

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: TRABALHO DE CAMPO E METODOLOGIA.....	03
I. RESENHA DO MATERIAL BIBLIOGRÁFICO.....	13
II. BENS CULTURAIS: SISTEMATIZAÇÃO E INTERPRETAÇÃO.....	63
2.1 - TRABALHO E PRODUÇÃO ARTESANAL.....	63
2.1.1 - DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO GERAL.....	63
2.1.2 - MANDIOCA: CULTIVO, PRODUÇÃO DE FARINHA E DE BEIJUS..	68
2.1.3 - OS DENDEZAIS: SÍMBOLOS DA RESISTÊNCIA CULTURAL E A PRODUÇÃO DE AZEITE E SABÃO.....	74
2.2 - PORCOS: DA CRIAÇÃO A SÍMBOLOS DAS RELAÇÕES SOCIAIS.....	80
2.3 - <i>BAILES DE CONGOS OU TICUMBIS</i> DE SÃO BENEDITO.....	82
2.3.1 - BAILES DE CONGOS NA MEMÓRIA.....	82
2.3.2 - BAILE DE CONGOS DE SÃO BENEDITO DE CONCEIÇÃO DA BARRA.....	92
2.3.3 - <i>BAILES DE CONGOS / TICUMBIS</i> NA REGIÃO DE ITAÚNAS: DA MEMÓRIA DO <i>BAILE</i> NO SERTÃO À COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ANGELIM PORTO DOS TOCOS.....	119
2.4 - REIS-DE-BOI NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS: GRUPOS ATUAIS E MEMÓRIA	129
2.5 – RELIGIOSIDADES.....	135
2.5.1 - DA CABULA ÀS MESAS DE SANTO.....	135
2.5.2 - REZAS E BENZIMENTOS.....	141
2.5.3 - REZAS DE LADAINHAS.....	143
2.7 - JONGOS NAS COMUNIDADES: GRUPOS, MEMÓRIA E VERSOS.....	147

ANEXOS

ANEXO I e II – BENS CULTURAIS INVENTARIADOS
ANEXO III – REGISTROS AUDIOVISUAIS
ANEXO IV - CONTATOS
ANEXO V – TERMOS DE ANUÊNCIA E DECLARAÇÕES

APRESENTAÇÃO: TRABALHO DE CAMPO E METODOLOGIA

No INRC (Inventário das Referências Culturais) das comunidades quilombolas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra (ES), em sua fase preliminar, no convênio celebrado entre o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) e o Instituto Elimu Professor Cleber Maciel, após estabelecer as primeiras conversas com várias lideranças, fizemos nossas incursões ao campo. Depois de obter o consentimento para o início do inventário das referências culturais das comunidades, realizamos as primeiras entrevistas entre os dias 29/12/2007 e 08/01/2008, quando acompanhamos e observamos o *baile de congos* de São Benedito em Conceição da Barra e apresentações dos agrupamentos dos de Sebastião Guilherme, dos Laudêncios e do Palmitinho. O trabalho de campo foi realizado por meio de seis viagens ao campo, onde realizamos visitas a diversas localidades, seguidas de reuniões e entrevistas com os integrantes das comunidades estudadas, bem como do mapeamento de suas referências culturais. Essas viagens de trabalho ocorreram nas seguintes datas: primeira, de 29/12/2007 a 08/01/2008; segunda, de 18 a 21/01/2008; terceira, 15 e 16/03/2008; quarta, de 19 a 25/04/2008; quinta, de 29/04 a 05/05/2008 e sexta, de 16 a 18/05/2008.

Na primeira viagem ao campo, ao nos estabelecermos inicialmente na casa de uma das *festeiras* de São Benedito em Conceição da Barra, Rosa dos Santos, abriram-se as possibilidades para conhecermos as outras festeiras. A partir de então, realizamos as primeiras conversas com o mestre do *baile de congo* e com outros integrantes para obtermos o consentimento para acompanhar o ensaio geral e o ritual propriamente dito.



Construção da genealogia de Gabino Rodrigues e sua esposa, a festeira Natalina Florindo. Conceição da Barra, 30/12/2007. Foto: Luciano Cajaiba.



Ritual do *baile de congos* de São Benedito. Conceição da Barra, 01/01/2008. Foto: Luciano Cajaiba.

As festas que migraram do meio rural para as cidades de Conceição da Barra e São Mateus, conforme verificamos, constituem uma rede social de relações familiares, sendo todas descendentes (filhas, netas e bisnetas) de festeiros (as) quilombolas.

No trabalho de campo que se seguiu, visitamos os integrantes do *baile de congos* de São Benedito que vivem nas comunidades quilombolas no meio rural. Nosso trabalho com esses *congos quilombolas* consistiu em entrevistas, construção de suas genealogias e no plotamento na base cartográfica dos locais de suas residências. Nosso objetivo com as entrevistas e genealogias é demonstrar o significado do *baile* para nossos entrevistados e sua ascendência em outros *congos quilombolas*, o que, na maioria dos casos, se tornou um fato confirmado por nossos dados de campo.

Nas localidades estudadas, conforme se verá no texto, também mapeamos diversas atividades de produção artesanal (farinha, beiju, vassouras, cestos, azeite e sabão de dendê) e religiosidades como mesas de santo, práticas de benzimentos e rezas de ladainhas.

Nossas primeiras viagens ao campo foram feitas mediante acordos prévios com parte das lideranças das comunidades que havíamos estabelecido relações através de outras pesquisas. A partir daí, optamos por iniciar a delimitação da região e do que deveria ser inventariado através do diálogo com diferentes lideranças no decorrer das festas do final de 2007 e início de 2008, bem como nos dias subsequentes.

Em nossa segunda viagem ao campo, participamos da festa de São Benedito e São Sebastião em Itaúnas, de 18 a 21 de janeiro de 2008. Ali acompanhamos o ensaio final e a descida no rio Itaúnas do *baile de congos* do Bongado e as apresentações dos *bailes* de Itaúnas, do Bongado e da comunidade de Angelim Porto dos Tocos. Ali realizamos entrevistas gravadas e filmadas e conversas informais com lideranças, bem como com pesquisadores que nos precederam em outras pesquisas realizadas na região ora delimitada para o inventário. Essas entrevistas e conversas contribuíram para a delimitação do sítio e suas subdivisões em localidades.



Entrevista que realizamos na festa de Itaúnas com integrantes da comunidade Angelim Porto dos Tocos, que atualmente moram nos arredores da vila, em 20/01/2008. Foto: Vitor Hugo Simon Machado.

Uma reunião ampliada com as lideranças das comunidades quilombolas foi realizada no dia 15 de março de 2008, em nossa terceira viagem ao campo, e consolidou a aceitação de nosso trabalho para a elaboração dos relatórios deste inventário preliminar. Na mesma viagem, visitamos a mesa de santo de Dona Mariazinha na localidade de Córrego do Sertão, realizamos uma reunião com o presidente da Associação de Folclore de Conceição da Barra, nos reunimos com a comunidade de São Cristóvão e ali observamos uma apresentação de jongo, bem como visitamos e entrevistamos as integrantes do e do jongo de Maria Justina, na comunidade São Benedito, na localidade de Beira Rio. Na visita à comunidade de São Cristóvão, contamos com a companhia de Luis dos Santos, *mestre* dos Laudêncios e de Selma Dealdina (militante da *causa quilombola* e *festeira* de São Benedito); ainda na mesma comunidade e visita ao grupo de Maria Justina, nos acompanharam Nêga e sua filha Silvana, *mestra* e liderança de um grupo de jongo de São Benedito na cidade de São Mateus. Cabe observar, ainda, que nesta terceira viagem ao campo, contamos com a companhia da antropóloga Ana Teles da Silva, responsável pelo acompanhamento do INRC da parte do IPHAN.



Reunião da equipe do INRC, acompanhada de Ana Teles da Silva (IPHAN), com a Comissão Quilombola do Sapê do Norte, em 15/03/2008. Foto: Luciano Cajaiba.



Reunião da equipe do INRC com a comunidade de São Cristóvão, em 16/03/2008. Foto: Luciano Cajaiba.

Na quarta viagem ao campo, realizamos reuniões com lideranças e integrantes das comunidades de Linharinho e de Angelim Porto dos Tocos, bem como visitamos e realizamos entrevistas no Sertão de Itaúnas, em Roda D'Água, no Córrego do Alexandre, em Angelim Fontoura, em Angelim do Meio e em São Domingos.



Conversa com integrantes da comunidade de Roda D'Água, em 21/04/2008. Foto: Osvaldo M. Oliveira.



Reunião com integrantes da comunidade Angelim Porto dos Tocos, em 22/04/2008. Foto: Vitor Hugo Simon Machado.

Nesta e a partir desta quarta viagem ao campo, passamos a contar com a colaboração de Domingas dos Santos Dealdina (integrante da comissão quilombola) que, no decorrer de 30 (trinta) dias, mediu e articulou algumas entrevistas, encontros e a oficina do INRC (Inventário das Referências Culturais) que realizamos com representantes das comunidades e dos grupos estudados.



Casa de Dona Luzia dos Santos (neta do *congo e nagô* Hilário Silvestre da Costa e filha do *congo* Teófilo Hilário), local de encontros da comunidade e onde nos reunimos com Angelim do Meio (Angelim II) e Angelim Disa, em 01/05/2008. À direita, Dona Luzia e o altar com santos de sua devoção. Fotos: Osvaldo M. Oliveira.

Na quinta viagem realizamos reuniões (previamente agendadas), visitas e entrevistas com integrantes das comunidades de Palmitinho, Angelim Disa, Angelim do Meio, São Jorge, Nova Vista, Chiado e Dilô Barbosa. Nesta e na viagem anterior, intensificamos a articulação e os convites para a oficina do INRC acima referida.



Reunião com a comunidade Santa Luzia, Palmitinho, em 30/04/2008. Foto: Vitor Hugo S. Machado.

Reunião com a comunidade do Chiado, em 03/05/2008. Foto: Vitor Hugo S. Machado.

As reuniões nas comunidades funcionaram como oficinas onde, após falarmos dos objetivos do inventário do patrimônio cultural, a prioridade foi ouvir os participantes relatarem os fatos da memória social e da cultura local. Alegavam sempre que os bens culturais de suas comunidades constituíam tradições herdadas de seus pais, avós e bisavós, como se verá no decorrer do texto sobre os bens culturais inventariados. Em vista da memória social que mesclava os antepassados e as tradições herdadas, na comunidade do Chiado, constituída majoritariamente por parentes, resolvemos utilizar o quadro de giz da

escola, onde realizamos a oficina, para construirmos coletivamente a genealogia da sucessão cultural na comunidade.

A oficina do INRC foi realizada em nossa sexta viagem ao campo, em espaço locado junto ao Hotel Marina na cidade de Conceição da Barra, com representantes de 13 (treze) das comunidades estudadas. Da oficina participaram ainda representantes de grupos culturais das Barreiras, de Conceição da Barra, do Povoado de Santana e da Vila de Itaúnas, bem como contou com representantes da Associação de Folclore de Conceição da Barra, da Comissão Quilombola do Sapê do Norte, da Secretaria Municipal de Educação de Conceição da Barra, do IPHAN e do Instituto Elimu Professor Cleber Maciel. No primeiro dia da oficina estavam presentes 51 (cinquenta e uma) pessoas, tendo se reduzido no segundo dia para cerca de 30 (trinta) participantes.



Integrantes das comunidades quilombolas na oficina do INRC. Conceição da Barra, 17/05/2008. Foto: equipe do INRC.



Mestre Tertolino Balbino, à direita, e Arquimino Santos, à esquerda, apresentando o resultado da oficina do Ticumbi. Conceição da Barra, 18/05/2008. Foto: equipe do INRC.

A oficina foi aberta através de uma mesa composta pelos seguintes representantes: Domingos Firmino, da Comissão Quilombola do Sapê do Norte; Jonas Balbino, da Associação de Folclore de Conceição da Barra; Maria Auxiliadora de Freitas, da Secretaria Municipal de Educação de Conceição da Barra; Nelma Gomes Monteiro, do Instituto Elimu Professor Cleber Maciel e Ana Teles da Silva, da 21ª Superintendência Regional do IPHAN. No primeiro dia da oficina foram formados quatro grupos de trabalhos referentes às seguintes referências culturais: o primeiro reuniu integrantes e mestres de bailes de congos; o segundo reuniu representantes e mestres de e do jongo; o terceiro reuniu os participantes que estavam interessados no tema da religiosidade e o quarto reuniu as pessoas interessadas em produção e práticas artesanais. Cada grupo contou com dois

mediadores e facilitadores do diálogo sobre essas referências culturais, tendo com cada grupo um mapa impresso em tamanho A-0, contendo apenas os marcos naturais dos rios da região do sítio estudado. À medida que iam relatando os fatos da memória e do presente, que foram sendo gravados, os participantes procuravam localizá-los no mapa. Além das gravações e dos mapas, parte dos relatos de cada grupo foi capturado por meio de imagens filmadas e fotografadas. No segundo dia, em uma plenária pela parte da manhã, foram apresentados os resultados dos grupos de trabalho, sendo concluída a oficina no tempo previsto: o horário do almoço.

A partir dessas reuniões e oficinas que compuseram o trabalho de campo - e considerando os conhecimentos acumulados por membros da equipe sobre a realidade inventariada e as informações obtidas em fontes secundárias – estabelecemos um debate sobre o modo de definição do sítio. Na definição do sítio como comunidades quilombolas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, levamos em consideração as várias referências culturais que se encontram em diferentes localidades desses municípios. Assim, entendemos, também, que o sítio deveria considerar a relação dos quilombolas com as cidades de Conceição da Barra e São Mateus, sobretudo a partir de suas festas e relações comerciais que ocorrem nessas cidades. Consideramos, ainda, que um sítio abrangente das referências culturais das comunidades quilombolas estudadas vai além do território reivindicado ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária para a demarcação e titulação das terras.

Em uma perspectiva da interpretação cultural dos processos relacionais e interacionais dos agrupamentos estudados, inserimos a relação com o grupo da localidade das Barreiras, que está fora dos limites das comunidades quilombolas, como um grupo a ser considerado, mesmo que ali, por enquanto, não se aprofunde o inventário dos bens culturais. Este grupo, embora não seja definido como composto de *congos quilombolas*, tem relações muito próximas com o *baile dos congos* de São Benedito de Conceição da Barra, pois participa de parte do ciclo dos festejos. É nesta comunidade que mora o *São Benedito das Piabas*, imagem que os *congos* vão encontrar todos os anos no dia 31 de dezembro.

Apesar de entendermos que a definição do sítio como comunidades quilombolas nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra se limita a uma divisão político

administrativa recente, que não corresponde ao que o mesmo foi no passado, assim o definimos devido ao fato de o trabalho de campo ter sido realizado nas localidades que estão dentro dos limites atuais desses municípios.

Na definição das localidades, adotamos os critérios de autodefinição e dos “limites espaciais” estabelecidos pelas políticas governamentais, ONGs (Organizações Não Governamentais) e pesquisadores, que influenciaram a adoção destes “limites” pelas próprias comunidades. Também utilizamos as certificações de comunidades quilombolas fornecidas pela FCP (Fundação Cultural Palmares), onde encontramos a atribuição de certidões de auto-reconhecimento para várias comunidades quilombolas desta região.

Em alguns casos, seguindo indicações locais, mais de um agrupamento foi inserido em uma única ficha de localidade¹. Deste modo, nossa definição preliminar de localidade está seguindo processos sócio-políticos de mobilização e de afirmação de direitos territoriais em curso na luta das comunidades pelo reconhecimento e demarcação de seus territórios.

Por isso, as localidades de Coxi, Santana e São Domingos, apresentadas na lista da FCP como comunidades distintas, ao se unirem no processo pelo reconhecimento, delimitação e titulação de seu território, reivindicaram um território comum e se afirmaram como integrantes de uma mesma comunidade quilombola. Ao levarmos esta mobilização comunitária em consideração, optamos incluir as três localidades como integrantes de uma única comunidade. Assim, segundo as aceções locais, uma comunidade pode incluir mais de uma localidade.

Na região do sítio em estudo, é possível verificar que a noção de comunidade tem sido construída por meio de um processo cultural de interação com a organização das comunidades eclesiais de base da Igreja Católica, a partir da década de setenta do século XX. Nos tempos anteriores a esse marco histórico, os lugares eram nomeados a partir de elementos geográficos de relevância simbólica para os moradores, como cursos de água, lagoas ou depressões no relevo. Assim, a paisagem natural tem sido culturalmente delimitada e nomeada pelas comunidades locais, mesmo que a partir de meados do século XX os poderes extralocais tenham tentado renomeá-la segundo seus interesses econômicos e culturais.

O termo *Sapê do Norte*, comumente empregado nas narrativas dos quilombolas para se referirem a grande extensão territorial onde viviam seus antepassados e onde se encontra a maior parte das comunidades ainda hoje, é concebido também como territorialidade de suas práticas, saberes e modos de vida secretos e sagrados. Observamos ainda que o termo *Sapê do Norte*, enquanto denominação da região que engloba a maior parte dos territórios das comunidades que estamos estudando, se refere a uma gramínea (sapê) bastante abundante nas terras cultivadas pelas famílias negras e que não é consumida pelo gado e nem pelos animais de carga. Conforme verificamos em nosso trabalho de campo, nem os tratores que arrasaram a vegetação nativa para implantarem a monocultura do eucalipto conseguiram extirpar o sapê, visto que continua - para empregar um localmente significativo - *renascendo* em meio aos eucaliptos (este símbolo do poder econômico mundializado que não conseguiu suplantiar as diversidades étnicas e culturais locais). A persistência com que a gramínea sempre voltou a *renascer* após sua retirada para a realização dos roçados dos quilombolas e, posteriormente, entre a referida monoculturalização, têm levado as organizações políticas e culturais das comunidades quilombolas a ressemantizarem a *resistência* do sapê. Os quilombolas associaram a capacidade de se recompor do sapê aos seus movimentos políticos e culturais do passado e do presente para se manterem na terra, mesmo diante das pressões e aliciamento dos grandes empreendimentos econômicos regionais (fazendeiros), nacionais e globais (monoculturas de cana-de-açúcar e eucalipto) que, desde o final da escravidão, tenta expropriar suas bases econômicas e saberes culturais, expulsando-os da terra e vigiando suas manifestações culturais. Enquanto atores sócio-culturais, muitas vezes inconvenientes, os quilombolas resistem às tentativas de homogeneização sociais, culturais e econômica aos níveis locais, regionais e nacionais empreendidos por uma lógica cultural e econômica de proporções globais. *Resistir e renascer* do pó (da terra) depois que muitos já os julgavam “vencidos” e “extintos” (conferir, a seguir, a resenha crítica à obra de Maciel de Aguiar) é uma metáfora sugestiva para uma analogia entre o sapê e as comunidades dos quilombolas que se apropriaram desta força natural para transformá-la em uma linguagem de resistência, que não dissocia o patrimônio cultural do político.

O patrimônio cultural que estamos inventariando no sítio - constituído pelos *bailes de congos*, jongos, mesas de santo, produção do azeite de dendê e seu uso ritual, produção

de farinha e beiju, enquanto manifestações culturais, rituais, celebrações e modos de fazer – pode ser observado em diversas localidades onde se encontram as comunidades quilombolas. No caso dos *bailes de congos*, como veremos no decorrer do texto, incluem pessoas de várias localidades demonstrando o quanto as comunidades quilombolas interagem dentro de um universo simbólico compartilhado e, por que não dizer, de uma territorialidade cultural.

I. RESENHA DO MATERIAL BIBLIOGRÁFICO

O material bibliográfico que aqui está resenhado não se fere a toda bibliografia produzida sobre a região norte, mas sim aquela que faz alguma referência ao patrimônio cultural das comunidades quilombolas. Esse material será organizado em uma ordem cronológica crescente, isto é, das publicações mais antigas às mais recentes.

MAXIMILIANO, Príncipe de Wied Neuwied. Viagem ao Brasil. São Paulo: Nacional, 1940.²

O livro é a descrição pormenorizada da viagem do príncipe Maximiliano de Wied Neuwied ao Brasil, no início do século XIX. Este era um naturalista, um cientista preocupado em catalogar a fauna e a flora encontradas nas regiões em que esteve. Contudo, outros aspectos da viagem não foram ocultados, como a suas impressões sobre os indígenas.

Maximiliano saiu da Inglaterra e aportou no Rio de Janeiro onde, acompanhados por auxiliares, iniciou a expedição científica. Rumo ao norte, pelo litoral, esteve na vila de São Salvador de Campos de Goitacazes e em São Fidélis – onde entrou em contato com os índios puris constatando as hostilidades entre eles e os colonos, principalmente na região de Itapemirim. Também esteve, dentre outras, em Vila Velha, Barra do Jucu, Vitória, Nova Almeida e Linhares, localidade onde viviam os botocudos, considerados inveterados inimigos. De Linhares, o príncipe seguiu para São Mateus.

Sobre São Mateus é destacada a prosperidade da vila que possuía cerca de cem casas e perto de três mil habitantes, entre brancos e “gente de cor”, que se dedicavam ao cultivo da mandioca e da extração de madeira proveniente de florestas vizinhas. Algumas léguas adiante se localizava a região conhecida por Barra de São Mateus, constituída de 25 casas. Próximo a ela, estava a vila de Santana povoada por aproximadamente 20 famílias de índios, totalizando 70 pessoas e a Fazenda das Itaúnas, de propriedade do Sr. Marcelino da Cunha, ouvidor da comarca de Porto Seguro. Nela se produzia aguardente a partir do

caju e do abacaxi e havia um curral para o gado. Os índios e os negros ocupavam uma miserável choupana e eram responsáveis pelos animais. Ao aproximar-se do local, a comitiva ouviu o tambor dos escravos que, segundo o príncipe, tentavam conservar os costumes do seu país através das festas, danças, instrumentos, pinturas corporais e vestes.

A expedição prossegue em direção ao norte, tendo como ponto final a cidade de Salvador, na Bahia. Por fim, são apresentados os vocabulários dos povos indígenas que o príncipe menciona no relatório de viagem e as maneiras de empreender expedições do mesmo caráter no Brasil.

NOVAES, Maria Stella de. Da natureza ao folclore no Estado do Espírito Santo. Vitória: Imprensa Oficial, 1944.³

O livro é um resultado de um trabalho apresentado ao Instituto Histórico e Geográfico do Estado do Espírito Santo (IHGES) e ao Departamento Municipal de Estatística de Vitória, que discorre sobre a botânica regional – especialmente as orquídeas - e uma conferência proferida no IHGES, no dia 1º de novembro de 1943 sobre o folclore.

O estudo das orquídeas, nos diversos municípios, permitiu à autora recolher, coordenar e comparar o material folclórico referente às lendas, saudações de núpcias, rezas, tradições, superstições, crenças e Divinos, evidenciando as relações estreitas entre as plantas e folclore. Como exemplo, cita a cabula, cuja cerimônia realiza-se sobre a fronde do molembá e utiliza o incenso e uma erva conhecida como embá, além de outras associações como o uso de plantas para afugentar o capeta e livrar-se dos raios.

Por fim, a autora traz algumas reflexões, dentre elas, o significado de folclore, seu campo de atuação e a necessidade da sua preservação.

NEVES, Guilherme dos Santos. Festa folclórica em Conceição da Barra. “FOLCLORE”, n° 4, p.8. Vitória, jan/fev de 1950.⁴

O artigo apresenta informações sobre o ticumbi e o alardo de Conceição da Barra. O ticumbi – dança guerreira – tem suas particularidades exaltadas por Guilherme dos Santos Neves que o diferencia do cucumbi do Rio de Janeiro e baiano, do auto dos Congos cearense, do congo potiguar e das congadas gaúcha e carioca. Descrito como um auto mais simples, a dramatização reúne negros que desempenham determinados papéis, se vestem a

caráter e utilizam como instrumentos musicais chocalhos de latas, pandeiros e uma viola. O enredo gira em torno da disputa entre os reis negros para ver qual será responsável pela festa em louvor a São Benedito. O alardo é uma luta entre cristãos – que trajam indumentária azul - e os mouros, que se vestem de vermelho berrante. Compõem-se cada lado de soldados, atiradores, um capitão, um porta-bandeira, um tambor e um embaixador. A dramatização começa com provocações de ambos os lados e culmina, no dia seguinte, com a luta entre os dois grupos a fim de reaver para os cristãos a imagem de São Sebastião, então em poder dos infiéis. Após a vitória dos cristãos, os hereges são batizados e são escolhidos os futuros patrocinadores da festa.

Importantes relatos à medida que expressam a opinião de pessoas que vivenciaram a dramatização do ticumbi e do alardo. Também apresenta registros fotográficos relevantes para os estudos da cultura afro-capixaba.

OLIVEIRA, Manoel Antônio (Manduca Evêncio). O samba na fortaleza. “FOLCLORE”, nº6, p. 3-6. Vitória (ES), mai/jun de 1950.⁵

Relato minucioso do octagenário Manduca Evêncio sobre como era, outrora, o samba na “fortaleza” dos mouros.

O samba em questão não fazia parte da encenação, mas era sempre realizado no interior da fortaleza dos mouros. Tratava-se de um batuque realizado entre a véspera e o dia da festa (19 para 20 de janeiro) dedicada a São Sebastião. O capitão dos mouros dirigia-se à casa dos festeiros para solicitar lampiões e candeeiros, além de tábuas para servirem de assoalho, bancos e mesas. Após a novena ou ladainha realizada na igreja, todos se reuniam próximo à fortaleza dos mouros para ouvirem a viola de mestre José Galdino acompanhado de outros músicos. Iniciada a música, um casal dançava à moda espanhola, com direito a sapateado e mãos para o alto, com os dedos imitando uma castanhola. Depois da meia-noite, todos comiam e bebiam (geralmente doação de algum fazendeiro), e retomavam a cantoria que durava até as últimas horas que antecedem o dia.

Ainda na mesma edição, Guilherme dos Santos Neves nos informa que o alardo era realizado de forma diferente em Conceição da Barra e São Mateus, sendo que na primeira, a patente e funções eram passadas de pai para filho, através das gerações. Além disso,

narra o episódio da morte de Dona Idalina, membro da família Pereira que participava a várias gerações do tradicional festejo.

O artigo é rico em informações a respeito do alardo, festa que, em anos mais remotos, era bastante popular em Conceição da Barra, atraindo visitantes interessados no desenrolar das lutas entre cristãos e mouros e que, atualmente, não mais é brincada. Desse modo, trata-se de importante registro que demonstra a diversidade do repertório das manifestações populares do norte do Espírito Santo.

OLIVEIRA, Manoel Antônio (Manduca Euvêncio). A festa do divino na Barra de São Mateus. "FOLCLORE", n° 7-8, p.16. Vitória (ES), jul/out de 1950.

Este artigo trata da descrição de alguns aspectos da festa do Divino em Conceição da Barra.

A festa do Divino era realizada dia 28 de maio; no entanto, mais de um mês antes, era costume a folia sair a fim de arrecadar contribuições para a celebração da festa. A folia era composta de quatro rapazes contratados, chefiados por um homem de confiança do festeiro que, após o domingo de ramos, corriam toda a vila entoando quadras em louvor a São Benedito à medida que se aproximavam de alguma residência. Na véspera da festa as oferendas arrecadadas eram leiloadas, num ambiente marcado por provocações. No dia seguinte ao leilão, após a missa, todos saíam em procissão, inclusive a folia. Em tempos mais remotos, era costume o fazendeiro fornecer ao povo farta mesa de iguarias ou doces em nome do Imperador e da Imperatriz, geralmente seus filhos. Após a procissão, era proclamado pelo religioso, o nome do futuro festeiro.

Contemporâneo às manifestações, Manduca Evêncio fornece breve texto, porém bastante detalhado, sobre esta festa que faz parte do rico e diversificado acervo cultural do norte do estado.

NEVES, Guilherme dos Santos. Um "reis de boi" em Conceição da Barra. "FOLCLORE". Vitória, n° 10, p.6-8, jan/fev de 1951.

No presente artigo, o autor descreve a apresentação de um , quando da visita da Comissão Espírito-Santense de Folclore a Conceição da Barra.

Trata-se de folguedo popular muito comum no norte do estado, principalmente em São Mateus e Conceição da Barra. Compõem-se de algumas figuras, dentre eles, o boi, o vaqueiro, a esposa Catirina, João Mole (boneco desengonçado), a cobra, Seu Pai ou Vosso Pai e Agaú (gigante fantasma). Além destes tem-se um grupo de marujos que toca pandeiro e um sanfonista, todos sob a direção de um mestre.

A brincadeira, segundo o autor, se assemelha às apresentadas no nordeste e é representada no dias dos Santos Reis, de São Sebastião e de Nossa Senhora das Candeias. Por se tratar de uma festa destinada aos reis, as cantigas são alusivas ao Natal e aos reis magos.

Apesar da objetividade com que é retratada a brincadeira, o artigo apresenta interessantes informações e registros fotográficos, contribuindo para a preservação e divulgação de uma manifestação muito importante na formação da identidade do negro do norte do Espírito Santo.

De luto o “ticumbi” de Conceição da Barra. “FOLCLORE”, n° 22-23, p.8. Vitória (ES), jan/abr de 1953.⁶

Artigo que lamenta a morte do mestre do ticumbi Luiz Hilário dos Santos, neto do africano Silvestre Pereira da Costa e filho de Hilário Silvestre da Costa, ambos participantes do folguedo. Pequeno texto que demonstra a antiguidade da festa do ticumbi, que remonta ao tempo do cativo no século XIX e à uma herança cultural do ritual. Nota-se, porém, que, apesar do filho, genro e irmão mais velho brincar no baile de congo, quem sucedeu o mestre Luiz Hilário foi seu primo e afilhado Tertuliano Jerônimo Alves, que na verdade é Tertolino Balbino, atual mestre.

NEVES, Guilherme dos Santos. Tambor de São Benedito. “FOLCLORE”, n° 75-78, p.13-15. Vitória (ES), jan/dez de 1962 e 1963.

Texto que relata aspectos do grupo de tambor de São Benedito, existente em São Mateus.

Segundo Neves, trata-se de uma “autêntica” banda de congos, composta por oito figuras – quatro tambores, três canzás ou casacas e uma caixa. O conteúdo das canções do tambor é variado, prevalecendo o tema lírico. Porém, também encontram-se toadas com

temas religiosos (devoção a São Benedito) e ligados ao trabalho rural.

O tambor também é associado ao jongo na medida em que o toque dos tambores, o diálogo dos versos e a coreografia em muito se assemelham a esta manifestação e mesmo ao tambor de crioula, do Maranhão, pelo fato de os batedores montarem nos tambores e não participarem da dança. Porém, para os seus integrantes, o grupo é de tambor.

Interessante artigo que ao tentar definir o tambor de São Benedito, analisa as diferentes definições estabelecidas para as danças de origem africanas. No entanto, a noção de autenticidade, que permeia os textos do folclorista, engessa a dinamicidade da cultura no tempo e pode conduzir os descendentes dos segmentos sociais que a praticavam a um sentimento de “derrota” sócio-cultural, visto que não “imitam” com “autenticidade” a cultura de seus antepassados, e nem poderiam, visto são outros atores sociais.

NERY, João Batista Correa. A cabula: um culto afro-brasileiro – Vitória, 1963.¹

Relato do bispo D. João Batista Corrêa Nery que, em visita pastoral ao norte do estado, entrou em contato com a Cabula, “seita misteriosa de origem africana”, tendo, a partir de então, iniciado uma violenta campanha de perseguição e repressão aos praticantes, que durou até meados do século XX.

Ao longo do texto, o prelado apresenta minuciosas informações sobre o ritual – desde os termos utilizados até os cantos entoados nas sessões que, à época, encontrava-se generalizada nas freguesias de Conceição da Barra, São Mateus e Linhares reunindo mais de oito mil pessoas.

A Cabula é definida como um misto de maçonaria e espiritismo, constituindo-se de duas mesas capitulares – a de Santa Bárbara e a de Santa Maria – que se subdividem em várias outras. Fala-se da existência de uma terceira mesa, a de São Cosme e Damião, mais misteriosa e central. As sessões são ocultas e geralmente ocorrem nas matas à noite. A mesa é presidida por um Enbanda, auxiliado por um Cambone. Os participantes são chamados Camanás enquanto os não iniciados recebem a denominação Caialo. Segundo o bispo, o objetivo principal dos adeptos é a aquisição de um espírito bom (Tatá) que os proteja e guie em suas necessidades.

As observações do bispo foram realizadas no início do século XX, época em que as teorias raciais e biológicas sobre a inferioridade do negro estavam em alta e, por isso, apresenta conteúdo racista e discriminatório. Além disso, este é um período de reformas na Igreja Católica, uma tentativa de romanizar e “padronizar” o catolicismo, repudiando-se as manifestações que iam de encontro à doutrina católica apostólica romana. A Cabula, neste contexto, é tratada como uma religião atrasada que só servia para ofender a deus e perverter as almas, sendo os pretos participantes considerados pobres, ignorantes e supersticiosos. A preocupação do bispo em conhecer a prática estava, portanto, ligada à necessidade de combatê-la.

Contudo, esse registro é de suma importância visto que é um dos únicos a informar com tantos detalhes sobre a cabula, constituindo-se referencial para todos que trataram do tema. Além disso, apesar de sobreviver até os dias atuais, poucos são aqueles que se dispõem a fornecer informações, haja vista a perseguição e repressão que se abateu sobre os seus adeptos ao longo do século passado.

PACHECO, Renato. Medicina Popular em São Mateus. Vitória (ES): Cadernos de Folclore, 1963.⁸

O autor Renato Pacheco apresenta, nesta obra, uma visão da medicina popular como se tratando de uma resposta à inexistência, no passado, de uma medicina científica na região. Em suas palavras: “medicina de ‘folk’ que, por hipótese, consideramos fruto da carência da medicina científica” (p. 4).

Além da análise das práticas de cura, o autor apresenta a existência de uma tipologia, categorização, dos alimentos no Sapê do Norte.

“Observamos, também, a distinção de alimentos em **quentes** (amendoim, milho, fubá, nozes, amêndoas, chocolate, vatapá, muqueca apimentada, bife, café, feijão, carne de porco, galinha, camarão e azeite de dendê), **frios** (salada, carne de carneiro, alface, chuchu, abóbora d’água, cenoura, tomate, banana em passa, mingaus, aipim, polenta, coco, carne de vaca, arroz, macarrão, peixes como, por exemplo, piabinha, acará, traíra, piau branco, robalo), **frescos** (lima, mate, abacate, purê de batata e laranja lima), **fortes** (ovos, leite, batata, banana, milho, feijão, abóbora, polenta, bife mal-assado e cacau), **fracos**, (arroz, chuchu, maxixe, quiabo, galinha, peixe, farinha de mandioca, pepino e mamão) e **remosos** (carne de veado, de porco, de tatu, de paca e caças em geral, de pato, peru, banana da terra, ovo,

caranguejo, siri, camarão, peixes – cangoá, robalão, garapa, bacalhau, camburupim, bonito, cação – oiti e abacaxi)”.

