqui e ia lá pro Hugo Motta, fazer festa á pé... Chegava lá tantas horas, quem vai acompanhar não importa mais o Reis tem que está completo lá (Antonio Nascimento. São Cristóvão, 15/01/2009).* Às vezes os brincantes seguiam de canoas pelo rio, um dos principais meios de transporte até a segunda metade do século XX, quando a abertura de estradas se intensificou na região. Num dos episódios relatados por nossos entrevistados, a canoa que levava o *reis-de-boi* da comunidade de São Cristóvão, que

atualmente existe apenas na memória, naufragou, o que deu origem a uma marcha do grupo:

Aconteceu que eles foram cantar um rei no Dilô Barbosa, foram de canoas, em quatro canoas, a figura era um sauim, antes de chegar no lugar a canoa tombou, no rio cheio, salvou um, salvou outro e o sauim a água levou o sauim que não pôde salvar, e quando chegaram na casa, meu pai disse que tinha que astuciar o que tinha acontecido com o sauim. (...) Não tem o mico, meu pai brincava com aquela figura... Inventou na hora que na água salvou tudo mais o sauim, não... (Sebastião Nascimento. São Cristóvão, 15/01/2009).

Muitas vezes, a brincadeira chegava de surpresa na casa das pessoas da comunidade, como relembra Mateus de Ernesto, mestre do *reis-de-boi* com uma tradição muito antiga:

É... Aí todo ano que o pessoal brincava só que eu ainda era criança mais eu alcancei brincando ainda. Eu achava aquelas coisa bonita, aí eis chegava tudo quetin aí começava brincando aí naquele tempo tinha aqueles parente que chegava na roça no interior, aí no dia de fazer aquela representação, fazia aquilo tudo quetin que não ouvia que se facilitava nem cachorro a gente não ouvia. Aí quando chegava na porta assim encostadinho, a gente só ouvia a sanfona abrir e os pandeiro. É porque naquele tempo os pandeiro era bom e a gente gostava do pagode, né? Esse aí é filho do meu sogro... Aí eles brincava eu achava tão bonito. Então aí desda a idade de 18 anos...(Mateus de Ernesto. Linharinho, 06/01/2008).

O grupo de *reis-de-boi* de Mateus e de Nilo provém de um antigo grupo existente nas comunidades quilombolas do Sapê do Norte: o *reis-de-boi* de Novegildo Santos Porto. Segundo Raulindo Guilherme, do Bairro Quilombo (no povoado de Sant'Ana), e Dona Oscarina, de Linharinho, o primeiro dono deste grupo de *reis-de-boi* foi Novegildo Santos Porto, que depois passou para Antônio Abraão (ex-marido de Dona Oscarina – já falecido) e este passou para João de Rita (primo de Mateus de Ernesto). Posteriormente, por volta de 1950, João de Rita (que morava vizinho da atual casa de Mateus de Ernesto) passou a liderança do grupo de *reis* para Benedito Guilherme, o velho, que faleceu no ano 2000. Todos esses mestres e donos do grupo de *reis-de-boi* existentes em Linharinho eram moradores desta própria localidade. Do grupo liderado por Benedito Guilherme, segundo seu primo Raulindo Guilherme, teriam surgido três *galhos*: o *reis* de Mateus de Ernesto (atualmente liderado por Nilo Barbosa da Silva, do bairro Quilombo), o *reis* de Joventino

(de Braço do Rio) e o *reis* de *Tião de Véio* (Porto Grande – território quilombola de Roda d'Água).

A mesma estratégia da surpresa fora, outrora, utilizada pelo *reis-de-boi* do seu Antônio Barcelos e Odorico Nascimento, existente apenas na lembrança. Moradores da comunidade de Dilô Barbosa, eles preferiam chegar com o grupo de *supetão* a fim de tornar a brincadeira mais atraente para os espectadores:

Minha brincadeira chegava de supetão, é. Ficava todo mundo ali aguardado, né? Vão! Tá na hora! Aí chegava... que é feio.... Você vai representar a brincadeira, e daqui um pouco já tem um congo lá no meio da casa lá se já sabe a cor da roupa, se é branco é azul, e tal. É chegar de surpresa que aí fica bunito! (...) É. A gente ia, as veis se aguardava assim... as veis conforme o lugar se recuava um pouco ali, e ia uma pessoa lá saber: ta na hora? Pode começar a brincadeira? (Antônio Barcelos. Dilô Barbosa, 20/01/2009).

Esta mesma região do sertão de São Mateus (Dilô Barbosa, Chiado e Nova Vista) era agitada por outros grupos de *reis*. Grupos como o de Zé de Ana – que também brincava marujadas e baile dos congos – e, sobretudo do *véio* Zoroastro Valeriano Rodrigues, considerado o maior dos mestres, o instrutor de todos os outros:

Tinha, tinha o.....Zé de Ana, né? O Zé de Ana também era um grande mestre de reis. Brincava reis, brincava baile de congo, brincava ticumbi, marujada. Marujada quem tirava muito também era o Véio Zoroastro. O véio acho que era o Mestre deles tudo (...) um homem daquele se tivesse vivo, era uma grande pessoa (...) (Antônio Barcelos. Dilô Barbosa. 22/02/2009).

As brincadeiras de reis de José e Abílio de Ana e de Zoroastro ainda estão vivas na memória local. Odorico Nascimento diz que *Catirina*, a esposa de *Requé* (ambos muito pobres) estava grávida e desejosa de comer carne de gado. *Requé*, que não é *rei* mas um *vaqueiro* sem condições de comprar a carne, teria *roubado* um boi do fazendeiro para quem trabalhava a fim de satisfazer os desejos de sua esposa (embora na narrativa de fundação do ritual sejam os *poderosos reis* quem roubam o boi). Assim, no ritual encena-se a prisão de um casal desprovido de recursos para consumir a carne de gado que, para muitas famílias visitadas em nossa pesquisa, ainda hoje, é um raro componente da dieta alimentar. No *reis* de Zoroastro Valeriano, ao que relata Odorico, se encenava a chegada de *capangas* dos

senhores e fazendeiros (grandes proprietários de terra) acompanhados da polícia que cumprimentavam os integrantes do ritual e, por meio de uma *embaixada*, davam voz de prisão ao casal, como segue:

Capangas e polícia: *Boa noite!*
 Demais integrantes da brincadeira: *Boa noite!*
Vim dizer aos senhores
Da cabeça vai ao pé
Ou vai eu, ou Catirina, ou Requé.

Após receber voz de prisão, *Catirina desanda a chorar* dizendo não ser ela e nem seu marido que haviam *roubado* o boi.

Presentes apenas na memória dos quilombolas estão outros grupos tais como o de São Cristóvão/Serraria, que brincava sob a liderança do mestre Antônio Nascimento e, um pouco mais distante no tempo, o grupo de José de Abécio na localidade de São Domingos, onde Helvácio de Oliveira, nosso entrevistado da comunidade de São Jorge, desempenhou primeiro o papel vaqueiro e depois de sanfoneiro.

Nos relatos dos entrevistados fica patente a existência no passado de inúmeros e diferentes grupos de *reis-de-boi* no sítio Sapê do Norte. Estes reuniam pessoas das mais variadas comunidades para celebrar o nascimento de Jesus Cristo e os três Reis Magos.

1.3 - OS BAILES DOS CONGOS OU TICUMBIS DE SÃO BENEDITO

Verificamos, na memória dos entrevistados a respeito dos *bailes*, que nas comunidades quilombolas do meio rural, no passado, existiram diversos agrupamentos de *bailes de congos*. Entre os mais antigos são citados o *baile dos congos* de São Benedito, em Conceição da Barra; o *baile dos congos* de São Benedito, no povoado de Santana; o *baile dos congos* de Santo Antônio de Água Boa, em Córrego de Santana; o *baile dos congos* de São Bartolomeu, feito por mulheres no Córrego de Santana; o *baile dos congos* de São Benedito do Bongado, no Sertão de Itaúnas e o *baile dos congos* de São Benedito do Córrego Sapucaia que se apresentava em São Mateus. Deste último baile, segundo as lembranças de Benedito Batista, *congo* no atual *baile* de São Benedito de Conceição da

Barra, participavam seu pai (Izalino Batista) que era contraguia e Ernani Feliciano dos Santos (Miúdo Popopô), pai de Rosa dos Santos, atual festeira de São Benedito em Conceição da Barra.

Segundo Tertolino Balbino, *o baile de congos* de São Bartolomeu, feito pelas mulheres, se apresentava apenas nas casas, sobretudo nas de Florentino Florindo e de Acemi, em Córrego de Santana. O *baile* era feito para São Bartolomeu devido ao fato de as mulheres, assim como os homens, acreditarem que esse santo era o defensor delas, sobretudo nos momentos difíceis do parto. Devido à crença no poder de *São Berto* entre os integrantes do grupo familiar de Florentino Florindo, seu filho Manoel, conhecido como Coxi, atribuiu o nome do santo a um filho seu: Berto Florentino (conhecido como Berto de Coxi). Tanto Coxi quanto seus irmãos - Francebílio Alacrino (o Miúdo), Liberis (o Roxo) e Mário Florentino -, dançavam nos *bailes de congos* para Santo Antônio, liderado por seu pai, Florentino Florindo dos Santos, e para São Benedito, liderado por Luiz Hilário.

Berto Florentino nos relata que, por volta de 1960, quando passou a *brincar no baile dos congos*, seu avô Florentino, que ainda estava vivo na Água Boa (Córrego de Santana), era quem pronunciava os *discursos do baile*. Esses discursos falavam da morte, das festas, dos conflitos sociais, dos casamentos, dos numerosos filhos, das dificuldades de prover a família e dos poderes extraordinários das espadas dos *bailes de congos* que podem atingir até aviões.

Florentino Florindo, que pronunciava os discursos acima em seu *baile*, era filho de Manoel Florindo e Virgínia, antigos devotos de Santo Antônio e integrantes da *mesa de Santa Maria*. Natalina dos Santos (filha de Florentino Florindo) e seu marido, Gabino Evaristo Rodrigues, primos em segundo grau e *festeiros* de São Benedito por mais de 20 anos, guardam em sua casa, em Conceição da Barra, imagens de Santo Antônio e de Santa Maria que pertenciam ao casal Manoel Florindo e Virgínia.

Dentre esses antigos integrantes dos *bailes de congos*, podemos retomar a memória sobre Acendino dos Santos, elaborada por sua esposa e viúva D^a Laudemira e por seus filhos Arquimino, Getúlio e Laudemira (filha). Segundo Dona Laudemira (*08/04/1921), seu pai, Manoel Graciano, era *Rei Bamba* e Gonçalo Valentim, pai de Acendino, era *Rei Congo* no *baile dos congos* de São Benedito em Santana, onde o mestre era Manoel Jerônimo (pai de Tertolino Balbino). *Eles só deixaram quando morreram. O meu avô, pai*

do velho Acendino, morreu em 1961. Inclusive, o meu avô morreu aqui em casa, em abril de 61. Ele tinha 75 anos (Laudemira dos Santos, filha de Acendino. Córrego do Alexandre, Roda D'Água, 03/01/2008). Disso se conclui que Gonçalo Valentim nasceu em 1886, dois anos antes da assinatura da Lei Áurea, mas, ao que relata sua nora e um de seus netos, era filho de uma *africana alforriada*.

O pai (Gonçalo Valentim dos Santos) e os avós paternos de Acendino (Cecília e Manoel Valentim), de acordo com seus descendentes, eram moradores do Córrego Fundo. Cecília, segundo seu neto Clóvis dos Santos e seu bisneto, Getúlio, era uma *africana alforriada* e irmã de Marcolina (mãe de Luiz Hilário e esposa de Hilário – *um africano nagô*, como afirma sua neta Luzia dos Santos). Hilário e seu filho Luiz eram antigos mestres do *baile dos congos* para São Benedito e moradores do Angelim do Meio. Quando da morte de Cecília, Getúlio (nascido em 1951) estava com sete anos de idade e o senhor Clóvis (nascido em 1934) estava com 24 anos, o que nos remete a dizer que Cecília faleceu em 1958. As estimativas dos netos e bisnetos é que a referida avó e bisavó teria falecido com cerca de 130 anos de idade, o que, segundo Laudemira, sua bisneta, constava da certidão de óbito da mesma, que fora guardado por Acendino. Getúlio argumenta que sua bisavó, Cecília, teria vindo da África e que ele teria herdado dela parte de seus saberes relativos aos *trabalhos na mesa de santo*.

Gonçalo Valentim dos Santos, filho de Cecília, ao estar no leito de morte, conforme Dona Laudemira, teria transmitido sua *espada*, símbolo do seu reinado do Congo, para seu filho Acendino, gesto que, como veremos abaixo, segundo Arquimino, Acendino teria pedido a Rogério Medeiros que se repetisse em seu velório e que sua espada fosse transmitida para o filho Arquimino dos Santos.

Ele era Congo e depois de Congo ele passou a ser secretário. Aí, depois de secretário, ele terminou como Rei. Perdeu as vistas, já não pôde mais. Para brincar de secretário tem que ter as vistas. Aí ele foi e passou pra ser Rei. E terminou como Rei de Congo. (...) Ele brincou um bocado de tempo. Desde quase criança que ele brincava, com quinze anos que ele começou. Foi sim, foi a história dele. Com quinze anos ele começou e depois nunca mais saiu. Morreu com oitenta e quatro anos. Eu que assumo o lugar dele, agora. (...) Ele amava muito o Ticumbi. Ele saiu, mas... só pode ser determinado por Deus, né? Porque ninguém vai querer perder as vistas, porque ele perdeu as vistas e não pôde mais brincar de secretário e ficou de Reis. Ficou no lugar de Reis. Porque Reis era só falar. E ainda ficou com a espada. Depois que ele morreu, seu Rogério (Rogério Medeiros) passou a espada dele pra

mim, a espada que era dele. Mas já tinha outra espada que brincava, mas ele tinha uma espada dele mesmo. (...) Eu mesmo não sabia desta história, mas aí, na hora que a gente tava lá no velório dele, aí ele passou a espada pra mim. Ele falou que se ele morresse, que era pra passar a espada pra mim (Arquimino dos Santos. Roda D'Água, 03/01/2008).

Ao que relata Quino, seu pai participou por 69 anos no *baile dos congos*, pois ele morreu em 2007 com 84 anos e vinha participando desde os 15. Disso se conclui que Acendino estava no *baile* desde 1938. Por isso, um dos discursos de Quino sobre a espada pronunciado nos *baiques de congos* de 2008 e de 2009 está relacionado com sua genealogia, visto que, segundo ele, a tradição da espada no *baile* vem de seu bisavô, Manoel Valentim.

a) A memória do *baile dos congos* de São Benedito de Conceição da Barra

Tertolino Balbino, o popular Terto, mestre do *baile dos congos* de São Benedito de Conceição da Barra, também conhecido como *baile de congo dos pretos*, ao relatar os acontecimentos de seu tempo de infância, relembra o lugar em que morava, no Córrego do Nativo, nas proximidades do Córrego do Soares, onde seu pai tinha um *terreno*, que atualmente faz parte do *grande território quilombola do Sapê do Norte*. Seu pai, Manoel Jerônimo, segundo o mesmo mestre, faleceu em 18/12/1951 quando era mestre do *Ticumbi* de São Benedito no povoado de Nossa Senhora de Santana (ou simplesmente povoado de Santana), no mesmo município. Após a morte de seu pai, Terto passou a brincar no *baile* liderado por Luiz Hilário, seu padrinho, onde desempenhou por dois anos o papel de *primeiro congo*.

Relembra que seu pai, assim como os demais *congos*, *tinham pouca leitura, mas eram muito inteligentes*, pois *demandavam* entre si através dos versos. Manoel Jerônimo, mestre de um *baile dos congos* e pai do atual mestre, teria tido acesso à parte da escrita da língua portuguesa através da cartilha do ABC, denominada por eles, na época, de *carta do ABC*, e ensinado a sua esposa Deolinda Balbina do Rosário algumas letras. Também lhe ensinou a *tirar versos* para que os dois pudessem treinar as *demandas* discursivas em casa. A partir de então, Deolinda teria inventado o verso apresentado abaixo, mas, segundo Terto, fora proibida pelo marido de cantar para além do universo das demandas discursivas domésticas.

*Nosso mestre está dizendo
Que dessa carta nós não sai
Ele ensinou as letras todas
E esqueceu das outras vogais...*

Os versos acima podem ser interpretados, também, como uma crítica ao sistema de educação formal, onde o autoritarismo político brasileiro, historicamente centrado no analfabetismo, entendia que ter acesso ao processo de escolarização traria problema para os governantes. Por isso se deveria ter acesso a apenas parte da educação formal. Deste modo complementa Terto: *As outras vogais além da letra “A”, ele não sabia ler e ele jogou isso pros outros: quem foi que te mandou, que não te mandou ensinar*. Assim, os líderes autoritários, que comandam pela força, podem temer *ensinar*, visto que também *sabem* apenas *parte* daquilo que se *ensina e aprende*, pois vem de outros universos culturais. *Ela cantou em casa, mais o mestre proibiu...* (Terto).

Segundo o mesmo mestre, todos os *bailes de congos* sempre foram para São Benedito, embora possam aparecer nomes de outros santos, mas a tradição desses *bailes* é ser para São Benedito. Tertolino relembra que até o início da década de cinquenta do século XX, havia o *baile dos congos* de São Benedito em Santana, que tinha o seu pai como mestre, e havia o *baile dos congos* de São Benedito em Conceição da Barra, onde o mestre era seu padrinho, Luiz Hilário. Em 1954, aos 21 anos de idade, após a morte de Luiz Hilário, Terto assume temporariamente a liderança do *baile* dele e unifica os *bailes* de seu pai e de seu padrinho.

O mestre Luiz Hilário dos Santos, embora liderasse um grupo de *congos* que fazia festa para São Benedito na cidade de Conceição da Barra, não morava na cidade, mas no meio rural, às margens do córrego do Angelim, onde ainda hoje se encontra uma de suas sobrinhas, a senhora Luzia dos Santos, filha de Teófilo Hilário, irmão de Luiz. Teófilo, posteriormente, se tornaria o sogro de Terto. O lugar hoje é denominado comunidade quilombola de Angelim do Meio ou Angelim Dois. Deste modo, Terto casa-se com Bárbara dos Santos (nome dado em homenagem à Santa Bárbara), filha de Teófilo e sobrinha de seu padrinho, Luiz Hilário:

Vocês querem saber onde morava o mestre de congo? Luiz Hilário morava no Cearense, perto do Angelim. (...) Ele era um homem que trabalhava na lavoura, um

agricultor, e morava no Córrego Cearense. Era perto do rio Angelim. Ele tinha a obrigação, a devoção, de fazer o Ticumbi de São Benedito. Os pais dele moravam no Córrego de Santana, mais eu não alcancei o pai dele mexendo com o Ticumbi, mais o filho que era o Luiz Hilário eu alcancei com o Ticumbi... E quando ele morreu em 1954 eu peguei a responsabilidade do Ticumbi, eu morava lá perto no Córrego do Soares, abaixo do Córrego Canivete e depois eu passei a morar no Angelim... Depois que eu me casei... (...) ...e hoje moro aqui em Conceição da Barra por causa de doença. (...) O Luiz Hilário foi mestre muitos anos. Eu era rapazinho e entrei no Ticumbi com a base de uns dezoito anos e eu vim pegar o Ticumbi em 1954. Ele morreu com, mais ou menos, uns setenta e cinco anos. Naquele tempo a pessoa não prestava assunto em nada, não decorava nada, não tinha depoimento nenhum, como acontece hoje em dia mesmo... A gente vê as coisas, deixa de saber, não pega explicação... Eu, só sei que eu recebi esse Ticumbi em 1954 e daí pra cá eu vim continuando, fiquei afastado três anos... Três anos, depois de 1954, porque o Bernardo Pedro logo assim que eu cheguei de São Paulo, ele pediu para pagar uma promessa de um ano, de um ano ele gostou e ficou três anos... Não ficou mais porque o próprio pessoal aqui do comércio não aceitava mais ele, porque ele primeiro se era de corrigir era corrigido, porque saía pra tomar uma pingazinha, né? E os componentes continuava. Ele não podia proibir porque ele tinha que dar o exemplo... Então eu voltei novamente e estou até hoje... (Tertolino Balbino. Conceição da Barra, 18/05/2008).

Em junho de 1954, o folclorista Guilherme Santos Neves convocou os vários agrupamentos de cultura popular do Espírito Santo para uma seleção, em Vitória, que viria a ocorrer no mês de julho do mesmo ano, com a condição de que os que ficassem em primeiro e segundo lugares viajariam para São Paulo a fim de participar de um evento em homenagem ao quarto centenário de fundação da cidade. Para participar desta seleção, entre os agrupamentos culturais do norte foram escolhidos dois grupos: o *baile dos congos de São Benedito* liderado pelo mestre Luiz Hilário e o liderado por Benedito Guilherme (conhecido como *Véio*), pai de Sebastião Guilherme (o *Tião de Véio*), atual dono de *reis*, ambos do meio rural do município de Conceição da Barra. Como esses dois agrupamentos eram formados quase que exclusivamente por *pretos*, os *congos* teriam acreditado na intervenção de São Benedito na escolha deles. A esse respeito, Terto afirma: *com a proteção e a ajuda de São Benedito, o Ticumbi ficou em primeiro e o reis de Véio ficou em segundo*. Entretanto, ao final daquele mês de julho, antes de viajar para São Paulo, o mestre dos *congos* – Luiz Hilário - veio a falecer, tendo então Tertolino que assumir a responsabilidade que era de seu padrinho, mesmo sendo ele o integrante mais jovem do grupo.

Em 1958, depois de Bernardo Pedro ter ficado três anos como mestre, Tertolino diz ter invocado a proteção de Deus e ajuda de São Benedito e reassumido a liderança dos *congós* para mantê-los sob uma tradição de respeito à autoridade do mestre, que vinha desde a época do *africano* Hilário, pai de Luiz Hilário, restaurando, assim, o controle do reinado negro dos *congós* de São Benedito, onde, por questão de *tradição*, entram apenas os *pretos*.

Terto lembra de seus anos de ensaios em uma época em que não existiam estradas e nem transporte em veículos automotores, quando o mestre e os *congós* se deslocavam a pé ou a cavalo. Era uma época em que existiam muitas matas e muitos moradores, até a década de sessenta do século XX, antes da chegada da monocultura do eucalipto. Os ensaios eram feitos nas noites escuras, que eram iluminadas à lamparina e lampiões regados ao azeite de dendê, de baga ou ao querosene. Na atual vila de Braço do Rio, não havia comércio, mas muita mata e numerosas famílias que viviam da produção de farinha, beiju, feijão, milho, azeite de dendê, criação de animais, pesca e caça. As andanças pelas noites escuras renderam, inclusive, *causos*, um deles contado pelo mestre Tertolino:

Naquele tempo que eu ensaiava lá pela roças era mais difícil, sobre condução de transporte. A gente, para ir para os ensaios, ia a pé ou a cavalo. Até bicicleta era difícil porque não tinha estrada. A gente tinha que ir a pé ou a cavalo. Os ensaios eram sempre nas casas particulares. Existia muitos morador, não tinha eucalipto. Os ensaios eram iluminados à lamparina, à querosene ou lampião. Tudo isto já se passou pra mim. Me lembro que uma vez nos fomos num ensaio no braço do rio, ainda não tinha comércio ali era pura mata virgem, não tinha estrada. Era só o caminho por dentro da mata escura. Ai nos fomos em quatro. A noite escura tinha que fazer um facho para atravessar a mata. Ai quando nós chegamos na boca da mata, nós procurava umas palhas para fazer um facho. Neste momento veio um vaga-lume, daqueles grandes, na mata. Eu, mais inteligente, aí bati nele e peguei ele. O meu colega tirou o fósforo da caixa, colocou os palitos no bolso e eu coloquei o vaga-lume na caixa de fósforo e foi nossa salvação (...) A gente abriu a caixa e fósforo um pouco ai era igual a uma lanterna. Ai nos passamos a mata tranquilos (Tertolino Balbino. Conceição da Barra, 02/01/2008).

Esses ensaios, que eram antecidos por uma ladainha, geralmente decorrem por toda a noite, tanto no passado quanto no presente, conforme nos relatou Tertolino e como observamos no decorrer de nossa pesquisa de campo, por volta das 23 horas o dono da casa oferece um jantar. O cardápio tradicional é composto basicamente de arroz, feijão, farinha e

carne de porco. No dia seguinte, bem cedo, os *congos* são alimentados com café, beijos e bolos.

As apresentações do *baile dos congos* eram realizadas na cidade de Conceição da Barra. Esta época de festa oferecia boas oportunidades de comércio para os participantes da brincadeira que levavam os mais diversos produtos no lombo dos animais para serem comercializados em pequenas barracas. A venda dos artigos servia para financiar os festejos, bem como para a aquisição de outros que não eram encontrados na roça:

Berto: *Eu saía daqui com animal de lenha, vender pra lá e pra brincar a festa de São Benedito. Levava as coisas no animal, não era de carro, não...*

Osvaldo: *E nessa época os animais levavam o que pra festas?*

Berto: *levava compra, farinha, de tudo de casa, carne, capado bonito...*

Seu Bibi: *Não tinha estrada, então botava um animal na frente outro atrás e ia embora;*

Osvaldo: *Levava lenha?*

Berto: *Levava lenha, jaca, tava na festa e colocava num cantinho e vendia tudo.*

Seu Bibi: *A Barra era pequenininha, ali por onde Rosa tá, ali não tinha casa, não, era favica...*

Osvaldo: *O que era favica?*

Seu Bibi: *Tinha um lugar ali...*

Osvaldo: *Ali tinha um bordel?*

Berto: *Tinha um lugar das meninas brincar...*

Luiz: *Vocês aproveitava o momento da festa pra também fazer comércio?*

Berto: *É, levava aquilo pra comércio, pra modo poder passar a festa, com aquele dinheiro que passava a festa...*

Seu Bibi: *Cortava um cacho de banana e levava;*

Berto: *Cortava e colocava num balaio, saía cada um com os animais com farinha, jaca, banana, para passar os dias da festa, e ainda sobrava, passava o dia da festa, a gente pensava: hoje sou festeiro, mais o dinheiro é pouquinho. Chegava lá levava farinha, três centros de banana, vendia aquilo e comprava carne...*

Seu Bibi: *tratava com a pessoa com a farinha... Fazia a farinha e entregava e já tinha aquele trocadinho pra passar a festa.*

Osvaldo: *Vocês faziam a farinha levava pra comer e pra vender? E comprava outras coisas pra fazer a festa? Levava beiju, também?*

Berto: *levava beiju, farinha, de tudo da roça nós levava. Era quatro, cinco animais... Deixava as coisas na casa que ia passar a festa...*

Luiz: *Quando vocês retornavam?*

Berto: *Ia lá onde os animais estavam presos, sobrava e comprava de lá pra casa...*

Luiz: *O que vocês traziam de lá pra casa?*

Berto: *Um monte de coisa, açúcar..., de primeiro a gente tomava café de calda de cana, moía a cana e temperava o café... Carne seca, aquele jabá (Berto Florentino e Benedito Batista. Córrego do Macuco, 06/01/2009).*

Outra lembrança evocada pelos nossos entrevistados diz respeito ao transporte aquático do santo negro – cuja narrativa sobre seu aparecimento será retomada adiante –, dos congos e dos devotos. No passado, quando não havia barcos a motor, o percurso feito de Porto Grande e Porto de São Benedito para Barreiras transcorria em canoas de madeira fabricadas artesanalmente e movidas a remo pelos próprios quilombolas e pescadores. As mesmas canoas que eram usadas para o escoamento da produção nos diversos rios, entre os quais o Santana, o São Domingos e o Cricaré, também eram usadas para conduzir a imagem do Santo e seus devotos.

Vale a pena, a essa altura do texto, tecer uma breve reflexão sobre a questão da sequência de *licenças* a que, historicamente, do século XIX até a década de oitenta do século XX¹, os *congós* e demais integrantes das *comunidades quilombolas* sempre tiveram que pedir para festejar São Benedito ou realizar outros de seus rituais públicos. Dentre as *licenças* que os *congós* tinham que pedir às autoridades da cidade e que, simbolicamente, atualmente continuam pedindo em *marcha* pelas ruas no dia 31 de dezembro, estão: ao Juiz de Direito, ao Prefeito e ao Delegado de Polícia.

Tem uma que eles cantavam, dizia assim... saía aí na rua em São Mateus. Dá licença seu juiz, seu delegado, seu promotor. Dá licença seu juiz, seu delegado, seu promotor. Eu vou correr a rua, só que o juiz mandou, vou correr a rua, só que o juiz mandou. Naquele tempo o cara pra cantar na festa tinha a ordem. (...) Você sabe que naquele tempo todo mundo era mais fechado, mesmo, né? Tinha que pegar licença mesmo. (...) ...eu acho que hoje não pede mais licença porque tá geral, né? Porque naquele tempo, eles cantavam, quase não era procurado que nem agora e agora o pessoal já vem de lá pra dá uma ajuda. (Renan de Oliveira. São Domingos, 02/01/2009).

A obrigação de solicitar a permissão para realizar os rituais não se devia simplesmente ao fato de os escravizados do passado estarem realizando um divertimento festivo, mas, sim, em razão de que associada à festa estava o descontentamento dos africanos e seus descendentes com a escravização, pois as reuniões – também denominadas *ajuntamentos* - para batuques, festas e rezas de ladainhas eram um meio utilizado para a mobilização política dos escravizados. Nas festas, os *quilombolas* apareciam de surpresa para realizarem as rebeliões e promoverem as fugas em grande escala, como verificamos na

¹ Conferir documentos apresentados no primeiro relatório deste inventário e nos relatórios do inventário preliminar.

documentação e na bibliografia analisada no primeiro relatório do inventário preliminar. Por isso, as festas e as rezas de ladainha realizadas pelos *quilombolas* - onde ocorria a hibridização das divindades africanas com as católicas - eram sempre motivos de desconfiança para quem exercia o poder pela força. As autoridades, preocupadas com a dimensão organizativa dos *ajuntamentos*, sobretudo aqueles para as celebrações festivas dos quilombolas, trataram de proibi-las e as organizações culturais negras, por cerca de um século, tiveram que solicitar licenças às autoridades para realizarem suas festividades.

Em relação à pequena imagem conhecida como São Benedito das Barreiras ou das Piabas, existe um verso que vaga pela memória de nossos entrevistados que diz:

*São Benedito das Piabas
Morador do Córrego Fundo
São Benedito foi-se embora
Deixou saudades no mundo.*

O verso acima se refere a uma outra narrativa local sobre a pequena imagem do Santo, que nos foi relatada por seu atual *guardião* que se chama Santos Reis (devido ao fato de ter nascido no dia de Santos Reis, 06 de janeiro). Disse-nos que um *escuro* e sua mulher haviam encontrado São Benedito no Córrego Fundo e doado como um presente a um morador das Barreiras, seu avô. Como o referido *guardião* afirmou não lembrar mais quem era a pessoa que havia doado o *Santo* ao seu avô, mestre Tertolino Balbino, mais velho, complementou:

Eu soube que foi o finado Hilário que encontrou o Santo... Porque ele vinha pescar... que nesse rio aí das Barreiras, pescava de tarrafa. Ele estava no rio, alguém tinha jogado São Benedito no rio, e o acontecido é que ele pegou São Benedito na tarrafa e levou para o avô dele (avô de Santos Reis). É o pai de Luiz Hilário... (...) Eu acho que é por isso que tem essa relação de sair daqui e pegar São Benedito no Córrego Fundo. Eu acho que é por causa disso... É uma tradição que eu encontrei e vou deixar... (Tertolino Balbino. Oficina do INRC, 18/05/2008).

Cabe lembrar que, segundo os relatos da memória social, Marcolina, esposa de Hilário, tinha uma irmã – Cecília, casada com Manoel Valentim - que morava no Córrego Fundo. Isso, talvez, explique o fato de Hilário se deslocar para essa localidade a fim de

pescar, pois antes freqüentara o Córrego Fundo para namorar e depois casar com Marcolina.

Depois que aquela imagem de São Benedito foi doada aos moradores das Barreiras, segundo Santos Reis, existiam uns *escuros* – integrantes das comunidades quilombolas - do lado esquerdo da corrente do rio Cricaré, portanto, no lado oposto a Barreiras, dizendo que o *Santo* era deles e o queriam de volta. Seu avô, a contragosto de si e do doador, teria devolvido o *Santo* aos *escuros* por diversas vezes, mas o mesmo, inexplicavelmente, retornava para as Barreiras. Por isso, o primeiro *guardião* do *Santo* construiu uma igreja para ele na localidade e, desde então, ali se faz festa para São Benedito, onde os *congos* se fazem presentes e dela participam.

O São Benedito de lá, a gente chama de São Benedito das Piabas. (...) São Benedito chegou lá, através do meu avô. Meu pai contava pra nós que não tinha São Benedito lá. Ele foi achado num córrego e lutaram muito pra não dar pra eles... Aí, pegava aqui na Barra, meu avô ia lá e continuava... Era umas pessoas que brigava pra poder panhar São Benedito. Aí, foram buscando, e eles entregaram pra meu avô. Meu avô construiu uma igreja e botou ele lá onde fica até hoje, na igreja. (...) Meu avô brigava pra não entregar o Santo, porque quem deu pra ele não queria que ele entregasse pra ninguém. Então eles iam panhar. Eles queriam panhar o Santo. Minha avó contava que eles prendiam o Santo num lugar, que não sei qual era, e ele saía e ia pra uma pedra que se chama Poço Grande. Meu avô ia lá, pegava ele e levava para as Barreiras. E isso foram várias vezes pra ver se conseguia ficar com ele aqui (do lado dos escuros). (...) Então, a gente já vem trabalhando há muito tempo. Então tem a descida do rio Cricaré e depois da descida tem a festa. Era o meu avô que mexia e passou pra meu pai. (...) Um dia meu pai caiu doente e disse que não ia mais voltar e que era pra gente tomar conta. (...) Eu tomei a responsabilidade. Aí venho trabalhando... (...) Meu avô vinha buscar de canoa no remo, naquela dificuldade. Eu era novinho e vinha com meu pai... Não deixou acabar e estamos até hoje (Santos Reis. Oficina do INRC, 18/05/2008).

Enquanto os moradores das Barreiras classificam os *congos* e *quilombolas* como *escuros*, estes se classificam como *pretos* e, por sua vez, classificam os das Barreiras como *pessoal de origem de caboco e índios*.

b) A memória dos bailes dos congos de São Benedito na região de Itaúnas

Os *bailes dos congos* de São Benedito existentes na vila de Itaúnas e região, segundo a memória social local, são todos originários do mesmo tronco. Os *bailes dos congos* de São Benedito do Bongado e o do Angelim (criado recentemente) têm sua procedência nos africanos e seus descendentes escravizados na fazenda do Barão de Timbuy ou, segundo as acepções locais, *na senzala do Barão de Timbuy*. Entretanto, o dono do *baile dos congos* de São Benedito de Itaúnas, afirma que seu baile nasceu na vila de Itaúnas Velha, contestando as afirmações dos demais mestres e donos de baile da região, inclusive o mestre de seu próprio baile.

Segundo os relatos da memória social dos mestres e *congos*, dos três bailes em questão percebemos que o mais antigo é o *baile de congos* de São Benedito do Bongado. Cabe observar que não estamos apresentando uma ordem de importância, legitimidade ou qualidade das brincadeiras, mas apenas estamos relatando as informações, apresentando-as dentro de uma ordem cronológica. Deste *baile* teria se originado o *baile dos congos* de Itaúnas devido a divergências ocorridas entre alguns membros do primeiro *baile* e, posteriormente, por outros desentendimentos, o *baile* de Angelim.

Os mestres atuais, que moram na vila de Itaúnas e nos seus arredores, afirmam que a procedência do *Ticumbi* ou *baile dos congos* é do Sertão de Itaúnas, onde se encontrava a sede da fazenda do Barão de Timbuy (atualmente em ruínas), especificamente em uma localidade denominada Córrego de Santa Isabel.

Caboquinho: *Porque eu conversei muito (...) ...com a avó dele (de Cassimiro), vovó Livínia. (...) Vovó Livínia, isso aí já foram gente que já trabalharam na escravidão. (...) Vovó Livínia avó dele. (...) E a Velha Casurina que foi parteira.*

Cassimiro: (Risos) *mais eu to cocado aqui, to puxando os assuntos (...) elas gostava de conversar muito comigo, né?*

Fernanda: Ah, elas eram do tempo da escravidão, elas foram escravas?

Caboquinho: *Trabalharam na escravidão, ali em baixo na ruína, com o Barão de Timbuy.*

Fernanda: Ela era mãe do Pedro Bongado? Como era o nome dela?

Caboquinho: *Livínia.*

(...)

Fernanda: Ela trabalhou com o Barão de Timbuy?

Cassimiro: *Trabalhô.*

Fernanda: Na fazenda?

Cassimiro: *Na fazenda ali perto daquela igreja ali. Inclusive ainda tem uma parede em pé, ia desmancha mais, a parede de pedra, né Caboquinho? Porque o, o, os IBAMIS o pessoal do IBAMA num deixou derrubar aquela, aquela parede. Mais tinha muita pedra ali, era um prédio.*

Caboquinho: *É eu conheci ele em pé. (...) Porque isso aí se chama a lei do Barão de Timbuy, porque o Barão de Timbuy, ele criou (o ticumbi).*

Cassimiro: *Os escravo que criou.*

Caboquinho: *Essa brincadeira (baile dos congos) foi ali ó, no rigor mesmo, dentro daquela comunidade ali ó... (Santa Isabel).*

Cassimiro: *É exatamente, verdade.*

Caboquinho: *Criado ali sabe. Então isso aí foi uma coisa que ele deixou. Isso virou uma tradição da cultura, porque vovó Livina, vovó Cristiana converso muito com a gente. Ela dava muito detalhe e ela dizia assim: Meu filho, você precisava de vê que coisa bonita, o Barão de Timbuy no meio da roda de ticumbi, no meio de uma roda de jongo. Tudo isso ele fazia. Agora, quando saía dali era mau. Era um devoto e era um devoto mau, o Barão de Timbuy, sabe? Na hora de trabalhar ele trabalhava, trabalhava mesmo, ele judiava fazia de tudo, mais na hora de qualquer festa, os escravos era libertado por ele pra fazer a festa. Num sustentava quantos dias ficava, queria sabe que era festa deles, ele deixava. Assim falava essas pessoas que conversei muito com elas, né? (...)*

Oswaldo: *Então, mais o baile dos congos foi criado pelos escravos ou pelo Barão, você tava falando?*

Caboquinho: *Olha me falando vovó Livina, você agora me fez uma boa pergunta. Me falando vovó Livina que os escravos trouxeram da África o ticumbi. O ticumbi nosso não é brasileiro, ele é africano, como são várias coisas que todo mundo sabe, nós também sabemos sobre o ticumbi. Então eles brincavam... aí dava a hora do almoço, a janta, a dormida eles ensaiava, mas sem autoridade, né? Aí o Barão gostô, fez aquela festa, aquela festa pra eles, fez aquela reunião com eles. Eles falaram que lá (na África) tinha aquela brincadeira e eles sentiam falta em fazer. Aí ele (o Barão) foi e liberou. Liberou e criou o baile de ticumbi. (...) Então o baile de congo de São Benedito foi criado assim desse jeito, com uma grande autorização do Barão de Timbuy e vovó Livina e vovó Cristiane essa duas senhoras, eu cortava fumo pra elas e elas me contava isso... (Cassimiro Bongado e Caboquinho [Angelo Camillo]. Sertão de Itaúnas, 04/01/2009).*

Cabe observar que, na entrevista acima tem uma sutileza importante que reme aos sujeitos da criação cultural do *baile dos congos*. Na visão de Ângelo Camillo o baile teria sido criado pelo Barão do Timbuy, mas para Cassimiro, adoentado e que falou muito pouco na entrevista, o *baile dos congos* é uma criação dos escravizados e não do Barão.

Ainda a esse respeito, apresentamos a seguir uma parte da entrevista de Vantuil Gomes (52 anos), filho de Nelson Gomes (Rei de Congo no *baile de congo de São Benedito*

do Bongado). Vantuil é o atual mestre no *baile dos congos* de São Benedito do Bongado, onde brinca desde os 20 (vinte) anos de idade.