Na apresentação do livro o autor destaca que adotou a apresentação esquemática sobre medicina popular de Alceu Maynard Araújo (Medicina Rústica, p. 58 e 59) onde o mesmo organiza uma classificação da medicina popular, a saber:

I – Medicina mágica: a) benzimento; b) orações; c) simpatias.

II – Medicina empírica: a) chás; b) garrafadas; c) xaropes; d) sumos; e) mingaus ou angus, pós-defumados e geléias; f) gargarejos; g) banhos e suadouros; h) emplastos ou sinapismos, bálsamos e pomadas; i) purgantes.

III – medicina religiosa (que não é tratada na obra).

A obra em questão se resume à apresentação de uma tipologia das práticas de curas, tipos de alimentos, não aprofundando a análise destas práticas e as demais práticas culturais das comunidades quilombolas. Também destacamos que o autor não se refere a comunidades quilombolas, mas, sim, à população negra de São Mateus.

PACHECO, Renato. Casa de farinha em São Mateus. “FOLCLORE”, n° 81, p.11. Vitória (ES), jan/dez de 1965.

Artigo que descreve sucintamente a visita que o autor fez a uma casa de farinha da velha Benevente, localizada no Córrego do Chiado, no município de São Mateus, em 08 de agosto de 1960.

Ao longo do texto o autor detalha o processo artesanal de obtenção da farinha de mandioca, ressaltando a divisão sexual do trabalho, visto que as etapas são divididas entre homens e mulheres e o caráter de cooperação que envolve a produção, chamado de “ajuntamento”.

São Mateus, desde tempos remotos, foi um grande produtor de farinha de mandioca que era exportada para todo o país, principalmente Rio de Janeiro e Bahia. A tradição se mantém até os dias atuais, notadamente no interior da região. Em tempos de industrialização, descrever o processo artesanal contribui para a preservação de uma forma das mais tradicionais de produção e para a divulgação dos valores e conhecimentos dos

afro-capixabas.

CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. 3. ed. - [Rio de Janeiro]: Tecnoprint, [1972].⁹

O Dicionário do folclore brasileiro é uma obra editada pelo governo federal com o objetivo de desenvolver o espírito nacional, através dos estudos das manifestações coletivas.

Dentre os verbetes relacionados à região norte do Espírito Santo, destaca-se o alardo, o jongo e o ticumbi. Apesar de fazer referência a outras manifestações encontradas nas regiões de São Mateus e Conceição da Barra – beiju, devoção a São Benedito, dendê, reisado e folias e ternos de reis – em nenhum momento estas foram relacionadas às regiões em questão.

A edição número três do dicionário traz contribuições do folclorista capixaba Guilherme dos Santos Neves, responsável pelo verbete sobre o alardo. Este é definido como uma manifestação dramática popular que envolve cristãos e mouros na luta pela posse da imagem de São Sebastião. Segue-se uma descrição objetiva das partes da festa, duração, época (19 e 20 de janeiro e ciclo natalino) e região de incidência (São Mateus, Itaúnas e Conceição da Barra). Trata-se de um pequeno verbete que, ao final, apresenta uma fotografia da manifestação.

Sobre o ticumbi é ressaltada a sua peculiaridade, já que este não se confunde com o cucumbi baiano e o cacumbi carioca, nem com as congadas gaúchas ou os congos potiguaros. São descritos a área de abrangência (Conceição da Barra), os membros do baile (reis, secretários e o corpo de baile ou congos), as vestimentas, os instrumentos utilizados (viola, pandeiro e chocalhos) e o enredo da festa. Ao final do verbete, bem mais completo que o do alardo, também é fornecida uma foto sobre a festa.

Já em relação ao jongo, as informações são parcas, apresentando-se a definição e a área de ocorrência: São Mateus.

Outras edições do Dicionário do Folclore Brasileiro foram encontradas, contudo não houve alteração significativa dos verbetes; apenas foram retiradas as fotos e alterada a

disposição das páginas. Uma única exceção foi a 11ª edição que trouxe uma complementação ao verbete sobre o ticumbi.

Uma obra tão geral como o dicionário dispõe a ser, dificilmente abrange a pluralidade das manifestações ocorridas em todo o país. Quanto a esta questão, o autor, já no prefácio da edição, revela que não pretende esgotar o assunto. Desse modo, pode-se entender porque as folias e ternos de reis do norte do Espírito Santo não foram retratadas, bem como no verbete sobre o ticumbi, muito simples, não constar o ticumbi do Bongado e de São Bartolomeu, brincados em Itaúnas e Conceição da Barra, respectivamente. Da mesma forma, o jongo foi reduzido a uma única região, omitindo-se o jongo das Barreiras, de Conceição da Barra.

NEVES, Guilherme dos Santos. Ticumbi. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1976. (Cadernos de Folclore, nova série, 12).

O livro de Guilherme dos Santos Neves é uma descrição detalhada sobre o ticumbi ou baile de congo. Trata-se do mesmo texto utilizado por Câmara Cascuda na obra Dicionário do Folclore Brasileiro.

O autor, desde o princípio, destaca a especificidade do ticumbi que não se confunde com outras danças dramáticas como o cacumbi carioca ou o cucumbi baiano. A manifestação capixaba é muito mais simples do que as outras representações sendo classificada como um cortejo real a que se segue uma embaixada de guerra, com episódios de combate.

Ao longo do texto são apresentadas: a origem africana, as vestimentas, os membros do auto (reis, secretários, corpo de baile ou congo), os instrumentos utilizados (viola, pandeiro e chocalho também conhecido como “ganzás” ou “canzás”) e o enredo. Este último se caracteriza pela disputa entre os reis de Bamba e Congo para saber quem será o responsável pela realização da festa em louvor a São Benedito. Ao final das guerras – “sem travá” e “travada” – o rei de Bamba é vencido e submete-se ao batismo junto com seus vassallos. A apresentação é finalizada com uma festa em honra ao rei de Congo, quando se canta e dança o ticumbi.

O baile de congo é um registro falado e cantado dos acontecimentos ocorridos na

localidade, no Brasil ou no mundo. Segundo definição do autor é um verdadeiro jornal cantado, dos fatos que impressionaram seus participantes e agrupamento social.

Por fim, há uma transcrição do baile apresentado em janeiro de 1945, na cidade de São Mateus, ditada pelo mestre de congo Manuel Sapucaia.

O livro é uma grande contribuição para os estudos sobre o folclore espírito-santense. Foi a partir dos escritos de Guilherme dos Santos Neves que o então *baile de congos* ficou conhecido como ticumbi. Trata-se de uma descrição detalhada do auto dramático em louvor a São Benedito, porém sem maiores incursões a respeito dos significados da festa. Cabe destacar que, além dos *bailes de congo* em louvor ao santo negro, também foi registrado na região norte, um em homenagem a São Bartolomeu, onde brincavam as mulheres, que não foi registrado pelo autor.

NEVES, Guilherme Santos. Folclore Brasileiro. Espírito Santo. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1978.

Livro que destaca as manifestações culturais capixabas, apresentando ao final calendário das festas, registros fotográficos dos folguedos, artesanatos e outros.

Após uma breve introdução histórico-geográfica onde chama atenção para as populações presentes em solo espírito-santense, o autor destaca as contribuições dos portugueses, negros, açorianos, indígenas, franceses. As influências baianas, principalmente na culinária e religiosidade da população de Conceição da Barra e São Mateus, são lembradas, bem como as influências mineiras e fluminenses no sul e a contribuição nordestina em todo o Espírito Santo.

Segue uma discussão sobre a linguagem popular onde discute os significados de “capichaba” e de vários outros termos e expressões que compõem o vocabulário da população espírito-santense. Em relação à literatura oral apresenta as trovas, os romances, lendas, provérbios e adivinhas cujo repertório é bastante variado, assim como o das danças folclóricas cujos exemplos citados são: dança da piranga, dança do tamanduá, dança do esquinado e mana-chica.

Já sobre os folguedos, o folclorista destaca o ticumbi ou baile de congo brincado em São Mateus e Conceição da Barra e o alardo dramatização que ocorre somente neste

último município, ressaltando suas principais características como vestimentas, personagens, instrumentos utilizados e enredos.

Quanto à questão religiosa são lembradas a cabula e a mesa de Santa Bárbara. Esta, segundo o autor, ocorre em terreiros próprios e só faz o bem, já que o ritual para o mal é realizado no meio da mata. Santa Bárbara é representada no altar pela imagem da santa e por umas pedrinhas pretas que “minam da água”. Ao longo de toda cerimônia os participantes cantam e dançam pontos, sendo alguns deles apresentados no texto como o ponto de abertura, para receber santo, de invocação à Santa Bárbara e em homenagem a Ogum.

A arte e o artesanato folclórico são apresentados por Renato Pacheco que destaca as principais atividades desenvolvidas no Espírito Santo, dentre elas as cestarias, rendas de bilro, cerâmicas utilitárias e os derivados da mandioca, realizados respectivamente em Santa Leopoldina, Guarapari (e Nova Almeida), Vitória e São Mateus.

Por fim, o autor destaca outras manifestações como o folclore infantil, a medicina popular (principalmente de São Mateus e Viana) e as festas populares tais como o mastro, as bandas de congos, a folia de reis, a festa do divino, festa das canoas e festa de espera.

Livro de abrangência nacional que trata superficialmente as tradições capixabas. Trata-se de uma obra descritiva que não se preocupa em analisar as informações apresentadas. Um grande resumo, pouco original que, na melhor das hipóteses, constitui um guia introdutório das manifestações culturais populares do Espírito Santo.

INSTITUTO NACIONAL DO FOLCLORE (BRASIL). Folclore capixaba. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1980.

Catálogo da exposição promovida pelo Instituto Nacional do Folclore e Fundação Nacional de Artes, sobre as manifestações folclóricas capixabas, ocorrida no Museu de Folclore Edison Carneiro, em 22 de agosto de 1980. Além do acervo, o catálogo apresenta pequeno texto sobre o acervo de tradições populares espírito-santenses, elaborado pelo estudioso Guilherme dos Santos Neves.

Ao longo do texto são ressaltadas as contribuições dos portugueses (maior parcela), dos negros e indígenas. A esse acervo somou as influências dos imigrantes europeus que

aqui se estabeleceram a partir de meados do século XIX: açorianos, italianos, alemães, poloneses, franceses.

Os contatos com as regiões limítrofes também enriqueceram o folclore capixaba. Enquanto no norte – notadamente Conceição da Barra e São Mateus – a presença da cultura baiana é expressiva, no sul destacam-se as influências do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Além destas, outras regiões mais distantes, sobretudo o Nordeste, deixaram suas marcas nas manifestações culturais em quase todos os municípios do Espírito Santo, de norte a sul, graças à presença de vários núcleos nordestinos fixados há tempos no solo espírito-santense.

Sobre o acervo, são apresentados elementos ligados às danças dramáticas – bichos e chapéus do , indumentária do marujo do baile de congo e marujada, bandeira de São Benedito – e ao artesanato: cerâmica, peneiras, rendas, instrumentos de pesca (tarrafas, agulhas, jiquis, samburás) e instrumentos musicais (atabaques e casacas).

Trata-se de um catálogo sucinto que não abarca a totalidade e complexidade das manifestações capixabas. Ressalta-se, contudo, sua importância na divulgação e preservação do folclore estadual.

LYRA, Maria Bernadette Cunha de. O jogo cultural do Ticumbi. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1981.

Trata-se de uma dissertação de mestrado dedicado à análise sucinta, o que não quer dizer superficial, da cultura ritualística negra do ticumbi, que resultou de uma pesquisa realizada entre outubro de 1979 e janeiro de 1980 (período completo do ritual). Os integrantes do ritual do ticumbi são vistos como parte do grupo étnico de procedência banto, que resguardam e reelaboram valores de sua cultura ancestral por meio das mensagens rituais.

No decorrer do texto a autora procura explicar os rituais dos escravizados nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, relacionando-os às religiões de matriz africana e ao catolicismo. Apresenta uma análise dos dados censitários que revelam o alto percentual da população negra escravizada na primeira metade do século XIX (1824) na então vasta extensão geográfica do município de São Mateus, 2389 pretos cativos e 1103

brancos, o que teria proporcionado o crescente número dos quilombos na região no mesmo século.

A partir de entrevistas no campo, a autora empreende uma análise minuciosa da composição do grupo dos congos e do significado do ritual. Os ensaios da dança, como nós também percebemos em campo, são entendidos como parte do ritual. Ela descreve a busca do São Beneditinho das Piabas é o encerramento da festa no primeiro dia do ano. Vale destacar ainda, que o trabalho faz uma descrição das vestes, dos instrumentos, dos personagens, dos discursos (cantos e falas), do enredo, da coreografia, do ritmo e de toda a dramatização do baile.

Apesar do brilho e do ineditismo do trabalho de caráter acadêmico, a autora deu pouca voz aos atores do ritual, os congos, apesar de afirmar na introdução que realizou entrevistas gravadas com os integrantes do grupo. Cabe ainda salientar que não se pode afirmar com segurança que a composição étnica dos congos seja exclusivamente de procedência banto, visto que no século XIX a região norte do Espírito Santo - quando ali cresceu o número dos quilombolas organizados nas matas e até mesmo nos domínios das fazendas, muitos dos quais advindos do sul da Bahia - ficou por 59 anos anexada à Porto Seguro (BA). No final do século XVIII, a Bahia já havia passado a importar africanos das regiões de predomínio da tradição nagô para serem empregados como mão-de-obra escravizada em suas fazendas. É a própria autora que afirma que no final do século XIX muitas famílias provenientes da Bahia chegavam a então vila da Barra de São Mateus, atual Conceição da Barra, trazendo consigo todos os pertences, inclusive os escravizados, para se estabelecerem na região. Verificamos em nossa pesquisa de campo que muitos dos integrantes das comunidades quilombolas definem a si, aos seus antepassados e as entidades espirituais de diversas *mesas de santo* como sendo os *nagôs*. Verificamos ainda a existência de intensa mobilidade humana e de fluxo cultural permanente entre o sul da Bahia e o norte do Espírito Santo, tanto dos donos dos centros espirituais relacionados às religiões de matriz africana, quanto entre os devotos e festeiros de São Benedito.

NEVES, Guilherme dos Santos. O alardo: dramatização popular. “FOLCLORE”, n° 94, p. 3-12. Vitória (ES), dez/1981.

Artigo que relata minuciosamente o alardo, dramatização popular ocorrida em Conceição da Barra, que apresenta a luta entre cristãos e mouros pela posse da imagem de São Sebastião.

O Alardo compõem-se de dois exércitos, cristão e mouro, sendo que, de cada grupo, fazem parte um capitão, um embaixador, um alferes porta-bandeira, um tenente, sargentos, atiradores, soldados cortadores e um tambor, totalizando em torno de quarenta pessoas, cada qual com sua arma específica que, à exceção das espadas e espingardas, é feita pelos próprios componentes. Os grupos diferenciam-se pelas cores e símbolos de fê: os cristãos trajam azul e têm como insígnia a cruz, enquanto os mouros vestem vermelho e trazem o crescente.

A representação abarca cinco fases. Antes do dia consagrado ao santo (19 de janeiro) tem-se a “tomada da figura” onde cada componente de ambos os grupo é tomado na sua casa, obedecendo a uma ordem hierárquica crescente, ou seja, de menor patente para a maior. Todos recolhidos, segue-se uma segunda etapa onde os mouros se encaminham para a fortaleza armada nas proximidades da Igreja e os cristãos se postam diante da imagem de São Sebastião a fim de reverenciá-lo. Em seguida, estes se voltam de frente para a fortaleza dos mouros, em linha de combate. Dá-se, então, o início das “embaixadas”, ao todo três de cada lado, de feições semi-eruditas. Após as embaixadas, ocorre a luta entre as duas hostes, com tamanha realidade que, não raro, os integrantes saem machucados. A luta é amenizada quando a imagem de São Sebastião, raptada durante uma procissão, é retomada. Vencida a guerra pelos cristãos, os infiéis são batizados e os embaixadores convidam em voz alta aqueles que desejam ser os festeiros responsáveis pela realização do Alardo, no ano seguinte.

O autor acredita que o alardo seja oriundo de Porto Seguro e tenha chegado no norte do Espírito Santo devido às estreitas relações administrativas e sociais mantidas entre essas duas localidades, desde tempos remotos. O registro mais antigo do Alardo no Espírito Santo é o relato do padre Francisco Antunes de Sequeira, que foi vigário da Barra de São Mateus e Itaúnas, entre 1871 e 1873. A dramatização também ocorre em Caravelas, Belmonte, Porto Seguro, Itaúnas e Mucuri. No passado, São Mateus também tinha um

alardo dedicado a São Brás, nos mesmos moldes do que ocorre em Conceição da Barra. Contudo, salvo na memória, não restam mais resquícios da festa.

O texto é muito rico em informações, apresentando, inclusive, as falas das embaixadas cristãs e mouras. Trata-se de um importante registro da história de uma festa muito popular para os barrenses de outrora e que hoje vive apenas na memória dos mais antigos.

RODRIGUES, Raimundo Nina. Os africanos no Brasil. 6. ed. - Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.¹⁰

Livro clássico da etnologia brasileira, “Os africanos no Brasil” busca descrever e analisar vários elementos relacionados ao universo dos africanos e seus descendentes, especialmente os aspectos sociais e culturais. Apesar de a obra ter sido publicada em 1933, os estudos do autor ocorreram entre 1890 e 1905 e, portanto, este teve acesso aos últimos africanos escravizados no Brasil.

Ao longo do texto, o autor tenta identificar a origem dos africanos que vieram para o Brasil, ressaltando a presença dos negros maometanos, as revoltas que aqui ocorreram antes do século XIX e as nações africanas que, na virada do século XIX para o XX, se encontravam em extinção no país. As sobrevivências também são destacadas, como as festas populares, o folclore, as línguas consideradas estruturas simples e as belas artes tidas como rústica, deformada e primitiva.

A mesma inferioridade é ressaltada no capítulo destinado às sobrevivências religiosas. Assim, os rituais, a magia afro-brasileira são demonstrações da incapacidade do negro em assimilar o catolicismo e os pensamentos abstratos. Nele discute a adaptação fetichista do culto católico e cita a cabula, estudada pelo bispo D. João Batista Nery, no norte do Espírito Santo, como exemplo notório de religião africana sob vestes católicas. Todavia, o autor critica o tratamento ignorante e arbitrário dispensado pelas autoridades brasileiras e pela imprensa baiana aos cultos de candomblé.

Por fim, analisa o valor social das raças e a pré-disposição dos negros à criminalidade, demonstrando os perigos da influência direta e indireta dos africanos no Brasil. Desse modo, torna-se necessário a diluição ou compensação do elemento negro

através do ingresso em massa de uma população branca.

O livro é permeado por uma perspectiva racista, nacionalista, cientificista e evolucionista, características que marcaram o cenário intelectual brasileiro na virada do século XIX para o século XX. Neste sentido, Nina Rodrigues é fruto de uma época. Ao mesmo tempo, esteve à frente dos seus contemporâneos ao estudar o negro brasileiro enquanto uma questão social, dispensando ao assunto uma atitude científica até então inédita. Ademais, sua obra é uma vasta e rica coletânea de informações e dados a respeito do universo das comunidades negras do país, uma verdadeira obra de antropologia aplicada, o resultado de um esforço de quinze anos de trabalho. Trata-se de um livro clássico da etnologia, uma referência obrigatória para os estudiosos da questão do negro.

Atlas Folclórico do Espírito Santo. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1982.

O Atlas Folclórico é resultado de um levantamento introdutório dos artesanatos, danças e folguedos de todo o país. Pelo projeto inicial, posteriormente serviria como indicador para uma pesquisa mais aprofundada. Para tanto, foi estruturado em vários volumes, cada qual representando uma unidade federada. A escolha das manifestações e sua conceituação obedeceram a vários critérios, bem como a constituição das equipes. No Espírito Santo o trabalho reuniu 261 participantes e se estendeu de 23 de julho a 04 de agosto de 1977.

A obra ressalta as contribuições de diferentes povos na constituição do folclore capixaba: portugueses (maior parcela), africanos, índios, açorianos, italianos, alemães, poloneses, franceses. Também destaca a influência baiana no norte do estado, sobretudo na religiosidade, culinária e outros hábitos e costumes populares; a mineira e a fluminense, principalmente no sul, além de influências de regiões mais distantes, especialmente do nordeste, fruto do estabelecimento de vários nordestinos no Espírito Santo.

Sobre o artesanato, o Atlas apresenta dados relativos ao número de pessoas envolvidas nesta atividade; a divisão sexual do trabalho; o grau de instrução, a concentração e a origem dos artesãos; a forma de aquisição da matéria prima; a forma de

aprendizado das técnicas, modo de escoamento e comercialização do produto, dentre outras informações sócio-ecômicas. A categoria foi subdividida em tecelagem, cerâmica, fibras e trançados, metal, couros e peles, coco, madeira, implementos de caça e pesca, rendas, bordados e congêneres, dentre outros.

No capítulo destinado às danças são ressaltados os principais elementos do bate-flechas, da capoeira, do caxambu (que engloba o batuque, jongo, tambor e catambá), dos congos, da dança das fitas, da dança do bastão, da dança do peru, do mineiro-pau e da quadrilha. Também são apresentados, em forma de tabela, dados referentes ao local de ocorrência das manifestações e características dos grupos localizados pela pesquisa tal como forma de manutenção, nome dos mestres, ano de criação e data das apresentações.

Por fim, são apresentados os folguedos: alardo, boi, caboclinhos, charola de São Sebastião, congada (também denominada congo, congado, terno de congo, guarda do Rosário, etc), folia de reis, jaraguá, lapinha, maruja, mulinha, as pastorinhas, reisados, , terno de reis e ticumbi. O Atlas destaca que o folguedo mais popular no Espírito Santo é a folia de reis, presente em 31 municípios. Destes, sobressaem Conceição da Barra e São Mateus, regiões de grande incidência de manifestações. Tal como as danças, os dados sobre os grupos que brincam os diferentes folguedos foram apresentados em forma de tabela. Nelas constam o local de ocorrência, nome dos mestres, data das apresentações, dentre outras.

Trata-se de um importante trabalho de cadastramento das manifestações folclóricas capixabas, possibilitando ao pesquisador acesso às ocorrências de diferentes grupos em todo o Espírito Santo. Apesar das informações estarem ultrapassadas, visto que o censo foi realizado em 1977, são apresentadas relevantes considerações que apontam caminhos para os estudos atuais sobre o folclore espírito-santense. Além disso, ressalta-se a existência de tabelas e mapas temáticos que facilitam a visualização dos dados coletados.

MEDEIROS, Rogério. Ticumbi: a força do folclore capixaba. Vitória: Sub-Reitoria Comunitária. Coordenação do Folclore, 1984.¹¹

O presente texto é a transcrição de uma reportagem escrita por Rogério Medeiros e publicada no jornal A Gazeta – Caderno 2, de 19 de janeiro de 1977. Trata sobre a realização do ticumbi de São Benedito naquele ano, sob o comando do novo mestre,

Tertulino Balbino.

Sobre o novo mestre, Medeiros destaca a sua ascendência ligada ao clã dos Hilários que dirigiam o grupo do início do século até o ano de 1954, quando o mestre Luís escolheu seu sobrinho e afilhado Tertulino Balbino, que o acompanhava nos ensaios, para mestre, por ocasião de sua doença.

Segundo Tertulino, após comandar o grupo numa apresentação em São Paulo, foi afastado da função de mestre e, deste momento em diante, o ticumbi passa por um período difícil até a sua volta. Conta que antes da apresentação de janeiro passam três meses ensaiando. Os primeiros quatro ensaios ocorrem em Santana, numa casa já “decretada” e todas as despesas correm por conta do grupo. Posteriormente, vêm os convites e os ensaios são custeados pelos anfitriões. Antes do ensaio, contudo, são mais seis meses para compor as músicas do ticumbi, salvo uma parte que é construída pelos secretários e os reis, sem participação do mestre e contra-mestre.

Todo o empenho para apresentar o auto, composto por doze partes, sendo a última delas denominada “ticumbi”, que dá nome à brincadeira – uma grande roda que sempre traz uma cantiga de protesto – recomeça assim que esta se finda, num ciclo que se repete há anos.

Por fim, Medeiros destaca os nomes de todos os integrantes e suas funções no grupo, bem como traz informações importantes sobre a posse do então novo mestre do ticumbi, Tertulino Balbino, que está no comando do grupo até os dias atuais.

FONSECA, Hermógenes Lima. MEDEIROS, Rogério. Tradições populares no Espírito Santo. Vitória: Depto. de Cultura, Divisão de Memória, 1991.¹²

A obra, financiada pelo governo do estado do Espírito Santo, é um resumo ilustrado sobre os folguedos folclóricos capixabas, inclusive aqueles que foram extintos como o alardo e a marujada. Os folguedos são considerados autos litúrgico-profanos ligados às festas católicas; as manifestações da fé do povo nos seus santos protetores.

Os folguedos contemplam várias regiões do estado e são acompanhados de registros fotográficos e de pequenos textos explicativos.

Na Grande Vitória foram destacadas as bandas de congos e as marujadas. Esta

última, uma rememoração das batalhas marítimas portuguesas do século XV.

No norte, palco de várias tradições populares, ressaltou-se o (folgado com grande ocorrência na região), o jongo de São Benedito, as pastorinhas, o baile de congo e o alardo - estes dois últimos realizados em Conceição da Barra há mais de um século. O mesmo município recebia o tambor de São Benedito, grupo que saía do extremo sul da Bahia e percorria toda a região, com prévia autorização das autoridades policiais, a fim de esmolar para a festa do seu santo de devoção.

Por fim, ao sul foram notadas as presenças do boi pintadinho, da folia de reis e da folia do divino, manifestações com grande influência dos estados vizinhos.

A obra apresenta uma das várias faces das manifestações culturais do Espírito Santo, os folguedos populares. Os textos informativos são breves e lúdicos, assim como as fotografias de Rogério Medeiros que acompanham cada um deles.

MACIEL, Cleber da Silva. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais e religiosas afro-capixabas*. Vitória: Depto. Estadual de Cultura, 1992.¹³

O livro de Cléber Maciel é o resultado de uma pesquisa realizada entre os anos de 1988 e 1989, inserida num projeto maior denominado “Práticas culturais afro-brasileiras no Espírito Santo”, que contou com o financiamento da CNPq. Dividido em três partes, a obra teve como objetivo documentar, valorizar e divulgar um pouco de conhecimento acerca das práticas culturais e religiosas de matrizes africanas existentes no estado, mais precisamente, o candomblé e a umbanda.

Na primeira parte, o autor apresenta um painel histórico bem introdutório, destacando as origens da cultura afro-capixaba, as regiões de concentração dos negros, as revoltas escravas e as práticas religiosas e culturais africanas que sobreviveram até a atualidade, com destaque para a cabula, manifestação de cunho religioso existente na região de São Mateus e Conceição da Barra, alvo de estudos do primeiro bispo capixaba, D. João Batista Correia Nery, nos primórdios do século XX. Maciel, com base no texto do religioso e de outros estudiosos, destaca as origens, as principais características da cabula e conclui que seu conteúdo, apesar de ser pouco conhecido, apresenta muitas semelhanças com as práticas da umbanda atual.

Outras sobrevivências culturais são destacadas, como é o caso do ticumbi e da devoção a São Benedito. Sobre o primeiro ressalta as personagens, suas vestes, instrumentos utilizados e o enredo. Apoiando-se nos escritos de Guilherme dos Santos Neves, Maciel afirma que a dramatização é uma das reminiscências ainda vivas da memória africana e considera-a uma das mais importantes manifestações da cultura afro-capixaba na região norte. Já sobre o culto a São Benedito, destaca a sua popularidade entre os negros capixabas bem como a presença do santo em várias manifestações da sua cultura.

Na segunda parte do livro, o autor propõe uma discussão mais aprofundada do candomblé e da umbanda, ressaltando os principais elementos constitutivos dessas práticas religiosas. Assim, discorre sobre federações e associações, terreiros, hierarquia, sincretismo, calendário sagrado, dentre outros. Após uma apresentação geral, segue-se uma descrição minuciosa de cada uma das práticas.

Por fim, Maciel realiza uma análise da imprensa escrita “de fora” e da especializada buscando perceber qual tipo de tratamento foi dado às informações e notícias veiculadas sobre as práticas em questão.

Cléber Maciel foi um dos poucos estudiosos que se dedicaram a conhecer e compreender a cultura afro-capixaba. Assim, a importância do livro reside não só na qualidade e relevância das informações apresentadas, mas também por ser um dos primeiros (e poucos) registros acadêmicos sobre o assunto, tendo destaque para a associação entre a cabula e a umbanda, não realizada por outros estudiosos que, na maioria das vezes, limitam-se a reproduzir os escritos do bispo Nery. Lamenta-se, contudo, o fato de o autor não ter se aprofundado na questão. Em relação ao ticumbi, nada de novo é apresentado, limitando-se Maciel à descrição da manifestação.

MONJARDIM, Adelpho Poli. O Espírito Santo na história, na lenda e no folclore. Petrópolis (RJ): Vozes, 1993.

Livro que relata as lendas e crenças do Espírito Santo que estão relacionadas ao imaginário nacional, temas que durante muito tempo foram negligenciados pelos pesquisadores.

Entretanto, interessa-nos os destaques dados ao ticumbi e ao alardo, ambos encenados na região norte do Espírito Santo. Sobre o ticumbi, são extraídas informações do livro homônimo, escrito por Guilherme dos Santos Neves, que ressalta a especificidade do auto, as vestes, os instrumentos musicais, as personagens e o enredo. Também são citados trechos de alguns cantos e sua característica de registrar acontecimentos ocorridos no local, no Brasil ou no mundo, transformando-o num verdadeiro “jornal cantado”.

Em relação ao alardo, a fonte de consulta foram os escritos do padre e historiador Antunes de Siqueira que relata o desenrolar da guerra travada entre mouros e cristãos na luta pela posse da imagem de São Benedito. A vitória é dos cristãos que subjagam os mouros e os batizam.

O presente livro destina uma diminuta parte para discorrer sobre o folclore e, assim, restringe-se a duas manifestações que não representam o complexo e diversificado acervo cultural do Espírito Santo. Além disso, as informações apresentadas constituem resumos de outras obras, não havendo contribuições do autor no sentido de enriquecer ou analisar os dados.

FONSECA, Hermógenes Lima. Cadernos de Cultura: Espírito Santo cultural e seu folclore. Contos do pé do morro. Vitória: UFES, PMV, 1993.

Trata-se de uma edição que compreende dois livros: o primeiro discorre sobre algumas das manifestações do Espírito Santo, culturalmente dividido, segundo o autor, em cinco regiões: norte, funil teuto-italiano, sul, praieira e metropolitana; a segunda obra fornece algumas histórias referentes aos morros da capital espírito-santense e seus personagens.

Dentre as manifestações culturais, destacam-se os folguedos definidos como brincadeira do povo, sem o sentido de indústria cultural. Na região norte, a população brinca o ticumbi, as pastorinhas, o reis de boi e o alardo. Já no sul do estado predominam as folias de reis e, em praticamente todos os municípios capixabas, encontram-se congos e bandas de congos, esta última notadamente na região da Grande Vitória. Todos possuem informações a respeito dos seus significados, personagens, vestimentas, instrumentos utilizados e enredo.

A obra discorre sucintamente sobre as manifestações culturais capixabas, não existindo uma preocupação maior em analisar todos os aspectos das brincadeiras em questão. Trata-se de um resumo despretenso, mas de grande valia para a preservação e divulgação das manifestações capixabas.

MACIEL, Cleber da Silva. Negros no Espírito Santo. Vitória: Depto. Estadual de Cultura: Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1994.

Negros no Espírito Santo é uma tentativa de reunir, numa só obra, alguns aspectos da trajetória do negro capixaba, que até então se encontravam dispersos. Contudo, a obra não se resume a um compilado organizado de informações, pois visa, sobretudo, valorizar a participação do negro na formação da identidade da população capixaba.

O livro não apresenta uma ordem a ser seguida. As sete partes podem ser lidas separadamente. Contudo, sua organização, se seguida, facilita a compreensão do processo histórico.

O capítulo 1 discorre sobre as origens dos negros capixabas, buscando caracterizar tanto os escravos que vieram direto da África quanto aqueles que migraram de outras regiões do país, notadamente Bahia, Minas Geria e Rio de Janeiro, para o Espírito Santo.

No capítulo 2 Maciel dedica-se a evidenciar o expressivo contingente de escravos que existiu no estado, destacando as áreas de maior concentração – a região central, o norte e o sul cujos pólos eram, respectivamente, Vitória, São Mateus e Cachoeiro de Itapemirim.

Segue-se discussão sobre os principais aspectos da escravidão; as lutas contra o sistema escravista (destaque para a Revolta de Queimado) e a abolição, que não significou, para o autor, a liberdade plena dos negros.

O capítulo 6 nos fala sobre a herança cultural afro-capixaba, distinguindo a religiosa de outras heranças culturais. Sobre a primeira, ressalta a cabula, praticada em São Mateus e Conceição da Barra e a macumba, a umbanda e o candomblé, presentes em todo o Espírito Santo. As outras manifestações consideradas foram o ticumbi, as bandas de congo, a festa do mastro e as confrarias, irmandades e devoção a São Benedito. O autor também chama atenção para a culinária doméstica presente no norte do estado, onde as

tradições locais africanas foram mais preservadas, tanto no tipo de alimento quanto na forma de prepará-los.

O livro é encerrado com uma discussão sobre discriminação racial: seus aspectos gerais e as trajetórias das lutas contra esse tipo de opressão.

Cléber Maciel, nesta obra de pouco mais de cem páginas, consegue resumir a trajetória do negro no Espírito Santo. A generalidade da obra obscurece algumas especificidades e faz com que algumas abordagens soem superficiais. Contudo, essas faltas não tiram o brilho e a importância do trabalho, considerado um clássico sobre a questão.