Eu sou Vantuil Gomes. Hoje em dia eu vivo aqui na vila de Itaúnas. Eu sou neto do Ticumbi do Bongado e tenho minha equipe que trabalha com a gente, né? Que é o meu pai, Nelson Gomes, e meus amigos. Meu pai está com oitenta e dois anos de idade, eu estou com cinquenta e dois anos. Tenho uma média de trinta e poucos anos que brinco no Ticumbi do Bongado. Eu, como mestre, sou responsável pela brincadeira de São Benedito e tô aí pro que der e vier. Todo ano nós estamos nesse mesmo batido, brincando sempre. (...) Eu nasci, me criei no interior do município de Conceição da Barra, num lugar chamado Nestor Gomes. De Nestor Gomes me mudei pra aqui, pro Córrego de Santa Isabel, onde foi fundado o baile do Ticumbi do Bongado. Na época, quando o Ticumbi foi fundado, tinha o Barão do Timbuí, que tinha muitos escravos dele e daí foi onde surgiu esse baile do Ticumbi do Bongado. Há mais de duzentos anos atrás o baile de congo existe. Então, daí vão passando de pai pra filho, sabe? Uns foram morrendo, outros foram ficando, foi renovando a brincadeira e até que hoje em dia, está assim, a responsabilidade veio sobre mim, o progresso do Ticumbi do Bongado. Então, sei contar um pouquinho da história de São Benedito, como ele veio pra aqui pro nosso Brasil. Isso veio trazido lá da África, não é brasileiro o Ticumbi, não é brasileiro. Veio de lá pra cá, entendeu? E daí, foi fundado aqui no Córrego Santa Isabel, que naquela época esse lugar era do Barão de Timbuí. Existia assim esse baile de congo do Ticumbi do Bongado. Então, quero dizer que o baile de congo do Ticumbi do Bongado, isso já vem a muitos anos, muito mesmo. (...) Bongado é o nome do lugar, entendeu? (Vantuil Gomes, 52 anos. Itaúnas, 20/01/2008).

Segundo Vantuil, ele e os demais integrantes do *baile dos congos* do Bongado *trabalham* para São Benedito e São Sebastião e desde o tempo em que moravam na região da comunidade de Santa Isabel, eles vinham para Itaúnas Velha (que hoje está soterrada pela areia) para fazer a festa para esses santos.

Desde então, São Benedito, o padroeiro dos *congos*, não tem casa própria em Itaúnas, pois *tem que morar na igreja de outros santos*:

O nosso padroeiro morava junto com São Sebastião na igreja. E essa imagem de São Benedito que nós festejava ele há muito anos atrás, sabe, isso aí desde... que nem do meu tempo era. Essa imagem, hoje em dia, ela vive lá em Santana. Vive com um senhor lá em Santana, essa imagem que nós festejava, São Benedito, ele era de Itaúnas Velha. Aí, com o negócio de mudança de padre, porque padre da igreja sai esse, vai embora e vem outro, né? Então, o padre que chegou lá na igreja lá de Itaúnas Velha, chegou lá e topou São Benedito junto com São Sebastião e não quis aceitar São Benedito na igreja, viu? Pegou São Benedito da igreja de Itaúnas Velha e levou lá pra Conceição da Barra e colocou lá na capela, lá na sacristia. De lá, o

padre pegou São Benedito colocou na caixa de lixo pra jogar no mato, entendeu? Aí, um homem, um senhor que mora aqui no... à frente um pouquinho do Córrego Santa Isabel, esse homem era chamado de Biduca, esse senhor velho era muito devoto a Benedito, foi lá na Barra e pediu ao padre o São Benedito. Ele ia jogar o São Benedito fora, então pediu que desse o santo pra ele. Aí o padre pegou e deu. Aí, ele pegou e trouxe aquele santinho e fez uma capela pra ele lá na roça, no Córrego Santa Isabel, entendeu? E aí dentro da roça nós ficamos cultivando e brincando lá. Lá e aqui. Aí depois ele mudou da roça e foi pra Pedro Canário e levou o São Benedito pra Pedro Canário. Depois de Pedro Canário ele voltou e veio pra Santana, mas onde São Benedito estava, nós estava junto fazendo festa pra ele. Fazia festa em Itaúnas e fazia festa lá em Santana, onde estava São Benedito. Depois que esse velho morreu, São Benedito passou para o filho dele e o filho dele hoje em dia, tomou o São Benedito de nós. (...) Antigamente, tinha um grupo só de folclore, quando eu alcancei. Aí, o São Benedito hoje em dia, essa imagem, não convive mais com nós, não, está com eles lá. Então, mas mesmo assim, com certeza o Bongado, ta aí vivo aí, todo mundo vendo o nosso trabalho, viu? Todo ano no aniversário de outubro, nós temos nosso galpão lá na Areia Branca, porque lá onde foi fundado, não tem mais como, nós nos mudamos pra aqui, sabe? Mais pra perto um pouco, mas todo ano eu tô aí na luta (Vantuil Gomes, Itaúnas, 20/01/2008).

O primeiro desentendimento entre os integrantes do antigo *baile de congos* de São Benedito do Bongado, que fazia festa para São Benedito no dia 19 de janeiro, surgiu o *baile de congos* de Itaúnas que passou a fazer festa para São Sebastião, no dia seguinte. Dessa cisão, segundo os comentários dos moradores da região, não especificamente dos *quilombolas*, São Benedito teria passado a ser considerado *o santo dos pretos* e São Sebastião *o santo dos brancos*, embora os *congos* do Bongado afirmem trabalhar para os dois santos.

Posteriormente, na reprodução e recriação das diferenças, surgiu um novo grupo, o *baile de congos* de São Benedito em Angelim Porto dos Tocos. Ângelo Camillo, conhecido como Seu Caboquinho, mestre do Ticumbi do Angelim, explica que o primeiro motivo pelo qual ele e seus colegas de brincadeira escolheram essa localidade para nela criar um *baile de congos* se deveu ao fato de ali existir uma *comunidade quilombola*. O mesmo mestre fala da importância de ter retomado a tradição do *baile de congos* dentro da *comunidade quilombola* do Angelim para retomar e valorizar a cultura dos que nela permaneceram e dos que dela saíram. Entre os que saíram desta localidade, estão os integrantes de sua própria família, como ele, seus irmãos, seus pais e suas tias.

O meu pai era de lá, também. Meus tios, tudo brincava. Meu pai foi sanfoneiro no Ticumbi. Eu retornei o Ticumbi pro Angelim, porque a minha mãe é nascida de lá, minhas tias é tudo de lá mesmo, dali mesmo, sabe? Porque aquilo ali está assim, aquela baixa abandonada como a terra do meu avô, que não foi vendida. Eu tenho documento da terra, mas o fogo queimou. A casa pegou fogo, queimou tudo. Então, o que aconteceu? Essa terra foi perdida e a Aracruz tomou. Encampou tudo o que era nosso. (...) Esse nosso Ticumbi que foi fundado ali, eu tenho fé em Deus que vai adiante (Caboquinho. Itaúnas, 20/01/2008).

Benedito da Conceição Filho, ex-congo do *baile* de São Benedito do Bongado, ex-morador do Córrego Santa Isabel e atualmente no *baile* do Angelim, afirma que, depois de sair do *baile* do Bongado, se aliou a Seu Caboquinho para criação do *baile de congos* do Angelim.

Nós tentemos resgatar outro grupo, fazer outro grupo. Aí Caboquinho me chamou, nós chamemos a comunidade do Angelim pra acolher a gente pra fazer um grupo de baile de congo lá. Aí conversemos com a comunidade, se a gente podia fazer, conversemos com a Associação de Folclore de Conceição da Barra, com as autoridades de lá como é que a gente podia fazer. Nós tivemos o privilégio de ter essa autorização. Aí nós chegemos no Angelim e fiquemos e nós temos a história do Ticumbi. (...) Porque nós que somos de dentro da cultura, nós temos que saber resgatar a cultura. Porque é de pai pra filho, de filho pra neto. Porque hoje você não acha um pai que tem dois filhos brincando. O único que tem sou eu, como tem ele ali (Caboquinho) como prova. O único que tem sou eu, que tenho dois filhos brincando e eu quero passar mais pros outros, mais meus netos. Se Deus me abençoar e eu estiver vivo, eu vou passar pros meus netos pra não deixar cair, porque a cultura é a raiz que vem de dentro da gente, é memória que você tem. Então, quando você puxa pela sua memória, essa sai mais, né? Então, eu acho que pro norte do Espírito Santo e nós que estamos aqui em Itaúnas, pra nós é um orgulho. Um dia desse é uma alegria pra gente. É dia de receber os amigos, os velhinhos de idade vão se reencontrar pra bater papo. (...) Então, pra nós que mora aqui, somos nascido aqui, pra nós é um imenso prazer. Eu acho que a cultura, a melhor riqueza pro norte do Espírito Santo, pra nós aqui, porque aqui, tudo você inventa um verso. Você tem que resgatar, falar da origem, do que é um santo, o que é a realidade, né? (...) Isso você tem que falar de dentro da sua memória, o que é a raiz do lugar. (...) Então a cultura é um símbolo que a gente tem e muito se espera (Benedito da Conceição. Itaúnas, 19/01/2008).

Na perspectiva dos integrantes dos *bailes* de Itaúnas, seus rituais constituem um patrimônio cultural *quilombola* e de *procedência africana*. Embora suas aparências físicas possam indicar relações sociais de parentesco entre pessoas que se definem e são definidas como *negras, pretas, brancas e indígenas*, afirmam que há uma procedência comum de

todos os *bailes de congos* provenientes *da África, das senzalas, do sertão e dos quilombos*. Deste modo, os *bailes de congos* da região de Itaúnas resistem não pela *pureza*, mas pela interação sócio-cultural entre os diferentes segmentos sociais, fundida na crença e na *fé* depositadas nos poderes de São Benedito e São Sebastião, sobretudo entre as pessoas de baixo poder econômico, mas com grande capacidade de expressar seu potencial no reconhecimento, na manutenção e na recriação de suas tradições culturais.

2. TRANSFORMAÇÕES OCORRIDAS AO LONGO DO TEMPO

Até a primeira metade do século XX, o norte do Espírito Santo era considerado pelos poderes públicos uma região “isolada”, “atrasada” e de “um grande vazio demográfico”. Para as autoridades estaduais e locais era preciso povoar e desenvolver, sobretudo São Mateus e Conceição da Barra que possuíam, nas suas acepções, porções de terras a serem conquistadas. Por trás desse discurso colonizador do Estado estava embutido o preconceito e a invisibilidade dispensada às inúmeras famílias descendentes de africanos escravizados e indígenas que ocupavam o território, base da sua reprodução material e simbólica.

As primeiras tentativas governamentais de *povoar* a região ocorreram na década de 1930, quando famílias descendentes de europeus – principalmente italianos – que vieram para o Espírito Santo no século XIX, exauridas as suas possibilidades econômicas nas porções sul e centro capixabas, receberam do Estado benefícios e concessão de terras no norte, num movimento de migração contínua. Esse ensaio de promover o desenvolvimento da região inaugurou uma nova paisagem, uma vez que junto à política de fomento populacional, era preciso promover as vias de comunicação. Nas décadas que se seguiram foram abertas, notadamente, estradas para facilitar o escoamento da produção do interior e ligar o norte às outras regiões.

Os descendentes de africanos escravizados se valeram dessas novas possibilidades de escoar as suas mercadorias que até então eram levadas para as cidades de São Mateus e Conceição da Barra através de rios ou em lombo de animais de carga por meio de picadas e trilhas nas matas:

Aí fazia muita farinha... muito mesmo. Aí a gente fazia, aí descia, tinha uma canoa que levava farinha, levava café (...) Na canoa pra São Mateus (...) Era de madeira maciça, não era bote. Porque hoje não tem mais as canoas antigas, hoje não tem mais. Então, hoje só tem os botes que serra, tira as tábuas e faz o bote. Antigamente não, derrubava um madeirão oitica... Fazia a canoa do tamanho que queria (Antônio Ventura Júnior, 72 anos. Chiado, 21/01/2009).

O escoamento da produção via transporte fluvial se tornou possível porque na região, às margens dos rios Cricaré e Itaúnas, desde o período da escravidão, trabalhadores desenvolveram saberes especializados na confecção de canoas. Tais especialidades se tornaram viáveis porque os trabalhadores escravizados e seus descendentes se apropriaram de abundantes recursos naturais, a madeira, desenvolvendo ali técnicas de entalhamento e de fabricação de canoas em madeira maciça, até a primeira metade do século XX.

Ele (o Velho Benedito) faleceu e ficou o Delfino. Delfino que era irmão dele. Hoje nós temos os fabricantes de carro, cobra pra fabricar e o Delfino ficou como o fabricante das canoas, era na base da coletividade e ensinando os outros irmãos, sobrinhos e compadres. Se precisava de uma canoa, eles iam pro mato... era um Vinhático, uma Oticica... derruba ela, ele já sabia a metragem e aprontava aquela canoa... (Sebastião Nascimento. São Cristóvão, 15/01/2009).

A abertura das estradas conferindo novas possibilidades de movimentação acarretou a perda progressiva da importância dos rios, principalmente do rio Cricaré, no transporte de mercadorias e pessoas, deslocando o centro comercial do tradicional Porto de São Mateus, importante lugar de comercialização da farinha de mandioca e do beiju empreendida pela comunidade quilombola - apesar de ali, *no tempo do cativo*, ter sido também lugar de comercialização das vidas de seus antepassados – para outros mais próximos às estradas.

Osvaldo: *Sim (...) O lugar, que era o comércio, em que lugar ficava em São Mateus?*

Antônio: *No porto.*

Osvaldo: *Era no porto?*

Antônio: *É, ficava no porto, Ageu Coelho, Moacir Duarte, esse (...) Deodato... esqueci o sobrenome dele e Moacir Duarte que era comprador de farinha. A venda era tudo no porto, na cidade alta não tinha venda, não.*

Osvaldo: *O senhor chegou a pegar esse tempo em que eles desciam com a farinha?*

Antônio: *É, eu estava pequeno, mas aí ó... (...) Era pequeno, mas cansei de ir com eles.*

Osvaldo: *Ah! O senhor chegou a ir na canoa?*

Antônio: *Ia, cansei de ir. Eu ia e descia na canoa, eu estava pequeno ainda. Ele me levava em cima da balsa.*

Osvaldo: *Quando mais ou menos que parou de descer farinha pelo rio?*

Antônio: *Rapaz! (...) isso depois, eu casei em cinqüenta e sete, casei com vinte e um anos... (...) Foi, de cinqüenta e sete pra cá, cinqüenta e oito, parou, não é? Aí eu fazia farinha, já vendia por aqui na roça. Vendia lá, nessa época já vendia, mas na cidade a gente já levava, mas sempre já tinha um pau de arara aqui que descia. (...) O pessoal já voltava e já levava café, cansei de levar café.*

(Antônio Ventura, 72 anos. Chiado, 21/01/2009).

Cabe ressaltar que no Porto de São Mateus existiam intermediários que compravam toda produção dos quilombolas para revendê-las ou exportá-las. Não raro, o comércio resumia-se ao escambo, já que a produção de farinha de mandioca e café eram trocados por mercadorias que não eram produzidas na roça:

Aí, descia aquela canoa lotada de café e farinha. Lá fazia aquelas compras aí, enchia aquela canoa outra vez... subia, batia remo e assim outra vez até chegar com as compras. Quando chegasse aí, aquelas compras eles iam pagar no outro ano ainda. Se fosse fazer farinha, se fosse com café ia pagar no outro ano, que ia pagar (...) E quando era pagar no outro ano, aí ia fazendo farinha (...) (Antônio Ventura, 72 anos. Chiado, 21/01/2009).

Chegava à venda já tinha aquele preço... A gente fazia a compra do produto que a gente não produzia... Somava aquele troquinho, passava o troco pra gente e vinha embora... (Sebastião Nascimento. São Cristóvão, 15/05/2009).

Entre os descendentes de africanos escravizados, inclusive, existiam aqueles que trocavam sua produção por mercadorias e as comercializavam nas comunidades. Eram pequenos comerciantes que perderam sua primazia com a chegada dos imigrantes italianos que abriram vendas na região:

Seu Sebastião: Tinha o Manoel Lucindo que era avô da Aridéia, Braulino, Simplicio e o José Tiburcio, não era uma venda pra explorar e porque como não tinha acesso antes dessas vendas ou tinha que ir pra cidade e ir de canoa, eles traziam aqueles produtos para trocar, levava arroz e trazia açúcar. Eles não pagavam dinheiro, não. Outros levavam o feijão, trazia o sabão, levava a farinha

do milho, já trazia o sal... Era assim: trocava e eles iam calculando, iam com a canoa, eles iam entregando...

Oswaldo: Com a chegada dos imigrantes italianos o Lucindo parou de comercializar?

Seu Sebastião: *parou... Depois que estabeleceram esses comércio lá eles pararam, continuaram com as lavouras, mas com o comércio eles pararam...* (São Cristóvão, 15/01/2009).

Assim, os esforços das autoridades para inscrever o norte capixaba na marcha do progresso, aos poucos, transforma a realidade da região e altera a vida das comunidades dos quilombos que, com a chegada dos migrantes de origem européia e os investimentos na infra-estrutura, reorientam a dinâmica do seu tradicional comércio de farinha de mandioca e beiju. As estradas, paulatinamente, tomam o lugar dos rios no transporte de mercadorias e pessoas, o comércio *sobe a ladeira* iniciando a decadência da região do Porto de São Mateus e as iniciativas tradicionais de comércio nas comunidades quilombolas são suplantadas pelo advento de vendas estruturadas segundo as lógicas de mercado. Além disso, a tensão em torno da terra se intensifica, pois as políticas de colonização e regularização fundiária, levadas a cabo pelo Estado, desconsideravam a existência de inúmeros posseiros quilombolas e indígenas que não tinham condições de arcar com os custos do processo de regularização de suas terras e incentivavam a formação de propriedades regidas pelos princípios capitalistas que não contemplavam as formas organizativas das comunidades existentes na região do Sapê do Norte.

Todavia, o movimento que irá alterar profundamente a paisagem social e econômica da região ocorre na década de 1960, no contexto marcado pela ditadura militar. Um dos marcos da época foi a introdução do chamado Estatuto da Terra de 1964 (Lei nº 4.504, de 30 de novembro) que ampliou a restrição do acesso à terra ao valorizar o desenvolvimento e proliferação da empresa rural. Era interesse do governo militar dinamizar o campo sem alterar o regime de propriedade da terra. Assim, dois anos depois do Estatuto da Terra, em 1966, o Estado criava uma legislação que fornecia benefícios e concessões para a instalação de empresas reflorestadoras no norte capixaba e um ano depois, a empresa Aracruz Florestal se instalava na região, intensificando o plantio industrial de eucaliptos. Os incentivos estatais a fim de capitalizar o campo continuaram ao longo dos anos e no final da

década de 1970² a monocultura de cana-de-açúcar também se expande na região, incentivada com a implementação no Espírito Santo do Programa Nacional de Álcool, o Pró-Álcool.

O sítio Sapê do Norte que à época do início dos empreendimentos contava, segundo os entrevistados, com mais de 10.000 (dez mil) famílias foi uma das regiões mais atingidas pela política agressiva das recém-instaladas empresas “reflorestadoras” e pela total omissão do Estado em relação aos direitos das famílias e comunidades que ali já se encontravam há mais de um século. A convivência das autoridades resultou na expulsão de famílias tradicionalmente estabelecidas e na venda das terras dos proprietários negros a um baixo custo. O êxodo rural em massa acarretou sensíveis alterações no estilo de vida, na perda da autonomia e no enfraquecimento dos laços de solidariedade dos que resistiram no local e dos que foram para as cidades formar os bolsões de pobreza.

Mas nós aqui, a criação que a gente tinha era porco, peru, era muito cavalo, jegue, era cachorro, galinha e hoje em dia não podemos ter essas coisa mais, é difícil. E eu ainda crio porco... eu crio, mas a maioria aqui não cria mais, não. Num crio muito. Um dia desses eu tava com doze leitãozinho aí. Aí fica imprensada aí, é obrigado a vender. Agora tô com abate até solto aí no brejo, aí pra parir, tá na hora de parir. Mas o resto ninguém tinha. Tem porco criado à meia com minha prima lá do outro lado, e aqui foi proibida muita coisa. Quando a Aracruz chegou pra'qui, papai teve que vender os animais. Eles falava que os animais ia pisar na terra, ia solar a terra... os porcos teve que acabar, por que eles falava que os porco ficava fuçando, ia arrancar os eucalipto, acabou com tudo (...) Eles proibia, matava os peru, carregava, leitoa mesmo nessa estrada aí, ó... (apontando a estrada que dá acesso a Itaúnas) papai perdeu foi muita quantidade de porco que eles pegava isso e consumia. O porco, uma época de chuva, assim, igual tá hoje, chovendo hoje, ele vai longe, e ele daqui ia lá do outro lado naquele Córrego que tem lá, que é o Córrego do Caboclo. Eles ia um na frente outro atrás pelo caminho, e eles passava aí e vinha, pegava, queria nem saber de quem era. Animal, eles vendiam muitas vezes até deixava pra lá, por que tinha que pagar pra soltar e papai não tinha dinheiro. Ficava pra lá mesmo, não ia atrás. Outra vez ia pegar eles dava um bocado de esporro, falava. Aí entregava o animal, sempre no meio tinha uns que a consciência doía, né? Aí soltava, mas quando pegava um que era... mesmo

² Em 17 de fevereiro de 1977, o Governador Elcio Álvares sancionou o Decreto 966-N, sob o argumento de que estava ampliando as perspectivas de desenvolvimento do Norte do Estado do Espírito Santo. O Estado concedeu descontos de 60% sobre o ICM devido para quem quisesse desenvolver seu projeto industrial em qualquer município ao norte do rio Cricaré. A Revista Espírito Santo AGORA, que divulgou a propaganda do governo em sua contra-capas, dizia que este incentivo era para “transformar o Norte do Estado numa continuação racional de todo o planejamento desenvolvimentista da economia capixaba” (Revista Espírito Santo AGORA, dezembro de 1977, nº 21).

acho que puxa-saco, não dava, não, tinha que deixar pra lá. Nós aqui labutava muito, era com animal por que nós vendia era dendê, vendia era lenha, essa aí mesmo (apontando para sua irmã Benedita), vendeu foi muita qualidade de litro de dendê dentro de Conceição da Barra. A nossa despesa aqui nem tinha trabalho, por que a gente usava óleo. O óleo que a gente usava aqui era dendê. Aqui em casa custou pra gente acostumar com óleo, por que não tinha costume. Achava a comida diferente. Nós usava era dendê e banha de porco, que a gente usava. Até hoje eles quase não come, não, mas eu não largo o costume, não. Na minha casa, eu compro, eu mato, eu faço a banha, faço torresmo. Eles aí fica com medo, diz que passa mal. Eu, graças a Deus, até hoje, não tem nada, não (...) Ficou difícil que aqui nós não comprava nada, não, menino. Arroz nós não comprava, nós não comprava banha, nós não comprava nada. Feijão, tanto nós prantava como colhia. Trocar que às vezes, igual minha tia mesmo, às vezes, o feijão dela ou era época que ela não prantava, papai trocava com ela por outra coisa que ele não tinha, era assim a convivência da gente. E hoje em dia ficou tudo difícil, se não tiver o dinheiro, não tem nada. Esse brejo aí mesmo, que hoje em dia vive aí morto, que é o eucalipto que matou, nós colhimos, foi muito arroz, aí ó. Vendimos foi muita saca de arroz, pra um homem que morava, mora, morava não, mora na Barra. Agora ele tá velhinho, chamava Dominginho. E papai não usava gente de fora, não, era só a família mesmo aqui, não tinha mais gente de fora. Agora espalhou todo mundo, tem gente que mora em Vitória, em Vitória não, né? Mora no morro, por que dentro de Vitória mesmo não tem condições de morar. Tem um irmão mesmo que tá louco pra vim embora (...) Ele mora ali no Central Carapina, que ele mora, tá louco pra vim embora, que agora ele, ele trabalha de pedreiro, agora deu problema na mão ele já operou duas vezes, e não consertou a mão dele ainda (Gessy. Linharinho, 03/01/2009).

Nas falas dos entrevistados, não raro, o passado é evocado com nostalgia, como um tempo que, apesar das dificuldades, existia liberdade e a comida era farta:

(...) Tinha terra pra criar boi, tinha terra pra criar porco, tinha terra pra criar galinha, tinha terra pra criar batata, criar mandioca, criar tudo. Você tinha a vida livre, quer dizer, você era difícil assim como o dinheiro. O dinheiro era difícil, mas só tudo isso aqui. Era mais difícil você comprar uma camisinha (roupa). Mas pra você comer não era difícil, todo mundo tinha. Todo mundo tinha pra comer, pra beber, pra dar... todo mundo tinha. Então, ainda me sinto com muita saudade desse tempo que nunca mais volta porque não tem mais (...) (Caboquinho. Itaúnas, 18/01/2009).

Na contramão do passado marcado pela abundância, tem-se um presente onde as famílias se vêem obrigadas a comprar até os alimentos mais básicos para o seu dia-a-dia.

Exemplos extremos são alguns moradores da localidade de São Jorge que hoje compram a farinha de mandioca necessária para o consumo da sua família.

O exemplo de Dona Estela Valentim é bastante ilustrativo, pois sua família foi uma das muitas que abandonaram as práticas tradicionais de fabricação de farinha de mandioca e beiju para, a partir do início da década de 2000, realizarem a produção do carvão. A atividade consiste em reunir os restos de galhos e raízes das árvores do eucalipto que são queimados nos fornos, um trabalho dependente das operações econômico-administrativas externas e não baseado na autonomia administrativa, produtiva e territorial dos próprios quilombolas. Com o advento do carvão, vários quilombolas se endividaram e inviabilizaram seus empreendimentos tanto no carvão quanto na farinha. Em função disso, suas casas de farinha entraram em estado de degradação e caíram e eles não tiveram condições financeiras para recuperá-las, como nos relatou um morador de São Jorge, a respeito da casa que pertencia a Manoel Valentim (irmão do seu sogro). Com a morte do dono e chefe da casa de farinha, alguns de seus filhos saíram da terra, deixando as instalações apodrecerem. As transformações ocorridas na prática e nos modos de produção de farinha têm como causa diversos tipos de mudança: a mudança do meio rural para o meio urbano, a introdução de novos hábitos alimentares, a inserção no mercado da mão-de-obra assalariada, a inserção no negócio da produção do carvão e o esquecimento dos processos de produção de farinha e beiju.

Arisvaldo: Aí nós larguemos (a casa de farinha) e passemos a fazer calvão. Foi assim no movimento de calvão nós arrecademos um bucado dele, catava. Foi na época a gente tinha doze fornos, foi na época do Jorge da Gema que tava junto com a gente, tava dando assistência. (...) Aí fomos juntando só mais dívida, só mais dívida, amontando dívidas. Fomos obrigados a vender carro, vender carro pra poder pagar dívida. Larguemos. Fomos na Aracruz.

Osvaldo: Ah, vocês fizeram dívidas?

Arisvaldo: Fizemos dívida e grande. (...) Aí nós passamos a dever era sete, doze mil reais. Aí começamos a vender carro.

Osvaldo: Vocês já estavam dentro, fazendo carvão.

Arisvaldo: Já estava, já tava fazendo calvão.

Osvaldo: E na época da casa de farinha não tinha dívida?

Arisvaldo: *Na época da casa de farinha ninguém devia nada a ninguém. Todo mundo se alimentava da casa de farinha. Fazia farinha, vendia farinha. Só não vendia o beiju, o beiju era pra dar.*

(Arisvaldo de Jesus. São Jorge, 21/01/2009).

A situação de precariedade das casas de farinha também está relacionada à redução da oferta de madeiras na região visto que o estabelecimento das empresas das monoculturas de eucaliptos e de cana-de-açúcar juntamente à ação de madeireiras que atuavam na região desde a década de 1920/30 acarretou um processo de destruição da mata atlântica. Indagado sobre o abandono das casas de farinha, um representante da Comissão Quilombola do Sapê do Norte é enfático:

Então, com a entrada das empresas de eucalipto e da cana, geralmente eles derrubaram a mata e não tem mais madeira pra fazer casa de farinha. Não tem madeira, a realidade é essa. Vai arrumar um tronco pra fazer uma prensa aonde? Foi tudo destruído, né? Por parte das empresas de monocultura de eucalipto e de cana. Destruíram tudo (Domingos Firminiano dos Santos. Angelim do Meio, 20/01/2009).

A devastação ambiental impossibilitou ainda mais a sobrevivência, já afetada pelo êxodo rural, daqueles que ficaram no campo. Com a compra e a expropriação de faixas enorme de seus territórios, as famílias quilombolas ficaram “isoladas” pelos eucaliptais e canaviais, sem madeira para as necessidades mais elementares e se viram às voltas com a falta de água, o empobrecimento do solo, a invasão de cupins (que até bem pouco tempo não existiam), dentre outros problemas.

O monopólio da terra para a atividade de monocultura e o comprometimento da biodiversidade, duas faces de um mesmo processo, também afetaram os grupos de brincadeiras do sítio Sapê do Norte. A expulsão das famílias do campo e a perda da autonomia dificultaram a formação e reunião dos grupos para a realização dos ensaios e apresentações:

A maioria veio pra cidade, aquele povo da roça veio pra cidade. Outros foram pra outras cidades maiores, foi espalhando todo mundo e as coisas da raiz, da cultura foi se acabando. Então a gente hoje vai fazer um grupo de brincadeira...não, acaba! É muito difícil sabe? É muito difícil e a gente acha quando...chama, vamos fulano...ah rapaz, eu não vou mexer com isso, não (...) (Ângelo Camillo. Itaúnas, 20/01/2008).

As mudanças também foram sentidas na alimentação oferecida pelos devotos aos grupos convidados. Alguns entrevistados lembram que os tradicionais alimentos, produzidos artesanalmente, foram substituídos por produtos industrializados. Destarte beijos, sucos, cafés, tapioca, jantares fartos com carnes de boi, de galinha e de porco foram substituídos por lanches mais modestos compostos por biscoitos, refrigerantes, pães. A fartura do passado, fruto de uma produção diversificada empreendida pelos quilombolas é lembrada pelos então mestre do *baile dos congos* de Angelim:

A Aracruz descaracterizou a nossa, a nossa cultura. Porque aqui tinha porco, isso aqui tinha gado, todo mundo tinha porco, todo mundo tinha gado, todo mundo tinha sua casa de farinha, todo mundo fazia seu beiju, todo mundo fazia sua farinha de amendoim, fazia sua tapioca, fazia de tudo pra você se alimentar, sabe? Mais aconteceu esse desacerto de mil novecentos e setenta pra cá e acabou cara, acabou. Como hoje um grupo de ticumbi ele pode sair mais num vai sair pensando que vai ser bem alimentado na sua casa, porque a gente vai lá homenageiar, mas não contando ser bem servido, porque a cultura acabou. (...) Aquela farinha de coco gostosa, aquele beiju muito arrumado, aquele bolo feito na palha de banana. Isso era o que servia todas pessoas que tava ali em volta assistindo os ensaios da gente, todo mundo conversa fina. Só que nunca foi de sobra. O ensaio de ticumbi de Pedro Bongado fracassava, mais tudo sobrava. Era farinha, era carne de porco, era beiju, era farinha de tapioca, era tudo, farinha de amendoim. Tudo a terra que dava pra subsistir o ser humano, assim, e hoje a terra aqui hoje num dá mais isso... (Ângelo Camillo. Itaúnas, 20/01/2008).

Com a saída de inúmeras famílias do meio rural, outras mudanças aconteceram envolvendo os grupos das festas e brincadeiras, pois os ensaios de *reis-de-boi* e dos *bailes dos congos* deixaram de ocorrer nas casas das famílias devotas dos santos e, no decorrer da década de noventa e no início dos anos mil, passaram a acontecer em galpões construídos para este fim. A saída dos ensaios das casas das famílias influenciou no processo de socialização das crianças nessas referências culturais tradicionais, visto que elas já não têm

mais a oportunidade de verem as danças e aprenderem as canções apresentadas pelos grupos. Essa mudança, ao que indicam as entrevistas com os mestres, teria provocado outra, que é o pouco interesse dos jovens em inserirem-se nos grupos que se esforçam para manterem vivas as referências culturais das comunidades quilombolas do Sapê do Norte.

A disciplina rígida nos *bailes dos congos* e nos *reis-de-boi*, ao que relatam os próprios mestres dos *reis* e do *ticumbi* do Angelim, também mudou, pois os congos e marujos atuais já não respeitam a autoridade dos mestres como ocorria no tempo de Pedro Bongado (antigo mestre, já falecido, do *baile dos congos* de São Benedito do Bongado) e de Benedito Guilherme (mestre, já falecido, do *reis-de-boi* de Mateus e de Nilo). Já não conseguem controlar o consumo de bebidas alcoólicas antes do ritual como faziam esses antigos mestres, que ao perceberem que o *brincante* havia ingerido alguma bebida alcoólica afastava-o da *brincadeira*. Atualmente os mestres, ao que relatam, não se sentem tão seguros para tomarem tais medidas, visto que já não existem tantos jovens empolgados com essas festas tradicionais.

3. A APROPRIAÇÃO DOS BENS CULTURAIS ENQUANTO CONSTITUTIVOS DE IDENTIDADES COLETIVAS, DE GÊNERO E DE GERAÇÃO

Ao analisarmos os bens inventariados enquanto constitutivo de identidades e as suas diferentes apropriações de gênero e de geração, verificamos, em campo, que no processo de produção da farinha e do beiju existe uma nítida divisão sexual do trabalho produtivo, pois até a chegada à casa de farinha o trabalho é executado pelos homens e dali em diante as mulheres assumem a liderança no processo produtivo. A partir daí, cabe aos homens buscarem lenha no mato para alimentar a chama que se encontra sob o forno. Cabe observar que essa divisão que nossos próprios entrevistados nos relataram não é tão rígida, pois encontramos, em mais de uma comunidade, os homens empenhados na produção do beiju e mulheres cultivando a roça de mandioca, extraíndo os tubérculos e conduzindo para a casa de farinha e buscando lenha no mato para alimentar a chama. Muitos homens perceberam a valorização do beiju e que a produção deste bem em maior escala dependeria de uma maior dedicação deles no processo produtivo. Em vários casos verificamos que as mulheres tiveram que desempenhar funções que no passado eram lideradas pelos homens, porque muitos deles arrumaram emprego como trabalhadores assalariados e passaram a trabalhar na produção de carvão, suspendendo temporariamente o cultivo das roças de mandioca e a produção de farinha e beiju.

Verificamos, ainda, que o saber acerca do processo de produção da farinha e do beiju, bem como a memória e as narrativas sobre tal processo, é transmitido das gerações mais antigas para as mais jovens, pois são as mulheres mais velhas que são as mestras deste saber e tomam para si a responsabilidade de transmitir, segundo a opinião de várias delas, a tradição de seus antepassados.

A Comissão Quilombola vem liderando, desde o início da década de 2000, um movimento político de valorização das casas de farinha e dos processos de produção, sobretudo do beiju, como um bem cultural criado pelas comunidades quilombolas e demarcador de sua identidade étnica e cultural. Para intensificar a valorização e dar visibilidade à consciência de suas práticas produtivas, a Comissão Quilombola criou em

2002 o Festival do Beiju, evento que, desde então, ocorre anualmente e que, por falta de recursos financeiros, não aconteceu no ano de 2008. Em nosso trabalho de campo ouvimos várias reclamações e lamentos relacionados ao fato de o evento não ter ocorrido em 2008, quando integrantes das comunidades já se preparavam com sua produção para expor e comercializar no evento.

Nossas observações acerca dos grupos de *reis-de-boi* são de que, embora exista a concepção geral de que eles são rituais de origem cristã européia para comemorar o nascimento de Jesus Cristo, entre os quilombolas evidenciam-se acepções de que os reis que levaram presentes ao Menino Deus eram orientais e africanos, justificando-se, assim, o fato de tal bem cultural ter sido tão valorizado entre os quilombolas. Trata-se de um ritual festivo de predominância masculina, embora existam mulheres em um deles, como verificamos duas no *reis* de Mateus e de Nilo. Em todos eles as mulheres participam confeccionando com flores e fitas coloridas as peças de grande destaque no ritual, que são os chapéus dos *marujos* e, como é o caso do *reis* de Tião de Véio, sua esposa é a compositora das canções do *reis* e confecciona a máscara dos *bichos*. Quanto à idade dos mestres, constatamos que todos estão acima dos 40 anos, mas entre os *marujos* existem crianças e jovens.

Um ritual composto muito mais pelo sexo masculino que o *reis-de-boi* é aquele formado pelos *bailes dos congos* de São Benedito vigentes no presente etnográfico, embora exista uma memória de um *baile de congos* de São Bartolomeu constituído por mulheres. Entre os quatro *bailes de congos* existentes na região do Sapê do Norte, um deles - aquele que se apresenta em Conceição da Barra, embora a maior parte dos *congos* seja das comunidades quilombolas do meio rural - é formado exclusivamente por *pretos* e o discurso étnico e identitário predominante entre seus integrantes é que ele é um ritual de *pretos*, de *afro-brasileiros* e de *quilombolas*.

Eu moro em Conceição da Barra, mas já moramos no interior, em Angelim. A maioria dos componentes do Ticumbi mora na cidade, mas na realidade quase todos moravam na roça. (...) Eles foram expulsos pelas empresas de reflorestamento, 70% das terras no município é terras de empresas de reflorestamentos, e nessa muitos devotos de São Benedito vieram pra favelas. Este é outro lado social. Hoje quase metade dos componentes moram na cidade, outros com dificuldade moram no interior. (...) O Ticumbi é um grupo folclórico afro-

brasileiro, todos de origem afro, como vocês percebem. É uma cultura que ainda permanece, mesmo que saiu da roça e veio pra cidade, mas eles continuam no ticumbi e só negros e, não discriminando, só homens participam do Ticumbi, mas é um grupo afro brasileiro, o ticumbi (Jonas Balbino. Rei de Congo no Ticumbi e Presidente da Associação de Folclore de Conceição da Barra, em 01/01/2009).

Ainda a respeito do *baile dos congos* ou *ticumbi* como bem cultural apropriado coletivamente para demarcar a identidade afro-brasileira e quilombola, ressaltou o mestre de um dos bailes:

Eu acho que a cultura negra pertence ao quilombola, porque no momento os quilombolas na maioria são tudo negros. Na minha mente os quilombolas pertence às pessoas da África. Antigamente não existia o nome de quilombola. Agora, de uns certos tempos pra cá, que (re) surgiu o quilombola. Então é a comunidade negra, justamente a opinião do ticumbi que a gente representa, sobre os quilombolas são tudo negros (Tertolino Balbino. Mestre do baile dos congos de Conceição da Barra, 01/01/2009).

Entre os grupos que são da região de Itaúnas, predomina um discurso identitário e étnico de que aqueles *bailes dos congos* de São Benedito teriam uma origem e uma história comum, pois todos teriam advindos da África e passado por um processo de reorganização histórica, social e cultural na senzala da fazenda do Barão do Timbuy, no Sertão de Itaúnas, e teriam *ramificado* seus *galhos* a partir de Itaúnas Velha, com o *baile dos congos* de São Benedito de Itaúnas com o mestre Antero e, posteriormente, com o *baile dos congos* de São Benedito na comunidade católica de Santa Clara, na localidade de Angelim Porto dos Tocos. Argumentam que o *tronco* histórico do Sertão de Itaúnas é o *baile dos congos* de São Benedito do Bongado.

A participação das mulheres nos festejos de São Benedito organizados e realizados pelos *congos* liderados pelos mestres e donos dos *bailes* está circunscrito à confecção da indumentária como enfeite dos chapéus com flores de crepom e fitas, assim como a costura e os cuidados com as *batas* compostas dos *saiotes*, camisas de mangas longas e calças, todas em cores brancas e engomadas. A participação das mulheres se circunscreve, ainda, às atividades de *festeiras* de São Benedito, embora também existam homens no papel de *festeiros* de São Benedito, como verificamos um em Conceição da Barra e dois em Itaúnas.

4. A TERRITORIALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS CULTURAIS: CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DO ESPAÇO E CONCEPÇÕES DE LUGAR

Depois de inferidas as considerações a respeito das identidades e apropriações que envolvem o *reis-de-boi*, os *bailes dos congos* e o labor envolvido no beneficiamento da mandioca, serão descritas as concepções de lugar responsáveis pela territorialização de cada uma destas práticas culturais.

Para isso, a definição e análise dos fenômenos sociais territorializados pelas Comunidades Quilombolas do Sapê do Norte serão realizadas à luz dos processos de construção simbólica inscritos aos espaços de interação existentes hoje no Norte do Espírito Santo. Os espaços onde ocorrem diversos tipos de interação social são aqueles do cultivo da mandioca e da produção da farinha e do beiju e ainda os galpões, as igrejas, as casas de devotos e os rios onde ocorrem ensaios e apresentações das manifestações culturais do *reis-de-boi* e dos *bailes dos congos*.