PACHECO, Renato; NEVES, Luiz Guilherme Santos. Índice do Folclore Capixaba. Vitória (ES), 1994.¹⁴

O livro é uma tentativa de compilar e sistematizar em verbetes os principais elementos constitutivos do folclore capixaba, segundo visão dos próprios autores. Para tanto foram utilizados principalmente os estudos realizados por Guilherme dos Santos Neves e Câmara Cascudo, bem como o Atlas Folclórico do Brasil – Espírito Santo.

A obra, composta de mais de cento e trinta páginas, apresenta informações sobre as festas (alardo, reis de boi, ticumbi, folia de reis, puxada de mastro, congo), os artesanatos (panela de barro, renda); instrumentos musicais (casaca, tambores de congo), folclore infantil (bola de gude, cantiga de roda, pipa, balão, amarelinha), trabalho (pilão, pesca, carro de boi, gaioleiro, alambique, casa de farinha, esteira), medicina popular, culinária, dentre outros verbetes considerados essenciais ou que foram incluídos por dependência de um principal.

Ao final do livro são apresentados vinte e quatro registros fotográficos referentes às algumas das manifestações citadas.

A obra em questão não contempla todas as manifestações folclóricas do Espírito Santo e as que apresenta recebe um tratamento muito superficial. Todavia, o pequeno dicionário contribui para a valorização do folclore capixaba ao reunir, numa única obra de linguagem acessível, informações coletadas por grandes estudiosos da nossa cultura.

LIMA, Rita de Cássia Bobbio. Relatos e Retratos de Conceição da Barra. Vitória: UFES/Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1995.

Vencedor do concurso com o tema “memória” promovido pela Aracruz/UFES, em 1995, o presente texto busca o resgate da fotografia como veículo de informação e comunicação e, através dela e dos relatos dos antigos moradores, reconstrói a história sócio-cultural de Conceição da Barra.

Ao longo da obra a autora aborda os mais variados temas, dentre eles os principais aspectos históricos e geográficos, levando-se em conta a imagem que os moradores tinham da cidade: a importância do rio Cricaré, fonte de renda, de subsistência e principal meio de comunicação da região com o resto do Estado; o carnaval e a presença invisível do negro. Sobre este último, a autora destaca a existência de uma contradição, pois o pequeno número de registros fotográficos da população negra não coincide com a sua predominância física e cultural na região, que outrora foi um dos maiores pólos de escravos do Espírito Santo. Neste sentido, o cotidiano do qual participavam quase não foi fotografado. Outra informação interessante diz respeito aos depoimentos dos moradores sobre o ticumbi, festa de “preto” onde o “branco não se metia”. Segundo Bobbio, não raro, os entrevistados se referiam aos negros de forma pejorativa.

A autora chama a atenção para o registro fotográfico que era realizado entre os negros no momento da morte, informando que quando um negro falecia o fotógrafo era levado à casa do defunto para que se tirasse fotografia dele com a família. Todo o ritual que compreendia, além da foto, a reza do “ofício” e o consumo de cachaça, era satirizado pela população branca local, como demonstra um depoimento recolhido pela autora.

Bobbio acredita que o ritual transcende a história local sendo a fotografia um substituto da estatuária utilizada pelos africanos, uma forma de retorno aos mortos, aos antepassados. Para os negros, o registro era uma recordação, já que não tinham foto dos parentes quando vivos.

Livro interessante à medida que usa as fotos como um recurso para o resgate da memória da população sobre a trajetória histórica de Conceição da Barra. Os relatos dos moradores, personagens principais do trabalho, se contrapõem ou ratificam a história oficial, mas ao contrário desta, exalta o cotidiano, o dia-a-dia dos principais atores responsáveis pelo processo histórico. Alguns erros significativos são cometidos, como, por

exemplo, a afirmação de que os negros, movidos pela ganância, venderam suas terras às empresas “reflorestadoras” ou quando diz que existe racismo na proibição da participação dos brancos no ticumbi. Uma maior preocupação em ouvir a versão dos negros evitaria tal equívoco. Cabe observar, ainda, que o livro foi financiado pela Aracruz Celulose, que jamais o faria caso a autora dissesse o que vem sendo constatado pelos pesquisadores que produziram os relatórios de identificação para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, de que grande parte das terras dos negros foi adquirida de forma ilícita ou expropriada pelas empresas monocultoras de eucaliptos.

NEVES, Luiz Guilherme Santos; BIANCONI, Tadeu; PACHECO, Renato José da Costa; ROSA, Lea Brígida Rocha Alvarenga. Espírito Santo: nossa história, nossa gente. Vitória: Grafer, 1997.¹⁵

Esta obra é destinada aos estudantes do Ensino Fundamental a fim de que sejam proporcionadas as condições para que os jovens estudantes se interessem pelos estudos da história e do povo espírito-santense.

Assim, tem-se um manual altamente didático, com vocabulário simples que discorre desde a chegada de Vasco Fernandes Coutinho, passando pelos principais ciclos econômicos (pau-brasil, açúcar, café) até chegar ao processo de industrialização e suas consequências – positivas e negativas – no século XX. Também discorre sobre os índios, os africanos e a imigração européia tentando destacar a contribuição destas culturas para a formação da sociedade capixaba. Em relação às manifestações culturais, o livro destaca como exemplo típico de folclore capixaba o ticumbi e o alardo de Conceição da Barra e as folias de reis.

Como qualquer outra obra de síntese, o livro deixa a desejar por explorar com muita superficialidade os acontecimentos históricos do Espírito Santo. Trata-se de um material introdutório, sem maiores pretensões acadêmicas e intelectuais.

MEDEIROS, Rogério. Espírito Santo: encontro das raças. Vitória: Dom Quixote Livraria, 1997.

O livro apresenta a tese do jornalista Rogério Medeiros sobre a existência de um biótipo capixaba fruto do entrecruzamento de variadas e múltiplas raças européias, tendo

como agregador o sangue italiano. Assim, discorre sobre as principais características dos povos europeus que vieram para o Espírito Santo, a partir do começo do século XIX, seguido de entrevistas com estudiosos desse assunto. Além disso, apresenta informações sobre os portugueses, negros e índios cuja mistura, responsável pela configuração da unidade étnica brasileira, não se reproduz no estado. Também destaca a presença de outros povos que, pelos mais diversos motivos, não tiveram expressividade na formação de um biótipo capixaba, entre eles, os libaneses, ingleses e americanos.

Desse modo, são narradas as trajetórias históricas dos imigrantes pomeranos, poloneses, italianos, alemães, tirolezes, suíços, holandeses e belgas. Em comum, as dificuldades de adaptação: dieta alimentar diferente, animais selvagens, insetos, índios, alta densidade das florestas, calor, doenças tropicais, isolamento, idioma, dentre outros. Outra semelhança diz respeito à motivação que os levaram a se mudar para os trópicos: a busca por melhores condições de vida, principalmente pela propriedade da terra, exceto alguns imigrantes cuja cultura estava mais ligada ao comércio. Além disso, se as primeiras levadas se concentraram na região central, as gerações seguintes se dirigiram para o norte em busca de novas áreas de cultivo. Muitos enriqueceram e hoje são os principais destaques no quadro político-econômico capixaba.

Em oposição a esses imigrantes, estavam os luso-brasileiros – detentores do poder político e comercial, que perderam sua primazia a partir de meados do século XX.

Quanto aos índios, são destacados os botocudos, grupo que maior resistência ofereceu ao colonizador e que, até a segunda metade do século passado, atemorizava a população.

Em relação aos negros, ressaltaram-se o expressivo contingente populacional de escravos, sua condição de mercadoria, os castigos, as constantes fugas e as lutas pela emancipação. Destaque, também, para a sua contribuição na cultura popular, principalmente onde sua presença foi maciça, como no norte do Espírito Santo, palco de várias manifestações folclóricas: ticumbi, marujada, reis de boi e o jongo de São Benedito. O ticumbi, originário do quilombo do “Nego Rugero” era animado por Silvestre Nagô e possui características únicas, que o distingue de outros rituais dramáticos de origem africana pelo Brasil. A marujada prevaleceu, sobretudo na região de São Mateus, mas a expulsão dos negros do campo dispersou os grupos e não é mais brincado, ao contrário dos

e jongo de São Benedito, ainda com presença marcante na região.

Segue apresentação de correntes imigratórias menos expressivas como a dos libaneses, ingleses e americanos e suas principais características.

Por fim, o autor reafirma a existência do biótipo capixaba, um povo de cor clara para jambo e de cabelos castanhos para aloirados, cuja base de composição é a européia.

Os equívocos de Medeiros são inúmeros. Primeiro, porque a presença do negro não se limitou ao norte do Estado. Mapas estatísticos do século XIX nos mostram que os escravos se concentravam em três regiões: centro, norte e sul, polarizadas nas cidades de Vitória, São Mateus e Cachoeiro de Itapemirim. Em todas, não raro, eles estabeleceram quilombos e atingiram espaços até então não ocupados por brancos, até a chegada dos imigrantes. Assim, muitos dos espaços por eles ocupados não constituíam “vazios”, mas estavam habitados por negros e, principalmente, índios, que se refugiavam nas matas para fugir da opressão e, portanto, não foram somente os imigrantes os principais responsáveis pela ocupação do solo espírito-santense.

Ao longo do texto são enaltecidas as qualidades do europeu, população laboriosa que foi a principal responsável pelo desenvolvimento do Espírito Santo. Trata-se da idéia presente no imaginário nacional que visa enaltecer o elemento branco europeu e que omite a não só importância da escravidão negra e indígena no desenvolvimento do estado, mas também as diferentes posições que cada um ocupava na sociedade. Vale lembrar que, mesmo irrisória e irregular, foram oferecidos subsídios incentivados aos imigrantes que tiveram acesso à terra, enquanto os negros e índios foram marginalizados e esquecidos pelas autoridades. Além disso, a associação entre imigração e desenvolvimento traz, nas suas entrelinhas, a imagem do europeu trabalhador, que “venceu na vida”, em contraposição ao negro “vagabundo”, que não conquistou prestígio social e econômico por conta da sua incapacidade ou preguiça.

Outra ausência lamentável é a análise da imigração dentro do projeto ideológico do Governo de “embranquecimento” da população brasileira, fundamental para o entendimento da conformação da realidade atual.

FONSECA, Hermógenes Lima. Folclore no Espírito Santo = Folklore in Espírito Santo. Vitória (ES): Aracruz Celulose, 1999.

Livro que revela nuances de algumas das mais expressivas tradições culturais capixabas, acompanhados de registros fotográficos. Dentre as manifestações, destaque para a banda de congo Amores da Lua; o jongo, caxambu e o catambá – dança precursora do samba; Reis de boi e as pastorinhas, folguedos de origem bíblica e o ticumbi, de Conceição da Barra.

O livro apresenta poucas informações escritas. O ponto alto são os registros fotográficos coloridos, de grande plasticidade, dentre eles, do alardo, do ticumbi e das pastorinhas.

OSÓRIO, C.; BRAVIN, A.; SANTANNA, L. A. Negros do Espírito Santo. São Paulo: Escrituras, 1999.¹⁶

Livro que busca resgatar a história “esquecida” dos negros no Espírito Santo, bem como ressaltar a contribuição desse grupo na formação da identidade capixaba através de um trabalho interdisciplinar que reúne história, jornalismo e fotografias. Para tanto, as autoras se valeram de registros históricos e fotográficos e depoimentos orais. A ausência de fontes primárias e bibliográficas sobre a história do negro no estado constitui-se num obstáculo à realização dos estudos. Exceção à regra foi a obra “Negros no Espírito Santo”, de Cléber Maciel, grande referência deste trabalho.

O livro inicia-se com a trajetória histórica dos negros, ressaltando as áreas de concentração dos escravos e os projetos políticos-ideológicos que, com suas teorias evolucionistas racistas e biológicas, tentaram comprovar a inferioridade do negro e justificar a necessidade da imigração européia. Dentre as áreas de concentração, destaque para as comunidades rurais de Cacimbinha e Boa Esperança, localizadas no município de Presidente Kennedy; Retiro do Mangaraí, em Santa Leopoldina; Tapera, no sul do estado e Divino Espírito Santo, situada na região de São Mateus cujas origens são as mais diversas. Enquanto que Cacimbinha e Tapera são frutos da doação de terras pelo senhor ao seu escravo, Retiro do Mangaraí e Boa Esperança são oriundas da compra de uma área por ex-escravos. Já a comunidade do Espírito Santo remonta a um antigo quilombo formado por

escravos que fugiram da Fazenda Engenho do Espírito Santo. Além disso, o grande contingente de negros presentes nos assentamentos do Movimento dos Sem-Terra, no norte do Espírito Santo e na Vila de Itaoca, ao sul, fez com que as autoras se preocupassem em estudar estas regiões.

O meio urbano também foi lembrado pelas autoras que privilegiaram as cidades de Cachoeiro de Itapemirim, Vitória, Serra e São Mateus, áreas cujas populações apresentam expressivo número de negros. Em Cachoeiro de Itapemirim destaque para a ocupação do Morro do Zumbi dos Palmares e a atuação do líder sindical negro Batistinha. Vitória sobressai-se pela significativa devoção a São Benedito. Já Serra e São Mateus são regiões de tradicional presença do negro, marcadas notadamente pela existência de quilombos e revoltas contra a instituição escravista.

Os problemas enfrentados pelos negros no campo e na cidade estão presentes no texto, assim como as tradições herdadas dos antepassados que sobreviveram aos anos, dentre os quais o caxambu, no sul do Estado; o Boi-pintadinho nas comunidades de Cacimbinha e Boa Esperança e os e beiju no Divino Espírito Santo.

O trabalho apresenta um panorama geral da história dos negros e sua atual realidade no Espírito Santo, de norte a sul. Como em outros trabalhos de tal magnitude, a superficialidade no tratamento das questões é uma constante. Destaca-se, contudo, a louvável iniciativa das autoras de inserir o negro na história do estado, ressaltando as contribuições econômicas, sociais, políticas e culturais deste grupo que constituem uma parcela importante, senão majoritária, da população capixaba.

NARDOTO, Eliezer; LIMA, Herinéia. História de São Mateus. São Mateus (ES): EDAL-Editora Atlântica Ltda, 1999.¹⁷

O livro que ora se apresenta é uma tentativa de sintetizar toda a história de São Mateus, região que compreendia até o final do século XIX grande parte do território capixaba. Para tanto, a obra foi estruturada em três partes: pré-história, aspectos históricos e aspectos geográficos.

Na primeira parte, os autores discutem a presença dos indígenas na região, ressaltando algumas características dos principais grupos étnicos que ali viviam. Segue-se

a esse capítulo os “aspectos históricos” que tem início com a chegada dos colonizadores portugueses. Através de documentos históricos e fontes secundárias, são retratadas a colonização e o desenvolvimento de São Mateus: desde a criação da Vila em 1764 até a emancipação de várias regiões do município entre o final do século XIX e meados do XX. Nesta seção, há uma tentativa de elucidar as trajetórias das três “raças” que contribuíram para a formação da sociedade mateense: negros, imigrantes europeus e índios, atribuindo-se um capítulo a cada um desses segmentos sociais. Sobre os negros são relatadas histórias de resistências, insurreições, movimento abolicionista e a sua situação após o fim da escravidão. Já em relação aos imigrantes optou-se por ressaltar as dificuldades enfrentadas, principalmente pelos imigrantes italianos, que fundaram a colônia de Santa Leocádia, atual município de Nova Venécia. Por fim, os autores apresentam as tentativas oficiais para evangelizar os índios botocudos, considerados um entrave ao desenvolvimento da região, pois eram hostis aos colonizadores. Os índios, a despeito das violentas investidas contra suas terras e famílias, resistiram nas matas de São Mateus até o início do século XX, quando foram dizimados.

Os aspectos geográficos ocupam a segunda metade do livro. Trata-se de uma parte que abarca uma gama de informações: localização, divisão distrital, clima, relevo, solo, características climáticas e demográficas, diretrizes do povoamento, bacias hidrográficas, ilhas, cobertura vegetal, ocorrências minerais, estrutura fundiária, indústrias, estradas, infra-estrutura, telecomunicações, aspectos econômicos, religião, educação, cultura, folclore, dentre outros. Sobre este último é interessante destacar a divisão estabelecida pelos autores entre as manifestações extintas – marujada (última apresentação em 1981), baile de congo (última apresentação em 1945), brincadeira de Zé dos vales, reis de bulandeira, bandeira do divino, malhação de Judas e alardo – e as manifestações remanescentes tais como o jongo, reis de boi e a capoeira.

O livro, ao tentar abranger toda a região de São Mateus num longo período de tempo – desde a colonização nos primórdios do século XVII até os dias atuais –, torna-se superficial e apresenta lacunas graves, como, por exemplo, a política de eugenia racial por detrás da imigração européia e as consequências sociais e econômicas dos grandes projetos da década de 1970. Informações são lançadas pelos autores sem a preocupação de esmiuçar ou comprovar empiricamente as afirmativas. Tem-se, assim, um livro pouco

crítico mais comprometido com o fornecimento de informações do que com a discussão profunda da realidade mateense.

Ressalta-se, todavia, o mérito do livro: uma das poucas tentativas conhecidas de sistematizar a história de São Mateus.

LIMA JUNIOR, Carlos Benevides; LIMA, Rita de Cássia Bobbio; BONICENHA, Wallace. Conceição da Barra: 110 anos de emancipação política. Vitória: Multiplicidade, 2001.

A obra é uma publicação financiada pela prefeitura do município de Conceição da Barra, em comemoração aos 110 anos de emancipação política do município de Conceição da Barra e objetiva resgatar a identidade da população barrense e recuperar a memória local através de imagens e textos.

O livro conta a história de Conceição da Barra, antiga Barra de São Mateus, a partir dos registros fotográficos. Desse modo, são retratados o processo de colonização, o desenvolvimento econômico local, as festas religiosas e profanas onde se destacam os ticumbi (tradicional folguedo em louvor a São Benedito realizado há mais de duzentos anos), o alardo (representação popular das lutas entre mouros e cristãos dedicado a São Sebastião), as pastorinhas (festa realizada na época do Natal), a procissão marítima de São Pedro, os carnavais, os desfiles escolares, dentre outros.

Ao longo de todo o texto fica patente a tentativa de exaltar a história e população de Conceição da Barra privilegiando-se a construção de um passado sem “manchas”. Assim, impera o silêncio a respeito de episódios não muito nobres como as consequências de anos de escravidão, do processo de desmatamento desordenado e da implantação de usinas de cana-de-açúcar e reflorestadoras na região. Destaque para os registros fotográficos antigos e raros.

MEDEIROS, Rogério. Cabula. In: ACHIAMÉ, F. e NEVES, R. S. O reino conquistado: estudos em homenagem a Renato Pacheco. Vitória: IHGES, 2003. p.287-291.

Artigo que trata da repressão à cabula, prática religiosa de origem africana, muito popular entre a população do norte do estado do Espírito Santo, sobretudo entre os negros de Conceição da Barra e de São Mateus.

Medeiros destaca a perseguição à cabula entre os anos 30 e 50 do século XX, repressão esta que remonta o tempo do cativo quando a manifestação religiosa era utilizada como um instrumento de luta contra os senhores escravistas.

Se neste primeiro momento a cabula era marcada pela chama da resistência, posteriormente a rivalidade entre os grupos mereceu destaque. Através do depoimento de um antigo adepto, nos é informado sobre um confronto envolvendo as mesas de Santa Maria e de Santa Bárbara, que culminou com a morte do chefe desta última.

Quanto à repressão, o autor nos informa que a participação do governo foi motivada pelos acontecimentos em Canudos e pela quantidade de pessoas envolvidas com a prática. Além disso, a influência do Bispo Nery foi de vital importância para que a cabula fosse considerada prática criminosa e reprimida com toda força, principalmente no início dos anos 50, culminando com o assassinato de vários cabuleiros na região norte.

Este pequeno artigo é um dos poucos trabalhos escritos sobre a cabula que não remete aos escritos de D. João Batista Corrêa Nery. É interessante por trazer a contribuição de um antigo adepto, acrescentando, assim, novas facetas a esta ainda misteriosa manifestação religiosa.

AGUIAR, Maciel. *Os últimos zumbis: a saga dos negros do vale do rio Cricaré durante a escravidão*. Porto Seguro (BA): Brasil Cultura, 2001.¹⁸

A obra de Aguiar (2001) é uma compilação de histórias sobre as resistências ao sistema escravista no norte do Espírito Santo, mas, ao mesmo tempo, perpassada pelas noções de “derrota” dos africanos e seus descendentes escravizados e da “extinção” de sua cultura tradicional. Trata-se de um livro que ao privilegiar os relatos orais, dá voz aos negligenciados pela historiografia tradicional baseada apenas em documentos escritos. A maioria das narrativas são frutos de depoimentos fornecidos pelos próprios escravizados e seus descendentes, com os quais o autor manteve contato desde o final da década de 60. O fato de optar pela história oral não impediu que, ao final do texto, fossem apresentados alguns documentos, oriundos principalmente do cartório de 1º ofício da Comarca de São Mateus.

O livro traz, de forma romanceada, a história de treze personagens que tiveram papel ativo na luta pelo fim da escravatura na região, muitas vezes, pagando o preço da

liberdade com a própria vida. São trajetórias de mulheres guerreiras como a de Zacimba Gaba, princesa africana da nação Cabinda, precursora das lutas contra a escravidão e de Constância de Angola, que transformou a dor de perder um filho, atirado perversamente no forno a mando da senhora, numa poderosa arma de luta. Crueldade também observada na história de Chico Pombo, que teve a língua cortada depois de acobertar encontros amorosos entre a filha do seu senhor e um escravo, passando o resto dos seus dias a arrulhar pelo Porto. Outros como Viriato Cancão-de-Fogo e Preto Bongo também deram as suas contribuições: figuras mágicas incomodaram as autoridades da época com seus poderes voltados não só para a cura dos males do corpo e da alma, mas também para auxiliar a fuga dos escravos.

Destacam-se ainda histórias audaciosas como a de “Nego Rugério” que se aquilombou na fazenda de sua proprietária, transformando-se num dos maiores produtores de farinha da região; de Silvestre Nagô, responsável pela venda da farinha produzida no quilombo e grande organizador dos festejos como o ticumbi, a marujada e o , que andava feito um *lord*, de fraque e cartola, mas descalço numa crítica à escravidão; ou ainda de Mateus Purquério, ferreiro que confeccionava instrumentos de suplício e tortura e, ao mesmo tempo, armas que escondia nas matas para os negros se defenderem.

O processo de luta pela abolição também foi contemplado pelo autor ao narrar a história de Beatinho de São Benedito e de Clara Maria do Rosário dos Pretos. O primeiro recebeu a incumbência de construir um tambor e sair pelo mundo anunciando aos negros a liberdade e de continuar a cabula. Já a segunda era uma jovem negra que fazia a ligação entre os abolicionistas da cidade e os negros aquilombados nas matas e fundadora da Irmandade de São Benedito dos Homens Pretos, que funcionava como um importante instrumento na luta pela liberdade ao aliar à luta a fé do povo. Ambos são exemplos de que mesmo com o fim da escravidão os negros continuaram a sofrer opressões: Beatinho e seu tambor eram perseguidos pelas autoridades policiais e Maria dos Pretos foi morta no sertão de São Mateus.

Outro exemplo de ligação entre fé e luta é a história de Benedito Meia-Légua, figura lendária, cuja estratégia de criar vários líderes que se vestiam e se identificavam como ele, lhe garantiu o status de imortal. Benedito, já ancião, foi queimado vivo pelas autoridades. Mas, a pequena estátua de “São Bino” que trazia sempre no embornal ficou

intacta e a mando de fazendeiros foi jogada dentro do rio das Piabas. Anos depois, a reencontraram e até hoje ela participa do cortejo a São Benedito, todo dia 31 de dezembro.

Por fim, destaca-se a história de Teodorinho Trinca-Ferro, capoeirista que se refugiou nas matas a fim de fugir das perseguições policiais aos mestres da capoeira e de Rosa Flor, que representa a luta das mulheres negras no período pós-abolição. Rosa Flor, mesmo casada com um rico comerciante não foi aceita totalmente pela elite mateense e com a morte de seu marido se vê na necessidade de trabalhar como prostituta.

O livro é um romance e como tal não existe uma preocupação com o rigor dos métodos empregados na sua confecção. As fontes não receberam um tratamento crítico e o autor muitas vezes confunde o leitor ao não distinguir com precisão a origem da informação: seriam próprias ou oriunda de alguma entrevista? Outra crítica diz respeito às afirmações, algumas de suma importância, mas que não são acompanhadas de argumentos concisos, referências ou mesmo dados empíricos que comprovem ou nos convençam da sua autenticidade. Aguiar também faz inúmeras citações sem se preocupar com a sua identificação e localização. Diante do exposto, cabe aos historiadores e demais estudiosos utilizar o livro de Aguiar com parcimônia, sem perder de vista os limites e as fragilidades da obra.

Contudo, as narrativas apresentadas são importantes à medida que o negro deixa de constituir uma massa uniforme e passa a ter nome e vida própria. Além disso, o autor tem o mérito de pesquisar uma realidade que até então não havia sido alvo de estudos da academia, ainda marcada pelo positivismo e preconceito, immortalizando, através da escrita, outra versão da história que a oficial tratou de “esquecer”.

AGUIAR, Maciel. Brincantes e Quilombolas. Porto Seguro (BA): Brasil-Cultura, 2005.

A obra de Aguiar (2005) relata a história de vida de algumas pessoas que fizeram e fazem parte da vida cultural popular dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus, dando destaque aos mestres e brincantes das tradições do povo negro destes municípios.

Cabe destacar que as obras consultadas deste autor (AGUIAR, 2001¹⁹ e 1995²⁰), “Brincantes e Quilombolas” é a única na qual é apresentado e utilizado o termo Quilombolas. A obra “Os Últimos Zumbis” já apresenta a utilização deste termo, porém

com uma menor importância para o conjunto da obra. Já em “Brincantes e Quilombolas” o termo é adotado como referência a todos os mestres e pessoas citadas no livro, destacando que o autor se refere aos mesmos como descendentes dos quilombolas.

Os personagens apresentados são: Pedro Geraldino, Maria Justina, Neném Preta, Agenor Evangelista, Manoel Albino Justino, Nilzo Modesto, Dilzete Nascimento, Getúlio Barros, Berto Florentino, Valdemar Laudêncio, Ernane Feliciano dos Santos, Adilso Clarindo, Pedro Malaquias, Luiz dos Santos, José João do Sacramento Júnior, Antônio Rosa, Manoel Souto, Lauro e Rosalvo, José Antônio Jorge (Zé de Ana), Pedro de Aurora, Chico D’ Anta, Zoroastro Valeriano Rodrigues, Luiz Geraldino, Bernardo Zacarias dos Santos, Balduino Antônio dos Santos, Manoel Florentino, Acendino, Dona Antônia paneleira, Manoel Sapucaia, Salvino Pereira Rodrigues, Tertolino Balbino, Ana Batista do Nascimento, Domingos Alcino dos Santos, Cisalpina Gomes Paiva e outros.

A forma de apresentação das “histórias de vida” destes quilombolas listados acima segue um mesmo padrão; inicialmente o autor fala de modo muito resumido da força avassaladora que a escravidão exerceu sobre os negros, sua história e cultura em São Mateus. O autor afirma que os negros que moram no município são de origem Cabinda e Benguela, sempre afirmando a ascendência dos citados como sendo ligada aos antigos quilombolas do Sertão de São Mateus e do Quilombo do Negro Rugério.

Em parte, a organização do livro segue um padrão já consolidado entre os folcloristas, dividindo e classificando da cultura popular em folguedos, artesanato e religiosidade. Entretanto, cabe destacar, que a obra do autor se diferencia dos folcloristas tradicionais por apresentar uma relação entre religião, festas populares e afirmação da identidade negra, não “engavetando” a cultura em partes incomunicáveis.

Segundo Aguiar (2005), o Ticumbi de São Benedito teria sido criado por intermédio de Silvestre Nagô, no quilombo do Negro Rugério em devoção a São Benedito. As afirmações relativas ao quilombo do Negro Rugério, sobre Silvestre Nagô, Zacimba Gaba e Benedito Meia Légua se repetem em várias partes dos livros do autor. Apesar de existir uma liderança que era conhecida como Silvestre Nagô, ainda assim o autor deu pouca atenção às possibilidades de os africanos e seus descendentes existentes na região terem também uma procedência étnica e cultural nagô.

O autor também afirma que a imagem de São Benedito cultuada pelos quilombolas,

o São Beneditinho das Piabas, é a mesma que era utilizada por Benedito Meia Légua, personagem narrado nas obras de Aguiar como um grande guerreiro negro que havia se aquilombado nas matas da região e lutava pela libertação dos africanos escravizados.

Segundo o autor esta imagem desapareceu quando da morte de Benedito Meia Légua, que foi queimado dentro de uma árvore nas margens do rio Angelim, no local hoje conhecido por Angelim do Meio, reaparecendo mais tarde no córrego das Piabas. Esta imagem teria sido entregue a uma senhora da comunidade das Barreiras onde até hoje se encontra.

Cabe ressaltar que a obra de Aguiar oscila entre duas ideologias: uma “derrota” e outra da “resistência” das comunidades quilombolas do Sapê do Norte. A ideologia da “derrota” dessas comunidades foi precedida por uma outra, muito mais fatalista, a da “extinção”, que pode ser verificada primeiramente em uma produção cinematográfica de Amilton de Almeida com o filme “O último quilombo” (1980). A mesma ideologia ecoou, a princípio de forma mais branda, na obra de Maciel de Aguiar, quando escreveu, em 1995, a série “História dos Vencidos” e, posteriormente, em 2001, ressoou de forma direta, quando parte da mesma série foi reorganizada sob o título de “Os Últimos Zumbis”, onde desenvolve a noção da “derrota” dos africanos e seus descendentes na região do sítio que está sendo inventariado. Uma outra parte da série “História dos Vencidos” foi reeditada em 2005 com o título de “Brincantes e Quilombolas”. Recentemente, diante das críticas empreendidas por lideranças quilombolas e por pesquisadores do Projeto Territórios Quilombolas da Universidade Federal do Espírito Santo à ideologia imersa na obra de Aguiar, como se verificou no Festival do Beiju de 2007, o autor reinventou o título da série “História dos Vencidos” para “História dos Quilombolas”. Entretanto, o conteúdo das ideologias antagônicas da “derrota” e da “resistência” continua permeando os textos do autor. Oliveira (2002)²¹ escreve que, em pesquisa realizada entre os quilombolas da região, em janeiro de 1997 e 1998, seus entrevistados, líderes dos Grupos de União e Consciência Negra de São Mateus e Conceição da Barra, onde então militavam José Frontino Rola, quilombolas integrantes do grupo dos Laudêncios e a atual liderança quilombola Domingos Firmino dos Santos, o popular “Chapoca”, contestavam o título da série “História dos Vencidos” e afirmavam que nunca teriam sido “vencidos”, mas, sim, “resistido” e “continuavam lutando”. Por outro lado, toda crítica implica uma relação, pois

verificamos em nosso trabalho de campo para a elaboração deste inventário, que vários quilombolas possuem ou já leram partes dos livros de Aguiar, sobretudo os capítulos que se referem aos seus antepassados. Em várias casas visitadas por nós, encontramos algum texto do autor que nos era apresentado pelos entrevistados como uma espécie de suporte de confirmação para o que nos era relatado. Neste sentido, a ideologia da “derrota” e da “extinção” pode estar sendo suplantada pelos atores locais e re-significada pela noção de “luta” e “resistência”.

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

O Relatório Técnico de Identificação da Comunidade Quilombola de Linharinho data de setembro de 2005 e foi elaborado por uma equipe técnica composta pela geógrafa Simone Ferreira, o cientista social Sandro Julitati, a advogada Alba Aguiar e o também geógrafo Adriano Elisei.

O documento procura fazer distinção dos elementos de caráter físico e biológico, utiliza bibliografias clássicas como o Radam para descrever os elementos de relevo e composição do solo, além de utilizar Vitor Leinz para descrever a geologia. Na caracterização biológica o levantamento de fauna executado para o plano de manejo da Reserva Florestal de Linhares é complexo e mostra toda a diversidade existente no tipo de vegetação ou nos remanescentes de mata atlântica que restam naquela região. Além do levantamento para a Reserva Florestal de Linhares, foi utilizado também levantamento feito por Augusto Ruschi na floresta ombrofila densa de Aracruz. Esse levantamento é bastante complexo e descreve uma quantidade muito grande de espécies arbóreas, inclusive com nome vulgar, para o tipo de ecossistema ali existente. Esse levantamento é extremamente importante, pois nos capítulos posteriores o conhecimento tradicional da comunidade sobre esses recursos pode indicar também as espécies que sofreram com o desmatamento e aponta o banco gênico para reflorestamento ou re-introdução da espécie no seu ecossistema.

Contextualizando o município, o relatório procura abordar fatores pertinentes à ocupação quilombola no local. Num primeiro momento utilizando dados do Censo

demográfico de 2000 são explicitados dados que revelam a composição social do município, no que tange a gênero, idade e localização dessa população.

Em relação à organização política do município, o grupo dividiu o território em área urbana, comunidades rurais, comunidades rurais quilombolas e assentamentos rurais.

O município tem no seu território quatro unidades de conservação, sendo duas nacionais e duas estaduais.

A ocupação do solo se dá majoritariamente por monoculturas de eucalipto e cana de açúcar. As outras atividades agrícolas se encontram “imprensadas” entre essas duas atividades resistindo nas regiões de comunidades rurais, quilombolas ou assentamentos.

Quanto à dinâmica fundiária, o Censo agropecuário de 1996 foi a fonte de dados utilizada e mostra que a concentração fundiária do município é gritante, pois apenas duas propriedades do município respondem por mais de 75% das terras, enquanto 482 (mais de 91%) propriedades ocupam apenas 10% de todo o território.

Por última, a atividade da pesca artesanal também foi citada como prejudicada pela pesca industrial que, com barcos que chegam a vir de Santa Catarina, capturam todo o cardume prejudicando a reprodução das espécies e diminuindo, assim, a diversidade de pescados locais.

O Relatório Técnico de Identificação Territorial da Comunidade do Linharinho, no que toca as partes histórica e antropológica, escritas pela geógrafa Simone Raquel Ferreira e pelo cientista social Sandro Juliati, apresenta a comunidade como tendo sido formado a partir da herança cultural e política do Quilombo do Negro Rugerio. Esse quilombo teria se constituído no início da segunda metade do século XIX, onde atualmente é o Povoado de Santana.