A produção da farinha no norte do estado do Espírito Santo tem íntima relação com o histórico de resistência das comunidades dos quilombos que lá habitam. Forjado segundo os hábitos herdados dos antepassados, o beneficiamento da mandioca é mantido como um dos principais símbolos de autonomia e de resistência destas comunidades. Sua estruturação, enquanto forma de uso, fundamentou o modo de vida das comunidades tradicionais situadas próximas aos afluentes dos dois principais rios do norte capixaba: o Cricaré e o Itaúnas.

O processo de conquista destes “lugares”, antigo símbolo do que se tornaria território múltiplo para as gerações que descendem diretamente do cativo, ocorre após a apropriação da mandioca e seus derivados (farinha e beiju) como base da cadeia alimentar e das relações comerciais.

Nas comunidades quilombolas era assim, desde o tempo dos nossos antepassados. Falavam muito dos escravos, né? Algumas histórias contavam da farinha de mandioca do tempo do Negro Rogério, que tinha vários outros companheiros, irmãos, cunhado... (...) Porque os negros tinha, era liberto aqui nessa região, não vinha mais capitão-do-mato pra prendê, mas tinha a necessidade de fazer muita, muita farinha, e os negros tinha que fazer muita farinha pra podê sair essa farinha pro Porto de São Mateus (Miúda. Linharinho, 03/01/2009).

O duplo sentido que possui esta autonomia se concretiza a partir do momento em que as possibilidades de uso da terra passam a ser vislumbradas mediante relações extrativistas, nas quais a mandioca, o coco, a palha, inúmeras frutas, entre outros, são coletados segundo o sentido de pertencimento entre as comunidades e o território comunal que as circunscreve.

A forma de organização produtiva se dava na ausência de cercas ou qualquer outro tipo de demarcação de propriedade. Desta forma as roças de mandioca eram plantadas extensivamente, segundo os costumes das sucessivas gerações que laboraram aquelas áreas, alternando entre o que se colhia *pro gasto*³ e o que se destinava ao mercado.

No entanto, a partir da instalação e funcionamento das empresas de celulose e álcool na região, após a década de 60 do século XX, fundamentadas no projeto de modernização da agricultura brasileira (GRAZIANO da SILVA, 1996), se complexificam as relações de uso deste espaço como fonte de recursos e é contraposta outra noção de território ao modo de vida praticado na região.

Oficializa-se a propriedade privada como base para o território político do norte capixaba em substituição aos vastos territórios consensuais⁴ historicamente instituídos pelas regras de usufruto das comunidades tradicionais, desestruturando seu modo de vida. Com a perda de terras e conseqüente declínio das condições de uso, estas comunidades passam a ter que vincular suas condições de vida aos valores econômicos extraídos a partir da farinha, beiju e demais derivados da mandioca, estabelecendo uma relação de dependência para com este e demais produtos antes cultivados livremente.

A dependência ocorre em relação direta com a perda do acesso aos córregos e às matas de onde retiravam diversos alimentos (caças, palmitos e frutas) e extraíam as matérias primas para a fabricação de instrumentos e ferramentas usadas no cotidiano. A restrição às formas tradicionais de interação com o meio ambiente acarretou grandes perdas no sistema de produção autônomo das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, conduzindo-as à dependência de meios de sobrevivência atrelados aos mercados externos. Assim, ao mesmo tempo em que diversos integrantes dessas comunidades passaram a ter

³ Expressão usada comumente no meio rural capixaba para representar os bens cultivados produzidos para o próprio consumo.

⁴ Refere-se às relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares que produzem diretamente em determinada terra, compondo uma unidade social (ALMEIDA, 1988).

que vender sua força-de-trabalho a baixo custo no mercado de trabalho externo ao seu território, se tornaram também cada vez mais dependentes de produtos advindos deste mercado.

Atualmente, o vasto território quilombola do Sapê do Norte, outrora regido pela lógica do uso comunal, na qual o acesso e a mobilidade eram irrestritos, se encontra cada vez mais sendo pressionado pela lógica da propriedade privada e pelos grandes empreendimentos econômicos na região. Deste modo, grandes extensões do território das práticas e dos saberes tradicionais estão sendo, forçosamente, relegadas aos “lugares da memória”.

A produção de mandioca tem sofrido alterações em consequência das diversas mudanças ocorridas no uso e na apropriação das terras. Muitas famílias têm sido forçadas a modificar a base de seus meios de sobrevivência, tendo que deixar de cultivar suas roças e buscar outras fontes através do trabalho assalariado. Neste processo, elas vêm perdendo parte da autonomia que, historicamente, construíram junto aos seus territórios.

Eu acho que é importante recuperar tudo aquilo que é de patrimônio que nós temos. Mas antigamente toda família tinha uma casa de farinha. Não era casa de farinha industrial, era casa de farinha artesanal, onde tinha roda tocada a mão, entendeu? Tinha o relador que era tocado a roda, não tinha energia... era todo o material da estrutura, era todo material artesanal. Então é importante a gente relevar isso (Domingos Firminiano, morador da comunidade de Angelim do Meio, 15/01/2009).

Atualmente, nos reduzidos espaços territoriais onde vivem as famílias que formam as comunidades quilombolas do Sapê do Norte podem ser observados diversos fatos e símbolos da transformação imposta pela perda da autonomia tradicional e pela estruturação da propriedade privada na região. Entre os mais comuns estão a ininterrupta migração dos mais jovens em busca de oportunidades no meio urbano e a dependência econômica da coleta do *facho*⁵ e da produção de carvão.

Mesmo com as transformações nos lugares vividos, os mais velhos têm mantido, como forma de resistência, os significados tradicionais que, historicamente, envolveram a produção da farinha e do beiju, herdados das gerações anteriores.

⁵ Consiste na coleta dos resíduos gerados a partir do corte do eucalipto utilizado como matéria prima para indústria de celulose.

Os saberes acumulados como parte da memória social dos mais velhos re-significam as estruturas de produção como espaços de envolvimento e interação com os bens produzidos, contribuindo para a identificação com as práticas culturais e com os próprios lugares.

Para além da representação direta como lugar que interliga o presente com o passado, as casas de farinha carregam consigo experiências de envolvimento que abarcam diversas escalas de organização.

Em Córrego do Sertão a família de Seu Benedito da Hora realiza a produção de beiju e farinha por meio do arranjo familiar no qual familiares se revezam no uso do espaço de produção. A divisão do trabalho se dá de acordo com o tempo em que cada *casal* faz o uso da estrutura do *quitungo* (casa de farinha). Entre os Laudêncios, em Divino Espírito Santo, a organização em torno do uso deste espaço assume outra escala, com as etapas do beneficiamento sendo executadas simultaneamente entre os diferentes beneficiários, irmãos, pais e tios.

E por fim, admitindo outras proporções, o processo pode envolver distintas comunidades como tem acontecido com as comunidades de Angelim Porto dos Tocos e São Domingos, que fazem uso da *goma* da mandioca produzida em outras comunidades. Nesses casos, tais distinções podem representar tanto a permanência quanto as lembranças dos tempos em que geriam o território coletivamente, como também adaptações econômicas que visam aperfeiçoar o processo de fabrico, frente aos momentos de relativa valorização do beiju na atualidade.

As práticas produtivas que envolvem a farinha e o beiju promovem a manutenção das casas de farinha enquanto espaços produtivos. Nelas se materializam raras concepções de sociabilidade herdadas dos antigos territórios e se manifestam como espaços simbólicos das comunidades quilombolas. Por outro lado, esses espaços têm possibilitado a permanência dos modos de fazer a farinha e o beiju, pois se tornaram referenciais afetivos (TUAN, 1975) dos lugares de convivência familiar e comunitária.

Nos processos de territorialização das práticas culturais, podemos afirmar que os rituais festivos dos *bailes dos congos* retratam o histórico das lutas dos descendentes de africanos contra sua escravização. As celebrações realizadas pelos grupos dos *reis-de-boi* e

dos *bailes dos congos* atualizam as representações que estes grupos têm de seus territórios, da mesma forma que suas representações sociais estão ali retratadas. O ritual, sobretudo na parte denominada *Roda Grande*, expressa a consciência do grupo acerca dos acontecimentos e das transformações de ordem econômica e política responsáveis pela sobreposição da lógica dos grandes empreendimentos capitalistas em seus territórios, onde produziam para a subsistência familiar. Os sentidos dessas celebrações têm sido construídos ao longo da história e as mesmas passaram por alterações na ordem de seus valores, perdendo devotos em alguns lugares e renovando suas referências em outros.

Assim que tem início o calendário festivo dos grupos de *reis-de-boi*, todo ano se reabilitam verdadeiras redes de sociabilidade por meio dessas festas. Cada grupo que representa a brincadeira costura seus contatos, formulando suas agendas para o período que inicia no dia 06 de janeiro e finaliza na primeira quinzena de fevereiro.

A densidade desta rede de sociabilidade é representada pela conjunção de três fatores inter-relacionados: a) o econômico, que geralmente é limitador para os grupos; b) o devocional, que confere motivação e sentido na formação e permanência destes grupos em atividade; c) o simbólico, que efetiva a manutenção dos saberes e valores significativos envolvidos na confecção das canções, das danças e da indumentária. Assim, cada grupo chega a brincar em até três locais distintos no mesmo dia, demonstrando presença, mobilidade e disposição para reafirmar a devoção aos santos, como relata Luiz dos Santos, mestre da brincadeira do *reis-de-boi* dos Laudêncio.

O público que assiste a brincadeira também se organiza para que as apresentações aconteçam. Este público é constituído por integrantes das comunidades que acompanham os grupos e pelos *donos das casas* e seus familiares que servem de *festeiros* aos componentes dos *reis-de-boi* e dos *bailes dos congos*.

A territorialidade das comunidades quilombolas do Sapê do Norte pode ser ressaltada pelas permanências e adaptações dos diversos agrupamentos e manifestações culturais que possibilitam construir as concepções simbólicas dos lugares. No processo de reorganização social do espaço, essas comunidades têm selecionado uma memória de suas celebrações festivas e, por meio das brincadeiras, promovido encontros entre seus integrantes que vivem na terra e aqueles que migraram para o meio urbano, superando, assim, a dicotomia campo-cidade, visto que esses encontros ocorrem tanto nas

comunidades do meio rural quanto em bairros da periferia de São Mateus e Conceição da Barra.

As celebrações festivas dos *bailes dos congos* apresentam traçados bem definidos quanto ao processo de formação dos grupos que atualmente se apresentam. Como escreveu Ferreira (2002) “é o tempo da festa presente, do encontro marcado ano a ano, do relembrar os antepassados idos, do culto ao santo negro” que demarca a história desses grupos. O *baile dos congos*, enquanto ritual, retrata fatos do passado e os atualiza através da memória e da devoção dos *congos* a São Benedito. Deste modo, a memória e a crença motivam e fomentam o ritual, atualizando seus significados. Os integrantes dos *bailes* elaboraram referências espaciais estabelecidas pelos traçados propostos por cada grupo. Desde os locais e galpões de ensaio até a porta dos templos católicos onde se apresentam, estes grupos movimentam uma grande quantidade de pessoas envolvidas, simbolizando a grandeza das realezas que promovem o espetáculo ritualístico.

Como parte do território ritualístico do *baile dos congos*, os ensaios são realizados a noite, no mato, “em locais onde o negro se reconhece e se identifica” (LYRA, 1981) como elemento que se distingue culturalmente e que pertence àquele território. Esta noção em que o mato remete aos lugares da resistência constitui a marca dos *bailes dos congos* que também entoa em suas marchas os valores dos negros perante as adversidades da escravidão. Desde os ensaios, o ritual aproxima as famílias que se envolvem nos processos, pois algumas pessoas, muitas vezes parentes dos *congos* que não são integrantes do ritual, participam como *festeiras*, *cozinheiras* ou ajudantes. Desta maneira os princípios que regem os *bailes dos congos* se renovam a cada ano, fortalecendo a tradição dos lugares escolhidos para os ensaios e as apresentações, prolongando no tempo “a memória dos combates” entre forças materiais e imateriais antagônicas representadas entre dois reinos africanos, mas apropriado pelos quilombolas como a luta entre eles e aqueles que desejam expropriar seu patrimônio material e imaterial.

5. A RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE

A manutenção dos territórios antigos, expostos no item anterior como terras comunais, se fazia por meio do uso extrativista das sementes, caças, frutas, folhas, leguminosas e demais potencialidades vislumbradas. A mandioca, neste contexto, era cultivada *a rola*, tal como a terra se apresentava para estas comunidades, sem estruturação produtiva formal.

Se analisada à luz dos tratados conservacionistas, a interação se dava de forma harmônica, fundamentada no uso de pequenas áreas para o cultivo e instalações produtivas rústicas, de pequeno porte, assentadas quase sempre sobre terrenos planos (OLIVEIRA, 1975). Após as alterações impressas nos territórios quilombolas pelos empreendimentos capitalistas, deu-se início ao ciclo destrutivo de mananciais, mata ciliar e topos de morro por parte das empresas que exploram o agro-negócio na região.

As alterações mais recorrentes na interação das comunidades quilombolas com o meio ambiente tratam justamente da supressão dos direitos de uso de matas e córregos pulverizando aspectos fundamentais do modo de vida tradicional mediante a inauguração da participação do estado do Espírito Santo na agenda ambiental nacional.

A terra que resta a estas comunidades hoje não permite plantar a infinidade de produtos antes livremente coletados nas matas do território comunal. Com isso, a mandioca passa a ser cultivada confinada próxima aos desgastados terrenos que circundam as moradas, sem chance para o pousio⁶, empobrecendo o solo após dois ou três sucessivos ciclos produtivos.

No presente etnográfico ainda são encontrados, nas casas de farinha, muitos instrumentos artesanais, componentes dos modos de fazer a farinha e o beiju. Muitos destes demonstram que a restrição ao uso dos recursos tradicionalmente praticados os compeliu, por muitas vezes, a recriarem estes utensílios com materiais impróprios à reutilização,

⁶ "O **pousio** é o descanso ou repouso dado às terras cultiváveis, variando esse descanso de um a três anos, interrompendo-se as culturas para tornar o solo mais fértil.

como vasilhames de defensivos químicos e invólucros metálicos de tinta e solventes para a construção de fornos, entre outros.

Com a proibição da caça, parte dos pandeiros dos *bailes dos congos* e, praticamente, todos dos *reis-de-boi* confeccionados artesanalmente em couro de animais silvestres, como cobra e capivara, foram substituídos por instrumentos industrializados ou confeccionados com o couro de animais domésticos, como cabra e boi. As flores naturais que enfeitavam peças fundamentais das brincadeiras, como o chapéu e o capacete, foram substituídas por flores de papel crepom e de plásticos. Observamos nos ensaios gerais de três grupos dos *bailes dos congos* de São Benedito que, para a preparação da celebração festiva em locais públicos, esses *bailes* se retiram em galpões situados em porções do território no meio rural, sempre próximos às margens de rios e córregos, onde ainda se encontram minúsculas parcelas de matas. A paisagem em volta dos galpões, edificações onde são realizados os ensaios, simboliza a interação e respeito da tradição com o meio silvestre que os cerca. A vista destes lugares é composta por restinga com variados coqueiros e cajueiros que se misturam às raízes e arbustos. Embora tenham ocorrido alterações brutais no eco-sistema local advindas das intervenções dos interesses transnacionais, o patrimônio cultural das comunidades quilombolas do Sapê do Norte continua intimamente relacionado às transformações em escala micro de recursos naturais das florestas e dos sapezais que resistiram às margens dos córregos e rios no norte do estado do Espírito Santo.

Muito embora estejam atualmente circundados pela *falsa natureza*, como comumente colocam os próprios quilombolas quando se referem aos eucaliptos, estes grupos recorrem aos hábitos de seus antepassados como raízes de suas manifestações culturais atuais. Deste modo, passam para as gerações futuras os saberes adquiridos nos regressos períodos em que interagiam com as matas de galeria, de tabuleiros, cipoais e ervas hoje suprimidas pela monocultura. Estes saberes são representados nas brincadeiras de *reis-de-boi*.

Os *bichos* confeccionados pelos brincantes refletem o respeito à fauna através das histórias enredadas nas trovas e entoadas. A destruição das matas pelas empresas das monoculturas de eucaliptos e de cana-de-açúcar e as sanções impostas pelos órgãos ambientais não a essas empresas, mas aos quilombolas, forçaram os artesãos fabricantes

desses *bichos* e de outras peças artesanais a substituírem a madeira por entulho de materiais industrializados para a confecção de várias peças. Neste sentido, observamos que o grupo de jongo da comunidade das Barreiras, que no passado fabricava seus tambores de madeira, atualmente usa resíduos de grandes tubos de plásticos rígidos para substituir a madeira na fabricação das mesmas peças.

Mesmo desprovidas das regras atuais de manejos sustentáveis preconizadas pelos órgãos governamentais, as comunidades quilombolas do Sapê do Norte usam seus espaços como fontes de renda e de subsistência. Com relação aos recursos hídricos destaca-se a importância dos rios Cricaré e Itaúnas para estas comunidades, visto que estes conhecidos de desgastados talwegues fazem parte do histórico de mudanças econômicas e sociais no norte do Espírito Santo. Suas correntezas, além de carregarem os cortejos dos *bailes dos congos* de Conceição da Barra e do Bongado há mais de meio século, interligam-se aos córregos e riachos e estes aos lugarejos que sitiam a maioria das comunidades do Sapê do Norte. Portanto, a vasta rede hidrográfica unida a estes dois grandes rios representa parte fundamental da condição de existência das comunidades Quilombolas do Sapê do Norte. Vinculados ao histórico de ocupação, os nomes dos córregos estão associados às localidades e às comunidades que vivem às suas margens, como o Córrego do Angelim, Córrego de Sant'Anna, Córrego São Domingos, Córrego Seco, Córrego do Sertão, Córrego do Macuco, Córrego dos Pretos, entre outros, que se tornaram referências toponímicas que identificam comunidades quilombolas e marcos naturais que as circundam, constituindo parte da identidade territorial quilombola.

6. AS CONDIÇÕES DE VIDA

*O governo cobra imposto
mas ninguém pode pagá
porque não existe emprego
para nós trabalhá.*

*Isso mesmo que eu queria
Mártir São Sebastião
Depois da ponte feita
Acaba com a confusão.*

*Glorioso Benedito
Já chega de tanto sofrer
Passando em cima da ponte
O trocado vai render.*

*Nosso prefeito ajudô
Os pobres e o tubarão
Fez a ponte e a estrada
Para passar caminhão.*

Os versos acima foram escritos em 1982 por Benedito Conceição, falecido em 1995, para o *baile dos congos* de São Benedito do Bongado, do qual era mestre, e fizeram parte da *Roda Grande*, que é uma das cenas mais políticas do ritual. Eles nos foram entregues para copiar, na vila de Itaúnas, por seu herdeiro, Benedito Conceição Filho, mestre do *baile dos congos* de São Benedito de Angelim Porto dos Tocos, em 19 de janeiro de 2009.

Embora no passado, quando do auge da produção da farinha, os quilombolas tenham vivido uma condição de vida relativamente estável e *boa*, como se verifica em um dos versos do *baile dos congos* de São Benedito do Angelim no início do primeiro relatório⁷, no presente, ao que afirmam, muitos estão em condições de precariedade sócio-econômica. A decadência das condições de sobrevivência, ao que relatam, são provenientes da perda de suas terras, do alto envolvimento com as atividades quase que exclusivas da produção do carvão e conseqüente queda de seu valor de venda, das desativações gradativas

⁷ O referido verso diz o seguinte: *Glorioso Benedito, no tempo da coisa boa; farinha de rio abaixo, transportada por canoa.*

dos cultivos das lavouras de mandioca e das casas de farinha, e da falta de condições e incentivos para a diversificação dos cultivos agrícolas.

A perda e a venda de terras para as empresas das monoculturas de eucaliptos e de cana-de-açúcar, como verificamos nas entrevistas e em outros trabalhos etnográficos sobre a região, levou a uma migração massiva dos quilombolas para o meio urbano (cf. Ferreira, 2002 e 2005; Oliveira, 2002; Silva, 2005).⁸ As dificuldades enfrentadas para viabilizar as condições de vida se agravam devido ao fato de as comunidades possuírem lotes de terras muito pequenos em relação ao número dos seus integrantes, forçando-os a saírem em busca de condições de sobrevivência em empregos assalariados ou a migrarem para o meio urbano.

No que se refere à saída dos territórios e às migrações, verificamos que no censo do IBGE de 1991, os afros-descendentes (classificados pela terminologia do IBGE como pretos e pardos) constituíam 70% da população do município de São Mateus e 80% da população do município de Conceição da Barra. O censo de 2000 revela uma queda no percentual daqueles que se declaram descendentes de africanos (pretos e pardos), visto que estes agora constituem 62,88% da população de São Mateus e 71,31% da população de Conceição da Barra. Esta queda pode ser explicada a partir de dois movimentos migratórios: o primeiro é o dos filhos dos quilombolas que, na década de 90 do século XX, continuaram migrando não mais para as cidades de São Mateus e Conceição da Barra, mas para as cidades que constituem a região metropolitana da Grande Vitória (Serra, Vitória, Vila Velha, Cariacica e Viana) em busca de, segundo suas acepções, emprego e melhores condições de vida. Um outro movimento migratório se intensificou em direção oposta, isto é, para o norte do estado do Espírito Santo constituído pelos descendentes de imigrantes italianos em busca de terras - cujos alvos mais vulneráveis à venda são as áreas incrustadas nos territórios quilombolas -, pela mão-de-obra qualificada para a exploração do petróleo na região e para o emprego na indústria canavieira. Neste movimento ainda temos aqueles que, gradativamente, foram chegando nos últimos quinze anos para os empreendimentos na

⁸ A esse respeito, escreveu Ferreira (2005): “Estima-se que até a década de 1970, na região do Sapê do Norte, entre os municípios de São Mateus e Conceição da Barra, existiam cerca de 10 mil famílias negras rurais, organizadas em aproximadamente 100 comunidades. Hoje restam cerca de 1.500 famílias em 20 comunidades” (FERREIRA, Simone Raquel Batista et. al. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de Linharinho – Conceição da Barra/ES, 2005).

área do turismo em Itaúnas, Conceição da Barra e Guriri (São Mateus). O estudo realizado para a elaboração do relatório de identificação da comunidade quilombola de Linharinho (Ferreira, 2005)⁹ mostra que, de 1970 a 1991, houve uma queda no número total da população residente no município de Conceição da Barra, havendo, a partir de 1991, um progressivo crescimento populacional na área urbana. No meio rural, a partir de 1970, ocorre uma queda continuada no número total da população, observando-se um aumento somente no ano 2000.

Em relação às comunidades quilombolas do Sapê do Norte, os dados divulgados em 2005 pela pesquisa quantitativa realizada pelas ONGs Koinonia e Fase afirmam ter atingido um número de 3.612 pessoas. Segundo a pesquisa, a população quilombola total no meio rural assim ficou dividida: 2.608 no município de São Mateus e 1004 no município de Conceição da Barra.

A mesma pesquisa analisou ainda o Índice de Desenvolvimento Humano e observou que:

“em 2000, o desenvolvimento humano dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus e do Estado do Espírito Santo era considerado intermediário uma vez que atingiam o valor de 0,688; 0,730 e 0,765 respectivamente. Esta posição deve-se principalmente ao bom desempenho do índice relativo à educação, que encontra uma classificação de ‘desenvolvimento humano alto’ para os três casos”.

A referida pesquisa analisa que, se comparado aos demais municípios do Estado do Espírito Santo, o município de Conceição da Barra ocupa a 65º posição entre os 77 municípios do Estado. No índice relativo à longevidade da população o município ocupa a 72º posição entre os 77 municípios do Espírito Santo.

O programa Saúde da Família é desenvolvido em ambos os municípios, contando com Agentes de Saúde das próprias comunidades quilombolas. Apenas um hospital público estadual atende todos os municípios da região do extremo norte do Espírito Santo, que é o Hospital Arnizaut Silveiras, na cidade de São Mateus.

⁹ FERREIRA, Simone Raquel Batista et. al. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de Linharinho – Conceição da Barra/ES, 2005.

No que se refere às condições de vida no Sapê do Norte, verificamos que o município de Conceição da Barra é um exemplo ilustrativo da desigualdade sócio/racial e de gênero entre negros (as) e brancos (as) na região, pois ali, segundo a pesquisa de Koinonia/Fase analisando os dados do IBGE do ano 2000, os homens negros têm os menores rendimentos mensais que os homens brancos. As mulheres brancas têm rendimentos menores que os homens brancos e um pouco menor que o rendimento dos homens negros. Os menores rendimentos mensais são obtidos pelas mulheres negras, que não chegam a 45% dos rendimentos das mulheres brancas, correspondendo a menos de 40% do que recebem os homens negros e menos de 30% do que recebem os homens brancos. A presente situação pode ser ilustrada no quadro seguinte:

Homens brancos	Homens negros	Mulheres brancas	Mulheres negras
R\$ 347,68	R\$ 256,52	R\$ 215,06	R\$ 91,06

Esta situação pode se agravar quando o foco da análise se volta para os dados do meio rural relativos às desigualdades sociais, raciais e de gênero.

As atividades relacionadas à silvicultura, segundo os dados do IBGE de 2000, são as que mais empregam na região e concentram a maior parte do volume de produção, mas estes dados não apresentam um fato que está na ordem do dia nas comunidades quilombolas do Sapê do Norte: a produção de carvão com a utilização do resíduo de eucalipto. Esta prática econômica é conhecida pelos quilombolas como *facho*, em referência ao facho ou fecho de lenha, ou seja, um amontoado de lenha.

Conforme constatamos em nossa pesquisa, as atividades econômicas relacionadas ao carvão são nocivas à saúde e nitidamente dependentes da Empresa Aracruz Celulose e de *atravessadores*. Verificamos a exploração do resíduo do eucalipto - o *facho* - e a produção do carvão pelos integrantes das comunidades de Roda D'água, de São Domingos, de São Jorge, de Linharinho e de Córrego do Sertão. Esta atividade, antes de significar uma melhor qualidade de vida para os integrantes dessas comunidades, mostra um fato perverso introduzido entre as comunidades por ação da empresa Aracruz Celulose: a exploração da força de trabalho quilombola por outros quilombolas. Trata-se, como afirmou um dos moradores de São Jorge, de *um golpe* nas atividades tradicionais da produção da farinha e

do beiju, que levou ao distanciamento das práticas de trocas de tempo de trabalho e parceria como os antigos *ajuntamentos* destacados pelos entrevistados como parte de seus bens culturais. Além de afetar sua saúde, diversos quilombolas afirmam que se endividaram acreditando que obteriam vantagens nas atividades de produção do carvão, mas, ao contrário, criou-se uma situação de dependência em relação aos *atravessadores* – com os quais se mantêm mais endividados – e ao *facho* a ser liberado pela Aracruz Celulose.

As atividades de produção de farinha de mandioca e de beiju, segundo afirmam os entrevistados, estão diretamente relacionadas às condições de sobrevivência das comunidades quilombolas do Sapê do Norte desde o *tempo do cativo*. Atualmente, essas atividades produtivas, apesar de manter grande destaque na agricultura das comunidades quilombolas, vêm perdendo importância em termos de rentabilidade devido à falta de terras para a produção, a queda do valor do produto no mercado e a crescente atividade de produção de carvão. O fato de quase todas as comunidades terem mais de uma casa de farinha demonstra a importância da farinha de mandioca como bem central na economia tradicional das comunidades. Se observarmos os hábitos alimentares das comunidades, veremos que são inúmeros os alimentos à base de mandioca consumidos por seus integrantes, entre os quais se destaca o beiju. O beiju e a tapioca são comercializados nas feiras livres dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus e nos eventos em que os moradores dessas comunidades participam. O beiju, enquanto um bem produzido por essas comunidades, além de proporcionar rentabilidade a elas, mesmo que escassa, proporciona visibilidade social aos quilombolas, pois onde tem beiju sendo produzido e comercializado estão integrantes dessas comunidades desempenhando tal ação.

O território das comunidades quilombolas do Sapê do Norte é de ocupação tradicional, baseado nos laços familiares, de parentesco e de solidariedade e reciprocidade entre parentes e vizinhos. Sua utilização obedece a uma lógica da sazonalidade agrícola e extrativista. Entretanto, com o processo de expropriação crescente ocorrido, sobretudo a partir das décadas de sessenta e setenta do século XX pelas empresas de monocultura de eucaliptos e de cana-de-açúcar, o grande território quilombola, composto em sua maior parte por terras devolutas onde era cultivada mandioca e se criava gado, porcos e galinhas, foi sendo fragmentado em pequenas porções de terras recortadas e separadas pelas monoculturas do eucalipto e da cana-de-açúcar, que variam de um a dez alqueires, onde se

encontram diferentes agrupamentos familiares. Atualmente, junto às residências desses agrupamentos estão pequenas áreas de terra utilizadas para roças, pequenas criações como porcos e galinhas ou pomares. A maior parte dos agrupamentos familiares possui terras descontínuas e compartilha nelas atividades produtivas com irmãos ou filhos. Por se tratar de áreas muito pequenas, as mesmas, segundo verificamos em nosso trabalho de campo e nas etnografias realizadas até o momento, se tornaram insuficientes para a sobrevivência dos grupos. Esta situação enfrentada pelas comunidades quilombolas há cerca de 40 anos foi retratada no poema do *Rei de Congo* no *Baile dos Congos* de São Benedito de Conceição da Barra, em 01 de janeiro de 2009, como segue.

*Secretário do Rei de Bamba
O culpado são vocês
Que a grande floresta plantou
De cana-de-açúcar e eucalipto
O povo da terra expulsou
E vocês vão morrer de fome
Ou comer erva daninha
Por que raiz de cana-de-açúcar e nem de eucalipto
Não serve pra fazer farinha
E tampouco criar gado,
porco e nem muito menos galinha.*

O *Rei de Bamba* é uma figura metafórica que, no ritual, simboliza os poderes extra-locais e extra-grupais que na vida real invadiram os territórios das comunidades quilombolas do Sapê do Norte e os expulsaram da terra. Produzir farinha, criar gados, porcos e galinhas são atividades produtivas e criatórias tradicionais dos quilombolas, a partir das quais, por muitos anos, viabilizaram suas condições de vida. Entretanto, os poderes extra-locais, além de tratarem de minar os meios de sobrevivência das comunidades, ainda procuraram interferir em suas festas. Por isso, cantaram os *congos* em 01 de janeiro de 2009:

*Oi, guerra! Nós vamos guerrear
Que a nossa hora é esta (bis).
Vamos pegar o Reis de Bamba*

*Que ele está querendo tomar
Conta desta festa.*

As condições de vida das comunidades quilombolas do Sapê do Norte sempre estiveram relacionadas à produção de farinha e de beiju. O excedente da produção, ao que observamos nas entrevistas, é comercializado para a aquisição de outros bens de consumo alimentícios. No entanto, a venda do excedente da farinha possibilitou a aquisição de outros bens, como o gado, como foi o caso de Benedito Batista, quando do início de suas atividades de criação de gado. Gradativamente, ao que relata, ele vendia a farinha e assim que as economias se tornavam suficientes comprava uma vaca que se tornava uma reprodutora do rebanho.

Segundo o mesmo entrevistado, sua avó materna e a sua mãe, que eram da família Valentim, possuíam terras e algumas cabeças de gado na localidade de São Jorge. Com a perda da terra, foi-se também o gado. Ao adquirir a atual porção de terra no Córrego do Macuco, Benedito teria se comprometido com sua mãe a resgatar a honra social da família reabilitando parte dos bens materiais e imateriais do tempo de sua avó. Deu início a uma criação de gado, mas os animais não resistiam às doenças e morriam. O mesmo entrevistado afirma que recorreu a Nossa Senhora Aparecida e a ela fez uma promessa de que, caso sua criação de gado prosperasse, quando ele completasse 10 (dez) cabeças no pasto passaria a rezar uma ladainha anual e faria uma festa para a santa, matando um dos animais e oferecendo carne aos participantes da reza da ladainha. E assim ele faz todos os anos. A farinha chegou a ser produzida para que o entrevistado e seu irmão, Domingos de Izalino, fossem até ao santuário de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, para agradecer à santa a graça que alcançaram.

Na história das comunidades dos quilombos do Sapê do Norte, a farinha e o beiju têm desempenhado papéis importantes em sua manutenção no território. Esses bens são vistos pelas comunidades como responsáveis pela autonomia produtiva das famílias frente aos processos de expropriação da terra e do aliciamento de sua mão-de-obra a baixo custo pelos grandes empreendimentos econômicos da região. Na acepção dos entrevistados, a farinha e o beiju se tornaram símbolos de resistência dos quilombolas do Sapê do Norte.

Conforme o relato dos entrevistados, suas condições de sobrevivência passaram por breves alterações quando da chegada do atendimento às comunidades com a rede de abastecimento elétrico, que se iniciou em 2002, mas que se consolidou a partir de 2003, quando passaram a instalar motores elétricos na maioria das casas de farinha que antes eram movidas à força manual ou a motor a óleo diesel. A luz elétrica introduz, também, mudanças de comportamento nos hábitos de contar histórias para filhos e netos, pois com a luz elétrica chega a televisão, que passa, em muitos casos, a ocupar o lugar das antigas reuniões ocorridas nas casas de farinha para produzir, contar histórias e festejar.

As condições de sobrevivência nas situações sociais que estamos analisando estão relacionadas a uma lógica cultural produtiva, historicamente construídas na região do Sapê do Norte desde o período da escravidão, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, quando ali se iniciou o cultivo de mandioca e a produção da farinha. Enquanto valor cultural herdado dos antepassados, a produção da farinha e do beiju não é uma atividade meramente com fins materiais, mas é uma intenção cultural. Neste sentido, os bens têm movimento nas comunidades estudadas e nas sociedades do entrono apenas pela significação que lhes é atribuída pelos seus integrantes. Assim, sugerimos haver “uma razão cultural” (SAHLINS, 2003) incorporada aos hábitos alimentares das comunidades quilombolas e nas localidades do entrono que orienta a produção da farinha e do beiju. Os cultivos de mandioca e a produção de farinha e de beiju são mantidos para o consumo familiar, para a comercialização e por ser uma atividade significativa para os produtores.

Como observou Oliveira (2005), o discurso dos quilombolas de que o baixo valor econômico da farinha seja o causador da queda de sua produção é, provavelmente, um discurso construído em interação com a lógica de mercado. Verificou, ainda, que dessas comunidades não é apenas o valor econômico a razão fundamental da produção dos bens relacionados aos derivados da mandioca, pois observou que, estando o valor econômico desses bens baixo ou elevado, a sua produção se mantinha baixa. Neste caso, segundo a análise do mesmo autor, parece pouco provável que sejam apenas as leis econômicas de mercado que regulam a produção da farinha e do beiju entre as comunidades estudadas, mas, sim, o valor sócio-cultural dessa produção que interage com as leis de mercado, e que, na perspectiva dos seus produtores, podemos afirmar como *a tradição cultural* produtiva herdada de seus pais e avós, o que continua motivando essa atividade. Se fossem agir

apenas em função do que oferece o mercado regional e nacional pelos produtos derivados da mandioca, eles perderiam tudo o que vêm construindo no plano da territorialidade. Por isso, sua existência, enquanto coletividade, depende da diversificação dos meios e condições de sobrevivência tanto dos meios viabilizados localmente - tendo por base as suas *tradições* produtivas - quanto daqueles oferecidos pelos mercados e pelas políticas econômicas regionais e nacional.

7. REDES DE SOCIABILIDADE E PARENTESCO E A RELAÇÃO ENTRE AS COMUNIDADES

Os quilombolas do Sapê do Norte afirmam que ali vive *uma parentada só*. Para eles, *ser parente* é mais do que laços consangüíneos, pois o parentesco ali se torna uma relação social entre famílias e pessoas que tecem redes de sociabilidade por meio de diferentes agrupamentos sociais e atividades produtivas. O parentesco é uma instituição social e uma categoria de classificação e identificação que aproxima ou distancia as pessoas em suas diferentes formas de organização social. Essas formas, por sua vez, são produtoras de valores. Por diversas vezes encontramos os quilombolas se referindo um ao outro como *parente* não pelo grau de consangüinidade, mas por suas relações comunitárias étnicas e por suas afinidades nas religiões de matriz africana, sobretudo nas *mesas de santo*.

Verificamos diversas uniões conjugais entre integrantes de diferentes comunidades, o que, ao nosso olhar analítico, têm contribuído para a construção das redes de sociabilidade em todo o sítio das comunidades quilombolas do Sapê do Norte e estão associadas à indivisibilidade do território. Por isso, as alianças matrimoniais, que são, antes de tudo, alianças entre as famílias dos cônjuges, constituem uma das dimensões do processo de territorialização e de reorganização social e política dos quilombolas.

O parentesco é, ainda, uma das formas de organização do espaço social e diz respeito aos vínculos de afinidade que estão associados aos modos de ocupação tradicional do território e das práticas produtivas neste espaço. No que se refere às atividades produtivas, quando uma família está fabricando farinha ou beiju, é comum receber a ajuda de outros parentes. Exemplos da construção desta rede de sociabilidade nas atividades do processo de produção da farinha são os *ajuntamentos* relatados pelas (os) entrevistadas (os), que ocorria dos plantios de mandioca aos processos finais de produção da farinha e do beiju. Essa rede de *ajuntamento* dos *parentes* na produção dos bens derivados da mandioca observamos em Linharinho, Roda d'Água, Córrego do Macuco, Córrego do Sertão, São Cristóvão e na família dos Laudêncios, na margem do rio Preto (extensão da comunidade Divino Espírito Santo). A relação entre as comunidades pode ser observada, ainda, nos

intercâmbios comerciais dos derivados da mandioca, pois, quando de nossa visita a Linharinho, ali encontramos moradores da comunidade Divino Espírito Santo, que distam há mais de trinta quilômetros, comprando *goma* para a fabricação do beiju. Ainda nesta relação, constatamos que os galhos – denominados *mandivas* - de diferentes tipos de mandioca, que são usados para o plantio, são intercambiados entre as comunidades. Essas trocas foram verificadas ocorrendo entre os moradores de Linharinho e Roda d'Água e os de São Domingos e Córrego do Macuco.

No que diz respeito às celebrações festivas para São Benedito e de Santos Reis organizadas e realizadas pelos *congós* e pelos grupos de *reis-de-boi*, é notória a participação de toda a família dos brincantes e de integrantes das comunidades quilombolas. Desde a escolha das (os) festeiras (os) os *congós* e *marujos* entendem que devem envolver, antes de tudo, seus familiares e comunidades onde estão os devotos de São Benedito e Santos Reis, e são nessas famílias e comunidades ou entre seus amigos que recolhem donativos para a realização das festas e para oferecerem alimentos aos *congós* e aos *marujos* de São Benedito e de Santos Reis. São nas famílias quilombolas tradicionais existentes nas comunidades que os mestres buscam selecionar os *congós* e *marujos*, pois entendem que é ali, onde ocorreram as transmissões dos saberes e das crenças, que estão os devotos mais fervorosos dos Santos e que podem assumir um compromisso religioso com os mesmos. Deste modo, verificamos que existem famílias que participam, integram e lideram as festas há quatro gerações, como observamos a família dos Laudêncios na festa dos *reis-de-boi* para os Santos Reis e as famílias Santos, Florentino, Balbino e Jerônimo nas festas dos *bailes dos congós* para São Benedito. Essas famílias, que estão distribuídas em diferentes comunidades e que se unem a outras para a organização desses eventos festivos, traçam uma longa genealogia na participação e realização das festas para seus santos de devoção. Observamos, ainda, casos de famílias que, pelo menos há três gerações, vêm se envolvendo na organização e realização da festa de São Benedito nas regiões do Sertão de Itaúnas, em Itaúnas Velha e na atual Vila de Itaúnas. Esse é o caso das famílias Bongado, Batista, Camilo, Gomes, Souto e Falcão dos Santos.

As celebrações festivas para São Benedito – realizadas pelos *bailes dos congós* e os devotos do santo - e as festas de Santos Reis – realizadas pelos grupos de *reis-de-boi* e os devotos dos santos - envolvem a participação de quilombolas que permanecem nas

comunidades no meio rural e aqueles que migraram para o meio urbano. Deste modo, alguns grupos são ilustrativos desta capacidade aglutinadora de pessoas de diferentes localidades, como: 1) no *Reis-de-boi* de Mateus e de Nilo podem ser encontrados moradores da vila de Itaúnas, do povoado de Santana, da cidade de Conceição da Barra e das comunidades de Angelim Porto dos Tocos, Linharinho e Roda d'Água; 2) O grupo de *Reis-de-boi* de Tião de Véio é composto por moradores de Porto Grande, Roda d'Água e povoado de Santana; 3) o *Baile dos congos* de São Benedito de Conceição da Barra é composto exclusivamente por *pretos*, entre os quais estão moradores da cidade de Conceição da Barra (que viviam nas comunidades quilombolas do meio rural), do povoado de Santana, das comunidades de Roda d'Água, São Domingos e Angelim, dos Córregos de Santana e do Macuco e da vila do Braço do Rio; 4) o *Baile dos congos* de São Benedito do Bongado é composto por moradores da vila de Itaúnas, da comunidade de Angelim Porto dos Tocos, do povoado de Santana e da cidade de Conceição da Barra; 5) o *Baile dos congos* de São Benedito da comunidade de Angelim Porto dos Tocos é composto por integrantes desta comunidade, por moradores da vila de Itaúnas, do povoado de Santana e do Córrego de Santana.