O argumento da “herança” do quilombo do Negro Rugerio é elaborado a partir da afirmação da própria comunidade, que em seu documento de auto-identificação enquanto Comunidade Quilombola, se afirma “filha” do quilombo em questão.

O relatório apresenta um capítulo intitulado “do patrimônio imaterial e material”, que se refere aos seguintes patrimônios:

Material: cemitério do tempo do cativo, curume e a “tacha” de fazer farinha que é associada aos fornos da fazenda da senhora de escravos Rita Cunha. O relatório também apresenta a Bulandeira em exposição no pátio da empresa Aracruz Celulose como tendo pertencido a uma das famílias que moravam na comunidade

do Linharinho, a família Felix.

Imaterial: o saber local, as práticas e as relações simbólicas, afirmando que a imaterialidade não está desvinculada da imaterialidade, uma vez que a construção social da realidade, na sua configuração simbólica, atribui sentido às coisas, aos objetos e às relações.

No trecho reproduzido acima é apresentada a noção de patrimônio que se encontra no relatório. O relatório também se refere à legislação que garante o tombamento do patrimônio cultural dos quilombos (Artigo 216 da Constituição Federal de 1988), assinalando para os órgãos responsáveis a necessidade da aplicação do direito em benefício da comunidade quilombola do Linharinho.

O relatório observa que em uma cultura onde o outro jamais foi reconhecido como sujeito e muito menos como sujeito de direitos, a conquista de direitos representa um grande avanço. “Tombar este patrimônio e assegurar a sustentabilidade das famílias do Linharinho depende essencialmente do processo de regularização fundiária dos territórios quilombolas” (p. 21).

O relatório entende que as práticas de reconhecimento do território passam, antes de tudo, pelos modos de uso da terra, de construção de casas, fabricação de farinha e beiju, fabricação de utensílios domésticos e pelo uso de recursos naturais (como dos rios, das matas e das plantas medicinais). Trata-se de recursos empregados utilizados por meio dos saberes da comunidade para a alimentação e a cura. O relatório apresenta uma visão do patrimônio cultural onde o mesmo não aparece fragmentado, classificado em partes ou tipologias, as informações sobre a cultura local vão sendo fornecidas ao longo do texto, pois estão presentes em todas as seções do mesmo.

Há ainda na comunidade, conforme se verifica no relatório, o de Mateus de Hernesto, as mesas de Santa Bárbara e Cosme e Damião, uso ritualístico do azeite de dendê e uma memória da fabricação da renda de birro, que era empregada pra a confecção da vestimenta dos *congós* do ticumbi de São Benedito.

O relatório destaca que a demarcação das terras da comunidade quilombola do Linharinho é o principal modo de garantir a continuidade dessa diversidade cultural da comunidade.

SILVA, Sandro José et. al. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de São Jorge. São Mateus/ES, 2005.²²

O relatório ambiental escrita por Jerônimo Amaral de Carvalho (geógrafo), procura fazer uma correlação entre as escalas de análise macro ou nacional, meso ou estaduais e micro ou locais, onde evidencia o problema da conservação dos recursos naturais da quase extinta mata atlântica e a dilapidação desses recursos em prol da sustentabilidade de grandes empresas, no caso de São Jorge, as de Celulose.

Faz um paralelo entre a questão da convivência das comunidades com os fatores naturais e a dependência desses recursos sem a mesma dilapidação do meio ambiente.

Na análise do uso do solo evidencia o predomínio da monocultura de eucalipto (62,15% do território) em detrimento dos demais usos e ocupações.

O trabalho mostra como as práticas cotidianas, assim como as atividades econômicas da comunidade são executadas de acordo com uma relação etno-ecológica. As regras e normas são ditames passados no aprendizado de forma oral e de acordo com o tempo de cada indivíduo.

Um exemplo da relação homem-natureza é a observação da lua e os tempos de plantio, que obedecem as fases lunares. O tempo escuro (lua nova ou minguante) é bom para plantio e para diminuir a incidência de pragas; o tempo claro (lua cheia ou crescente) é ruim, pois as plantas não vingam e tem maior incidência de pragas. Apenas essa prática de observação da lua ajuda na melhora das atividades agrícolas e diminui o uso de agrotóxico para tal fim.

A utilização da flora local é outro exemplo de relações etno-ecológicas que evidencia a dependência de biodiversidade, pois no uso direto de plantas foram catalogadas mais de 120 espécies que fazem parte da dieta, farmacologia e fabricação de artesanato, não sendo todas as espécies nativas, mas com práticas tradicionais de cultivo ou coleta.

No entanto, o autor evidencia que a dilapidação do meio natural para o plantio de monocultura de eucalipto também foi causador da dilapidação do modo de vida tradicional, já que muitas práticas foram extintas devido ao fim dos recursos naturais. Acentua, ainda, que a pouca terra para plantar, com baixa qualidade agronômica, está diretamente afetada pela monocultura de celulose que utiliza grande quantidade de

agrotóxico e reduz a carga hídrica do solo. A produção de beiju ou farinha, por exemplo, são atividades que sofrem com o problema da falta ou baixa qualidade das terras.

A parte ambiental do relatório termina com a seguinte conclusão:

“Além do reconhecido do território da comunidade de São Jorge é necessário garantir o sistema de saberes, técnicas e práticas da comunidade, através da recuperação da biodiversidade, do solo, da água e das condições sociais da região”.

No que tange a análise antropológica, empreendida por Sandro José da Silva, há uma descrição qualitativa da relação entre a produção de farinha e beijos, e de outros bens culturais produzidos artesanalmente, cada vez mais escassos, e a crescente entrada dos quilombolas no “negócio do facho” para a produção de carvão com as “sobras” do eucalipto.

O processo de desterritorialização, segundo Silva, vai obtendo novas formas, inclusive através da expropriação dos modos tradicionais de os quilombolas produzirem o carvão para o consumo doméstico, como ocorreu quando a Aracruz Celulose S/A, sob pretexto de realizar “projetos sociais” retomou essa prática antiga dos quilombolas. O autor observou que, embora contraditório, a produção do carvão com os “fachos” do eucalipto tomou caminhos próprios, visto que as lideranças quilombolas passaram a reivindicar a liberação do “facho” para as comunidades. A referida empresa interferiu no processo de organização e de identificação dos quilombolas, sob a alegação de que só cederia o “restolho” do eucalipto aos quilombolas caso eles criassem uma Associação de Pequenos Agricultores e Lenhadores de Conceição da Barra (APAL-CB) e não uma associação quilombola. Por outro lado, os quilombolas passaram a criar suas próprias associações informais, baseadas no trabalho familiar para produzirem o carvão independente das interferências da dita empresa na APAL-CB. A observação de Silva é de que, a partir de 2002, estabeleceu-se o “negócio do facho”, que consistiu no envolvimento de pessoas na logística do transporte de pessoas, construção de fornos, distribuição do carvão pronto, arrendamento de terras para a construção dos fornos, contratação de sub-empregados, alimentação, dentre outros. Entretanto, o “negócio” entrou em decadência quando os atravessadores entraram no processo de negociação. Com a produção do carvão, vários integrantes de família que haviam migrado para o meio urbano teriam retornado às

comunidades para inserirem-se nas atividades relacionadas ao “negócio do carvão”. Nos arranjos e processo de negociação, teria ocorrido, também, uma queda drástica no preparo da terra para o cultivo de mandioca e produção de farinha e beiju.

O trabalho mapeou as casas de produção de farinha e beiju existentes no território, bem como descreveu seus complexos processos produtivos tradicionais, onde o dono da casa de farinha se torna uma pessoa importante por conseguir reunir outras pessoas ao redor da atividade produtiva, sendo ali o local de encontros de familiares e de vizinhos, bem como de transmissão de saberes e fazeres que demarcam a identidade social local. Há ainda a descrição de outros tipos de produção artesanal, como peneiras, cestos, balaies, e jequis.

O trabalho de Silva apresenta, ainda, as concepções e valores culturais acerca dos arranjos matrimoniais, da família e das alianças em São Jorge, o que tornou um elemento fundamental na compreensão da territorialidade enquanto espaço demarcado pela comunidade a partir de um patrimônio cultural herdado de seus antepassados. Assim, a compreensão das formas de acesso à terra deve levar em consideração as dinâmicas que os diversos agrupamentos familiares definiram em situações específicas ligadas à economia, ao trabalho, ao casamento, à geração e ao gênero.

A identidade social em São Jorge está demarcada ainda pela devoção ao santo padroeiro da comunidade católica local. Cabe observar que tal devoção vai além deste universo, visto que o mesmo santo é uma divindade que transita também pelo universo cultural das religiões de matriz africana que, tradicionalmente, tem sido outro demarcador cultural da territorialidade cultural dos quilombos do Sapê do Norte.

FOEGUER, Tarcísio J. et. al. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de Serraria e São Cristóvão. São Mateus/ES, 2006.

O relatório, na parte denominada de “*Situação Sócioambiental e Produção*”, escrita por Foeguer²³, se organiza de forma a delinear as características físicas e produtivas do território de São Cristóvão e Serraria.

O trabalho se divide em caracterização física, onde o autor descreve os aspectos ecológicos, geológicos, geomorfológicos, pedológicos, climáticos e hidrográficos do

território. Na caracterização ecológica faz uma análise panorâmica do lugar, onde é levada em conta a história da constituição dos elementos físicos desde a última glaciação (a cerca de 12.000 anos) até os dias atuais. Essa contextualização é necessária para entender como ocorre a dinâmica dos materiais e processos que delineiam o ambiente.

Quanto ao clima, são levados em conta os elementos mais significativos que impregnam na região a característica de um clima quente de precipitação com padrão flutuante. Essa característica climática é um dos elementos que fazem com que a região esteja contida na área de influência da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE.

Na pedologia predominam latossolos de baixa profundidade, baixo teor de argila e alta percolação hídrica. Essa característica, aliada ao relevo tabular e plano, diminui o risco de erosão, não sendo esse risco nulo, pois nas vertentes dos tabuleiros a alta clinografia pode influenciar na ocorrência desse fenômeno.

Quanto à geomorfologia, o relevo é tabular com estruturas homoclinais dispostas em rampa que mergulham em direção ao mar.

A rede hidrográfica é formada pelo rio São Mateus como drenagem principal, mas mesmo tendo boa disponibilidade hídrica, a ocupação do território a montante faz com que a água perca a qualidade.

Depois de caracterizar a fisiografia do território, o autor parte para a caracterização dos elementos do mesmo território como, por exemplo, no final do primeiro parágrafo do capítulo onde fica explícita essa influência na afirmação “como os moradores chamam”.

A análise se faz em separado, entre as aglomerações de Serraria e São Cristóvão, onde são caracterizados elementos da constituição espacial do território, elementos como igreja, escola, casas de farinha, os poços de água e etc.

Foram analisadas as percepções dos canoeiros sobre os brejos, destacando que elas fazem parte da percepção da comunidade. Por isso precisam ser descritas com mais detalhes.

Quanto às questões produtivas, todos os elementos acima citados são importantes. O tecido produtivo é formado por uma teia que vai da mandioca até a criação bovina, passando pelo café, cacau e dendê. As atividades produtivas são as mais diversificadas possíveis e integram toda a comunidade.

O relatório é composto também de uma parte histórica, escrita pela historiadora Dalívia Bento Bulhões. Ao longo do texto, a autora procurou estabelecer a antiguidade e a ligação da comunidade de Serraria e São Cristóvão a um passado escravista. Para tanto, valeu-se da história oral e da pesquisa histórica, através do trabalho de campo na própria comunidade e nos Arquivo Público do Estado do Espírito Santo e arquivos locais, respectivamente.

A narrativa inicia-se com um breve relato da história de São Mateus, ressaltando-se o início da colonização, a ascensão econômica com base na farinha de mandioca, o recrudescimento da população cativa e as conseqüentes fugas e formação dos quilombos, tão comuns à realidade mateense, principalmente no século XIX.

Seguem-se discussões mais específicas sobre Serraria e São Cristóvão, onde a historiadora identifica os principais marcos da memória dos descendentes de escravos, tais como, a chegada dos escravos no Porto, a antiga “sismaria” (Fazenda Macaco) que deu origem à comunidade e “Raulino”, apontado como o antigo senhor escravocrata da região. Os relatos orais também apontaram a existência de resquícios materiais do tempo do cativo, nas imediações da antiga sede da fazenda Macaco.

Outras reminiscências levantadas dizem respeito à denominada “Vala do Cativo” - uma vala muito funda, construída pelos escravos a mando do senhor para que ali não passassem homens nem animais - e às crueldades cometidas contra as crianças escravas, lançadas ao forno, para não atrapalhar o serviço das mães cativas.

Por fim, Bulhões destaca a permanência dos ex-escravizados na terra depois do fim da escravatura, época em que a comunidade conheceu a fartura, proporcionada, principalmente, pelo uso coletivo da terra e pela diversidade de culturas. Tal período de prosperidade encerra-se nas décadas de 50/60, quando tem início os conflitos com os fazendeiros no entorno.

A parte antropológica do relatório foi escrita por Alessandra Tosta, mestre em Antropologia, tendo ela focalizado, de forma pouco aprofundada, aspectos da cultura tradicional da comunidade, sobretudo porque não era esse o problema fundamental dos trabalhos para o INCRA. Entre esses aspectos está a memória social da “casa” e “ladeira dos escravos” (vale para onde os escravos se dirigiam em busca de água), a religiosidade, caracterizada pelas rezas de ladainha e festas para os santos de devoção comunitária (entre

os quais Nossa Senhora Aparecida), o jongo para Santo Antônio, capoeira, reis e marujada.

A autora focalizou ainda uma atividade da cultura tradicional dos quilombolas, que é a criação comunitária de porcos soltos nos brejos e pântanos, tendo no local, segundo seu relato, uma grande criação desses animais. Entretanto, deixou de explorar a relação que os quilombolas do norte fazem da criação desses animais com as festas e as ladainhas para os santos de sua devoção. Essas festas eram e ainda são em diversas localidades, precedidas por oferendas desses animais para os santos, que deveriam ser sacrificados para oferecer alimentos aos participantes da festa.

Em seu conjunto, estamos diante de um relatório vasto, que trata da concepção cultural da comunidade sobre a sua história e identidade. O texto procura focalizar a identidade quilombola local e a organização social do espaço pelas famílias, sobretudo porque, localmente, a noção de comunidade é um termo de autodefinição coletiva e diz respeito ao fato de um grupo de pessoas se juntam em prol do bem comum. Há localmente uma história comum de apropriação coletiva dos bens de natureza material e imaterial. Deste modo, comunidade se refere a um conjunto de ações e relações entre moradores de uma área territorial específica, unidos por laços de parentesco e afinidade, vínculos com a localidade, compadrio e vizinhança e, atualmente, por uma reivindicação coletiva que é fundamentada pela categoria “comunidade remanescente de quilombo”.

A partir de uma abordagem relacional, Tosta analisa algumas categorias de identificação social e étnica empregadas pelos membros da comunidade para se definirem e estabelecerem a fronteira entre quem pertence ou não ao grupo, como “pequenos” x “grandes”, “sítio” x “fazenda”, “negros” x “italianos” e “nosso povo” x “outro povo”, verificando sempre que a primeira categoria dos pares antagônicos se refere à comunidade estudada.

No que se refere à educação formal, a autora faz uma boa análise do processo de ascensão escolar entre os jovens da comunidade, sobretudo por meio da Escola Família Agrícola, onde o (a) aluno (a) fica uma semana na escola aprendendo os conteúdos técnicos referentes à agricultura familiar e uma semana em casa, aplicando essas técnicas que aprendeu às lavouras de seus pais. Esse processo de escolarização, na análise da autora, teria contribuído significativamente para uma sofisticação das práticas produtivas da comunidade, para sua mobilização política pelo direito à terra e para a elevação da auto-

estima dos jovens da comunidade.

MACHADO, Vitor Hugo Simon. Os dos Santos e seus Santos. Monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais. UFES - Vitória, 2006.

A presente monografia foi desenvolvida a partir do acúmulo de dúvidas decorridas dos contatos de Machado (quando ainda estudante de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo - UFES) com a realidade das comunidades quilombolas do território do Sapê do Norte, a partir do ano de 2004. Neste ano, o autor afirma ter desenvolvido um projeto de iniciação científica sobre “as relações políticas existentes na comunidade do Linharinho” e, depois, como auxiliar de pesquisa na equipe que elaborou o Relatório Técnico de Identificação da Comunidade Quilombola de Linharinho para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Em seus contatos com a questão quilombola no Sapê do Norte, Machado escreve que acumulou uma série de dúvidas sobre os padrões de relações políticas existentes na região e acerca do modo como as lideranças políticas “mais fortes” – no “processo de territorialização” em curso - estabelecem seus domínios e se formam enquanto tal.

O trabalho busca compreender, na comunidade de Linharinho, as características políticas que, segundo o autor, está presente em todo o Sapê do Norte, onde poucas famílias ocupariam os lugares de poder político. No caso de Linharinho, apenas uma família, os Santos, se destaca na liderança. Por isso, ele estabelece como objetivo compreender, através do estudo de uma “unidade familiar”, a história e as relações políticas da comunidade de Linharinho.

Na análise do autor, uma família em especial acumula todas as posições de liderança da comunidade, tais como: a administração da igreja católica, a associação de pequenos agricultores, o time de futebol e a interlocução com os órgãos governamentais responsáveis pelo estudo e demarcação das terras das comunidades quilombolas (no caso local a UFES e a nível nacional, conforme previsto no decreto 4887/2003, o INCRA). A mesma família estabelece relações com as ONG's (Organizações Não Governamentais) e com os movimentos sociais que apóiam a luta das comunidades quilombolas do norte do Espírito Santo.

A família “dos Santos” é apresentada pelo autor como tradicionalmente situada em uma posição de liderança entre os quilombolas da região. Segundo a análise feita na monografia, esta posição de poder está relacionada às práticas religiosas locais, tanto as ligadas às religiões de matriz africana quanto às práticas católicas.

No que diz respeito às religiões de matriz africana, a Mesa de Santa Bárbara é apresentada como o principal elemento de diferenciação cultural da comunidade de Linharinho. A análise se baseia tanto em uma genealogia da transmissão do saber entre as gerações da família dos Santos quanto no argumento de que os elementos culturais apresentados como “marca da comunidade” para os “brancos” vinculados às universidades e às ONGs, estão em constante processo de escolha por parte dos líderes da comunidade. As lideranças escolhem e valorizam, no movimento político de valorização da tradição cultural da comunidade, os símbolos que estão vinculados à história de sua família.

Finalizando, o autor escreve que a intenção do trabalho é entender a construção do líder político em uma comunidade quilombola que se encontra em momento de afirmação e definição de sua identidade.

CORREIA, Jefferson Gonçalves. Quilombos do Sapê do Norte: processos de identificação e de territorialização em festa. Monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais. UFES - Vitória, 2006.

O trabalho de conclusão do curso de graduação de Corrêa (2006) procurou articular uma análise entre os processos de identificação, de territorialização e as práticas culturais das comunidades quilombolas da região denominada como Sapê do Norte.

O estudo aborda as categorias de autodefinição das comunidades, retoma de maneira muito rápida as menções ao culto da cabula pelos antepassados dos atuais quilombolas e recupera brevemente o significado do conceito de quilombo a partir da bibliografia nacional e regional. Há, ainda, a descrição sucinta das atividades tradicionais de cultivo de mandioca, da produção de farinha e beiju, da criação de porcos e do distanciamento gradual dessas atividades tradicionais que, a partir do ano 2000, vem sendo substituídas gradativamente pelas atividades da produção de carvão a partir do denominado “facho” do eucalipto que ora é cedido pela Aracruz Celulose S/A e que ora é retirado pela mesma empresa.

O autor descreveu, também, as referências culturais, sobretudo aquelas relacionadas às festas. Observa que as festas eram possíveis porque havia uma coletividade que se envolvia para realizá-las e, como se verifica em seu trabalho, enquanto uns pediam donativos para organizá-las, outros doavam parte de seus recursos para que as mesmas acontecessem. Disso, o estudo analisou a relação entre ritos, memória e mobilização política ao redor das festas.

O autor mesclou a descrição e a análise de diversas referências culturais, como bailes animados pelos sanfoneiros, reis-de-boi, bailes de congos para São Benedito, samba de São Benedito, jongos, promessas para santos, rezas de ladainha, práticas religiosas relacionadas às religiões de matriz africana e o culto aos santos católicos. Observou que muitos quilombolas, mesmo os que afirmam não participar nos rituais de religião de matriz africana, tramitam entre dois universos religiosos: aqueles relacionados às práticas religiosas tradicionais dos africanos e seus descendentes no Brasil (onde verificou referências aos orixás guerreiros como *ogun* e a outras entidades espirituais que denominam *nagô*) e o culto aos santos católicos, como Santa Bárbara, São Jorge e São Benedito.

II. BENS CULTURAIS: SISTEMATIZAÇÃO E INTERPRETAÇÃO

2.1 - TRABALHO E PRODUÇÃO ARTESANAL

2.1.1 – DESCRIÇÃO E INTERPRETAÇÃO GERAL

O trabalho e a produção estão entre os meios pelos quais homens e mulheres, em sociedade, transformam a natureza e criam a cultura. Pela ação produtiva, as sociedades humanas transformam e recriam o meio natural, cultivando novas espécies e destruindo outras. Cabe observar que os homens não desenvolvem o processo de criação cultural individualmente, mas, para tanto, organizam-se socialmente e estabelecem relações sociais. Como escreveu Marx (1974: 112)²⁴, os animais também produzem, mas o fazem unicamente para atender as necessidades físicas imediatas, enquanto o homem produz livre da necessidade física e recria a natureza, inclusive o seu próprio corpo, enfrentando-se livremente com o seu produto. Por isso, os homens impõem-se aos objetos naturais, modelando-os, criando-os e recriando-os segundo as concepções e as leis da beleza. Deste modo, o ato de produzir gera novas demandas que são produtos da existência social. Por outro lado, para o nosso caso de estudo, não se trata de enquadrá-lo à afirmação de Marx (1973: 220)²⁵, de que “a produção determina” o modo de consumo, mas, como observamos em nossa pesquisa, são também os valores, as crenças e as tradições culturais produtivas, enquanto invenções de diversas formas de organização social (BARTH, 1969)²⁶, que movem a produção e a economia para as festas e rituais, inclusive o que se vai consumir nesses eventos culturais.

O fato de a produção cultural ser tomada como signo demarcador das diferenças das sociedades humanas em relação aos animais e das sociedades humanas entre si, não significa que ela seja um ente destituído de intenções; ao contrário, ela é apropriada e recriada pelas sociedades humanas para demarcar suas particularidades e suas especificidades, inclusive no modo de fazer e produzir os bens culturais. Demarcar diferenças implica relações de troca, comunicação e interação, e nunca isolamento social. O isolamento leva ao confinamento e ao definhamento das sociedades, ao passo que as

relações sócio-culturais internas e externas podem dinamizar as percepções cosmológicas, os modos de sentir e de produzir de diferentes sociedades.

A produção dos bens culturais varia no tempo e no espaço dentro de uma mesma sociedade. O fato de pertencer a uma mesma sociedade não significa que seus integrantes permanecerão congelados e imutáveis no modo de produzir os bens culturais, pois uma geração, ao mesmo tempo em que herda, imprime sua marca no modo de ser, de fazer, de acreditar e de celebrar. As vidas humanas em sociedades não estão condenadas a serem clones imutáveis de vidas sociais que os precederam, mas a herdarem e a se lançarem numa aventura de defesa e inovação de seus patrimônios culturais.

Neste sentido, ao inventariarmos preliminarmente as referências culturais das comunidades quilombolas do litoral norte do Estado do Espírito Santo, foram-nos apresentados diversos bens produzidos artesanalmente. Essas referências e bens culturais serão descritos e analisados neste relatório a partir dos debates ocorridos durante a oficina do Inventário das Referências Culturais que realizamos em Conceição da Barra, bem como a partir das entrevistas que nos foram concedidas nas próprias comunidades. Por isso, além dos textos 2.1.2 e 2.1.3, onde faremos uma análise mais detida, descreveremos a seguir oito itens que nos foram apresentados como parte do patrimônio cultural do sítio estudado.

1º) O facão: bem que é tradicionalmente produzido pelos ferreiros que conheciam a arte da fundição do ferro desde a África pré-colonial. O facão, segundo nossos entrevistados, produzido e usado por seus antepassados desde o tempo da escravidão, tem sido empregado como arma e instrumento de trabalho.

Outra coisa também, Antônio era o facão, né? Que era muito usado nessa região aqui. Toda pessoa, todo mundo usava facão. E tinha também o batedor de facão. Tinha cara aí que brigava com cinco seis homens no facão, né? Não é? Você que tem conhecimento disso. Então o facão ia pros bailes. Quando a gente ia pros bailes, por exemplo, eu era menino, mas eu me lembro. A gente ouvia as palhas, tchá, os facões enfiando nas palhas que cobriam as casas, tchá, tchá, tchá... E ali, quando ia dançar, a gente não podia dançar agarrado, não. (...) Se tinha um respeito... (...) Era dançar afastado... (Domingos Firmino. Oficina do INRC, 18/05/2008).

2º) Vassouras e cestos de cipó. A matéria-prima para a produção de cestos e vassouras, que são os cipós timbó e peba, é encontrada nas capoeiras que ainda resistem às margens dos

córregos e rios. Existem cestos de diversos tamanhos e formatos. Encontramos a produção de vassouras e cestos em Divino Espírito Santo, São Jorge e no Córrego de Santana. Nesta última localidade, a produção de cestos e de vassouras de cipós é comercializada por integrantes da família Serafim à margem da BR 101 e na feira livre na cidade de São Mateus, aos domingos pela manhã. A vassoura de cipó pode ser usada na limpeza de quintais, terreiros e casas.



Artesanato de Cipó feito por Bertinho e Benedito Serafim. Foto: Vitor Hugo Simon Machado, 2008.

3º) Verificamos, também, a fabricação de peneiras de cana brava e uruba, sobretudo na comunidade de São Jorge, tecidas por seu Tilico e sua filha Regina. A peneira é comercializada para ser usada, principalmente, na colheita de café.

4º) Os jacás ou balaio (fabricados de cipó e bambu) e as cangalhas (fabricadas de madeira, couro de gado, lona de pano e estofamento de taboa) são acessórios que compõem o arreamento dos animais de carga e, tradicionalmente, tem sido usados para transportar pessoas, lenha e gêneros alimentícios.



Balaio em exposição para a venda nas margens da BR 101 (trevo da Barra). Foto: Vitor Hugo Simon Machado, 2008.

Tem uma coisa importante que nós, aquilo que era artesanal, que era a cangaia e o jacá, né? Isso aí era o jacá, era onde as crianças pequenas era carregada pras cidades, pra locomover de uma região pra outra. Então o jacá, todo mundo tinha seu cavalo, seu burro e o jacá pra carregar o pessoal, entendeu? E outra coisa também é que esse jacá ele servia pra venda de lenha, que muita gente daqui das comunidades tirava tambor, que era uma lenha que vendia... Tirava lá e trazia aqui pra Barra pra vender, pra comprar o peixe e levar pra casa. (...) A venda de lenha que não tinha e levava querosene também, né? Porque não tinha gás. Todos os fogões era fogão a lenha. Então nós trazia lenha da roça pra vender aqui na rua, em São Mateus e como também aqui em Conceição da Barra. (Domingos Firmino. Oficina do INRC, 18/05/2008).

5º) Esteira de taboa: trata de um forro tecido com taboas extraídas dos brejos. No passado, quando o mercado dos colchões industrializados ainda não havia atingido a região, as esteiras eram fabricadas com muito mais frequência, pois eram usadas como forros sobre os estrados das camas para dormir.

Uma outra coisa que é muito importante vocês saberem aqui, é a esteira. Não tinha colchão, a gente dormia em cima da esteira. As camas, como a casa era casa de

estruque, na maioria, a senhora mesmo sabe, a senhora aqui do Angelim, que é mais velha aí. A casa era toda de estuque, então a cama, a cama era feita daquele negócio, como era mesmo? Cavalete. E forrava a esteira por cima do cavalete e dormia por cima da esteira, entendeu? Então era muito difícil também o problema da coluna, não era? (Domingos Firmino. Oficina do INRC, 18/05/2008).

Pra fazer a esteira é colhida taboa no brejo. Vai no mato, colhe a imbira, pau de imbira, aí traz, tira a imbira e bota a taboa pra secar e depois trançar, aí faz a esteira. E a pessoa fazia muita esteira. Todo mundo fazia a esteira. Agora, imbira não tem, não tem mata mais (Antônio Trindade. Oficina do INRC, 18/05/2008).

6º) Óleo ou azeite de baga (mamona). Encontramos sua fabricação em Chiado, Linharinho e Angelim, sendo o mesmo consumido como cicatrizante e usado como combustível em lamparinas.

7º) Artes culinárias: doces de mamão, caruru temperado com azeite de dendê para a mesa de Santa Bárbara, os pratos inventados a partir dos pescados, como os pirões de farinha, caldo de peixe e azeite de dendê.

8º) A canoa: no passado era fabricada como meio de transporte nos rios, sobretudo para o escoamento da produção e para a pesca. Atualmente, apesar de já existir o barco a motor, às vezes, como verificamos em campo, a canoa ainda é usada pelos moradores da margem do rio Cricaré.

Canoa, fazia muitas canoa, né? A canoa era artesanal, tinha muita gente que fazia canoa aqui. Tinha também a serra, aquela serra pra serrar madeira. Aqui tinha um senhor com o nome Zé Mineiro, ele serrou muita madeira pra fazer tábuas, com serrote pra construir casas e canoas (Domingos Firmino. Oficina do INRC, 18/05/2008).

Observamos que em várias localidades estudadas, o ofício de fabricação artesanal de vassouras, balaies, cestos, peneiras e instrumentos artesanais de pesca utilizada como matéria prima o cipó, a taquarinha e a uruba. Os mesmos artesãos dominam as técnicas de fabricação de diversos objetos, visto que, quando saem à procura da matéria prima, aproveitam o trabalho e trazem, ao mesmo tempo, o material para fabricarem mais de um produto. Em outras situações, existem épocas do ano que não se encontra a matéria prima para alguns produtos, mas apenas para outros e o artesão, assim, não fica refém dos

determinismos naturais e vai diversificando sua produção segundo o conhecimento acumulado acerca da matéria oferecida pela natureza.

2.1.2 – MANDIOCA: CULTIVO E PRODUÇÃO DE FARINHA E DE BEIJUS

Em todo o sítio estudado existem aproximadamente 50 (cinquenta) casas de fabricação de farinha. Em cerca de 90% delas os *quilombolas* se dedicam à produção artesanal da farinha e do beiju. Neste caso, quando se trata da produção artesanal, esses espaços são denominados na região do sítio como *casas de farinha* ou *quitungo*. Quando as fábricas já passaram por um processo completo de mecanização da produção, como verificamos em cerca de 10% delas, as mesmas são denominadas como *farinheira*. Essas fábricas, artesanais ou mecanizadas, só têm razão de existir em função do cultivo da mandioca, da produção da farinha e dos vários tipos de beijos para o consumo doméstico e para a comercialização, o que têm possibilitado a subsistência dos grupos produtores já por cerca de dois séculos, visto que em toda região estudada essa tem sido a base da produção econômica dos africanos e seus descendentes no decorrer dos séculos XIX e XX.

No século XIX, como se verifica na literatura sobre a região, e até a década de sessenta do século XX, como se observa na entrevista a seguir, havia agrupamentos *quilombolas* que produziam e forneciam farinha em grande quantidade para comerciantes do estado do Rio de Janeiro.

O meu pai colocava 12 (doze) cargas de mandioca para fazer farinha: hoje seis, amanhã mais seis ou oito cargas e só com uma forneira. A forneira levantava às três horas da manhã, ia lá pra farinheira, juntava o fogo, esquentava o forno, daí ela pegava o rodo e ia até as oito da noite torrando farinha. A forneira não dava o forno a ninguém e ela só parava na hora do almoço e ia até as oito da noite. Quando dava a noite, minha mãe esquentava a água para a forneira tomar banho. Aí ela se agasalhava e as três da manhã ela acordava e começava tudo de novo. Rolava a semana todinha se fosse preciso. O pessoal dessa época já era treinado neste batido. (...) De primeiro fazia farinha, vários tipos de beiju, o meu pai fazia 40 a 50 sacas de farinha e vendia pra um pessoal no Rio de Janeiro. Esse pessoal vinha buscar a farinha a cada 60 dias. A farinha era um ramo de ganho das famílias da roça (Odorico Nascimento Filho, 61 anos. Dilô Barbosa, 04/05/2008).

Ainda hoje, conforme se verifica no mapa acima, a fabricação de farinha ocorre em todas as localidades estudadas.

Ouvimos, em diversos relatos, que a atividade de *forneira* na torrefação da farinha era destinada às mulheres. Muitas delas, hoje avós e bisavós, afirmam ter criado seus filhos torrando farinha para o consumo familiar e como atividade remunerada em casas de farinha de outras famílias. Diversas narrativas orais, algumas delas registradas pelas pesquisas recentes, como apresentamos no primeiro relatório deste inventário preliminar, fazem referências às mães escravizadas que perderam seus bebês lançados às fomalhas das casas de farinha por senhores, sinhás ou feitores, porque eles choravam famintos e as mães paravam o trabalho para amamentá-los. Essas mulheres eram submetidas ao trabalho escravizado sem o direito de amamentar seus bebês.



Forneira torrando farinha. Comunidade São Domingos.
Foto: Osvaldo M. Oliveira, 1997.



Casa de farinha tradicional. Comunidade Córrego do Sertão. Foto: Luciano Cajaiba, 2008.

Em nosso trabalho de campo, verificamos que o excedente da produção da farinha e do beiju são comercializados, principalmente, no mercado (sextas-feiras e sábados), na feira em São Mateus (aos domingos) e na feira livre na cidade de Conceição da Barra (na sexta-feira). Além das sedes dos municípios, verificamos a comercialização desses produtos nas vilas de Itaúnas e Braço do Rio, em Conceição da Barra, bem como na cidade de Pedro Canário.

A gente vende, o biju vende melhor que a farinha. O Biju, a gente vende R\$ 15,00 (quinze Reais) a lata e não fica, e a farinha pra vender é uma luta. Já onde é que eu moro, no Angelim, é um lugar dificultoso. Atravessa rio, ladeira, sobe ladeira, desce ladeira,... Antigamente a gente vinha pelo rio, vendia sacos, mais sacos. Hoje vende um... dois... vende a retalho (João Ramos de Souza, Itaúnas, 20/01/2008).