Deste modo, podemos afirmar que no Sapê do Norte, desde o século XIX, as celebrações festivas aos santos padroeiros, sobretudo para São Benedito, Nossa Senhora de Sant'Ana e Santos Reis, têm sido apropriadas pelos quilombolas e descendentes de africanos como patrimônio cultural e estratégia de aglutinação de suas comunidades. No século XIX, ter a oportunidade de reunir para festejar os santos padroeiros era uma estratégia de encontro dos escravizados e aquilombados que, por se reunirem em um espírito de comunidade, poderiam promover insurreições e viabilizarem o *grito de liberdade*. Depois da assinatura da Lei Áurea, a organização social autônoma dessas celebrações festivas pelos descendentes de africanos pode ser interpretada como formas de demonstrarem suas particularidades culturais, meios de construção de sua visibilidade social e sua potencialidade política. Tais celebrações ainda continuam sendo oportunidades de encontros públicos e meios de construção da sociabilidade que reúne integrantes de diferentes comunidades quilombolas do Sapê do Norte, onde se apresentam – os integrantes dos rituais festivos e os espectadores - com vestimentas consideradas por eles das melhores qualidades possíveis.

No contexto das celebrações festivas, surge a categoria *ajuntamento* que diz respeito aos mutirões de ajudas mútuas entre os quilombolas para organizarem a produção econômica e as festas comunitárias. Cabe observar que, quase sempre, um *ajuntamento* ao redor dos processos de produção de farinha e beiju, conforme disseram os entrevistados, terminava com um segundo *ajuntamento*, que era o festivo dançante, às vezes, sob o próprio barracão da casa de farinha. Durante nosso trabalho de campo, observamos a realização de parte da festa dos *bailes dos congos* na casa de farinha no ensaio geral do *baile dos congos* de Itaúnas, que aconteceu no *sertão* e nas proximidades da margem do rio Itaúnas.

A memória social das celebrações festivas remonta a uma mobilidade territorial de andarilhos à frente do *tambor de São Benedito* solicitando ajuda para a realização da festa do santo. Esses andarilhos, *devotos e cativos de São Benedito*, andavam por toda a região do Sapê do Norte e pelo Sul da Bahia, pedindo pousada nas casas de outros devotos do santo e tirando adjutório para realizar a festa do mesmo. Por isso, as celebrações festivas, na perspectiva dos quilombolas, são realizações eminentemente sociais que reúnem os esforços de pessoas que se sentem parte de uma comunidade de devotos dos santos padroeiros e que assumem a *responsabilidade* cultural de investirem recursos econômicos para que as festas sejam realizadas e para que os devotos se encontrem para rever amigos, parentes e manter viva a memória e a consciência de que fazem parte da mesma comunidade e territorialidade cultural.

8. PROCESSOS QUE ENVOLVEM O BEM: PRODUÇÃO, RECRIAÇÃO E TRANSMISSÃO

No processo de produção da farinha, depois que a mandioca é extraída do solo é conduzida para um barracão de um único cômodo, denominado casa de farinha, para ser transformada em seus derivados, entre os quais a farinha e o beiju. Os cuidados necessários para que as casas de farinha se mantenham funcionando são prestados por homens acima dos 50 anos de idade, que estão preocupados, assim como as mulheres que estão na mesma faixa etária, com o pouco interesse dos jovens em aprender a arte da produção de farinha considerada de boa qualidade. Pais e avós afirmam que os jovens estão se preparando para viver não por meio de uma produção que lhes garanta a autonomia, mas como trabalhadores assalariados. Os mais velhos – homens e mulheres - que são considerados os transmissores dos saberes e que afirmam produzir farinha e beiju para *manter a tradição*, alegam que o fato de os homens mais jovens terem passado a se preocupar com o trabalho assalariado e parado de cultivar as lavouras de mandioca se tornou o principal motivo pelo qual se deixou de fazer a manutenção das casas de farinha.

Nas comunidades quilombolas do Sapê do Norte, através dos trabalhos em muitas casas de produção artesanal de farinha e de beiju que estão em estado precário de conservação, tem ocorrido a transmissão de grande parte de sua memória e cultura, pois ali, além de as crianças crescerem observando e aprendendo todo o processo de produção da farinha e do beiju, ouvem relatos dos mais velhos acerca de outras experiências de vida. Ali, além de ser um espaço de diversão para as crianças, por meio da observação, elas são espontaneamente inseridas no processo de transmissão do saber acerca dos equipamentos das casas de farinha e do modo de produzir os bens culturais.

Além de serem usados para a produção da farinha e do beiju, os espaços das casas de farinha muitas vezes são utilizados para a transmissão de saberes relativos às atividades artesanais (e mesmo para guardar peças artesanais como jacás, cangalhas e carroças), de saberes acerca de símbolos sagrados dos universos religiosos e para o preparo de produtos da medicina doméstica local (como chás e banhos).

Frente aos incentivos e valorização das atividades relacionadas à produção de bens derivados da mandioca, sobretudo o beiju, surgiu, recentemente, um movimento de reconstrução das casas de farinha, como observamos em Angelim Porto dos Tocos, em Roda d'Água e em Nova Vista. Este movimento de revalorização e de conscientização que, segundo os próprios quilombolas, ocorre associado às suas reuniões, os tem levado a fazer farinha e beiju porque, segundo dizem, eles têm que valorizar o que é deles e não podem deixar sua *tradição acabar* ou *cair*. Segundo suas aceções, *deixar a tradição acabar* é perder a autonomia produtiva em troca do trabalho assalariado. Para eles, *a tradição* é aquilo que aprenderam de seus pais e avós e quem recebeu tem a *obrigação* de transmiti-la às gerações seguintes. A produção autônoma empreendida por alguns quilombolas está intimamente relacionada a uma consciência dessa *tradição* da autonomia que, segundo uma das entrevistadas, é *gerar o meio de vida pela própria cabeça*. A *tradição* herdada dos pais e avós, como muitos afirmam, sempre foi trabalhar em seus territórios e não como empregados assalariados.

O processo que envolve a produção da farinha e do beiju se inicia com o plantio das lavouras de mandioca, que após doze meses, mantendo-se os cuidados com a limpeza através da *capina* e o controle de insetos como formigas, estão prontas para terem as raízes extraídas e transportadas às casas de farinha para a produção dos derivados. A produção artesanal da farinha sempre envolve dois dias de trabalho. No primeiro, homens e mulheres vão à roça, arrancam a mandioca e transportam-na para a casa de farinha em lombo de animais de carga. Neste dia, raspam, lavam e *cevam* (ralam) a mandioca no *caititu*, resultando na massa que é prensada. No segundo dia, tira-se a massa seca da prensa, cortam-na no *caititu* novamente e, em seguida, acende-se o fogo sob o forno para dar início à torrefação da farinha que, depois, é peneirada e embalada.

O processo de fabricação do beiju acompanha o da farinha, sendo, às vezes, conjugado, porque na prensa da massa da mandioca também deriva a *goma* que se torna a matéria prima principal para o beiju. Entretanto, no caso das famílias que se dedicam preferencialmente à fabricação artesanal do beiju, a extração da *goma* envolve a *lavagem* e a *coagem* da massa da mandioca até que ela seja toda extraída. Este processo de produção do beiju envolve três dias de trabalho. No primeiro dia, depois da mandioca ralada, a massa passa por uma primeira *lavagem e coagem* através de um pano branco, ficando a água que

passa pelo pano depositada dentro de um grande cocho feito de madeira ou de alvenaria. No segundo dia a massa é *lavada e coada* novamente, ficando por mais um dia no cocho para que a *goma* se *assente* no fundo do mesmo. No terceiro dia, a água é retirada do cocho. A técnica de *secagem da goma* consiste em colocar sobre a mesma panos brancos e acima destes se coloca farinha ou cinzas que suga todo o líquido da *goma*. Em seguida, depois de seca e de ser submetida aos crivos de peneiras bem finas, ela se transforma em *farinha de goma*, para se adequar ao fabrico do beiju. Para tanto, a *goma* é temperada com sal, ficando pronta para ser levada ao forno e receber os recheios de coco ralado manualmente ou amendoim socado ao pilão de madeira.

Nos processos organizativos das casas de farinha enquanto territorialidades produtivas, os quilombolas do Sapê do Norte potencializam e valorizam saberes e tradições culturais que, segundo dizem, herdaram de seus antepassados, como as formas de produção coletivas e as relações de trocas recíprocas de saberes, de trabalhos e de *agrados* entre os parentes, que cumprem um papel de suma importância na consolidação dos vínculos sociais.

A transmissão dos bens culturais relacionados aos derivados da mandioca envolve relações sociais entre as pessoas das gerações mais antigas e das mais jovens. Os integrantes das gerações mais antigas acreditam que, ao longo de suas vidas, acumularam saberes que devem ser ensinados às gerações mais jovens através da convivência nos ambientes produtivos, envolvendo os cuidados com lavouras de mandioca, a manutenção das casas de farinha e a produção da farinha e do beiju. Por outro lado, muitos jovens afirmam que nas minúsculas parcelas do território em que vivem seus familiares restam-lhes poucas chances no futuro para a sobrevivência de todos eles. Essa falta de perspectiva tem levado muitos jovens a buscar alternativas de sobrevivência fora dos territórios de suas comunidades, pois entendem que para que alguns de seus irmãos permaneçam no pouco que restou da grande expropriação de seus territórios é necessário que outros partam em busca de outros espaços e meios de sobrevivência.

Na dieta alimentar diária nas comunidades quilombolas, os derivados da mandioca são componentes sempre presentes. Ao servirem de alimentação nas festas ou serem comercializados para obter outros produtos para o uso doméstico e nas festas, esses

derivados são empregados como parte dos processos de territorialização e de delimitação das fronteiras sociais dos territórios quilombolas. Enquanto símbolos diacríticos de delimitação das fronteiras das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, os derivados da mandioca compõem com as festas de *reis-de-boi* e os *bailes dos congos* um patrimônio cultural recriado e transmitido entre diferentes gerações.

Os grupos de *reis-de-boi* – sob a gestão de *donos* e *mestres* - são formas organizativas das manifestações culturais que se apresentam no período do chamado “ciclo natalino”, quando é celebrado o nascimento de Jesus Cristo. A origem do *reis-de-boi* remonta às narrativas bíblicas da visita dos Reis Magos ao Menino Jesus, mas, por meio da prática de uma espécie de catolicismo popular hibridizado com as crenças das religiões de matriz africana, foi recriado pelas comunidades quilombolas do Sapê do Norte como uma tradição própria que ali - como observamos sobretudo nos *reis-de-bois* dos Laudêncios e de Mateus e Nilo - introduziram instrumentos (pandeiros, agogôs e tamborins), indumentárias (máscaras, fitas e chapéus coloridos) e ritmos que se aproximam dos usados nas práticas e cerimônias religiosas afros tradicionais na região norte do Espírito Santo e no sul da Bahia.

A preparação para as apresentações dos *reis-de-boi* tem início cerca três meses antes do período festivo e envolvem ensaios, compra de roupas, instrumentos (principalmente pandeiros) e materiais para a ornamentação dos chapéus, bem como a confecção e montagem dos bichos e personagens que integram a celebração. Os chapéus, peças fundamentais do vestuário dos integrantes do *reis*, geralmente são montados pelos brincantes e/ou seus familiares enquanto que a elaboração dos bichos está reservada a alguns “especialistas” membros ou não do grupo.

A apresentação do *reis-de-boi* é composta por um número de personagens que pode variar de 16 a 24, sendo eles: um sanfoneiro, dois guias (um deles é o mestre do grupo), dois contra-guias, diversos marujos, o vaqueiro e sua esposa, Catirina, e vários bichos. Cabe destacar que apenas um dos grupos estudados, o de Linharinho e Santana (liderado por Mateus e Nilo), apresenta a figura do *engenho* e não exibe o personagem da Catirina, a esposa do vaqueiro.

A apresentação, que se desenrola entre 12 e 14 partes, é composta por canções e danças (lentas e rápidas) denominadas *marchas* que são acompanhadas por instrumentos

como sanfonas, às vezes violão ou viola, pandeiros, tamborins, chocalhos e agogôs. A abertura do *reis*, na entrada do recinto, é composta de vinte e cinco versos cantados em homenagem aos Santos Reis e a Jesus Cristo. Canta-se, ainda, saudando o *dono da casa* - anfitrião *festeiro* -, avisando e chamando o *vaqueiro* para o centro do círculo, apresentando o boi e convidando os *bichos* para o meio do salão. O papel do *vaqueiro* é declamar versos e pronunciar discursos, por meio dos quais negocia com o dono da casa a venda do boi que deverá ser distribuído e vendido aos convidados.

Em seguida, como retribuição, o anfitrião *festeiro* finaliza a festa oferecendo um lanche ou um jantar aos integrantes do grupo.

Nos *bailes dos congos* de São Benedito, que são autos dramáticos onde se interpreta a guerra entre dois reinos africanos, o do Congo e o de Bamba, o processo de produção e transmissão envolve uma longa trajetória histórica, política e cultural entre colonizadores europeus e colonizados africanos em que o início não é possível precisar. Podemos afirmar com segurança que os *bailes dos congos* são dramatizados há cerca de dois séculos no norte do Espírito Santo e são definidos como uma tradição cultural proveniente da África e, segundo seus integrantes, recriada pelos africanos e seus descendentes nas senzalas das fazendas escravocratas, nos quilombos e nos aglomerados urbanos.

O *baile* é formado por 18 personagens organizados em dois cordões, sendo eles: um *mestre* e um *ajudante do mestre*, dois *contra-guias*, oito *congos*, um *violeiro*, um porta bandeira, dois *reis* (um de Congo e um de Bamba) e dois *secretários* (um para cada rei).

As primeiras preparações para o ritual são feitas pelos mestres e podem ter início cerca de um ano antes, pois quando termina uma apresentação eles passam a elaborar os versos que serão cantados na festa do ano seguinte. As preparações envolvem, ainda, de dois a três meses de ensaios, as confecções dos instrumentos e da indumentária – pandeiros, batas compostas de camisas e saíotes de rendas em cores brancas, calças e calçados brancos e capacetes (espécie de gorro de palha ornamentado com flores e fitas coloridas). Os capacetes, peças fundamentais do vestuário dos integrantes do *baile dos congos* geralmente são montados pelos brincantes e/ou seus familiares enquanto que os pandeiros ficam a cargo de “especialistas”, normalmente integrantes dos grupos. Alguns dias antes da festa, as

cozinheiras que foram selecionadas pela direção dos grupos iniciam os preparativos alimentícios para os dias da festa.

As celebrações festivas dos grupos dos *bailes dos congos* de São Benedito de Conceição da Barra e do Bongado, conforme observamos e registramos, se iniciam com os *ensaios gerais* que ocorrem durante toda a noite anterior ao primeiro dia da festa. A celebração festiva do primeiro grupo vai da noite de 30 de dezembro a 01 de janeiro e a do segundo ocorre na segunda quinzena de janeiro, nos dias que se aproximam a 19 e 20, quando das festividades de São Benedito e São Sebastião em Itaúnas. No mesmo dia 20 também se apresenta o *baile dos congos* de São Benedito da comunidade de Angelim Porto dos Tocos, mas sua apresentação ritual ocorre em 11 de agosto, dia de Santa Clara. Ainda entrevistamos o mestre do *baile dos congos* de São Benedito, de Itaúnas, grupo que se apresenta no primeiro dia da festa de Itaúnas, mas seu *dono* não aceitou conceder entrevista e imagens dentro das condições deste Inventário.

No caso do *baile* de Conceição da Barra, ao amanhecer do dia 31 de dezembro, os *congos* e convidados descem o rio Cricaré e no caso do *baile* do Bongado, ao amanhecer do dia após a noite do ensaio geral, os *congos* descem o rio Itaúnas, ambos acompanhados pela imagem de São Benedito. O primeiro grupo desce o rio Cricaré acompanhado pelo Jongo de São Benedito das Barreiras, que traz consigo uma pequena imagem do santo, que dizem ter pertencido a um antigo líder quilombola do Sapê do Norte denominado Benedito Meia Légua. Chegando à cidade de Conceição da Barra, realizam cortejo pelas ruas com a pequena imagem do santo e com uma maior que denominam São Benedito Padroeiro. A maior imagem é conduzida até sua igreja e a menor permanece com seus guardiões durante os dois dias de festa, voltando depois para a igreja da comunidade das Barreiras. O grupo do Bongado, no primeiro dia da festa, faz seu cortejo pelas ruas da vila e conduz as imagens de São Benedito e São Sebastião até a igreja local. No caso dos dois *bailes*, seus componentes almoçam e jantam na casa de *festeiros* previamente selecionados para o decorrer dos dias de festa. No segundo dia é a celebração do ritual propriamente dito, dividido em 16 partes (conforme descritas no primeiro relatório deste inventário), onde os *congos* organizados em fileiras e círculos – que denominam, respectivamente, de *cordões* e *roda grande* – dançam, tocam seus instrumentos e entoam canções enquanto os *reis de*

Congo e de *Bamba*, assim como seus respectivos *secretários*, pronunciam versos e embaixadas.

As danças e os toques dos instrumentos (pandeiros e viola) acontecem em ritmos ora lentos e ora muito acelerados, proporcionando expressões corporais variadas, onde senhores com mais de setenta anos exibem uma performance corporal que muitos jovens, que estão na faixa etária dos vinte anos e que levam uma vida sedentária, não conseguiriam exhibir. Esses senhores justificam seu esforço na apresentação do *baile* como um movimento impulsionado por São Benedito, o padroeiro dos *congos*.

As canções, os versos, as embaixadas e os discursos se dirigem, sobretudo, a São Benedito e a Jesus Cristo. Ainda exaltam a vitória do *Rei de Congo*, que representa os *congos* (maioria das comunidades dos quilombolas), sobre o *Rei de Bamba* que representa os inimigos da *cultura negra* e os invasores dos territórios quilombolas. Como vimos no item seis deste relatório, no discurso do *Rei de Congo*, o *Rei de Bamba* é a representação atual das empresas de monocultura de eucaliptos e cana-de-açúcar que expulsaram os quilombolas de seus territórios. Neste discurso, a grande preocupação do *Rei dos Congos* é com a produção de alimentos e a criação de animais muito valorizados pelos quilombolas do Sapê do Norte e que fazem parte de seu patrimônio cultural: a farinha, a criação de gado, de porco e de galinha. Para completar, a preocupação do *Rei dos Congos* é com as questões dos alimentos e da fome na região, visto que as raízes de cana-de-açúcar e de eucaliptos não servem para fazer farinha e não são apropriadas para criar gado, porco ou galinha, Conforme nos relatou uma outra entrevistada, as refeições, mesmo tendo a carne dos citados animais, sem a farinha, *não mata a fome*.

Estima-se que a criação desse bem cultural, o *baile dos congos* para São Benedito, ocorreu há quase duzentos anos. Os nativos, na transmissão do bem cultural por meio do discurso ritualístico, chegam a imaginar que tudo começou há trezentos anos, como se verifica na *embaixada* pronunciada pelo *secretário do Rei de Congo* e no fragmento da entrevista com o mestre do *baile* que estão abaixo.

Rei de Bamba!
Eu ia te dizer muitas coisas

*Mas, enfim, não digo nada.
Simplesmente vou te dizer
O passado dessa espada.*

*Rei de Bamba!
Essa espada era do meu tataravô,
Que morreu faz trezentos anos
Ficou com meu bisavô.*

*Meu bisavô também se foi
Passou para o meu avô,
Meu avô foi convocado
Para o Ticumbi do senhor.*

*Então passou para meu pai
Meu pai muito lutou
Venceu batalhas sangrentas
Até quando Deus chamou.*

*Aí passou para o mestre
O mestre pra mim passou
Pra eu ser igual a ele
Seja aqui, seja acolá!
Seja que lugar eu for.
Eu venci todas as batalhas
Por ordem do criador...*

(Arquimínio dos Santos. Secretário do Rei de Congo. Embaixada pronunciada nos *bailes de congos* de 01 de janeiro dos anos de 2008 e 2009).

...meu padrinho já morreu com uma boa idade, herdou do pai dele, então tem uns trezentos anos até hoje. (...) ...eu não tenho como dizer, mais tem uns trezentos anos. Nessa pouca idade, eu já peguei em 1954 (Tertolino Balbino. Conceição da Barra, 01/01/2009).

Ao que parece, pode ser uma supervalorização dessa tradição e pode ser, também, uma ficção política para consolidar a coesão da comunidade imaginada dos *congos* de São Benedito. Por outro lado, existem referências bibliográficas que podem levar a imaginação de tal comunidade ainda mais longe, pois, conforme escreveu Barros (1982: 75-79)¹⁰,

¹⁰ BARROS, Cleusa M. Matos de. São Benedito, o santo negro. Vida de São Benedito narrada para o homem de hoje. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1982.

embora o Frei Benedito tenha sido canonizado como São Benedito pela Igreja Católica Apostólica Romana em 1807, a devoção a ele foi introduzida pelos frades Capuchinhos entre os descendentes de africanos na Bahia desde 1686. Neste ano, seus devotos na Bahia já haviam criado os estatutos da Irmandade do Bem-aventurado Frei Benedito de Palermo. Dali e do Maranhão, segundo a autora, a devoção ao santo teria se difundido para o resto do Brasil. Em nosso trabalho de campo, observamos que, desde o período da escravidão, existem diversas conexões entre os quilombolas do norte do Espírito Santo e os do sul da Bahia, inclusive na organização das festas, sobretudo para São Benedito.

Os integrantes dos *bailes dos congos* entendem que suas atividades estão inseridas em uma tradição que herdaram de seus antepassados, que eles têm a *obrigação* de não deixar acabar, mas de ensinar e transmitir às gerações mais jovens. As novas gerações, conforme verificamos nos bailes de 2009, reinventam os saberes que herdaram, imprimindo neles algo de novo nos modos de produzir, de celebrar e festejar. A geração dos jovens se torna produtora de bens culturais não apenas porque está preocupada em manter inabalável a tradição de seus pais e avós, mas, sobretudo, porque almejam ter algo a ensinar para seus descendentes no futuro.

9. CIRCULAÇÃO E CONSUMO QUE ENVOLVEM O BEM

*Sai daqui embaixador
Que você já falou demais
O que devia você não falou
Você vai e fala pra seu rei
Que a nossa cultura negra
É dona de pouco estudo
Mas de muita inteligência
Não é igual a vocês
Que diz que são estudados
Que pega o retrato do outros
E fica fazendo propaganda
Pela beira das rodovias
Sem ter autorização
E demonstrando incompetência.*

O discurso ritualístico acima foi pronunciado pelo *Secretário do Rei de Congo* no *baile dos congos* de São Benedito de Conceição da Barra em 01 de janeiro de 2009. O *secretário* acima, em seu discurso, desafia os poderes extra-locais e extra-grupais representados pelo *Rei de Bamba*, por não respeitarem a cultura negra. Esses poderes, sem a autorização dos representantes do *baile dos congos* de São Benedito de Conceição da Barra, divulgaram fotos do grupo às margens da BR 101 no trevo que dá acesso à cidade, sem ao menos consultar o grupo, como se verifica acima. Segundo os integrantes do grupo, algum fotógrafo está lhes fotografando e comercializando suas imagens sem as devidas autorizações. A esse respeito, falou o *Rei do Congo* em entrevista:

A gente vê que é muito importante quando as pessoas vêm e divulgam nosso trabalho, nosso trabalho como folclorista, nosso trabalho como Reis de Congo, como brincante e como devoto do Ticumbi, mas, por outro lado, tem as pessoas que usam o Ticumbi, usam o folclore, usa a cultura, pro meio de exploração, para explorar. Eles vêm, pegam as entrevistas e depois vendem isso aí pro governo, para outros órgãos que o grupo nem fica sabendo disso aí. Então, o que a gente quer deixar claro é que a gente não quer isso aí, que as pessoas vêm e que usam a imagem do folclore, principalmente de Conceição da Barra, para o meio de comércio, vendem e estão filmando, fazendo isso, fazendo aquilo. É importante que

divulguem e não que vendam nossa história e a cultura de Conceição da Barra. Então a gente pede que não façam isso. A gente está sendo usado, sendo filmado e fotografado, mas está sendo lesado e isso é ruim. (Jonas Balbino. Rei de Congo no baile e Presidente da Associação de Folclore de Conceição da Barra, em 01/01/2009).

A entrevista acima remete à questão do direito de imagem que foi uma das questões mais delicadas enfrentada em nosso trabalho de campo. As referências culturais das comunidades negras e quilombolas do norte do Espírito Santo têm se tornado alvos prediletos da ação de fotógrafos, cinegrafistas e pesquisadores, causando grandes desconfiças em seus integrantes quanto ao destino das imagens e dos resultados das pesquisas, sobretudo porque alguns pesquisadores prometeram devolver as fotos e os resultados da pesquisa às comunidades e às famílias e não conseguiram cumprir a promessa dentro do tempo estipulado ou se negaram a atender solicitações feitas pela organização das comunidades. Portanto, qualquer pesquisador que entre nas comunidades quilombolas sem um acerto prévio bem negociado terá dificuldades em conduzir seu empreendimento etnográfico com o sucesso que o campo merece.

Embora os diversos relatos da memória social remetam para diferentes experiências de comercialização realizadas por integrantes das comunidades quilombolas, nem tudo ali é regido pela lógica de mercado ou é disponibilizado a baixo custo. Os integrantes dos grupos culturais e as (os) *festeiras* (os) não medem esforços para que as festas sejam organizadas como manda a tradição e estão abertos a receberem visitantes e convidados, mas esperam que estes ofereçam alguma contrapartida, mesmo que seja uma *prece* aos santos pelas (os) *festeiras* (os) e pelos grupos. O que é oferecido ritualisticamente pelos *congós*, *marujos*, *devotos* e *festeiros* – danças, canções, instrumentos e indumentária - é uma forma de retribuição aos santos pelo que receberam. Portanto, se alguém pretende retirar alguma coisa dali, mesmo que seja em termos de registros audiovisuais, deve retribuir divulgando e não comercializando o que viu e ouviu a respeito da festa. Assim, o ritual não é para ser consumido, no sentido da comercialização, mas, sim, para ser divulgado como uma homenagem a São Benedito enquanto santo negro. Portanto, divulgar o ritual como homenagem a São Benedito é construir a visibilidade social das próprias comunidades negras quilombolas do Sapê do Norte.

Na apresentação dos grupos dos *reis-de-boi* é notável o discurso da comercialização e consumo da carne do boi. Afirmam que os Reis Magos, a pedido do Menino Deus, deveriam viajar pelo mundo comprando e matando gado para saciar a fome dos pobres e famintos. Por isso, na apresentação do *reis*, o personagem do *vaqueiro*, depois de longa negociação, tem por *obrigação* vender o boi ao *festeiro* (rei) e *dono da casa*, representado no ritual como um homem de maior poder aquisitivo. Neste caso, o *vaqueiro* assume o lugar do *comerciante*, enquanto os *festeiros* - donos das casas visitadas pelos grupos - o lugar dos *reis*. O *vaqueiro* deve matar e recortar o boi, colocando-o no circuito comercial. Os *reis* são representados como pessoas de *status* social e poder aquisitivo acima dos demais que têm a *missão* e a *obrigação* religiosa de comprar o boi, fazer a festa e distribuir a carne aos pobres. O *festeiro* (rei) deve oferecer um *banquete* aos integrantes do ritual do *reis-de-boi* e aos espectadores, entre outras coisas, com a carne do boi. Ao que parece, surge em meio ao ritual uma interação com a perspectiva cultural do comércio, de que onde há *festa*, existe público e, portanto, oportunidade de comércio. A partir do que escreveu Aguiar (2001), Silvestre Nagô - que não sabemos ao certo se se trata de Silvestre da Costa, pai de Hilário e avô de Luis de Hilário, que sua bisneta, Luzia dos Santos, da comunidade de Angelim do Meio, disse ser conhecido como Nagô - é um personagem da memória social dos quilombolas que reunia as atividades de *festeiro* e de comerciante dos derivados da mandioca (farinha e beiju) produzidos pelo quilombo de Santa'Ana, onde o principal líder era o Negro Rugério.

O destino final dos produtos da mandioca é a comercialização, mas é, principalmente, o consumo na dieta alimentar doméstica e nas festas e rituais, como observamos o beiju sendo servido de lanche aos integrantes do *reis-de-boi* do Bairro Quilombo em Santa'Ana (liderado por Mateus dos Santos e Nilo Barbosa), quando de sua apresentação na comunidade de Linharinho em 03 de janeiro de 2009.

Como escrevemos no primeiro relatório deste inventário, os maiores mercados consumidores da farinha e dos beijus produzidos pelos quilombolas se localizaram nas cidades de Conceição da Barra e de São Mateus, além dos turistas que passam por elas, principalmente na estação do verão. Muitas vezes os quilombolas levam sua produção sob encomenda para revendedores no mercado público de São Mateus. Em localidades como Linharinho, Angelim Porto dos Tocos e São Domingos, além de os produtores levarem o

beiju para o mercado consumidor urbano, o produto é procurado por turistas que vão em direção à vila de Itaúnas e às cidades do sul da Bahia. Afirmam que a partir da década de 1970, com o surgimento e crescimento de vilas e povoados como os de Palmito (nos limites dos municípios de São Mateus e Jaguaré, à margem da BR 101 norte), Paulista e Quilômetro 41, no município de São Mateus, e os de Santana, Itaúnas e Braço do Rio no município de Conceição da Barra, estes povoados e vilas também se tornaram mercados consumidores de farinha e beiju. Vale lembrar que, segundo dados de nossa pesquisa, três dessas vilas e povoados surgiram e as demais cresceram após a migração forçada dos quilombolas de seus territórios ocasionados pelo avanço das monoculturas de eucaliptos e cana-de-açúcar.

Embora a farinha e o beiju sejam destinados, também, ao mercado externo, os mesmos transformaram-se em bens que se colocam acima das expectativas de mercado de compra e venda, visto que são produzidos – principalmente a farinha - não por determinação do valor de mercado, que é muito baixo, mas para atender o hábito de consumo desses bens na dieta alimentar dos descendentes de africanos que se encontram no meio rural e urbano. Disponibilizar toda a produção dos derivados da mandioca às transações comerciais seria colocar em risco a integridade física e cultural das comunidades estudadas, visto que só concebem que a alimentação está completa com a presença da farinha na dieta diária.

10. CONCLUSÃO: SISTEMAS SIMBÓLICOS ESTRUTURANTES DO MODO DE VIVER E PENSAR DOS GRUPOS E COMUNIDADES ESTUDADAS

O patrimônio cultural das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, constituído pela produção da farinha e do beiju, pelas festas dos grupos de *reis-de-boi* para Santos Reis e pelas festas dos *bailes dos congos* para São Benedito, vem sendo transmitido pelas gerações mais antigas às gerações mais jovens há cerca de dois séculos. Os produtores desses bens culturais entendem que suas atividades estão inseridas em tradições que herdaram de seus pais e avós, que eles têm a *obrigação de não deixar acabar*, mas de ensinar e transmitir às gerações mais jovens. Isto não significa que os mais jovens sejam apenas depositários passivos daquilo que as antigas gerações determinam, mas, ao contrário, as novas gerações reinventam os saberes que herdaram, imprimindo neles algo de novo nos modos de produzir, de celebrar e festejar.

A produção da farinha e do beiju tem significados socialmente estabelecidos, pois, ao nascerem, os quilombolas encontraram um universo simbólico deixado por seus pais e avós, ao qual atribuem novos significados. A produção e o consumo alimentar dos derivados da mandioca constituem um processo interacional dinâmico, onde, ao mesmo tempo em que os atores sociais locais definem a produção, estes são definidos através dela, quando, por exemplo, os quilombolas têm sido historicamente considerados os melhores produtores de farinha e de beiju da região norte do Espírito Santo. Como vimos na primeira parte deste relatório, a farinha de São Mateus, produzida pelos africanos e seus descendentes, ainda no século XIX, tinha uma cotação especial nos mercados do Rio de Janeiro e Salvador. Neste sentido, a ação desses produtores tem sido orientada pelos saberes herdados de seus antepassados e, ao mesmo tempo, eles se apropriam dessa produção e dos seus significados no presente. Por isso, as estruturas simbólicas dessa produção - constituídas pelos saberes, modos de fazer, de viver e de pensar - são apropriadas e re-significadas em interações tanto das perspectivas presentes, passadas e futuras quanto dos planos locais com os regionais.

Os bens culturais deixados pelos ancestrais são acionados pelas comunidades quilombolas na construção de uma memória e uma consciência comunitárias, inspirando-as a organizarem as diferenças culturais. Os quilombolas se apropriam desses bens culturais para estabelecer vínculos sociais e políticos no presente e com o seu passado, criando entre eles o sentimento de pertencimento coletivo, que está mesclado pelas lembranças dos ancestrais que lhes transmitiram esses bens.

A noção de patrimônio cultural enquanto sistemas simbólicos estruturados e estruturantes dos modos de pensar e de viver das comunidades e grupos estudados no Sapê do Norte, sobretudo o bem cultural relacionado ao *baile dos congos* de São Benedito, de Conceição da Barra, em que os *congos* são escolhidos entre as famílias negras quilombolas há quase dois séculos, pode ser analisada como parte dos “sistemas de dádivas não-circulares” (GODBOUT, 1998: 59). A *tradição* e a estratégia de manter o *baile dos congos* sob o controle dos *pretos* é uma forma de *transmitir* o que se *recebeu*, mesmo que a retribuição não seja feita à mesma pessoa, no interior do segmento étnico que vem estruturando este sistema simbólico desde que ele foi criado. Nesta perspectiva, alguns bens culturais não circulam para além do interior do próprio grupo, mas são mantidos para a posteridade e delimitação de sua identidade étnica e seu patrimônio cultural. Há, assim, uma relação de interdependência e pertencimento entre os membros dos grupos e os bens materiais e simbólicos transmitidos de uma geração à outra, que é, entre muitos outros, saberes relativos aos modos de criar e recriar os bens, que têm um destino e um fim comunitário. Aos herdeiros do patrimônio cultural são transmitidos direitos, *deveres*, *obrigações* e *responsabilidades* sobre bens materiais e simbólicos como casas de farinha, modos de produzir a farinha e o beiju, lideranças dos grupos de *reis-de-boi* e dos *bailes dos congos*, crenças e devoções aos Santos Reis e a São Benedito. Herdar tradições e saberes é ser inserido em uma rede de relações sociais que concebe as *obrigações* de receber, de *manter* - ou *não deixar cair* - e de *transmitir* (*ensinar*) os bens apropriados e recriados pelas gerações anteriores como os pilares básicos da existência social.

A transmissão do patrimônio cultural entre várias gerações pode ser interpretada como uma dádiva recebida pelos herdeiros dos seus ancestrais, que foi socialmente re-estruturada e re-configurada por eles e que, por isso, têm a obrigação de transmitir às gerações futuras no interior das próprias comunidades e grupos. Ao serem introduzidos, por

meio de convites dos *mestres*, na teia de socialização dos grupos que vem se constituindo como sistema simbólico estruturante e estruturado desde os ancestrais, os jovens aprendem, incorporam e transformam os saberes transmitidos pelos mais velhos em torno de um sistema simbólico que é dinâmico. Ao entrarem na rede, os novos integrantes dos grupos e produtores dos bens culturais são cobrados por sua consciência moral e étnica a transmitir (retribuir) o que receberam às gerações futuras. Esta consciência é uma elaboração interativa com os antepassados, com os demais integrantes dos grupos e comunidades e com outros atores com os quais o iniciado estabelece relações sociais.

Para muitos integrantes das comunidades dos quilombos, inserir-se na prática da produção de farinha e beiju ou nas festas dos grupos de *reis-de-boi* e dos *bailes dos congos* é estabelecer laços afetivos com seus avós que deixaram este patrimônio cultural como herança. Ao se colocarem como sucessores ou sucessoras destes bens culturais, se constituem como sujeitos sociais mesclados pelas dimensões simbólicas do presente e do passado, estabelecendo-se, assim, conexões diretas e indiretas, em termos morais e políticos, com outros quilombolas que lhes precederam na estruturação de suas territorialidades culturais. Neste sentido, o patrimônio cultural se constitui em uma unidade simbólica mesclada entre os bens e os sujeitos sociais produtores destes bens, pois ao produzirem farinha e beiju ou realizarem a festa para São Benedito, os quilombolas imprimem, nesses bens, suas crenças, sentimentos, hábitos e costumes, da mesma forma que são profundamente atingidos pelo simbolismo que parece dar vida a esses bens advindos dos seus antepassados. Deste modo, os (as) entrevistados, ao falarem dos significados dos papéis que assumem como *congos* e *festeiras* de São Benedito, sendo sucessores (as) de pais e avós na produção e recriação dos bens, não contiveram os sentimentos emotivos como um dos elementos que os impulsionavam a desempenhar tais papéis nas festas. Por meio da territorialidade enquanto patrimônio cultural, através de fronteiras inscritas pelas simbologias dos fluxos dos rios onde navegam *congos* e *festeiros* com São Benedito e da alimentação preparada pelas *festeiras* aos *congos* comunica-se com as divindades, entre as quais São Benedito, e com os ancestrais que antes haviam estabelecido essa interação comunicativa ou que imaginavam estabelecer.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Maciel. Os Últimos Zumbis. Rio de Janeiro: Brasil-Cultural, 2001.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Terras de preto, terras de santo, terras de índio – posse comunal e conflito”. In: Revista Humanidades n.º15, ano IV, 1988: 42-48.
- BARROS, Cleusa M. Matos de. São Benedito, o santo negro. Vida de São Benedito narrada para o homem de hoje. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004 [1989].
- COUTINHO, José Caetano da Silva. O Espírito Santo em Princípios do Século XIX. Apontamentos feitos pelo bispo do Ri de Janeiro quando de sua visita à capitania do Espírito Santo nos anos de 1812 a 1819. Vitória: Estação Capixaba Cultural-ES, 2002.
- FERREIRA, Simone Raquel Batista et. al. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de Linharinho – Conceição da Barra/ES, 2005.
- _____. Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais no Extremo Norte do Espírito Santo. Dissertação de Mestrado – USP, 2002.
- FOEGUER, Tarcisio J. et. Al. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de Serraria e São Cristóvão – São Mateus/ES, 2006.
- GRAZIANO da SILVA, José. A nova dinâmica da agricultura brasileira. São Paulo, Unicamp, 1996.
- GODBOUT, Jacques T. (em colaboração com CAILLÉ, Alain). O Espírito da Dádiva. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- LYRA, Maria Bernadette Cunha de. O jogo cultural do Ticumbi. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1981.
- MAXIMILIANO, Príncipe de Wied-Neuwied. Viagem ao Brasil. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1989.
- NERY, João Batista Correa. A cabula: um culto afro-brasileiro – Vitória, 1963.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras. Tese de doutorado. UFSC-PPGAS: Florianópolis, 2005.
- _____. Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org). Quilombos: Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 2002.
- OLIVEIRA, José Teixeira de. História do Estado do Espírito Santo. 2. ed. Vitória, ES: Fundação Cultural do Espírito Santo, 1975. 596 p.
- REBELLO, José Camilo Ferreira. Relatório com que José Camilo Ferreira Rebello - quinto vice-presidente da Província do Espírito Santo - passou a administração ao presidente Custódio José Ferreira Martins, no dia 17 de setembro de 1884.
- SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SILVA, Sandro José et. al. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de São Jorge – São Mateus/ES, 2005.

TALLON, Miguel Depes. História do Espírito Santo: ensaio sobre sua formação histórica e econômica. Vitória: Ed. Instituto Histórico, 1999. 139 p. (Cadernos de história: 21).

TOSTES, Marcelino de Assis. Relatório com que Marcelino de Assis Tostes, passou a administração da Província do Espírito Santo ao Tenente-Coronel Alpheu Adelpho Monjardim de Andrade e Almeida - primeiro vice-presidente, no dia 15 de fevereiro de 1882.

TUAN, Yi-Fu. 1975. Place: an experiential perspective. *Geographical Review*, 65 (2): 151-165.

ANEXO: FICHAS DE BENS INVENTARIADOS