Na atualidade, em algumas localidades, os moradores se dedicam mais à produção de farinha, enquanto em outras os esforços se concentram sobre a produção do beiju. Deste modo, para Losival, morador de Palmitinho, *a produção da farinha e do beiju é uma tradição* de sua comunidade, mas nos últimos anos, segundo o mesmo morador, os do Palmitinho *se especializaram na produção e comercialização da farinha*, enquanto o grupo *quilombola* dos Laudêncios, seu vizinho, teria *se especializado na produção do beiju*. No decorrer de nosso trabalho de campo, encontramos integrantes do grupo dos Laudêncios comercializando sua produção de beiju no bairro Santo Antônio e no Mercado Público da cidade de São Mateus.

Associado ao cultivo da mandioca está o de feijão, de amendoim e de coqueiros, pois de seus frutos surgem as combinações do feijão com farinha e os recheios de amendoins e cocos para bolos e beijos. As combinações desses ingredientes são fundamentais na potencialização do valor nutritivo dos derivados da mandioca. Relacionados ao consumo da farinha está o pescado, o azeite do dendê, o óleo e o leite de coco que são empregados no preparo de pescados, de pirões e de bolos de mandioca.

Os diversos derivados da mandioca, sobretudo os que resultam de um modo de fazer artesanal, são entendidos como um patrimônio cultural a ser transmitido às gerações seguintes. Houve um tempo, no passado, que a única técnica de secagem da *goma* (derivado da mandioca para produzir o beiju) era colocá-la ao sol. Quanto mais quente fosse o dia, sobretudo na estação do verão, melhor seria para a secagem da goma. Essas e outras técnicas de fabricação da farinha e do beiju, conforme verificamos nos relatos, têm sido transmitidas e aprendidas dentro do próprio *quitungo* ou casa de farinha. A aprendizagem ocorre através da participação direta no processo de fabricação.



Amendoins colhidos no sítio do seu Renan, São Domingos. Foto: Vítor Hugo Simon Machado, 2008.

Na fabricação do beiju e da farinha não quero parar de fazer isso mais. Porque tem muito jeito de torrar a farinha, né? Como diz os mais velhos, tem que torrar, torrar... até sair uma fumacinha. Aí tá torradinha. E se tira a farinha mole, sem está torrada direito, aí com um, dois ou três meses, ela dá um bolô preto. Já a farinha torradinha, em uma vasilha tampadinha, dura até um ano. E assim é o beiju: a pessoa pega a mandioca, lava, descasca, rala e tira a goma. A gente cõa, depois torna coar e coloca para secar. Agora... tem um jeito de secar a goma com a toalha, mas na época da minha mãe eles pegavam a goma colocava um pouco de massa e depois cinzas. Aí, quando a goma tivesse quebrando, aí essa goma tava seca. Que talvez você come um beiju duro, não é devido a fazedeira; é devido à goma que estava molhada, aí sai um beiju duro de quebrar os dentes. Agora aprendi um jeito de secar a goma: você tira a goma, coloca numa vasilha e depois coloca uma toalha, aí a água passa todinha pra toalha. Aí, de manhã ou à tarde, quando vai fazer o beiju, a goma está sequinha (Dona Claudentina. Angelim Porto dos Tocos, 21/04/2008).

Como dissemos anteriormente, o recheio do beiju pode ser feito com coco ou amendoim que, acrescidos à massa proveniente da mandioca, tornam o produto final mais nutritivo e saboroso. O *beiju seco* cortado em fatias pequenas e finas é denominado de *beiju*

de fati. Existe também o *beiju molhado*, também denominado de *pamonha* ou *beiju mole* preparado com leite de coco. Da mandioca é derivado também a massa para o *bolo de aipim* feito na folha de bananeira. Há ainda um outro bolo, que é o bolo de mandioca ou de massa puba. Deste modo, verificamos que existe um saber fazer que proporciona um enriquecimento das propriedades nutritivas da mandioca.

Fazia beiju de amendoim. Misturava a goma, socava amendoim, torrava amendoim, socava e misturava. Hoje em dia minha mulher faz o bolo de amendoim, de encomenda ela faz a tapioca com amendoim (Tertolino Balbino, 03/01/2008).

Ainda fazem parte deste adicionamento nutritivo o acompanhamento das carnes de porco, de gado e de galinha, bem como do arroz e do azeite de dendê. Este azeite é utilizado nas farofas e nos pescados extraídos, atualmente, apenas dos rios Cricaré e Itaúnas e também do mar. No passado, esses pescados eram extraídos, sobretudo de córregos mais volumosos como o São Domingos, o Santana e o Angelim, assim como das diversas lagoas existentes na região. A pesca nesses córregos e lagoas faz parte da memória social dos *congos* e *quilombolas* moradores de São Domingos, Córrego de Santana e das bacias dos rios Angelim e Itaúnas.

Ainda como criança, me lembro como se fosse hoje, que tinha uma lagoa em frente da nossa casa, a um quilômetro e meio. Quando era tempo de muita chuva, ela enchia muito. Nós colocava peixe e criava. Muitas vezes eu pegava pedaço de bananeira, que meu pai sempre cortava os cachos para vender. Aí eu pegava os pés de banana, arrastava para a lagoa, ajuntava e fazia uma balsa. Meu pai colocava uma tábua em cima e subia na balsa e ia pro meio da lagoa com a linha para pescar. Ali pegava acará, marobá, jundiá e judeu (Tertolino Balbino).

A pesca artesanal, vista pelos entrevistados como uma arte, está relacionada à produção de farinha, do azeite de dendê e à culinária, pois ninguém entre os quilombolas concebe consumir um pescado sem o acompanhamento de farinha, pirão e azeite de dendê, como retomaremos no item 2.1.3.

A arte de pescar foi como eu citei ontem, né? Vinha também de muito, assim, da necessidade das pessoas, das comunidades de não ter o peixe do mercado que existe hoje. Aí, havia a necessidade e o recurso era a pessoa pescar e caçar. Entendeu? E ralar a mandioca pra torrar farinha pra poder se alimentar. E aí existia também muitos peixes; todos os córregos que as pessoas iam ou rios existiam peixes. Era só

chegar e tinha como pegar os peixes, toda tarde (Antônio Trindade. Oficina do INRC, 18/05/2008).

Pegava muito peixe nos córregos e comprava e vendia peixe na Barra também. Outra coisa também, na culinária, era o pirão d'água. Todas as comunidades comiam pirão d'água com dendê. Tinha peixe assado, peixe cozido e pirão. Nós já comemos muito pirão d'água. Ninguém comeu pirão d'água mais (Domingos Firmino. Oficina do INRC, 18/05/2008).

Atualmente, as atividades produtivas da maior parte das comunidades quilombolas do litoral norte do Espírito Santo ainda está centrada no cultivo de mandioca para produção de farinha e de beiju. O cultivo da mandioca e a produção da farinha e do beiju constituem uma atividade produtiva de acesso às camadas sociais de baixo poder aquisitivo, visto que ela não exige grandes investimentos em capital e mão-de-obra. Entretanto, o fator econômico não é a única razão pela qual os *quilombolas* continuam a praticar esta atividade produtiva, visto que por trás do fator econômico existe uma razão simbólica ou uma *tradição*, como afirmam localmente, que tem conformado o comportamento produtivo por mais de duzentos anos. Assim, da mesma forma que o trabalho humano é produtor de cultura, as tradições culturais são altamente modeladoras e reguladoras dos comportamentos produtivos das sociedades humanas.

2.1.3 – OS DENDEZAIS: SÍMBOLOS DA RESISTÊNCIA CULTURAL E A PRODUÇÃO DE AZEITE E SABÃO



Uma observação sobre o dendê, que ele é bom pra gente trabalhar dentro das comunidades quilombolas. (...) Quando eu estava estudando, eu ouvi muito que o

dendê é nativo do nordeste e na região sudeste ele é exótico. Então, se você aprofundar isso, fazer uma leitura mais profunda de tudo aquilo ali, na verdade estão querendo negar nossa identidade, falando que o dendê chegou depois do povo. Sabemos que tudo aquilo ali atravessou o oceano com os negros e fincou suas raízes como os negros. As comunidades quilombolas estão aqui até hoje, e o dendê é um símbolo de resistências até hoje e as escolas querem tirar essa visão. Aí eu me pergunto: que povo sou eu? Se aquela planta não é dali e veio pra cá com outras pessoas... Se for olhar, tem tudo a ver com nossa história. (Terezino Trindade. Angelim Porto dos Tocos, 21/04/2008).

O azeite ou o óleo de dendê tem como matéria prima o fruto de uma palmeira denominada dendezeiro. Quando em uma área se formam várias dessas palmeiras, teríamos ali, segundo expressões nativas, um dendezal. O dendezeiro, conforme escreve Lopes (2004: 232-233), é uma palmeira africana aclimatada no Brasil e seu fruto, o coco de dendê, “tem larga aplicação na ritualística da Diáspora Africana. (...) No Brasil é árvore de Oxalá e se relaciona, também, ao culto dos antepassados. Essa ligação remete a um mito iorubano segundo o qual Oxalá teria, em certo momento, se embriagado com o chamado ‘vinho-de-palma’, dela extraído. Seu nome iorubano é *igí ópé*, mas a denominação brasileira tem raiz no quimbundo *ndende*”.

No sítio estudado tem ocorrido a construção de uma crença nos poderes sagrados e propriedades medicinais de cura do dendê, sendo o seu azeite usado como cicatrizante de feridas e queimaduras, assim como proteção contra os males invisíveis que atingem o corpo humano, como ouvimos em Angelim Porto dos Tocos. Nos rituais das *mesas de santo* que estão relacionadas às religiões de matriz africana, como observamos na Mesa de Santa Bárbara em Linharinho e entre aqueles que realizam trabalhos espirituais de *rezas e benzimentos*, o mesmo azeite tem uma dimensão sagrada e é usado para *lavar o santo* e para temperar os alimentos que são oferecidos às entidades espirituais. O santo são rochas consideradas sagradas que, de tempo em tempo, são banhadas por uma pessoa responsável por este trabalho ao santo, que, para tanto, usa o azeite de dendê.

Os mais velhos faziam muito a cura: alho socado com dendê, chama-se a cura para fechar o corpo na Sexta-Feira Santa da Paixão. Todas as crianças e adultos tomavam cedinho, na Sexta-Feira Santa, pra fechar o corpo (Dona Claudentina. Angelim Porto dos Tocos, 21/04/2008).

O rito da *cura* para o *fechamento do corpo* em Angelim Porto dos Tocos estava relacionado à crença dos mais velhos, dos adultos e das crianças, de que seus corpos estariam protegidos contra diversos tipos de malefícios imateriais e contra picadas de serpentes venenosas no decorrer de todo o ano, até a Sexta-Feira da Paixão seguinte. Neste contexto, a crença e a produção do azeite de dendê constituem uma práxis cultural mesclada pelos modos de produzir e de acreditar. O modo de produzir o azeite requer técnicas criadas e transmitidas entre várias gerações, sendo elas resultados de um saber fazer tradicional e de um fazer ensinando e aprendendo no interior de agrupamentos domésticos de produção e consumo.

O dendê é muito importante pra nós. Nós fazemos o óleo, que é muito gostoso. Pega o dendê, lava, coloca pra cozinhar e depois soca no pilão, bem socadinho. Depois separa o caroço do bagaço, leva ao fogo de novo e depois que ferver, o óleo sobe. Separa o óleo da água e vai tirando com a concha. Daí sai a borra do dendê. Os mais velhos falavam borra do dendê. Aí pega essa borra do óleo e faz farofa. (Dona Claudentina. Angelim Porto dos Tocos, 21/04/2008).

O modo de preparar o azeite ou o óleo de dendê, segundo três dos nossos entrevistados - Seu Miltinho (povoado de Santana), Dona Doralina (Córrego de Santana) e Dona Claudentina (Angelim) - segue um conjunto de técnicas, através dos passos abaixo: 1) a pessoa vai ao dendezeiro, corta os cachos dos frutos e *dispinica*, isto é, solta os frutos (cocos) do cacho; 2) os cocos são lavados; 3) os cocos são colocados para o cozimento; 4) depois de cozidos, os cocos são levados ao pilão, onde são completamente pilados; 5) daí o bagaço é levado à água esquentante em um tacho, onde é lavado para que solte o azeite; 6) após se separar do bagaço (palha) e dos caroços, o azeite flutua acima da água fervente e vai sendo tirado com uma colher ou uma concha e passado a outra panela para *frigir* (eliminar a água por meio da fervura); 7) quando o produto obtém uma cor amarela está pronto para ser engarrafado. Deste modo, o azeite de dendê é extraído do fruto do dendezeiro.

No processo de purificação do azeite que se separa da palha (bagaço) sobra um caldo grosso que os produtores denominam de *borra*. A *borra* ou o próprio azeite temperados com alho, cebola e sal, combinada a uma mistura de farinha e carne, possibilita o surgimento de uma farofa saborosa. O azeite serve para temperar arroz e carne, mas é no

peixe que ele é usado com frequência, por entenderem, segundo um dos entrevistados, que *o peixe temperado com o dendê é fino* (Seu Miltinho). Verificamos, assim, que além de o mesmo azeite ter larga aplicação na culinária e consumo alimentar, entre outras coisas no preparo da moqueca de peixes, ele é empregado nos afazeres ritualísticos e é produzido também para a comercialização.

A partir do que ouvimos e presenciamos nas comunidades apresentadas no quadro abaixo, podemos afirmar que o referido azeite é produzido, também, para estabelecer laços de relações sociais com vizinhos e visitantes, quando um litro do produto geralmente é entregue como um *presente* ou um *agrado* ao vizinho ou ao visitante. Em Córrego do Sertão, Dona Mariazinha, líder religiosa local, disse ter *gostado muito* de nossa guia no campo, por isso lhe deu um litro do referido azeite como presente.

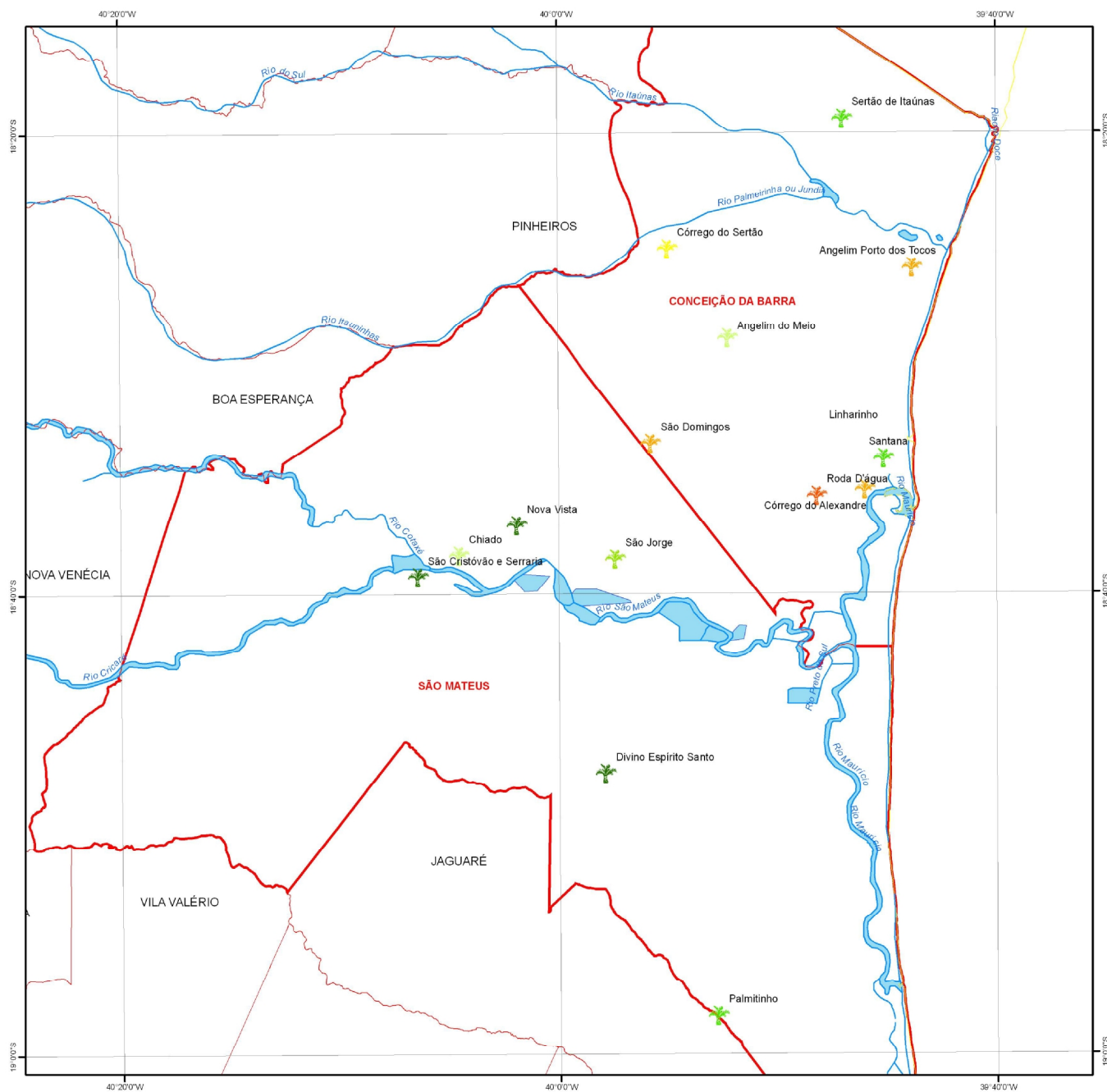
Em doze das comunidades visitadas encontramos a produção do azeite de dendê, sendo sempre acompanhado pela produção do sabão, cuja matéria prima é a já denominada *borra do dendê*, uma espécie de resíduo que é extraído durante o processamento artesanal de fabricação do azeite, que é usada na fabricação do sabão. O uso tradicional dos dendezaís, como observamos em campo, está sempre relacionado aos saberes e crenças herdadas dos antepassados e estabelece um vínculo com a África e com as tradições provenientes dela.

A origem do dendê é dos antepassados, até porque antigamente não existia aquele negócio de pentear cabelo com creme, pelo menos a minha mãe, não. Eu já nasci com aquela coisa que a minha mãe trouxe de lá dos antepassados, que ela queimava o dendê pra passar no cabelo da gente pra pentear, ficar fino e crescer. Então eu acho que o dendê é dos antepassados. Acho não, tenho certeza... é dos antepassados. (...) Porque nas comunidades, quase todas as comunidades se encontram o dendê. Nas terras, nas pequenas propriedades, o dendê foi mapeado pelo grupo, em São Domingos, no Quadrado, Córrego do Macuco, Nativo... É onde ainda se encontra... No Angelim também. (...) O dendê tinha em todo o Sapê do Norte. (...) Eu falei ontem no grupo que a Aracruz Celulose andou matando o dendê. (...) Mas aí tem a questão que dessa parte que a Aracruz Celulose estava matando as plantas exóticas, inclusive o dendê, por que veio da África. Então, como eles têm raiva dos negros, eles estavam matando o dendê que é africano, plantas exóticas... é dendê, manga, jaca. Só o eucalipto que pra eles não era exótico, né? Porque também não veio da África, é Australiano, né? O dendê eles estavam matando muito. Foi o que eu falei ontem, que nós fomos, fizemos a denúncia e aí que eles parou... (Marlene Blandino. Oficina do INRC, 18/05/2008).

O dendê eu faço pra botar na comida e pra vender. Nós vende aqui na feirinha aqui da Barra mesmo... E é o... quer dizer, que aí a gente tira aquela borra e côa. Aí a gente já faz um sabão... Aí fica um sabão muito bom. Eu só não vendo o sabão. É só mesmo pra usar dentro de casa. (...) Agora, o dendê eu já aprendi a fazer com a minha avó. Da minha avó já passou pra minha mãe... Aí eu fui aprendendo o que eu faço, né? Aprendi com elas. E lá no nosso terreno tem o dendê, de onde a gente tira os cachos de dendê pra fazer o óleo (Elizabeth Francebílio dos Santos. Oficina do INRC, 18/05/2008).

A seguir apresentamos onde está localizada a produção do azeite e do sabão de dendê, que são produtos derivados dos dendezaís e dendezeiros.

QUADRO Nº 1 - O DENDÊ: SEUS DERIVADOS E SUAS APLICAÇÕES		
Comunidade	Produtos	Finalidade
Palmitinho	Azeite e sabão	Consumo interno
Divino Espírito Santo (margem do rio preto)	Azeite	Consumo interno
São Cristóvão e Serraria	Azeite	Consumo interno
São Jorge	Azeite	Consumo interno e comercialização
Nova Vista	Azeite	Consumo interno
Chiado	Azeite e sabão	Consumo interno
Roda D'Água e Córrego do Alexandre	Azeite	Consumo interno, comercialização e uso ritualístico
	Sabão	Consumo interno
São Domingos	Azeite	Consumo interno, comercialização e uso ritualístico
	Sabão	Consumo interno
Linhaquinho	Frutos e palhas (folhas)	Uso ritualístico
	Azeite	Consumo interno e uso ritualístico
Angelim Porto dos Tocos	Azeite	Consumo interno, uso ritualístico e comercialização
	Sabão	Consumo interno
Angelim do Meio	Azeite	Consumo interno e comercialização
	Sabão	Consumo interno
Córrego do Sertão	Frutos, palhas e azeite	Uso ritualístico
	Azeite e sabão	Consumo interno e comercialização



Dados coletados em trabalho de campo

Dendê: Finalidade/ produtos

- consumo/ azeite
- consumo/ azeite - sabão
- consumo - comércio/ azeite
- consumo - comércio/ azeite - sabão
- Ritual - consumo/ azeite - sabão
- Ritual - consumo - comércio/ azeite - sabão
- Ritual - consumo - comércio/ palhas - frutos - azeite - sabão

Convenções Cartográficas

- Hidrografia
- Corpos D'água
- Limite estadual
- São Mateus e Conceição da Barra
- Limite dos demais municípios



Norte

0 5 10 20 km

1:300.000

DENDÊ

Data:	Escala:	Local:
Agosto de 2008	1:300.000	C. da Barra S. Mateus

Projeção Universal Transversa de Mercator
Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum Horizontal: Sad 69(fuso 24S).
Fonte: Carta Topográfica do IBGE -
Folha de Montanha (SE-24-Y-B-I), Mucuri (SE-24-Y-B-II),
Nova Venécia (SE-24-Y-B-IV), S. Mateus (SE-24-Y-B-V)
Agência Nacional de Águas(hidrografia),
Dados Coletados em Campo.
Elaboração: Luciano Cajaiba Rocha



Voltando ao dendê que você estava falando, porque a tradição aqui nas comunidades quilombolas era o óleo de dendê que tinha bastante também devido do recurso e por não existir outro tipo de gordura. Porque o dendê era utilizado pra gordura, o dendê e o porco, a banha do porco, né? Porque a tradição de primeira era a pessoa engordar o porco. (...) Então eles acabavam matando o porco, derretendo as banhas e guardando pra depois. Por isso, era utilizado o óleo de dendê, né? Como todo mundo sabe. E a gente dá aquele valor, dava aquele valor porque precisava ter aquilo. Hoje em dia, a cultura caiu porque tem outros meios, que é o óleo de cozinha, que a pessoa pensa que tá fazendo bem a saúde, não tá fazendo bem é coisa nenhuma (Antônio Trindade. Oficina do INRC, 18/01/2008).

Alguns moradores de mais idade das localidades do sítio estudado afirmam que consumiram tanto azeite de dendê em sua infância, que já não conseguem mais temperar a alimentação com o mesmo; por isso, só produzem para a comercialização e com o resultado da venda adquirem o óleo de soja, como nos relatou uma integrante da família Serafim em Córrego de Santana. Cabe, ainda, ressaltar que os que substituem e os que optam por não substituir o consumo do azeite de dendê pelo de soja, conforme verificamos na Oficina do Inventário das Referências Culturais que organizamos em Conceição da Barra, acumularam um saber acerca do produto que lhes permite afirmar que o azeite de dendê contém menos colesterol que o óleo de soja.

2.2 - PORCOS: DA CRIAÇÃO A SÍMBOLOS DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Também se criava muito porco, vendia porcos lá no Arural. Tinha vez que levava de 15 a 20 porcos. Ninguém criava porco igual se cria hoje em dia. Inclusive aqui a gente tem um porco que desde o dia que entrou no chiqueiro, só sai quando for para morrer. De primeiro criava os porcos soltos. Quando dava aí para umas quatro horas da tarde, os donos dos porcos chamavam: ôa, ôa, ôa, ôa... Batia o pau no chiqueiro e quebrava a mandioca. Quando eu tinha uns 13 anos, ainda tinha muitos porcos. Vi muitas criações, mas da década de 70 pra cá, foi se acabando. Depois que chegou um homem pra cá chamado Manoel Lato, que começou a matança dos porcos que viviam soltos. Ele não tinha roça, nem nada, mas quando via um porco em sua terra, ele matava. Aí tinha vez que ele avisava que tinha matado o porco para o dono ir lá buscar, mas depois ele passou a matar e não avisar mais. Aí os porcos foram sumindo. Com isso as pessoas começaram a matar os porcos que restavam e assim foi acabando tudo. Hoje o povo participa mais da carne do gado. Eu mesmo criei meus filhos, oito, mas foi tudo criado com peixe e carne de gado, porque carne de porco já não se encontra mais. De primeiro, se uma pessoa matasse um porco para venda, avisava os vizinhos, no outro dia a casa estava cheia de gente, chegava matar um a dois porcos, cada um comprava um

pedaço, aí ele anotava. Era tudo fiado. Quando matava um porco que era pra dar de presente as pessoas pegavam duas folhas de baga que parecia um prato, colocava um pedaço do porco, uma folha por cima e outra por baixo e dava para um vizinho. Quem recebia o presente, quando matava um porco dava de volta (Odorico Nascimento Filho, 61 anos. Dilô Barbosa, 04/05/2008).



Criação de porcos soltos no Córrego do Sertão. Foto: Vitor Hugo Machado, 2008.

O *presente* da carne de porco, enquanto troca recíproca, ocorria em diversas localidades do sítio, pois encontramos relatos semelhantes em Linharinho, em Angelim Porto dos Tocos, em São Domingos e entre os descendentes de Florentino Florindo do Córrego de Santana. Os integrantes da família Florindo, que atualmente moram no povoado de Santana e na cidade de Conceição da Barra, são *festeiros* de São Benedito e nutrem uma memória sobre a criação de porcos e o consumo da carne deste animal como a alimentação predileta nos dias da festa.

O porco sempre foi um símbolo de fartura e de relações sociais, pois através de sua carne entregue como *presente* se constrói alianças entre parentes e vizinhos, visto que toda dádiva pressupõe uma contra-dádiva. Tradicionalmente, a carne de porco era o melhor presente que um chefe de família poderia dar ao seu vizinho e quanto mais nobre fosse a carne recebida como *presente*, maior se tornava a dívida daquele que recebia para com o doador, pois, se quisesse manter uma relação moral amistosa e de respeito quanto ao seu *status* social, o *presente* retribuído deveria ser com um pedaço de carne tão nobre quanto aquele recebido.

2.3 - BAILES DE CONGOS OU TICUMBIS DE SÃO BENEDITO

Muitos dizem que é brincadeira de São Benedito, mais é uma coisa séria e a gente tem que respeitar o direito dos outros.

Mestre Tertolino Balbino²⁷

Abaixo perceberemos o quanto os *bailes de congos* ou *ticumbis* ocupam lugares de destaque na vida cultural das comunidades quilombolas, podendo ser observado em suas práticas ritualísticas existentes na atualidade e na memória de seus integrantes. A complexidade do baile (enredo, melodia, performance corporal e poesia) tem sido transmitida no decorrer do tempo por meio da memória social dos mestres e dos demais *congos*, possibilitando reelaborações culturais críticas pelos integrantes dos grupos através das *embaixadas*, das canções e dos desafios de secretários.

2.3.1 – BAILES DE CONGOS: DEFINIÇÃO E MEMÓRIA

Os quatro *bailes de congos* ou *Ticumbis* de São Benedito, encontrados atualmente no município de Conceição da Barra, conforme se observa no mapa e no quadro nº 1, são representações ritualísticas públicas que retratam situações de ordem social, religiosa, política e econômica pelos quais passaram os africanos e seus descendentes no litoral norte do estado do Espírito Santo. Trata-se de situações vivenciadas por esse segmento formador da sociedade brasileira e capixaba, que em um período histórico passado foi forçado a submeter parte de seus saberes ao trabalho escravizado. O *baile*, enquanto ritual, retrata esses fatos do passado e os atualiza através da memória e da crença dos *congos* no presente. Assim, a memória e a crença motivam e fomentam o ritual do *baile*, da mesma forma que são nutridas e atualizadas através dele.

O termo nativo *baile de congos* nomeia o conjunto de um ritual, formado por 16 partes, que se desenrola em uma sequência preparatória através de *ensaios* no decorrer de três meses, aos sábados, do início do mês de outubro ao primeiro dia do ano seguinte. Encontramos, também, o emprego do termo *Ticumbi*, mas este se refere apenas a uma das

dezesseis partes do *baile*, tendo sido empregado pelo folclorista Guilherme Santos Neves, em seu livro “Ticumbi”, para nomear o conjunto do *baile de congos*, o que não procede. Por isso, optamos por empregar o termos *baile de congos*, por ele se referir ao que é o *baile* propriamente dito no seu conjunto. Deste modo, o texto empregará muito mais o termo *baile de congos* do que *Ticumbi*.

Os *bailes de congos* - um total de quatro existentes na atualidade no município de Conceição da Barra – são danças compostas por vários dançarinos que se denominam *congos*. Embora, como veremos adiante, já tenha existido um *baile* composto por mulheres, no momento de nosso trabalho de campo encontramos apenas uma que integra o *baile de congos* do Bongado em Itaúnas. Os demais são todos compostos exclusivamente pelo sexo masculino, cabendo às mulheres o exercício do papel de *festeiras* que recepcionam os *congos de São Benedito*, oferecendo-lhes refeições especiais.

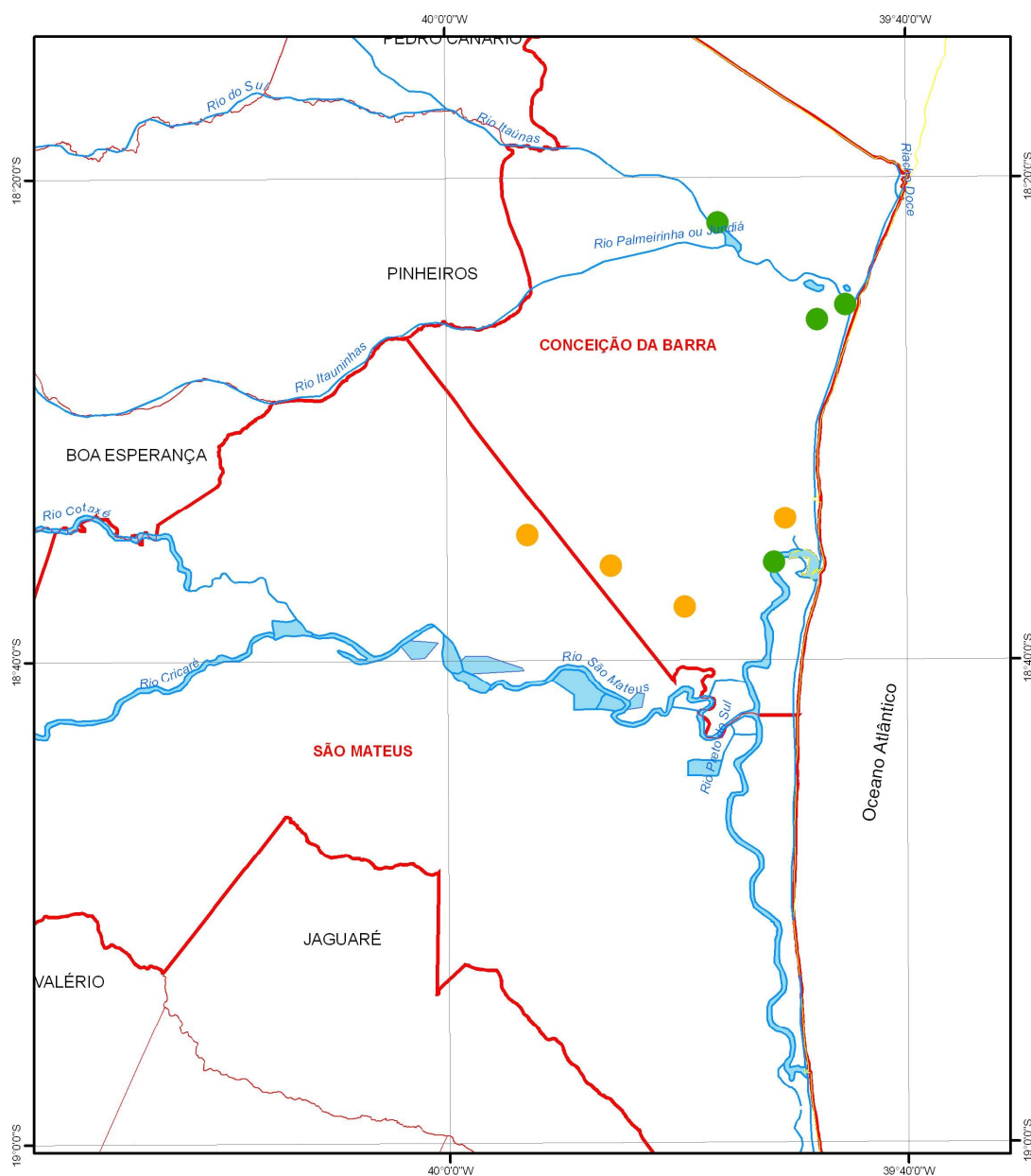
No *baile de congos*, o *mestre* é um ator fundamental, pois lhe cabe a liderança do grupo. A liderança, em alguns casos, pode ser exercida em conjunto com o *dono do baile*. O papel do mestre é compor as músicas e organizar, com a colaboração dos demais *congos*, todo o conjunto do *baile* que vai dos *ensaios* à festa final. Quando formam as rodas para os ensaios e as apresentações dos *bailes*, os mestres contam, principalmente, com a colaboração dos contra-mestres que os ajudam a cantar, enquanto os demais componentes que formam o cordão respondem os versos que são puxados pelos mestres e contra-mestres. Os mestres memorizam as músicas e criam suas melodias e, através dos ensaios, transmitem aos demais integrantes. Um mestre que não domina a escrita relatou-nos que, às vezes, ele busca o auxílio de uma pessoa de confiança para escrever e reproduzir a letra das canções e distribuir aos demais *congos* para que os mesmos as memorizem no decorrer dos ensaios. Aquele que não leva a sério a memorização das canções e os passos da dança, como ocorreu com um integrante do *baile de congos* de São Benedito em Conceição da Barra, na passagem do ano de 2007 para 2008, é cortado do *baile*. Os mestres desses *bailes* acreditam que eles têm um dom especial concedido por São Benedito, e que seu aprendizado não ocorre fora do cordão do *baile*, mas dentro dele. Por isso, entende que o saber relativo aos *bailes dos congos* só se adquire praticando-o.

Na memória dos entrevistados a respeito dos *bailes*, verificamos que nas comunidades quilombolas do meio rural, no passado, existiram diversos agrupamentos de

bailes de congos. Entre os mais antigos são citados o *baile de congos* de São Benedito em Conceição da Barra, o *baile de congos* de São Benedito no povoado de Santana, o *baile de congos* de Santo Antônio de Água Boa em Córrego de Santana, o *baile de congos* de São Bartolomeu feito por mulheres no Córrego de Santana, o *baile de congos* de São Benedito do Bongado (Itaúnas) e o *baile de 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). Miúdo era o pai de Rosa dos Santos, atual festeira de São Benedito em Conceição da Barra.

No quadro a seguir, apresentamos os *bailes de congos* citados acima e seus mestres que estão na memória dos atuais integrantes dos agrupamentos culturais.

QUADRO Nº 2: BAILES DE CONGOS VIGENTES E NA MEMÓRIA				
Item	Grupo	Mestre	Condição	Localidade
1	Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra.	Tertolino Balbino	Vigente	Conceição da Barra
2	Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito do Bongado	Anísio Bongado e Vantuil Gomes	Vigente	Sertão de Itaúnas
3	Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito de Itaúnas	José Batista Souto e João Quemodes	Vigente	Itaúnas
4	Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito do Angelim	Caboquinho (Ângelo Camillo)	Vigente	Angelim
5	Ticumbi ou Baile de Congos de São Benedito do Sertão de São Mateus. Informações mais antigas: 1945. Os <i>congós</i> afirmam que, às vezes, este baile e o de Manoel Jerônimo se fundiam no mesmo.	Manoel Jorge de Oliveira (Manoel Sapucaia). Zê de Ana (era secretário no <i>baile</i> e com a morte de Sapucaia se tornou mestre).	Memória	Córrego Sapucaia
6	Ticumbi ou Baile de Congo de São Benedito do Povoado de Santana	Manoel Jerônimo (pai de Tertolino Balbino), falecido em 1951.	Memória	Santana
7	Ticumbi ou Baile de Congos de Santo Antônio. Seus integrantes, filhos de Florentino - Manoel (Coxi), Liberis (Roxo), Francebílio (Miúdo) e Mário – se integraram ao baile de São Benedito de Conceição da Barra.	Manoel Florentino, posteriormente sucedido por seu filho Florentino Florindo dos Santos.	Memória	Córrego de Santana
8	Ticumbi ou Baile de Congo de São Bartolomeu	Mulheres	Memória	Córrego de Santana
9	<i>Baile de congós</i> de São Benedito.	Lindolfo		Droga, hoje denominada Nova Vista.

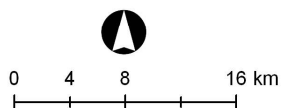


Condição dos Bailes de Congo

- íntegro
- memória

Convenção Cartográfica

- Hidrografia
- Corpos D'água
- São Mateus e Conceição da Barra
- Limite dos demais municípios
- Limite estadual



Localização condição dos Bailes de Congo

Data:	Escala:	Local:
Agosto de 2008	1:400.000	C. da Barra S. Mateus

Projeção Universal Transversa de Mercator
Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum Horizontal: Sad 69(fuso 24S).
Fonte: Carta Topográfica do IBGE:
Folha de Montanha (SE-24-Y-B-I), Mucuri (SE-24-Y-B-II),
Nova Venécia (SE-24-Y-B-IV), S. Mateus (SE-24-Y-B-V)
Agência Nacional de Águas(hidrografia).
Dados Coletados em Campo.
Elaboração: Luciano Cajaiba Rocha



Segundo Tertolino, *o baile de congo* de São Bartolomeu, feito pelas mulheres, se apresentava apenas nas casas, sobretudo nas casas de Florentino Florindo e de Acemiro, 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.

Dizem que é porque São Bartolomeu é advogado das mulheres, até que tirava uma quadra assim que ele era advogado das mulheres. (...) O baile era todo ano, mais a data era no dia de São Bartolomeu, no dia 24 de agosto. Fazia a festa e comemorava. (...) Tem mais de vinte anos. Ele (Florentino Florindo) faleceu, o baile acabou. Depois que ele faleceu, o filho dele pelo nome de José, andou brincando uns três anos ou mais. Depois que ele faleceu, não teve quem pudesse substituí-lo, então acabou... (Tertolino Balbino. Conceição da Barra, 18/05/2008).

Neste *baile*, por acreditarem na intervenção advocatícia de São Bartolomeu, popularizado como *São Berto*, havia uma corrida de contraguia, que dizia:

Contraguia:	<i>São Berto, eu já fui preso pela fé dos soldados.</i>
Resposta de São Berto:	<i>Filho, vai pra rua, que sou seu advogado...</i>

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). Atualmente, Berto é guia do *baile de congos* de São Benedito de Conceição da Barra. 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 Florentino Florindo dos Santos, e para São Benedito, liderado por Luiz Hilário.

O Pai de Coxi era mestre de outro Ticumbi. O Ticumbi de Santo Antônio. O Ticumbi de Santo Antônio funcionava no Córrego de Santana. Esse aí não era na igreja, era nas casas. Quando chegava no dia de Santo Antônio, eles faziam aquela festa. Sempre tinha um porcozinho para matar. Aí fazia a festa e representava o Ticumbi nas casas. Só esse Ticumbi meu, que representava aqui em Conceição da Barra. Meu pai era mestre de Ticumbi, mais no povoado de Santana, representava no dia de Nossa Senhora Santana, mais representava para São Benedito. (...) O pai de Coxi era do Córrego de Santana, lá em cima, onde eles tratam por Água Boa. (Tertolino Balbino. Conceição da Barra, 18/05/2008).

Segundo Berto Florentino, por volta de 1960, quando passou a *brincar no baile de congos*, seu avô Florentino que ainda estava vivo na Água Boa (Córrego de Santana), era quem pronunciava os *discursos do baile*. Três desses discursos foram lembrados por Berto em entrevista no dia 02/03/2008, como segue:

Discurso 1:	<i>Eu ia dizer muita coisa Mas, em fim, não digo não... Mas, porém eu vou dizer Que é a minha obrigação.</i> <i>Urubu quando nasceu Nasceu que nem algodão Ficou fazendo promessa Morreu que nem um carvão.</i>
Discurso 2:	<i>E agora com a festa Na casa de Seu João Formou uma buia danada Eu tava com a espada na mão.</i> <i>Joguei a espada pra cima E acertei num avião. Vocês dois saíram correndo Só eu fiquei no salão.</i> <i>Ai eu olhei pra fora Vi aquela revolução Eu sei dizer do povo Que veio do Japão. Com esse focinho relado De tanta fuçar o chão.</i>
Discurso 3:	<i>Eu casei com essa velha Pra livrar da fiarada Pois a danada da velha Punia sempre a ninhada.</i> <i>Eu matei sessenta boi Pra velha passar resguardo Eu matei todos os sessenta Pra ela não deu um caldo. Ainda matei mais sessenta Gado daquele rebado.</i> <i>Fui na casa do Almeida E comprei uma saia pra ela. Eu comprei sessenta metros Deu saia pela canela. Ainda comprei mais sessenta Ainda faltou uma ureula.</i>

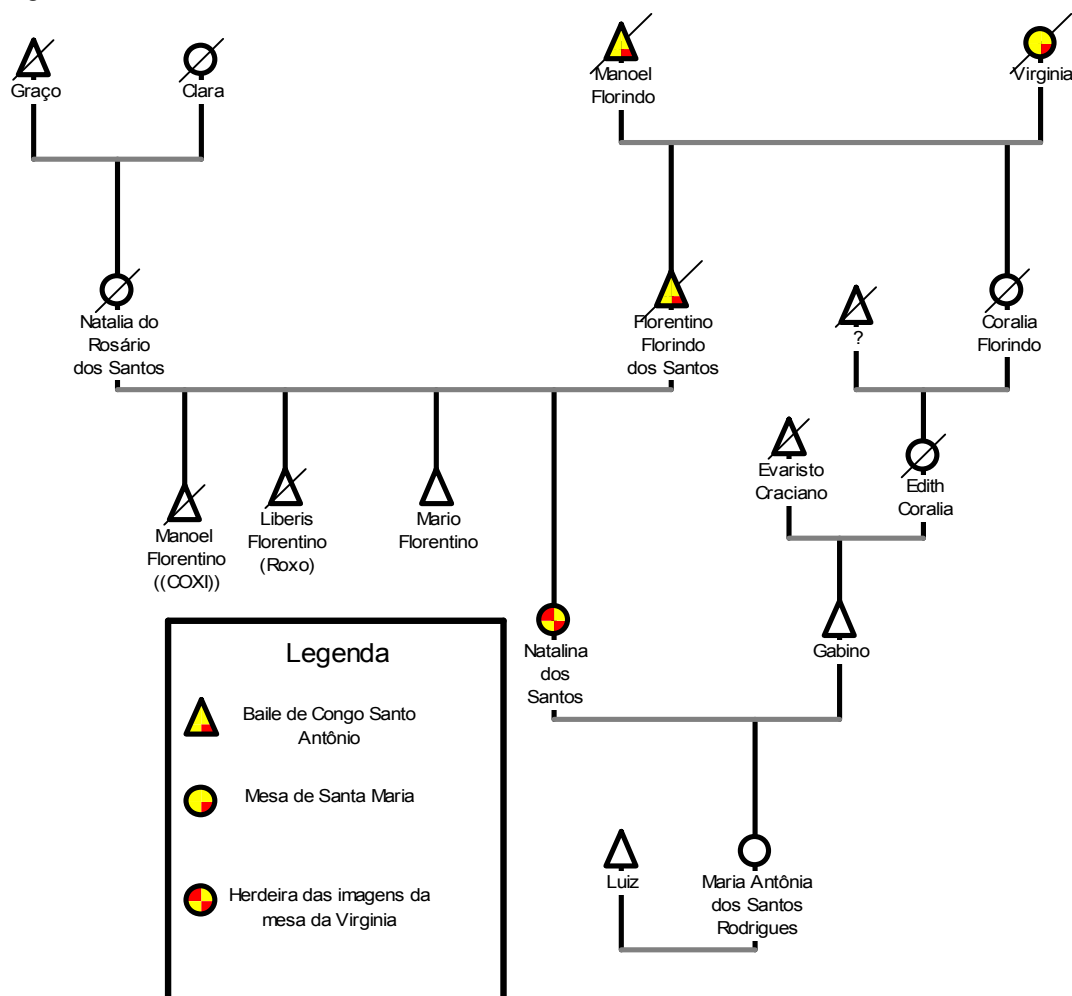
*Na canela dessa velha
 Nasceu uma abelha de tai
 Só o mel que aproveitei
 Tirei sessenta barri.
 A velha ficou dizendo:
 'Quando quiser o mel ta aí'.*

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. Esses antepassados eram avós de Natalina e bisavós maternos de seu esposo Gabino (cf. diagrama genealógico nº 01 a seguir). Na festa de São Benedito de 2007 para 2008, a festeira foi Maria Antônia, filha de Natalina e Gabino.



Altar na casa de Natalina e Gabino, onde as maiores imagens não são a de Santa Maria e Santo Antônio, à esquerda, mas a de Nossa Senhora Aparecida, à direita. Foto: Vitor Hugo Machado, 30/12/2008.

Diagrama nº 01

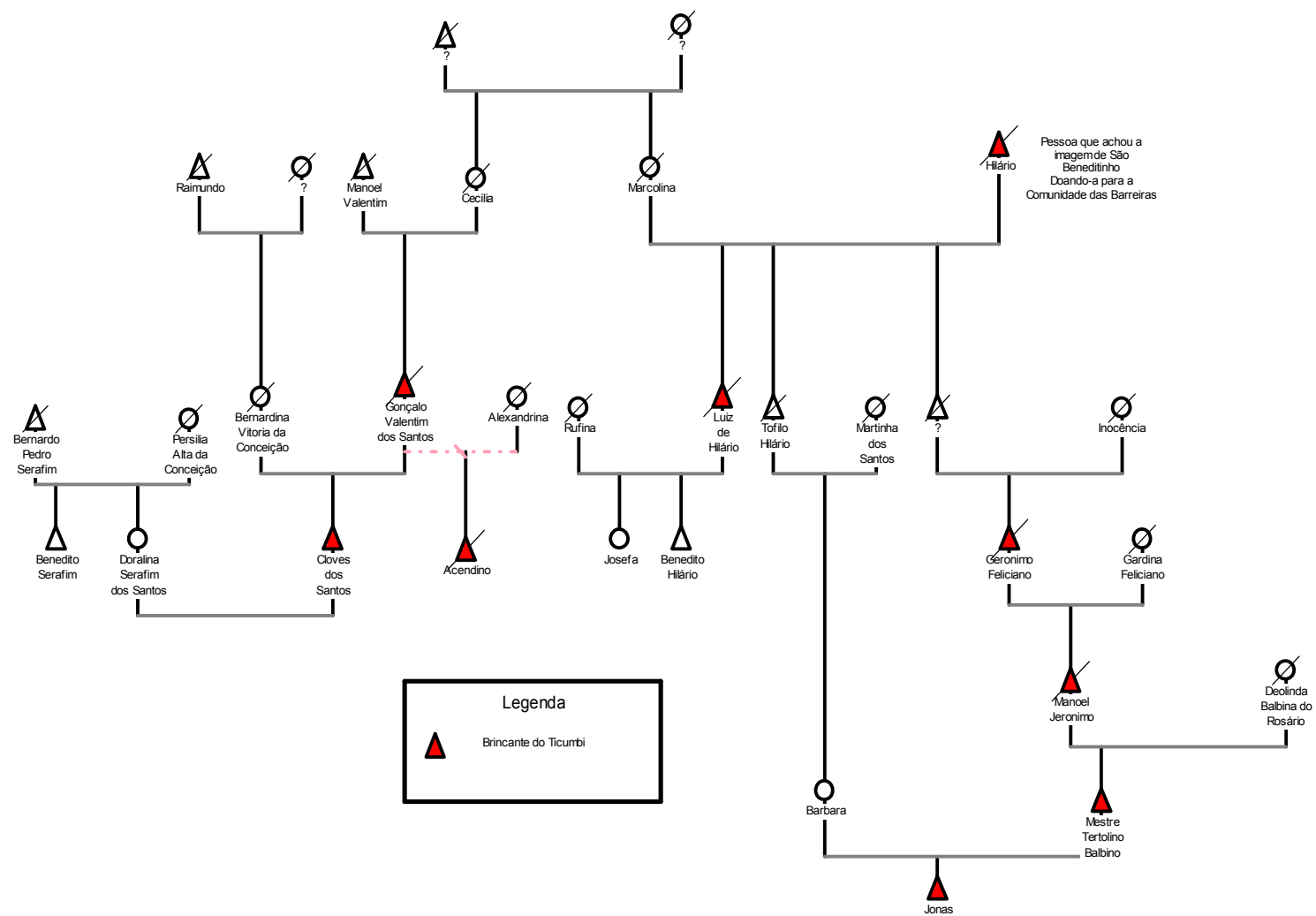


Dentre esses antigos integrantes dos *bailes de congos*, podemos retomar a memória sobre Acendino dos Santos, elaborada por sua esposa e viúva D^a Laudemira e por seus filhos Arquimino, Getúlio e Laudemira (filha). Segundo Dona Laudemira (*08/04/1921), seu pai, Manoel Graciano, era *Rei Bamba* e Gonçalo Valentim, pai de Acendino, era *Rei Congo* no *baile de 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). Hilário e seu filho Luiz eram antigos mestres do *baile de 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*.

Cecília era minha avó. Era a mãe do Gonçalo, meu pai. (...) Era mulher do Manoel Valentim. (...) Essa aí, eu conheci. Ela era daquelas velhas que vestia aquele saião! Aqueles vestidão cumpridão que ela vestia. Morreu velhinha, velhinha. (...) Eu acho que ela pegou o cativeiro, acho que sim. Quando ela morreu, Getúlio tinha sete anos. Hilário, que era o pai do Luiz Hilário, era casado com a Marcolina, irmã da minha avó Cecília (Clóvis dos Santos. Córrego de Santana, 05/01/2008).

Diagrama 02



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 de 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, como veremos adiante, um dos discursos de Quino sobre a espada pronunciado no *baile de congos* de 2007 para 2008 está relacionado com sua genealogia, visto que, segundo ele, a tradição da espada no *baile* vem de seu bisavô Manoel Valentim.

2.3.2 – BAILE DE CONGOS DE SÃO BENEDITO DE CONCEIÇÃO DA BARRA.

a) A memória do baile

Tertolino Balbino, o popular Terto, mestre do *baile de 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*.

Como ele era mestre eu sempre gostava das influências, participava de alguns ensaios brincando com os mais velhos. (...) O Hilário era mestre do Ticumbi da Barra, e lá era o de Santana, que era para São Benedito também, tinha o de lá e tinha o daqui (Tertolino Balbino. Conceição da Barra, 03/01/2008).

Tertolino, recorrendo à memória, relembra alguns discursos e cantigas de conteúdos políticos que eram *tirados (as)* nos *bailes de congo*, desde o tempo em que seu pai ainda estava vivo. Provavelmente eram versos e cantigas que provinham de tempos anteriores aos anos de 1950, visto que seu pai faleceu em 1951.

*O nosso Governo Novo
Não tem mais nada que estuciar
Até o dinheiro mudou, fez o barato ficar caro,
O dinheiro novo é centenário.*

Os demais *congos* respondiam:

*Bem feito. Quem te mandou
Que não te mandou ensinar
O povo agora faz verso,
Sabido sempre a lograr.*

*Bem feito quem te mandou
Que não te mandou ensinar
Que na carta do ABC
Ao menos aprendesse a letra A.*

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 de 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 de congos* de São Benedito em Santana, que tinha o seu pai como mestre, e havia o *baile de 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. A respeito do lugar e da herança de Terto e Bárbara, o filho do casal, que brinca no *baile* como *reis congo*, diz: *Nós somos do Córrego do Angelim. Que também é uma comunidade quilombola. Nós somos do Angelim Dois. Nós tínhamos terras lá, tínhamos terra nesta comunidade. Aí depois dessa monocultura nós viemos para a cidade* (Jonas dos Santos Balbino. Conceição da Barra, 01/01/2008).

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 de 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 mestre de *reis*, ambos do meio rural do município de Conceição da Barra. Como esses dois agrupamentos eram formados quase que exclusivamente por *pretos*, os *congós* 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 *congós* – 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.

Naquele mesmo ano, logo após o retorno de São Paulo, segundo nosso entrevistado, Bernardo Pedro lhe solicitou que abrisse mão da liderança do *baile* por apenas um ano para que ele pudesse pagar uma promessa como mestre. A pedido de sua mãe, Deolinda Balbina do Rosário, Terto atendeu à solicitação de Bernardo, que ficou no cargo por três anos, conduzindo o *baile* sob a acusação de que todos os *congós* estavam consumindo bebidas alcoólicas durante o ritual, até que o povo devoto de São Benedito interferiu para que o mestre pagador de promessas se afastasse do cargo. Se o mestre consome bebidas alcoólicas no decorrer do *baile*, na acepção dos *congós* atuais, ele concede o direito aos demais componentes do *baile* a saírem do *cordão* para fazerem o mesmo.

Em 1958, depois de ter invocado, segundo Tertolino, a proteção e a ajuda de Deus e de São Benedito, ele reassume 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*.

Domingos Firmino: *Na realidade o Ticumbi é um folguedo que não tinha a interferência dos brancos e pode ver que são somente negros até hoje. Esse Ticumbi tradicional que Seu Terto dirige só entra negros, que é uma tradição desde os quilombos...*

Mestre Terto: *Na época do meu padrinho, era só preto ainda mais preto do que eu, porque eu sou preto, mas era mais preto do que eu, que chegava reluzir. (...) Não é racismo, é tradição.* (Oficina do INRC - Conceição da Barra, 18/05/2008).

No passado, segundo Jonas Balbino, filho do mestre supracitado, essa tradição era eminentemente rural, pois os *reis congo* e *bamba no baile de congós de São Benedito* de

Conceição da Barra, assim como todos os *congos*, viviam nas comunidades quilombolas do meio rural. Atualmente, dos dezoito integrantes do *baile*, sete estão na cidade e os demais permanecem no meio rural. Mesmo os que moram na cidade, vieram do meio rural e lá ainda permanecem seus familiares.

Essas pessoas realmente são remanescentes, mesmo elas não tendo terra têm alguns dos seus familiares que moram lá. Ainda moram lá, mesmo estando cercados pelo eucalipto e pela cana de açúcar, mas, ainda pertence às comunidades quilombolas. Realmente, os membros do Ticumbi são descendentes dos quilombolas, são todos descendentes dos negros e vão rezar a um negro, que é São Benedito (Jonas Balbino. Conceição da Barra, 01/01/2008).

Os *congos*, devotos de São Benedito, entendem um pouco de música e de dança, e fazem do *Ticumbi* uma dança em louvor a este santo. *O Ticumbi é uma dança afro-brasileira em homenagem a um santo, que é São Benedito, nosso santo negro de fé* (Jonas Balbino. Conceição da Barra, 01/01/2008).

b) Os ensaios do baile

Os ensaios do *baile de congos* de São Benedito de Conceição da Barra, tradicionalmente, iniciam-se nos primeiros dias do mês de outubro e sempre ocorreram no meio rural, principalmente nas casas dos integrantes do *baile* ou junto às famílias devotas do santo, capazes de guardar os segredos dos ensaios dos *congos* de São Benedito. 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 *congos* 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 бага 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. Esses ensaios sempre ocorriam após a *reza da ladainha* e eram seguidos de um forró, como relata o mestre Terto.

Primeiramente eu tinha que dar ensaio três sábados seguidos na minha casa pra poder ensinar o grupo. Depois que o festeiro chamava para dar um ensaio na casa

dele, ou queria fazer a ladainha, convidava, a gente dava o ensaio e assim ia adiante e tinha muitas casas que a pessoa ensaiava. A ladainha é diferente, mas tinha vez que rezava duas ladainhas: uma de noite e outra de manhã. A gente amanhecia o dia lá no forró. Dava o ensaio e depois continuava... Dava dois ensaios, três ensaios, conforme a pessoa queria (Tertolino Balbino. Oficina do INRC. Conceição da Barra, 18/05/2008).

Nesses ensaios, que 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, beijus e bolos.

Com o processo de migração forçada dos quilombolas do meio rural para o urbano, em função da expropriação de seus territórios, Tertolino observa que houve uma drástica redução da população rural e um distanciamento geográfico cada vez maior entre as áreas de residência. Por isso, segundo ele, com a criação da Associação de Folclore de Conceição da Barra, os grupos associados conseguiram, por meio de um convênio celebrado entre a Prefeitura de Conceição da Barra e a Petrobras, a construção de quatro galpões onde realizam os ensaios. Ao mesmo tempo em que significou uma conquista política dos grupos associados, ao que deixa transparecer a opinião do mestre houve uma redução no processo de interação entre os *congos* e as famílias devotas de São Benedito.

Deste modo, iniciamos nosso trabalho de campo entre os *congos do baile* de São Benedito de Conceição da Barra para este inventário preliminar, depois de visitarmos e comunicarmos o mestre Tertolino, no dia 30 de dezembro de 2007. Após entrevistarmos alguns *festeiros* no decorrer do dia, à noite fomos para o *ensaio geral* do *baile* no galpão do de Sebastião Guilherme, no Porto Grande, à margem do rio Cricaré. A abertura do *ensaio geral* foi feita pelo *reis* de Tião, tendo em seguida iniciado os preparativos finais do que a maioria dos *quilombolas* do município de Conceição da Barra, e parte dos que resistem na área compreendida pelo município de São Mateus, consideram sua festa de maior expressão cultural de matriz africana. Nesta noite, como ocorre, segundo eles, todos os anos, após um *ensaio geral do baile*, o anfitrião do ensaio, *Tião de Véio*, por volta de 23 horas e trinta minutos, ofereceu um farto jantar composto de arroz, feijão, farinha e três tipos de carne (suína, bovina e de aves). Em seguida ocorreu um forró e, por volta de 03 horas da

madrugada, iniciaram um segundo *ensaio do baile*, tendo eles, após esse último ensaio, ali permanecido cantando e fazendo discursos, até por volta de 07 horas da manhã seguinte, quando subiram rio Cricaré acima ao encontro de *São Bino das Barreiras*.

c) A busca do Santo

Como ocorre todo último dia do ano, na manhã de 31 de dezembro, como observamos e participamos em 2007, os *congos*, saindo do Porto Grande, subiram rio acima de barco a motor até à comunidade das Barreiras, que fica do outro lado do rio Cricaré, ao encontro e em busca de um *santo negro*, popularizado entre eles como *São Beneditinho das Piabas* e, depois, *São Bino das Barreiras*, cuja narrativa sobre seu aparecimento será retomada mais adiante. Após saírem dos barcos, foram cantando e tocando seus pandeiros até à igreja de *São Beneditinho* ou *São Bino*, para buscarem o Santo. Ali, neste último dia do ano de 2007, surgiu um pequeno desentendimento, porque não havia embarcação suficiente para conduzir todo o grupo das Barreiras responsável pela guarda do Santo. A pessoa responsável pela *guarda do Santo*, protegido em uma pequena caixa de madeira toda enfeitada em flores, dizia: *O São Beneditinho não sai, se não tiver jeito de toda a comunidade ir também*. Por fim, apareceu embarcação suficiente e, enquanto o grupo das Barreiras desceu em um barco conduzindo a imagem de *São Bino* sob os cantos e toques dos tambores do *Jongo de São Benedito das Barreiras*, os *congos de São Benedito* desceram em outro barco, também cantando e tocando seus pandeiros para o mesmo Santo. Um terceiro barco a motor conduzia os acompanhantes e devotos do Santo.

A respeito do transporte aquático do Santo, dos *congos* e dos devotos, vale lembrar que, no passado, segundo a memória dos entrevistados, quando não havia barcos a motor, esse percurso era feito 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.

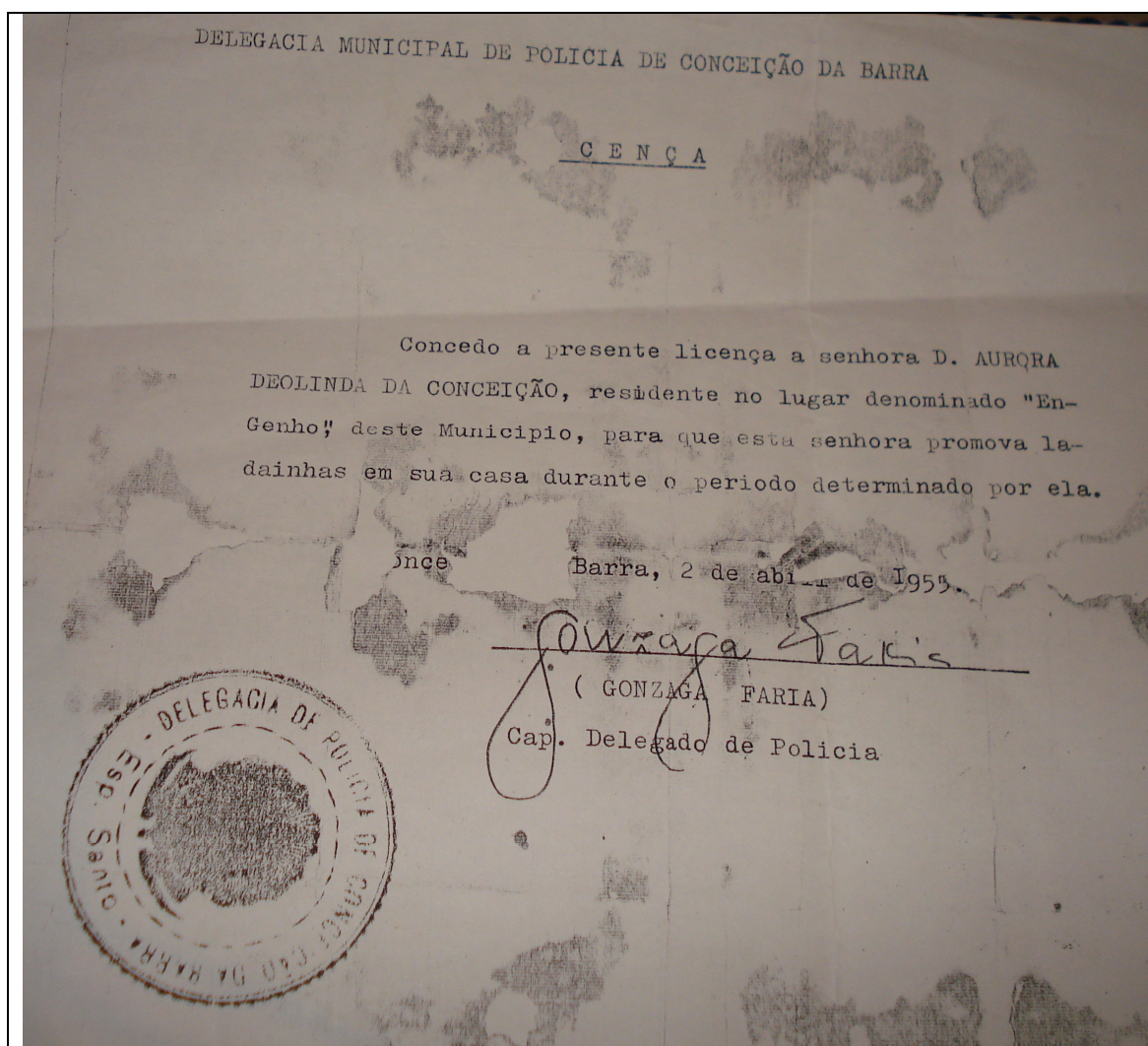
	
À frente, barco conduzindo os <i>congos</i>. Descida do rio Cricaré, em 31/12/2007. Foto: Luciano Cajaíba.	Barco conduzindo o <i>Santo</i> e seus <i>guardiões</i> na saída das Barreiras. Descida do rio Cricaré, em 31/12/2007. Foto: Vitor Hugo.

No percurso rio abaixo e na chegada ao cais do porto de Conceição da Barra, os devotos explodiram várias caixas de fogos para anunciar e exaltar a chegada e o nome do Santo à cidade. No cais, um grande número de devotos, com uma imagem maior do mesmo Santo, denominada *São Benedito padroeiro*, receberam *São Bino*, seus *guardiões* e os *congos*. Dali, os *congos* saíram em *marcha* pela cidade, e o primeiro ato foi ir até à igreja matriz visitar Nossa Senhora da Conceição e *pedir licença* a ela para festejar São Benedito. Enquanto *São Benedito Padroeiro* foi conduzido pelos *congos* até sua igreja, os *guardiões de São Bino das Barreiras* passavam de casa em casa com a pequena imagem, visitando devotos e *tirando esmolas*, como afirmam alguns, ou, como dizem outros, *pedindo auxílio* para, posteriormente, realizar a festa do Santo na comunidade das Barreiras.

A esmola é com o pessoal do tambor. (...) Eles são lá da Barreira. Eles descem com agente amanhã. Nós vem num barco e eles vem no outro. Aí, quando chega aqui, nós salta, vamos pra igreja matriz e eles acompanha a gente. Depois, eles solta... Aí vão fazer... a parte deles. Nós faz a nossa parte e eles faz a deles. Mas sempre no lugar em que estamos juntos, eles estão também. Na hora da janta, na hora do almoço eles estão todos juntos. (...) Mas só que de lá da Barreira, até chegar à igreja matriz, eles saem juntos. De lá, então, é que eles pegam o São Benedito da capela deles, aí sai com ele na rua até a noite pedindo esmola. Aí, à noite, vai lá pra casa do Claudomiro ali, ele fica ali na casa dele (Silvani da Conceição Cardoso – Congo. Conceição da Barra, 30/12/2007).

Após deixar a imagem do *Santo Padroeiro* em sua igreja, *os congos*, assim como os *guardiões de São Bino*, se dirigiram à casa das *festeiras*, Dona Rosa e suas filhas Selma e Domingas Dealdina, para o almoço.

Vale a pena, a essa altura do texto, tecer uma breve reflexão sobre a questão da sequência de *licenças* a que, historicamente, 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, um dia antes do ritual do *baile*, estão: ao Juiz de Direito no Fórum, ao Prefeito na Prefeitura e ao Delegado de Polícia na Delegacia. 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 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 documentação e na bibliografia analisada no primeiro relatório deste inventário preliminar. Por isso, no passado, até meados do século XX, como se verifica no documento abaixo, as rezas de ladainha realizadas pelos *quilombolas*, onde ocorria a hibridização das divindades africanas com as católicas, e a *festa dos pretos* - africanos e seus descendentes – era sempre motivo de desconfiança para quem impunha e exercia o poder pela força e não pelo consentimento dos dominados.



Documento mantido sob a guarda de Miúda, neta de Aurora Deolinda da Conceição, em Linharinho. O Engenho era lugar de ritual da Mesa de Santa Bárbara e de reza de ladainha.

Voltando à descrição da chegada de *São Bino das Barreiras* à cidade, ao acompanharmos o grupo dos seus *guardiões* em peregrinação pelas ruas em busca de donativos para a realização de sua festa, verificamos que na camiseta do uniforme do grupo estava escrito:

*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 relembrar 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 o 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* do lado esquerdo da corrente do rio Cricaré, portanto no oposto a Barreiras, dizendo que o *Santo* era deles e o queriam de volta. Seu avô, a contra-gosto 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. Na cultura de hoje, a gente vai explicar para as pessoas e elas pensam que é brincadeira, mas não é brincadeira não. Toda vez que a gente vai pra igreja, eles pensam que é brincadeira, pensa que é um pagode que a gente está explicando pra eles. Às vezes, as pessoas vão para o baile, mas não presta atenção... Não entende que é uma obrigação... É por isso que, no meu grupo, eu ensino e quando ele não quer... Eu digo que ele não quer prestar atenção... Eu tenho três filhos e todos três estão na minha cultura. Eu ensino pra eles, que quando eu morrer eu vou deixando pra um deles assumir. (...) Tem trinta pessoas no meu grupo hoje. A gente vem se organizando. Meu pai disse que era pra ter responsabilidade e não deixar acabar. Aí eu passei a tomar conta e estou até hoje. Tenho meu sobrinho que mexe com reis e sei tirar música da folia e também dos reis. Ensino pra eles pra não deixar acabar (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 como *índios*.

Do lado de cá o povo era escuro e do lado de lá das Barreiras o pessoal era de origem de caboco. (...) O caboco é aquele que nem é preto e nem é moreno é uma pessoa mais clara. Tem o branco, o índio, que tem outra qualidade e que não é escuro... Pra não falar os pretos de cá, eles de lá das Barreiras falam os escuros (Tertolino. Oficina do INRC, 18/05/2008).

Na relação entre os das *Barreiras*, que estão localizados do lado direito da corrente do rio Cricaré, e os *pretos*, *congos* e *quilombolas*, que estão à esquerda da corrente do mesmo rio, verificamos a existência de alianças sociais e políticas perpassadas pelo patrimônio cultural, como casamentos, festas e religiosidades. Doar e receber a imagem do *Santo*, definido localmente como *São Benedito das Piabas*, *São Bino* ou *São Beneditinho*, como verificamos nos relatos anteriores, implicou na continuidade de alianças recíprocas de mão-dupla, onde os das *Barreiras* mantêm a *responsabilidade* de participar da festa dos *congos* de São Benedito dos *pretos* como se fosse a sua, e os *congos* tomaram para si a

responsabilidade de participar da festa de São Benedito das Piabas na comunidade das Barreiras como se pertencessem àquela comunidade.

d) Os congos e a estrutura do baile

Amanhã a gente chega lá das Barreiras e vai direto pra igreja. Aí, entrega o Santo lá na igreja e volta pra casa da festeira. Almoça, aí vamos descansar. À noite volta na casa de outra festeira, janta e descansa. Quando chegar dia primeiro, se arruma e vai fazer a representação na porta da igreja. (...) Sai lá da porta da casa do Terto. Aí, pra fazer a representação tem que se arrumar todo mundo nas suas casas e ir pra casa dele. E de lá, a gente sai tudo em acompanhamento. Em cada casa de festeiro a gente vai passando e apanhando o festeiro pra poder ir assistir a missa. Aí, depois da missa, tem a representação na porta da igreja. Depois, a gente sai todo mundo lá pra aquele Hotel Marina. Faz uma representação lá de novo antes do almoço. Depois, pega o almoço, fica lá um pouco e depois sai andando nas ruas. Aí, depois volta pra jantar na casa do último festeiro (Silvani da Conceição Cardoso – Congo. Conceição da Barra, 30/12/2007).

Como se verifica no fragmento de entrevista exposto acima, nosso entrevistado apresentou parte do roteiro do que acontece depois da chegada das Barreiras e no dia do *baile* propriamente dito. O *baile*, na acepção do mesmo *congo*, é uma *representação* e, a partir do que observamos e ouvimos, trata-se de uma estrutura teatral composta por diversos atores, entre os quais o *mestre* (também um dos *congos*), os *congos*, os *festeiros* e os *acompanhantes* que se fazem presentes desde os primeiros ensaios.

No quadro a seguir, apresentamos os integrantes do *baile de congos de São Benedito* de Conceição da Barra, distribuídos por nomes, idade, papel / cargo / ação e locais de moradia, segundo dados coletados no primeiro semestre de 2008, como segue:

QUADRO Nº 3: CONGOS DO BAILE DE SÃO BENEDITO DE CONCEIÇÃO DA BARRA			
Nome dos congos	Idade ou nascimento	Papel / cargo / ação	Local de moradia
Tertolino Balbino	27/04/1933	Mestre e guia: compor as músicas, liderar o grupo, tocar pandeiro, dançar e cantar em primeira voz.	Sede do município de Conceição da Barra. Migrou da localidade rural de Angelim do Meio para o meio urbano.
Hamilton Oliveira dos Santos	15/06/1937	Guia e auxiliar do mestre: tocar pandeiro, dançar e cantar em segunda voz.	Povoado de Santana. Veio do Córrego do Sapato, território quilombola de São Jorge.
Berto Florentino	63 anos	Contraguia: tocar pandeiro, dançar, cantar em primeira voz e liderar a corrida de	Comunidade Quilombola de São Domingos.

		contraguia.	
Silvani da Conceição Cardoso	49 anos	Contraguia: tocar pandeiro, dançar e cantar em segunda voz.	Sede do município de Conceição da Barra, desde 1983. Atua há 30 anos como congo. Começou quando morava no Córrego de Santana.
Clóvis dos Santos	22/03/1934	1º Congo: tocar pandeiro, cantar em primeira voz e dançar.	Córrego de Santana
Marcelino Linhares	78 anos	1º Congo: tocar pandeiro, cantar em segunda voz e dançar.	Distrito de Braço do Rio.
Benedito Henrique dos Santos (Bino Azul)	26/12/1936	Congo: tocar pandeiro, cantar e dançar.	Córrego Angelim do Meio. Nasceu no dia de São Benedito, recebendo, assim, o nome do santo.
Gaudêncio Brandino		Congo: tocar pandeiro, dançar e cantar em <u>primeira voz</u> .	Mora na sede do município de Conceição da Barra.
Manoel Francisco (Manoelão)		Congo: tocar pandeiro, dançar e cantar em <u>segunda voz</u> .	Comunidade quilombola de São Domingos
Benedito Batista (Bibi)		Congo: tocar pandeiro, cantar e dançar.	Córrego do Macuco
Benedito Ayres	40 anos	Congo: tocar pandeiro, cantar e dançar.	Comunidade Quilombola de São Domingos.
Wellington Francebílio dos Santos	26 anos	<i>Reis Bamba</i>	Comunidade quilombola de Roda D'Água
Manoel Francisco dos Santos	44 anos	Secretário do <i>Reis Bamba</i>	Era da comunidade do Angelim. Em 1973 mudou para o Povoado de Santana. Faleceu no primeiro semestre de 2008, durante nosso trabalho de campo.
Jonas dos Santos Balbino		<i>Reis Congo</i>	Povoado de Santana
Arquimínio dos Santos	52 anos	Secretário do <i>Reis Congo</i>	Comunidade quilombola de Roda D'Água
Renan Oliveira	63 anos	Violeiro	Comunidade Quilombola de São Domingos.
Leomar (filho de Berto Florentino)		Porta Standart	Comunidade Quilombola de São Domingos.

O *baile de congos*, tal como é apresentado no dia de São Benedito em Conceição da Barra, segundo Terto, contém dezesseis partes que não serão detalhadas com precisão nesta etapa da pesquisa, mas apenas nomeadas e interpretadas a partir de discursos (embaixadas) e apresentadas como segue: 1) marcha de rua; 2) marcha de entrada; 3) entrada do rei para o fronte; 4) entrada para a volta do contraguia; 5) volta para a corrida do contraguia; 6) corrida de contraguia; 7) entrada do contraguia; 8) volta para as embaixadas; 9) embaixadas dos reis; 10) três guerras; 11) batizado do Rei Bamba; 12) Impire; 13) volta do corpo do

baile com os versos; 14) volta do *Ticumbi* com os versos; 15) roda grande; 16) marcha de retirada.

Os trajes rituais - capacetes de palha enfeitados de flores e colocados na cabeça sobre lenços brancos, batas brancas compostas de camisas de mangas longas e saíotes de rendas, calças e calçados brancos e mantos longos coloridos - na perspectiva dos congos, simbolizam vestes das realezas africanas que, na atualidade, eles usam para homenagear um negro que ascendeu à glória do trono sagrado, São Benedito. Por isso, um *congo* é um ator de um ritual não apenas político, mas também sagrado, visto que acreditam que tudo é feito para a glória de São Benedito e do Menino Jesus que leva em seus braços. Neste sentido, todas as famílias dos *congós* se envolvem e são capazes de gastar seus últimos centavos, solicitando auxílios de devotos de outras regiões do Estado do Espírito Santo e de simpatizantes de São Benedito e sua festa, para que a mesma seja realizada em grande estilo.



Atores aguardando o início do *baile*. Da esquerda à direita: Secretário do Rei de Congo (Arquimino dos Santos), Rei de Bamba (Wellington dos Santos), Secretário do Rei de Bamba (Manoel Francisco dos Santos), Mestre do *baile* (Tertolino Balbino) e Rei de Congo (Jonas Balbino).

e) Discursos e embaixadas do baile de congos de São Benedito

No *baile de congos* os papéis encenados e desempenhados pelos *secretários* dos *reis*, tanto de *Congo* quanto de *Bamba*, segundo Arquimino dos Santos, popularmente conhecido como Quino, é *defender os seus reis*, atender as solicitações e as *ordens* dos mesmos, transmitir suas *mensagens* e pronunciar as *embaixadas*. Neste estudo preliminar, observamos no *ensaio final* e no dia da festa do *baile dos congos para São Benedito* em Conceição da Barra que o *Rei de Congo* e seu *secretário* se sobrepuseram ao *Rei de Bamba* e seu *secretário*. O ritual está estruturado para que se represente uma *guerra* onde o *Rei de Congo* saia vitorioso. Na luta discursiva ali representada, o *Rei de Congo* e seu *secretário* levam vantagens e, após vencerem a *guerra*, realizam, por meio do emprego da força, o *batismo do Rei de Bamba*. Trata-se da encenação de um fato que tem seus fundamentos na história da diáspora africana no Brasil, pois, desde que se estabeleceram relações entre comerciantes e traficantes de escravizados no eixo Portugal, África e Brasil, aqueles que eram derrotados nas guerras ocorridas entre diferentes povos africanos se tornavam prisioneiros e poderiam ser comercializados como escravos com os traficantes. Ao chegar no Brasil, esses africanos, entre os quais existiram reis, rainhas e princesas, eram batizados através do uso da força.

No dia da festa de São Benedito celebrada pelos *congos*, no primeiro dia do ano, eles saem em marcha da casa do mestre Tertolino pelas ruas de Conceição da Barra até à igreja de São Benedito. Todos estão paramentados com vestes (batas e calças) brancas, calçados da mesma cor e capacetes enfeitados com flores e fitas coloridas. Os *Reis de Congo* e de *Bamba*, bem como seus *secretários* (embaixadores), estão paramentados com vestes da mesma cor e com uma longa manta colorida estendidas de seus ombros até cerca de vinte centímetros acima de seus calcanhares. No primeiro dia de 2008, enquanto marchavam pelas ruas, cantavam:

<u>Marcha de rua:</u>	<i>São Benedito está chamando E nós viemos lhe atender...</i>
-----------------------	---

Depois de participarem da missa celebrada na igreja de São Benedito, o ritual do *baile de congos* foi celebrado na rua em frente à igreja, tendo iniciado com a *marcha de entrada*, composta de dança e a música que segue:

<u>Marcha de entrada:</u>	<i>Na porta dessa casa santa Que nós viemos adorar o nosso Deus</i>
(A cantiga ao lado é repetida várias vezes)	<i>Nós viemos adorar São Benedito, E o Menino que está no braço seu Ele e mais Jesus estão sabendo Como seu devoto padeceu.</i>

Após a apresentação da *marcha de entrada*, o *Rei de Congo* e seu *Secretário* estabelecem um diálogo que revela que o *baile de congos* é um grande teatro ao ar livre, que emociona e encanta o público presente. Trata-se de encenações de embates entre os reinos do Congo e de Bamba para estabelecer qual deles teria a primazia e a exclusividade na realização da festa do *glorioso* São Benedito. Realizar a festa se demonstra como um símbolo demarcador de *status* social, de prestígio diante dos cristãos europeus e de poder sobre os reinos vizinhos, sobretudo os não cristianizados. Neste embate teatral, trata-se da encenação ou, como dizem os nativos, da *representação*, de um fato histórico e etnocêntrico, que é o de demonstrar o Rei de Congo, convertido ao cristianismo na relação com os colonizadores, como aquele que, mesmo tendo número menor de *guerreiros* que o Rei de Bamba, vence a guerra pela intervenção do Deus dos europeus. Estabelecer relações com o poderoso Deus dos colonizadores europeus, que em sua perspectiva lhes conferia o poder de colonizar, fez de São Benedito – um etíope afro-italiano –, na perspectiva dos *congos*, um semi-Deus, ou, como diz o *Rei de Congo* no diálogo a seguir, *o nosso onipotente*. Deste modo, cabe ao secretário do reino do congo fazer o discurso de abertura da festa e preparar o que denominam, na terceira parte, de *a entrada do rei para o fronte*.

Secretário do Rei de Congo:	<i>Licença senhor paciência! Eu peço que a excelência o povo cala Enquanto o Rei de Congo chega nesta praça e fala!</i> <i>Me vala valoroso Rei de Congo! Rei de Congo assim chamado, que foi Rei em Costa D'África E que em Guiné foi apresentado.</i> <i>Me vala o nome do valoroso Rei de Congo!</i>
-----------------------------	---

	<i>Hoje aqui neste dia, que vós sois o Rei mais velho e de grande soberania.</i>
Rei de Congo:	<i>Secretário, secretário!</i>
Secretário do Rei de Congo:	<i>Rei senhor, pra que chamastes?</i>
Rei de Congo:	<i>Hoje será um dia próprio, pra nós chegar com nossa gente, pra festejar São Benedito, que é o nosso onipotente?</i>
Secretário do Rei de Congo:	<i>É sim senhor, senhor meu Rei.</i>
Rei de Congo:	<i>Secretário, secretário!</i>
Secretário do Rei de Congo:	<i>Rei senhor, pra que chamaste?</i>
Rei de Congo:	<i>Eu avisto um palácio, todo cercado de luz. Será por acaso, onde está São Benedito E o nosso Menino Jesus?</i>
Secretário do Rei de Congo:	<i>É, sim, senhor, senhor meu Rei. E pelo jeito que estou vendo, colocado naquela cruz. É onde está São Benedito E o nosso menino Jesus.</i>
Rei de Congo:	<i>Eu sinto em lhe responder, embora me desse um prazer. Uma missa de madrugada Hoje eu vou mandar dizer.</i>
Secretário do Rei de Congo:	<i>Uma missa de madrugada é uma missa preciosa, foi quando o ventre sagrado teve Deus salustriado Nossa Virgem tão formosa, em hora regenerô e antes de romper o dia nasceu nosso redentô.</i>
Rei de Congo:	<i>Nos ajoelhamos meu secretário e rezamos José e Maria. Bem vindos o nascimento antes de nascer o dia.</i>

Secretário do Rei de Congo:	<i>Senhor, senhor meu Rei, tratamos de ajoelhar, fazemos nossa oração e primeiro pelo sinal.</i> (O secretário e o rei de Congo se ajoelham e encenam uma reza).
Rei de Congo:	<i>Se alevanta, secretário! Pelas horas que rezastes, ganhastes a graça Divina. Dá-me a mão e alevantai.</i> (Neste momento, o secretário e o rei dão-se as mãos e levantam-se).
Rei de Congo:	<i>Secretário, secretário!</i>
Secretário do Rei de Congo:	<i>Rei senhor, pra que chamastes?</i>
Rei de Congo:	<i>Eu venho cansado, venho cansado e aflito.</i> <i>Será que não acho um assento de cadeira</i> <i>que eu possa me descansar perto do violeiro,</i> <i>ao lado de São Benedito?</i>
Secretário do Rei de Congo:	<i>Sim, senhor, senhor meu Rei.</i> <i>Mandei pedir no Palácio do Planalto</i> <i>e a resposta veio ligeiro.</i> <i>Dizendo que lá têm muitas,</i> <i>pra aqueles que lá nasceram.</i> <i>Que as que têm, tão ocupadas,</i> <i>por mentirosos, corruptos,</i> <i>gananciosos e caloteiros.</i> <i>Então mandei ver na escola</i> <i>e logo me atenderam.</i> <i>Coitada das professoras,</i> <i>que são de classe tão sofrida,</i> <i>mas educam o mundo inteiro.</i> <i>Foram na sala da diretora,</i> <i>pegaram uma linda cadeira,</i> <i>está ao lado de São Benedito</i> <i>e perto do violeiro.</i> <i>Meu rei pode se descansar</i> <i>seu descanso derradeiro.</i>

Os principais discursos pronunciados no *baile*, ao que verificamos acima, além de fazer referência ao nascimento de Jesus Cristo, têm também um conteúdo eminentemente político de denúncia da corrupção, do descaso dos poderes públicos em relação à educação.



O secretário do Rei de Congo, em frente ao violeiro, está providenciando o trono para seu rei, próximo ao violeiro e ao lado de São Benedito. Foto: Equipe INRC, 01/01/08.

A última parte do discurso acima ilustra a presença da imagem de São Benedito, que no *ensaio geral* (30/12/2007) e no *dia da festa* (01/01/2008) estavam posta sobre uma mesa em lugar de destaque. Ali próximo se coloca o violeiro, sendo também o local escolhido pelo *Rei de Congo* para construir sua visibilidade. Assim, a visibilidade dos símbolos sagrados é uma porta de entrada pra a construção da visibilidade dos símbolos políticos. Após solicitar ao seu *secretário* que providencie um lugar para ele ao lado do *glorioso* e *onipotente* São Benedito, o Rei continua:

Rei de Congo:	<i>Senta seu secretário Longe de mim não ficai Para escutar as ordens Quando eu por ti chamá-lo.</i>
Secretário do Rei de Congo:	<i>Esse baile se aprecia Todo cheio de alegria, Com os instrumentos tocando As mais linda melodias.</i> <i>Os congos dançando, tocando, cantando e encantando, com suas mãos para o alto pedindo paz para o mundo.</i> <i>Louvando a São Benedito Saudando quem aprecia</i>

	<i>Do lado do meu rei No lugar onde eu queria...</i>
--	--

Após essas *mensagens*, que marcam a abertura do *baile*, o *secretário do reis congo* se coloca de pé ao lado de seu *rei*. Enquanto isso, os *congos* apresentam várias canções em louvor a São Benedito. Entre essas canções, uma delas trata de promover, não São Benedito, mas o próprio *baile de congos* de São Benedito, quando na parte denominada *volta do contraguia*, cantam:

*Esse nosso ticumbi, não tem
quem queira sair na frente.
Depois da festa formada, agora sim
Eu também sou gerente.*

Nas *demandas* entre as realezas africanas, encenadas no *baile*, ocorrem *embaixadas*. O *secretário do Rei de Congo* apresenta sua primeira *embaixada* ao repreender os *congos*, que estão, segundo o *secretário*, *fazendo arruaça*, porque, enquanto *guerreiros do Rei de Bamba*, insistem em fazer a festa de São Benedito, sem a autorização do *Rei de Congo*, que é quem tem a atribuição exclusiva para tanto, visto que já havia se convertido ao catolicismo.

Secretário do Rei Congo:	<i>Para! Para! Para! Que aqui não é butiquim e nem bazar. Vocês não podem fazer festa, enquanto meu rei não mandar.</i> <i>Oh senhor meu rei! Se o senhor visse o que estou vendo, que só de ódio, o meu sangue está fervendo, mas se o senhor mandar ver eu vou e se eu topar algum atrevido, querendo me fazer gatimonha eu trago preso e amarado, pro senhor ser conhecedor.</i>
Rei Congo:	<i>Secretário, Secretário!</i>
Secretário do Rei Congo:	<i>Rei senhor, pra que chamaste?</i>
Rei Congo:	<i>Você vai no trono do Rei de Bamba, venera com cortesia; porque ele é um Reis mais velho, de grande soberania.</i> <i>Você fala a ele, que a festa do glorioso São Benedito ele não faz, nem tão pouco há de festejar. Enquanto meu peito resistir e esta floreosa espada clarear, eu hei de dar tamanho golpe, que pedaço há de voar.</i>

Secretário do Rei Congo:	<i>Sim senhor, senhor meu rei! Agora mesmo eu irei, que eu sou o seu vassalo, e o senhor é o meu rei.</i> <i>Um mandado do senhor, com todo gosto eu farei e o Rei de Congo vai ver o quanto ele vai pagar se acaso ele desacatar, as ordens de um grande rei.</i>
O secretário do Rei Congo, grita:	<i>O povo devoto!</i> <i>Repica seus instrumentos, afina suas gargantas, canta uma linda toada, que o povo quer ouvir, eu tomar a benção do meu rei, pra eu poder seguir.</i>

O *secretário do Rei de Congo* encena estabelecer as ordens da festa e, em atendimento a sua solicitação, *os congos cantam uma linda toada* a que ele se refere. Enquanto os *congos* tocam as toadas ao som dos pandeiros e da viola, o secretário entra no círculo dançando com sua espada na mão. A *toada* só se encerra quando o secretário concluir a dança e se ajoelhar aos pés do rei para receber a benção e as ordens, como segue:

Rei Congo:	<i>Abençoado seja de Deus, também da Virgem Maria. Glorioso São Benedito e a Virgem da Conceição, que há de ser a sua guia.</i>
O secretário do Rei Congo, se levanta e fala:	<i>Já tomei a benção do meu rei, já estou abençoado. Com fé em glorioso São Benedito e na Virgem da Conceição e com esta espada na mão, eu enfrento a qualquer parada.</i> <i>Óh, povo devoto!</i> <i>Repica seus instrumentos e toca uma linda canção, que faz o povo aplaudir e eu quero ver o Rei de Bamba se ele garante o que diz.</i>

O *secretário do Rei de Congo*, após falar com seu *rei*, recebeu dele expressa autorização para *proibir ao Rei de Bamba* a fazer a festa do *glorioso São Benedito*.

Em seguida, os congos voltam a tocar seus pandeiros, enquanto o *secretário*, com uma dança cheia de pompa e com sua espada na mão, atravessa um círculo formado pelos demais *congos* (que estão tocando seus instrumentos) para, em seguida, fazer suas embaixadas. Vemos então, que o *baile de congos* é uma dança de guerra, pois ao se aproximar do *Rei de Bamba*, o mesmo *secretário* risca a espada no chão e diz:

Secretário do Rei Congo:	<i>Licença Rei de Bamba, licença queira nos dar,</i>
--------------------------	--

	<i>Que eu tenho ordem por escrita, pra no seu palácio entrar.</i>
--	---

Em seguida, o *secretário do Rei de Bamba* autoriza a entrada do *secretário do Reino do Congo*, também declamando uma poesia que denominam *embaixada*.

<i>Secretário do Rei de Congo:</i>	<i>Rei de Bamba!</i> <i>O meu e o seu poderoso Rei de Congo,</i> <i>Rei de Congo assim chamado,</i> <i>Que foi rei em malfadácia</i> <i>Que nem foi apresentado.</i> <i>Por mim mandou dizer</i> <i>Que a festa do glorioso São Benedito</i> <i>Você não há de fazer</i> <i>E nem de tão pouco festejar</i> <i>Enquanto o peito dele resistir</i> <i>E aquela gloriosa espada clarear</i> <i>Se gosta ou não gosta, o pedaço é de voar...</i> <i>Rei de Bamba!</i> <i>Eu ia te dizer muitas coisas</i> <i>Mas, em fim, não digo nada.</i> <i>Simplesmente vou te dizer</i> <i>O passado dessa espada.</i> <i>Rei de Bamba!</i> <i>Essa espada era do meu tataravô,</i> <i>Que morreu faz trezentos anos</i> <i>Ficou com meu bisavô.</i> <i>Meu bisavô também se foi</i> <i>Passou para o meu avô,</i> <i>Meu avô foi convocado</i> <i>Para o Ticumbi do senhor.</i> <i>Então passou para meu pai</i> <i>Meu pai muito lutou</i> <i>Venceu batalhas sangrentas</i> <i>Até quando Deus chamou.</i> <i>Aí passou para o mestre</i> <i>O mestre pra mim passou</i> <i>Pra eu ser igual a ele</i> <i>Seja aqui, seja acolá!</i> <i>Seja que lugar eu for.</i> <i>Eu venci todas as batalhas</i>
------------------------------------	--

Por ordem do criador...



Ensaio da prisão do secretário do Reis de Bamba. Porto Grande, 30/12/2007.
Foto: Equipe do INRC.

f) Instrumentos do baile dos congos

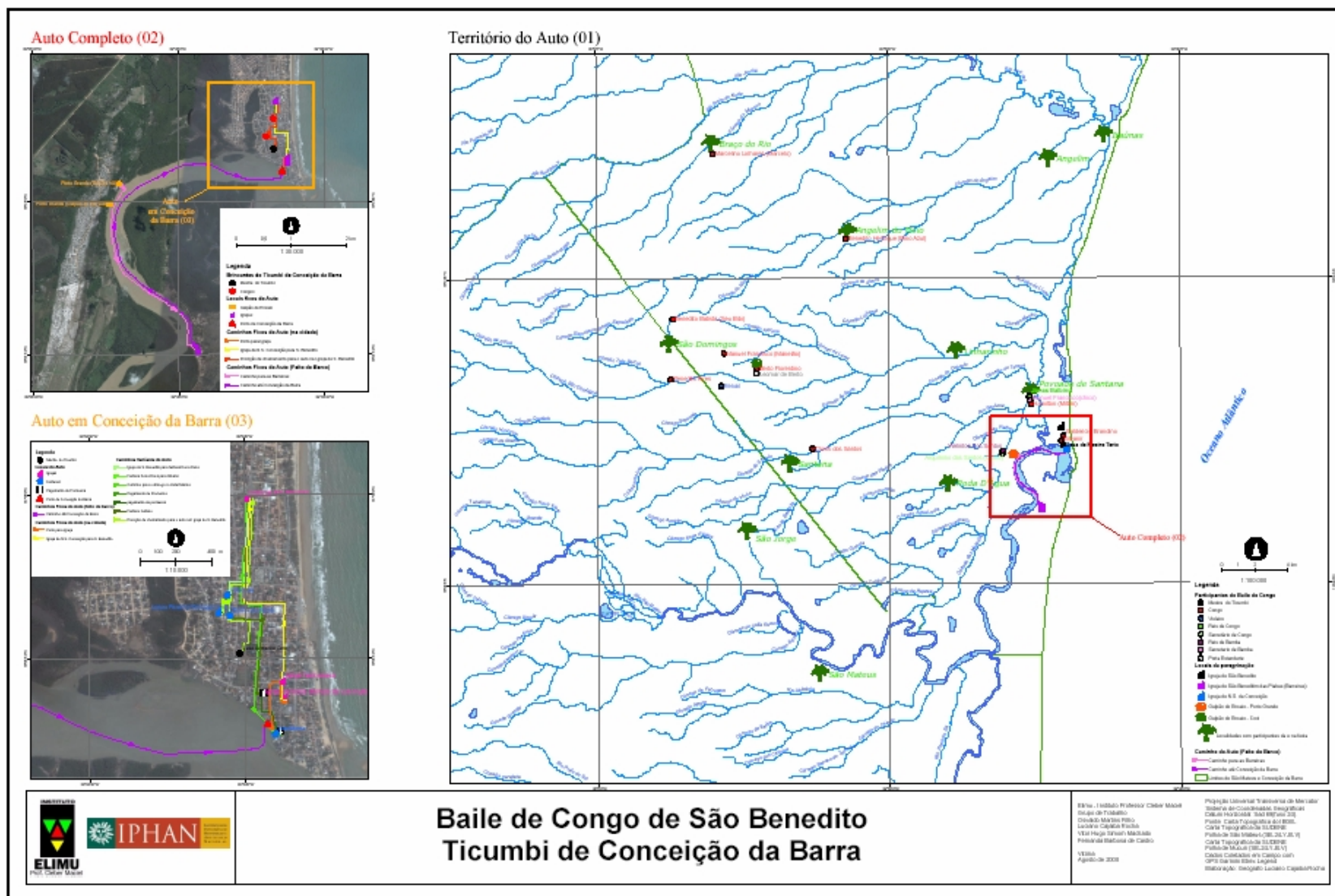
No passado, segundo Terto, entre os instrumentos do *baile dos congos* estavam os *pandeiros*, a *viola* e o *ganzá*. Com o passar do tempo, o *ganzá*, não se sabe porque motivo, deixou de fazer parte do *baile*. Por outro lado, devido a uma promessa de Chico D’Antas (que era de Alagoas e havia migrado com seus pais para a região ainda criança), de “*se tornar um cativo de São Benedito até sua morte*”, a *viola* se firmou entre os instrumentos

tocados no *baile*. Essa introdução da viola entre os instrumentos do *baile* ocorreu na primeira metade do século XX, pois, segundo Terto, quando ele assumiu a liderança do grupo em 1954, Chico D'Antas já a tocava e estava entre os integrantes mais antigos do grupo. Chico D'Antas faleceu em 1979 e, segundo Medeiros (1986), com 84 anos de idade e 65 de violeiro do Ticumbi. Outras fontes, como a Revista de Folclore, afirmaram que o mesmo violeiro acompanhou a brincadeira por mais de 40 anos, tendo José Felipe dos Santos sido seu sucessor.



Pandeiros artesanais confeccionados por Benedito Batista. Foto: Vitor, 2008.

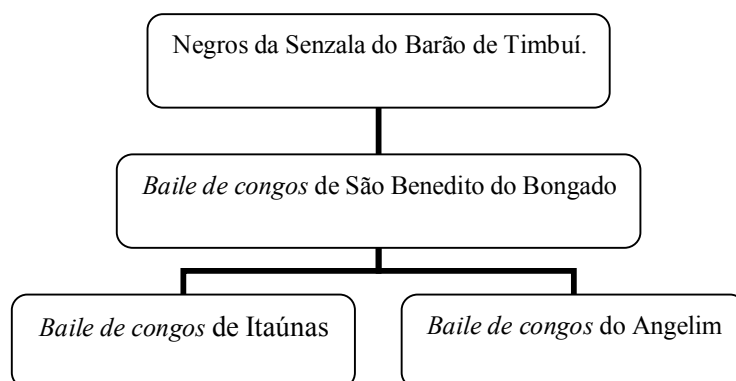
Segundo Benedito Batista, artesão que fabrica os pandeiros do *baile dos congos* de São Benedito de Conceição da Barra, desde o tempo das antigas *mesas de santo*, as mesmas pessoas que participam das *mesas*, participavam das *rezas das ladainhas* e dos *bailes dos congos* de São Benedito, pois todos eram *parentes*. Seu pai, Izalino Batista era *congo* no *baile* de Manoel Sapucaia, o que, segundo ele, teria lhe motivado a participar do atual *baile de congos* de São Benedito liderado por Tertolino. A partir de então, ele passou a fazer o seu pandeiro artesanalmente e, depois, todo o grupo entendeu que os pandeiros de todos os integrantes deveriam ser produzidos artesanalmente pelo mesmo artesão.



2.3.3 - *BAILES DE CONGOS* OU *TICUMBIS* NA REGIÃO DE ITAÚNAS: DA MEMÓRIA DO *BAILE* NO SERTÃO À COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ANGELIM PORTO DOS TOCOS

Ah rapaz! É que o Ticumbi mesmo, ele foi fundado aqui no Sertão de Itaúnas. Só que quase todo mundo dessa região brincava (Seu Caboquinho. Itaúnas, 20/01/2008).

Os *bailes de congos* existentes na vila de Itaúnas e região, segundo a memória social local, são todos originários do mesmo tronco. Os *bailes de congos* de São Benedito do Bongado, de Itaúnas e o do Angelim (criado recentemente) têm sua procedência nos africanos e seus descendentes escravizados na fazenda do Barão de Timbuí ou, segundo as acepções locais, *na senzala do Barão de Timbuí*. Deste modo, podemos apresentar a relação entre esses *bailes*, no seguinte diagrama:



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 de 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 de congos* é do Sertão de Itaúnas, sobretudo do que hoje denominam Córrego de Santa Isabel, onde ainda se encontram as ruínas da casa do Barão de Timbuí.

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 to 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 Izabel, 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? Porque então, o mestre do Bongado, o nome dele era Pedro Bongado, sabe? Porque ele nasceu nessa região que chamava Bongado. Pedro Bongado era o pai do Cassimiro, o pai do Seu Antônio, que mora aqui em Itaúnas, conhecido como Antônio Bongado, entendeu? E assim e por aí vem esse tipo de coisa (Vantuil Gomes, 52 anos. Itaúnas, 20/01/2008).

Segundo Vantuil, ele e os demais integrantes do *baile de 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. Entretanto, desde então, São Benedito, o padroeiro dos *congos*, não tem casa própria em Itaúnas e em Conceição da Barra, pois *tem*

que morar na igreja de outros santos. Semelhante aos congos quilombolas, São Benedito vem sendo expulso e expropriado de seus territórios, passando a depender da solidariedade e da compaixão de outros santos e devotos para não viver abandonado em espaços invisíveis e até ser desprezado em uma caixa de lixo, como veremos a seguir.

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. Não deixou mais nós ficar com São Benedito. Através de outro Ticumbi novo, que entrou agora aí, que acabou de apresentar ali agora, viu, teve muita picuinha, tomou o São Benedito de nós. Nós, pra brincar com São Benedito, arrumamos outro São Benedito. Mas sempre com o Bongado, nunca morreu o Bongado. 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. Todo aniversário de outubro nós temos ensaio e no dia vinte de janeiro apresentamos na vila a brincadeira nossa que era só brincadeira de São Benedito e São Sebastião. Mas nosso mesmo, padroeiro velho nosso não está com nós (Vantuil Gomes, Itaúnas, 20/01/2008).

Em diversos casos no norte, a posição ocupada dentro do *baile de congo* foi transmitida de tio para sobrinho, pai para filho ou de sogro para genro.

Sou da tradição do Ticumbi. Eu alcancei... tem mais de dezoito anos que eu brinco nela. Meu tio morreu, o velho Pedro Bongado morreu, que é o pai desse dono do Ticumbi do Bongado que morreu, e nós temos esse dom da brincadeira e estamos brincando até hoje. (...) Eu comecei a brincar no baile do Ticumbi porque eu tinha paixão, gostava e gosto até hoje. Ai, eles me chamaram e vi aquela coisa antiga. Meu tio brincava o Benedito, como ele falou ainda agora, mas não se interessaram a brincar. Eu, gostando da brincadeira, estou ainda até hoje brincando. Estou seguindo no lugar dele (João Ramos de Souza. Itaúnas, 20/01/2008).

O mestre Vantuil, juntamente com Anísio Bongado (violeiro do *Ticumbi*), são os compositores das canções, *marchas e trovas* de seu *baile de congos*. Vantuil, o primeiro compositor, afirma que se inspirou em sua fé em São Benedito para compor a *marcha* a seguir:

*Glorioso São Benedito eu viajei voltei pra 'qui, ei... (bis).
Vamos preparar devoto, quem é bom tem que existir, ei... (bis).*

*Ai, glorioso Benedito, senti hoje a terra tremer (bis).
Devoto presta atenção, quem vive no mundo a sofrer (bis).*

Os *congos*, em suas canções, estão sempre estabelecendo relações de São Benedito com outros santos e divindades, o que pode ser interpretado que as criações culturais na cosmologia religiosa nunca nutrem o isolamento, mas sempre a interação cultural dos próprios congos e quilombolas, como se verifica, a seguir, na *trova para São Benedito e São Mateus* composta por Anísio Bongado.

*São Benedito
Me leva pelo amor de Deus
Vamos fazer nossa chegada
Na igreja de São Mateus.*

Cabe ressaltar que toda interação social implica em desentendimentos e conflitos, e que estes são as evidências de que toda produção cultural não é resultado do isolamento, mas da interação social. Deste modo, com 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*. Para fugir dessa classificação, conforme

observamos no ensaio geral e na descida do rio Itaúnas do *baile* do Bongado, São Benedito é o padroeiro dos *congós* e acompanha os ensaios e a descida do rio, mas ao chegar na vila, São Sebastião, *o dono da casa* (da igreja) é levado pelos devotos para recepcionar São Benedito, como se verifica na *trova* a seguir, que ouvimos na festa de Itaúnas e na oficina do inventário preliminar das referências culturais que realizamos em Conceição da Barra.

*São Benedito mais São Sebastião
Ticumbi do Bongado
Só brinca com muita devoção.
Vamos louvar São Benedito
e mais São Sebastião.*

No dia 20 de janeiro de 2008, como acontece todos os anos, é a tradicional festa de São Sebastião, quando ocorre a apresentação ou a *representação* do *baile de congós* de Itaúnas. A festa reúne os devotos da vila e das localidades do entorno. Entretanto, cabe lembrar que o fato de o *baile de congós* de Itaúnas ocorrer no dia de São Sebastião não significa que ele seja deste santo, mas em homenagem ao mesmo santo, visto que, segundo José Batista Souto, o popular Juca de Dorota, mestre do referido *baile*, São Benedito é o padroeiro do *baile de congós* de Itaúnas.

Osvaldo: Você é do Ticumbi de Itaúnas. Qual é o padroeiro dele?
Juca: *São Benedito*.



Baile de congos de Itaúnas durante a Festa de São Sebastião. Foto: Vitor Hugo Simon Machado, 20/01/2008.

Quanto às cantigas para São Benedito no mesmo *baile*, segundo o referido mestre, quase todas as músicas se referem a este santo. Essas músicas estão sempre solicitando a colaboração do santo para resolver problemas que os *congos e devotos* se sentem impotentes para solucioná-los, como é o caso da violência mencionada no verso cantado por Juca a seguir:

*Glorioso Benedito
Devoto tem paciência,
Vou pedir a Deus do Céu
Pra acabar com a violência...*

A estrutura do *baile de congos* de Itaúnas é muito semelhante a dos demais *bailes de congos* da região, sendo o mesmo formado por doze *congos*, dois reis (um de Congo e um de Bamba), dois secretários (um para cada rei), um violeiro e um porta estandarte. A

estrutura dramática também é muito parecida com a dos outros *bailes*, com suas coreografias ritmadas ao som de batidas de pandeiros e da viola.

Os integrantes do *baile de congos* de Itaúnas, João de Deus Falcão dos Santos (dono do *baile*) e José Batista Souto (mestre no mesmo *baile*), afirmam sua origem comum aos demais *bailes* existentes na vila e suas semelhanças e diferenças em relação ao *baile dos congos* de São Benedito dos *pretos* (várias vezes denominado como Ticumbi do Terto).

Mesma coisa, Ticumbi do Terto, Ticumbi do Bongado, Ticumbi de Itaúnas. É tudo uma evidia só, tudo preparado, então tudo apreparado. O Terto tem uma cantoriu diferente, Ticumbi de Itaúnas também tem um cantoriu diferente. (...) O Ticumbi do Bongado também muda um pouco. Se não você vai lá assistir o Bongado e tá com a mesma cantoria que eu, fica feio. Vai no Terto e tá igual, não muda. Então nós mudemos. Nós havia mudado desde os antigos. O Terto tem o ritmo dele, o Bongado o seu (João de Deus Falcão dos Santos. Itaúnas, março de 2008).

Na reprodução e recriação das diferenças, vão surgindo e emergindo novos grupos, como é o caso do *baile de congos* de São Benedito em Angelim Porto dos Tocos. Ângelo Camillo, conhecido como Seu Caboquinho, nascido em 26/04/1940, 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*.

A gente escolheu o Angelim pra criar um Ticumbi porque aqui em Itaúnas já têm dois Ticumbi. Então, tem essa comunidade aqui na roça, que faz parte dos quilombolas e ela fica meio distante. Aí, a gente fez uns encontros com a diretoria maior (Associação de Folclore de Conceição da Barra) pra ver se dava assim uma permissão pra gente fundar esse Ticumbi lá no Angelim. Aí, graças a Deus, nós fundamos e tanto que você vê que a nossa festa não é agora, a nossa festa é no dia 11 de agosto em homenagem a Santa Clara. Então, nós temos o Ticumbi lá, graças a Deus. Funciona muito direitinho e a gente, se Deus permitir, daqui pra adiante, quanto mais, melhor. (...) O Ticumbi é de São Benedito, então a gente faz homenagem a São Benedito e a Santa Clara, a padroeira da comunidade. (Caboquinho. Itaúnas, 20/01/2008).

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 ficemos 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).

Nos *bailes de congos* ao redor de Itaúnas não há a exigência de ser *preto* para se tornar um dos *congos dos bailes*. Entre os integrantes destes *bailes* encontramos pessoas que se definem e são definidas a partir de suas aparências físicas, como *pretos*, *brancos*,

indígenas, caboclos e de origem italiana, reproduzindo suas percepções no universo do ritual. O caráter da *mistura* visível nos integrantes do *baile de congos* de Itaúnas tem levado alguns folcloristas do Estado do Espírito Santo a apresentar este *baile* como *menos puro*, usando como referência uma *pureza negra* que demarcaria as fronteiras do *baile de congos* de São Benedito dos *pretos*, que se apresenta em Conceição da Barra. Entretanto, 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.

Para finalizar nossa análise dos *bailes de congos*, no quadro a seguir procuramos sistematizar de forma sucinta os componentes do ritual do *baile de congos* e suas ações. Cabe observar que nem sempre este quadro é seguido à risca, visto que, na prática, às vezes, algum integrante pode faltar em meio ao período dos ensaios por motivos de afastamento indisciplinar ou, ainda, de falecimento, tendo o mestre ou o dono do grupo que ser criativo na reorganização do *baile* e o modelo apresentado não corresponder à reorganização do ritual. O quadro corresponde ao que Ângelo Camilo (Seu Caboquinho), violeiro e um dos mestres do baile do Angelim, denominou como *a tradição correta dos bailes de congos*, que, segundo ele, apenas o baile liderado por Tertolino Balbino teria procurado seguir nos últimos anos.

QUADRO Nº 5: O BAILE E AS AÇÕES DOS CONGOS		
Componentes / Cargo		Papéis e ações
Dono do Baile		No caso dos <i>bailes de congos</i> do Bongado, de Itaúnas e do Angelim, os donos dos bailes desempenham ações dentro do baile, sendo que no primeiro e no terceiro baile, os donos são também violeiros e no segundo, o dono exerce o papel de secretário do Rei de Congo. O dono do baile é responsável pela organização da festa, convidar novos integrantes pra o baile e representar o grupo nas relações com autoridades e instituições externas. No caso do <i>baile de congos</i> de São Benedito de Conceição da Barra, não se emprega o termo dono do baile e as ações destinadas a ele são desempenhadas pelo mestre.
1ª Dupla	Mestre / Guia	Compor as músicas e responder pela memória e tradição do grupo. No cordão do baile, tocar pandeiro, dançar e cantar em primeira voz.
	Guia	Tocar pandeiro, dançar e cantar em segunda voz.
2ª Dupla	Contraguia	Tocar pandeiro, liderar a corrida de contraguia, dançar e cantar em primeira voz.
	Contraguia	Tocar pandeiro, dançar e cantar em segunda voz.
3ª Dupla	1º Congo	Tocar pandeiro, dançar e cantar em primeira voz.
	1º Congo	Tocar pandeiro, dançar e cantar em segunda voz.
4ª Dupla	2º Congo	Tocar pandeiro, dançar e cantar em primeira voz.
	2º Congo	Tocar pandeiro, dançar e cantar em segunda voz.
5ª Dupla	3º Congo	Tocar pandeiro, dançar e cantar em primeira voz.
	3º Congo	Tocar pandeiro, dançar e cantar em segunda voz.
6ª Dupla	4º Congo	Tocar pandeiro, dançar e cantar em primeira voz.
	4º Congo	Tocar pandeiro, dançar e cantar em segunda voz.
7ª Dupla	Rei de Congo	Realizar a festa de São Benedito, pronunciar a embaixada <i>Real</i> , desafiar o Rei de Bamba com sua espada, declarar guerra e batizar o Rei de Bamba.
	Secretário do Rei de Congo	Transmitir mensagens de seu rei, pronunciar embaixadas, desafiar o Rei de Bamba e seu secretário com sua espada, bem como prender o secretário do Rei de Bamba.
8ª Dupla	Rei de Bamba	Pronunciar embaixada <i>Real</i> , declarar guerra ao Rei de Congo e desafiá-lo com sua espada.
	Secretário do Rei de Bamba	Transmitir mensagens de seu rei, pronunciar embaixadas e desfiar com sua espada o Rei de Bamba e seu secretário.
	Violeiro	Tocar a viola ao lado de São Benedito.
	Porta Bandeira	Conduzir a bandeira de São Benedito.

2.4 - REIS-DE-BOI NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS: GRUPOS DE REIS ATUAIS E MEMÓRIA

Em nosso trabalho de campo, encontramos cinco grupos de em *comunidades quilombolas* do meio rural, como o de Palmitinho, o dos Laudêncios na localidade de Santa Luzia (parte da antiga comunidade Divino Espírito Santo), o de Maria Justina na localidade de Beira Rio, o de Sebastião Guilherme (Tião de *Véio*) em Porto Grande no território quilombola de Roda D'Água e o de Mateus de Ernesto na comunidade de Linharinho. Estes dois últimos grupos, um do filho e outro do genro de Benedito Guilherme (o *Véio*), guardam a herança do grupo do mesmo.

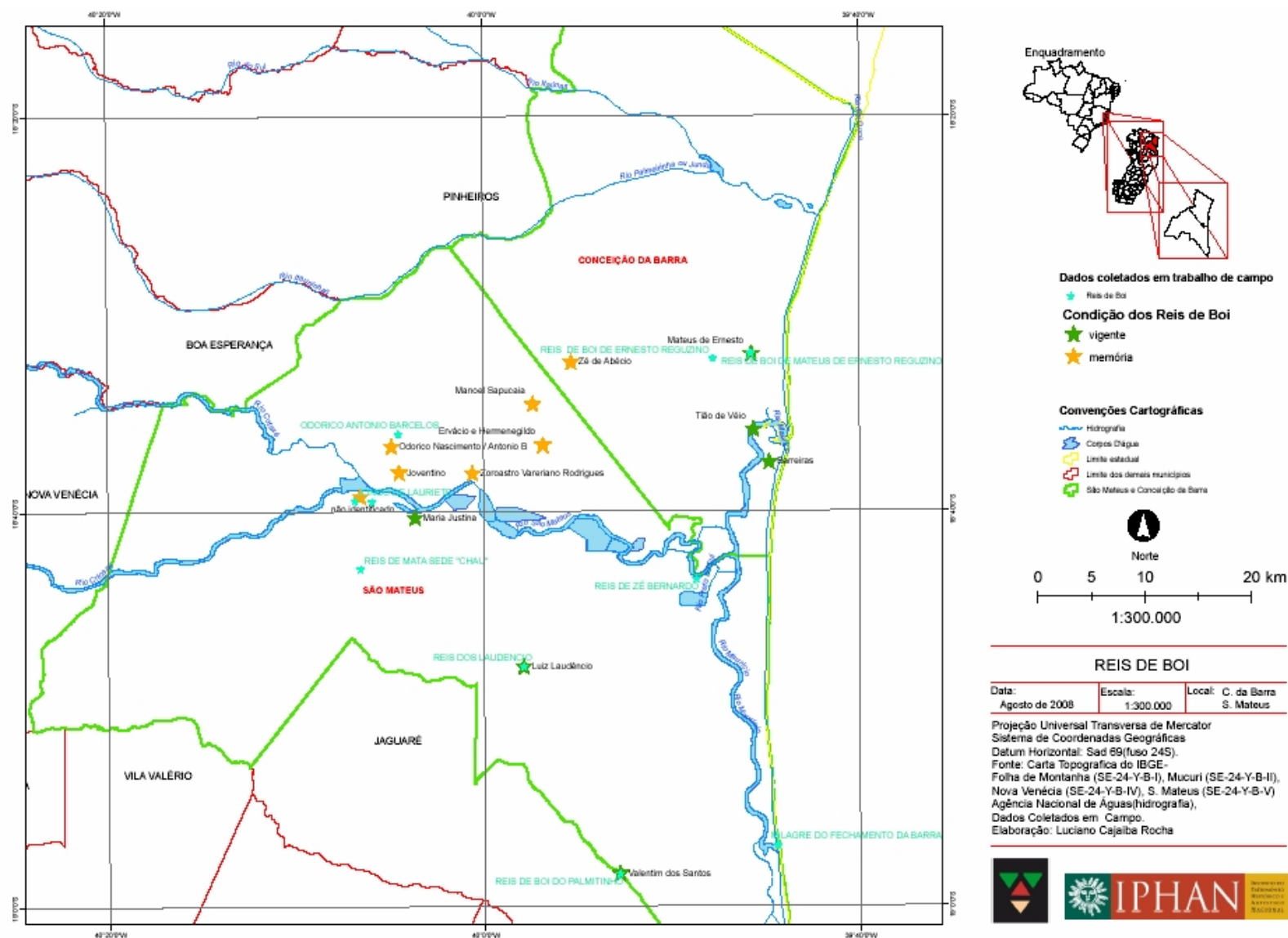
Além dos grupos que estão nas *comunidades quilombolas*, existem aqueles que estão fora delas, como o de José Bernardo no Bairro Santo Antônio, em São Mateus; o das Barreiras; o de Neném, em Conceição da Barra e o de Joventino em Braço do Rio, que no momento da pesquisa, em função da doença e da idade avançada do mestre, estava parado. O *reis* de Joventino era em Linharinho, no início da década de setenta, e em função de uma migração forçada do mestre para o Córrego do Sertão, foi levado consigo, onde continuou realizando apresentações. Ao se tornar com a idade avançada, Joventino foi levado pelos filhos para a vila de Braço do Rio e ali, com a debilitação da saúde do mestre, os ensaios e apresentações de seu *reis* foram suspensas até que outra pessoa assuma a liderança.

Há, ainda, o na memória dos *quilombolas*, como o de São Cristóvão e Serraria, o de Zoroatro Valeriano Rodrigues no Sertão de São Mateus (região de Nova Vista, Chiado e Dilô Barbosa), o de Odorico Nascimento e Antônio Barcelos (Dilô Barbosa), o de Abécio (São Domingos), o de Manoel Sapucaia no Córrego Sapucaia e São Domingos e o de Elvácio e Hermenegildo no Córrego do Sapato (São Jorge).

O , que se apresenta do dia de Santos Reis - 06 (seis) de janeiro -, ao dia de São Braz e Nossa Senhora das Candeias - 02 (dois) de fevereiro-, é um folguedo popular religioso ligado ao catolicismo europeu implantado no Brasil pelos portugueses. Em São Mateus e Conceição da Barra, esse folguedo foi apropriado pelas comunidades quilombolas e reinventado como uma tradição sua. Os personagens do ritual ou da *brincadeira*, para usar uma expressão nativa, e suas ações são apresentadas no quadro a seguir.

QUADRO Nº 6 - RITUAL DO : COMPONENTES E AÇÕES	
Componentes	Ações
Mestre	Compor as músicas
Coordenador (o número varia de 1 a 2)	Estabelecer relações com autoridades externas e providenciar transporte para grupo nos momentos em que sai para apresentação fora da comunidade.
<i>Marujos</i> (o número varia de 16 a 22)	Tocar pandeiros e cantar.
O sanfoneiro	Tocar a sanfona, marcar o ritmo e, em alguns casos, puxar o cordão da <i>brincadeira</i> .
O boi (personagem principal)	Tornar-se alimento para os pobres famintos ou para os participantes do ritual.
O vaqueiro (Requé ou Pai Francisco)	Vender o boi e, em outros casos, roubar o boi para matar o desejo de sua esposa.
Catirina (esposa do vaqueiro)	Dançar com os espectadores da brincadeira ou consumir a carne do boi.

O mapa a seguir apresenta a localização de alguns dos grupos de reis-de-boi descritos no texto acima.



A *brincadeira de* é uma tradição que relembra o nascimento de Jesus Cristo. Por isso, a mesma faz parte das festas do ciclo natalino, mas nem sempre segue as regras da doutrina católica. A respeito do nascimento de Cristo, apresentamos os versos cantados no de Mateus de Ernesto, em Linharinho.

*Meu Deus do céu, porque será que esta ovelha tanto berra.
Canta o galo nas alturas, Jesus nasceu na terra, ai, ai...*

*Ai meu Deus eu vou ao céu, buscar as nove rosas:
Três brancas, três amarelas e três encarnadas cheirosas.*

*Eu vi a porta se abrir, vi um salão cheio de luz.
Eu vi o dono da casa, trazendo nos braços o Menino Jesus.*

Como dissemos, os vários grupos do *reis-de-boi* da região estudada se apresentam, sobretudo, no dia de Santos Reis que, segundo as simbologias locais, representam os três Reis Magos que foram do Oriente, um dos quais do continente africano, para saudar o Menino Deus e lhes entregar presentes preciosos. Por isso, a eles os devotos cantam:

*Santos Reis têm um jardim no céu, lá vi no céu uma linda roseira;
Eu vou pedir uma flor a ele, pra enfeitar nossa brincadeira.*

*Santos Reis e São Benedito, seus devotos vão festejar;
Os seus devotos estão festejando, lá no céu uma estrela vai brilhar.*

*O galo já cantou, o dia amanheceu.
Eu vi Santos Reis no céu; eu vi o Menino Deus.*

Entre os *quilombolas brincantes* do *reis-de-boi*, há uma narrativa, apresentada por Sebastião Guilherme (Tião de Véio) como um mito da fundação do ritual realizado por eles. Diz-se 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. Entretanto, segundo o mesmo entrevistado, os referidos *reis*, em vez de comprar, teriam roubado um boi de um fazendeiro para fazer a festa e distribuir alimento aos pobres. Por isso é que na *brincadeira do reis-de-boi*, segundo o relato de Tião, *dono de um reis-de-boi* e nosso entrevistado, o personagem do *vaqueiro* tenta vender o boi ao *festeiro* (rei) e *dono da casa*, representado

no ritual como um homem de poder aquisitivo. Este deve alimentar os participantes do ritual e os espectadores, entre outras coisas, com a carne do boi.

*Eu vou chamar o meu vaqueiro, que é da sua obrigação.
Venha vender o seu boi, bem ligeiro neste salão.*

O *vaqueiro* aparece na cena da *brincadeira*, sendo uma pessoa comunicativa, bem humorada, levando os espectadores ao riso, incorporando o protótipo dos representantes comerciais e vendedores atuais. Ele tenta convencer o *festeiro* e *dono da casa* por meio de elogios, dizendo conhecer a sua fama de homem poderoso para que o mesmo compre o boi. Por outro lado, o boi, enquanto uma mercadoria a ser comercializada pelo *vaqueiro*, é enfeitada e elogiada como um fetiche, a ponto de convencer o *dono da casa*, *festeiro* e representante dos *reis*, a adquiri-la. Enquanto ele vai buscar o boi, os *marujos* cantam:

*Vem cá pra dentro meu boi araçá, boi aiá, boi aiá.
Este boi deu, este boi dá (bis).*

Sob uma armação de madeira e pano em forma de boi, está uma pessoa que encena a morte da mercadoria que foi adquirida pelo *festeiro* e *dono da casa*. O boi fica caído por certo tempo no meio da roda e os *marujos* cantam:

*Morreu, morreu; o vaqueiro que cortou.
Este boi veio de Minas, foi o vaqueiro quem matou (bis).*

O significado e as funções dos personagens da *brincadeira* podem variar de grupo para grupo, pois em alguns deles, depois que o boi está morto, o *vaqueiro* encena vender um pedaço para cada espectador e vai recebendo dinheiro do público em troca da suposta carne. Após concluir a venda da carne do boi, o *vaqueiro* parece ser mais um comerciante varejista. Aparece, ainda na *brincadeira*, outros animais que são denominados pelos *brincantes* como *bicharada* e o *vaqueiro* tenta negociar com o *dono da casa*, como uma mula, o cavalo marinho, cães, lobas e lobisomem. Deste modo, podemos observar que o boi do *vaqueiro comerciante* não é o boi dos *Reis Magos*. Enquanto os *Reis* eram poderosos, que teriam recebido uma missão para comprar o boi e distribuir a carne aos pobres, o *vaqueiro* recorta o boi para colocá-lo no circuito comercial a varejo aos espectadores da

feira. Ao que parece, surge em meio ao ritual uma interação com a perspectiva cultural do comércio, de que onde há *feira*, existe público e, portanto, oportunidade de comércio.

Por fim, aparece na cena o personagem de *Catirina*, a mulher do *vaqueiro*, que na realidade é um homem vestido de mulher. O significado desta personagem também pode variar de grupo para grupo e no tempo. No *reis* da comunidade dos *Laudêncios*, em São Mateus, e no *reis* de Mateus de Ernesto em Linharinho, Conceição da Barra, *Catirina* passa a chamar os homens espectadores para dançar. No caso do *reis* dos *Laudêncios*, o convidado deve pagar ao grupo pela dança com a mulher do *vaqueiro*. No *reis* de Mateus de Ernesto, o convidado não paga por ter dançado com *Catirina*.

Na mesma região do sítio delimitado para o inventário, a variação cultural acerca do *reis* está bem nítida. Às vezes, os mestres de outras *brincadeiras* afirmam que apenas o de Mateus de Ernesto, um dos herdeiros do *reis* de Benedito Guilherme, mantém uma estrutura no tempo. Na perspectiva da interpretação cultural, podemos dizer que as coletividades sócio-culturais fazem suas próprias interpretações e estas variam de lugar para lugar e de geração para geração.

Um exemplo desta variação está presente nos próprios rituais acerca do boi. Relembrando a *brincadeira de reis* de José e Abílio de Ana e de Zoroastro, onde tinha os personagens de *Requé* (o *vaqueiro*) e *Catirina*, Odorico Nascimento, da comunidade Dilô Barbosa, diz que *Catirina*, a esposa de Requé (ambos muito pobres), estava grávida e desejava 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. Como parte desta cena, entravam os *marujos* do mestre Zoroastro com a seguinte cantiga:

*Mas me vem chorando, como o bem chorou (bis).
Prender Catirina que meu senhor mandou (bis).*

O fato de as *comunidades quilombolas* se encontrarem em uma mesma região e empreenderem manifestações culturais que tenham os mesmos nomes, não significa que podemos estabelecer um padrão cultural homogêneo e imutável para suas referências culturais, pois verificamos variações nos personagens e nas ações desempenhadas nos rituais e *brincadeiras*.

2.5 - RELIGIOSIDADES

2.5.1 – DA CABULA ÀS MESAS DE SANTO

*Oi na fita de Bárbara tem dendê.
Ôh, desata esse nó, que eu quero vê.*
(Cantado por Miúda. Oficina do INRC, 17/05/2008).

Houve um tempo em que, a partir de meados do século XIX, a cabula passou a ser praticada em diversos agrupamentos de *quilombos* do sítio delimitado para o inventário. A *cabula*, conforme descrevemos no relatório anterior, era um culto religioso de matriz africana, celebrado pelos *quilombolas* nas matas da região do Sapê do Norte. Outros nomes atribuídos às práticas religiosas relacionadas à *cabula*, inclusive pelos nossos entrevistados, são: mesa de Santa Maria, mesa de Santa Bárbara e mesas de Cosme e Damião.

Odorico Nascimento relembra os antigos *cabuleiros* que existiam nas proximidades de Dilô Barbosa, Chiado e Nova Vista, que ele conheceu: Silvarino, Anízio, Leocádia e Duca Laurentina.

“O Duca Laurentina, que era meu tio, ele era um cabuleiro bem forte. Quando morria alguma pessoa, depois de passar uns quinze a vinte dias, tinha que ir na cabula para dar a guia daquela pessoa que tinha morrido. Ai as pessoas da família preparava uns comes e bebes para dá para as pessoas que iam participar do trabalho. Uns três dias antes, o Duca marrava o pé. O terreiro, o camucito, era dentro da mata. Ai tinha um fogo chamado fogo do calaia, aceso em um espaço quadrado, mas para quem nunca tinha ido lá no camucito, tinha que ficar escondido no mato. Ai, depois que abrisse o terreiro e começasse o trabalho que o cabiçário ia buscar a pessoa. Um espaço quadrado era limpo no meio da mata e ai era colocado uma toalha branca no chão. Ali colocava um gongá, uma palmatória e uma cuia de emba e um casquete tipo de toca. Quando a pessoa que nunca tinha ido chegava lá, ele tinha que levar um galho de mato, chegar perto do fogo e colocar o galho e receber uma defumação da fumaça do galho. As pessoas falavam uma linguagem que não dava pra entender. Se fosse uma pessoa doente, o chefe fazia com que ela rolasse no mato cheio de espinhos, e vinha todo amarrado com cipó. Ai o chefe pegava uma toalha, jogava a emba na pessoa, ai o cipó desamarrava e a pessoa era curada. E assim era a mesa de Santa Maria. Os Baculos era os Deuses” (Odorico Nascimento Filho, 61 anos. Dilô Barbosa, 04/05/2008).

Quando da entrevista concedida por Odorico, ao seu lado estava Antônio Barcelos, confirmando o que era dito pelo primeiro. Antônio, que já foi mestre de *rei-de-boi*, é filho de Joventino Barcelos, que era conhecido como Gugu e era *cambone* na mesa de Santa Maria.

Benedito Batista, conhecido como Seu Bibi, que é integrante do *baile dos congos de São Benedito de Conceição da Barra*, afirma que *todos os pretos do Sapê do Norte são quilombolas e são parentes* entre si. Ele relata que seus avós paternos, Marcolina (*quilombola pega a laço*) e Benício, juntamente com outros parentes, Laurentina e Sebastião Correia, eram da *mesa* de Santa Maria. Segundo ele, assim como diversos outros moradores *entendidos do assunto*, desta *mesa* só participavam as pessoas que eram convidadas. Neste sentido, ele nos relata um fato ocorrido com seu sogro, Amadeu Cardoso.

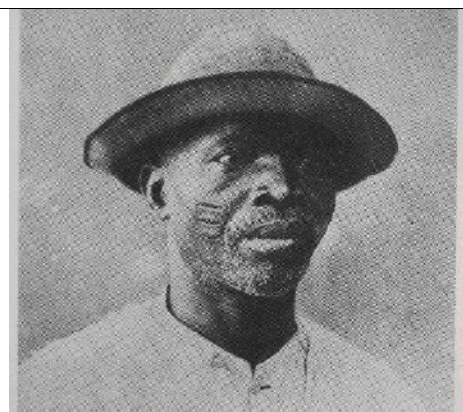
Um certo tempo atrás, ia ter um trabalho de Santa Maria pelas bandas da Sapucaia. Ai Seu Amadeu falou que ia lá nesse trabalho, mas ela não tinha sido convidado. Ai ele saiu pra ir na mesa, mas se perdeu na mata e não conseguiu chegar no local do trabalho, porque a mesa já estava trancada, com as pessoas que era para participar. Andou a noite toda perdido na mata e não conseguiu chegar. Quando a mesa era trancada, ninguém conseguia chegar perto. Aquilo era garantia, pra guardar os segredos da mesa. A mesa de Santa Maria tudo o que eles falavam era garantido, não podia duvidar, se duvidasse se dava mal. Se você fosse

em uma mesa, não podia ir noutra. Se fosse teria que ficar em segredo e não podia desfazer de nenhuma, tinha que respeitar todas. A Mesa de Santa Maria, se eles tivesse trabalhando e trancasse não chegava ninguém. Você andava na mata a noite toda e não achava o lugar da mesa. A mesa era muito fina e séria, não era brincadeira. Hoje o povo acha que é pagode, mas naquele tempo se uma pessoa falasse que era pagode o camarada sofria muito, até não agüentar mais. Se uma pessoa desfizesse ou falasse mal de uma mesa, acontecia alguma coisa com ele e só melhorava depois que a pessoa fosse até a mesa pedir perdão (Benedito Batista, Córrego do Macuco, 07/01/2008).

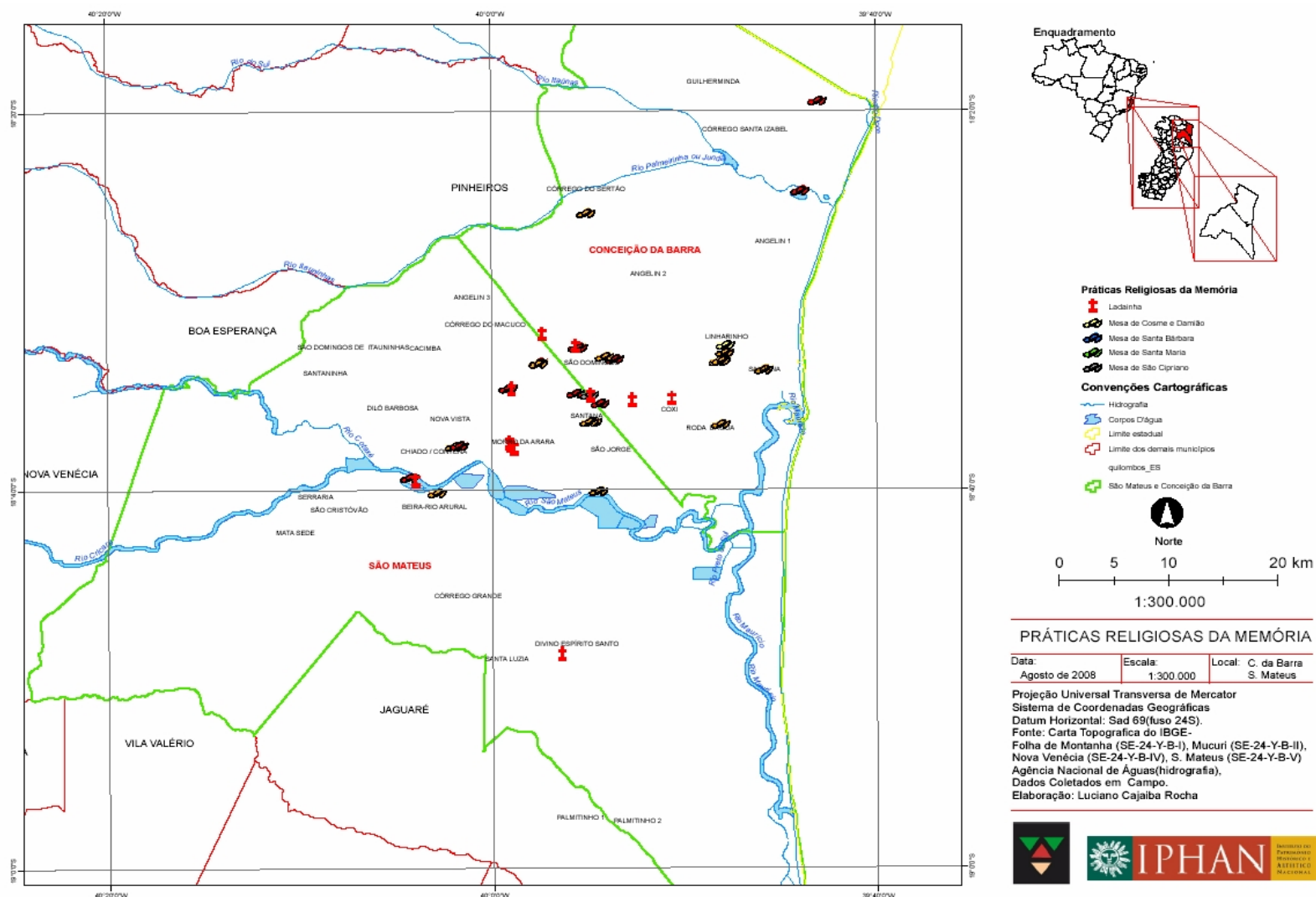
A Mesa de Santa Maria é realizada nas matas, onde, entre outras coisas, se faz cura. Atualmente, parte do ritual desta mesa é praticado no *Centro* ou *Terreiro* de Dona Luzete na comunidade de São Domingos e no Porto Grande.

Segundo Silvestre Jerônimo, nascido em 1926 (82 anos), ex-presidente do *terreiro* de Dona Luzete onde exerceu o cargo por 22 anos, este *terreiro*, localizado nas proximidades do córrego São Domingos, seria *iniciado e batizado na cabula*. A esposa de Silvestre, Dona Gonçalves, que *é muito forte quando recebe os guias*, também é da Mesa de Santa Maria e atende onde é solicitada, visto que esta *mesa* não tem lugar fixo e pode ser montada em diferentes lugares apropriados. O mesmo entrevistado define o *terreiro* referido acima como de *calombré* (provavelmente candomblé), que, segundo ele, *é lugar que faz trabalho de macumba*, referindo-se à mesa de Santa Bárbara.

Silvestre lembra que sua bisavó do lado materno, Gardina Feliciano, *era uma nagô de Nazaré das Farinhas* (BA) que, segundo sua crença, teria nascido *com um corte no rosto*. Este *corte*, ao que indicam os relatos, era um símbolo criado como demarcador do pertencimento ao grupo étnico nagô.



Africano Nagô, que pode ser identificado pelas marcas étnicas no rosto. In: REIS, João José. A Revolta dos Malês. www.smec.salvador.ba.gov.br/documentos/a-revolta-dos-males.pdf. Acesso em 25/06/2008.

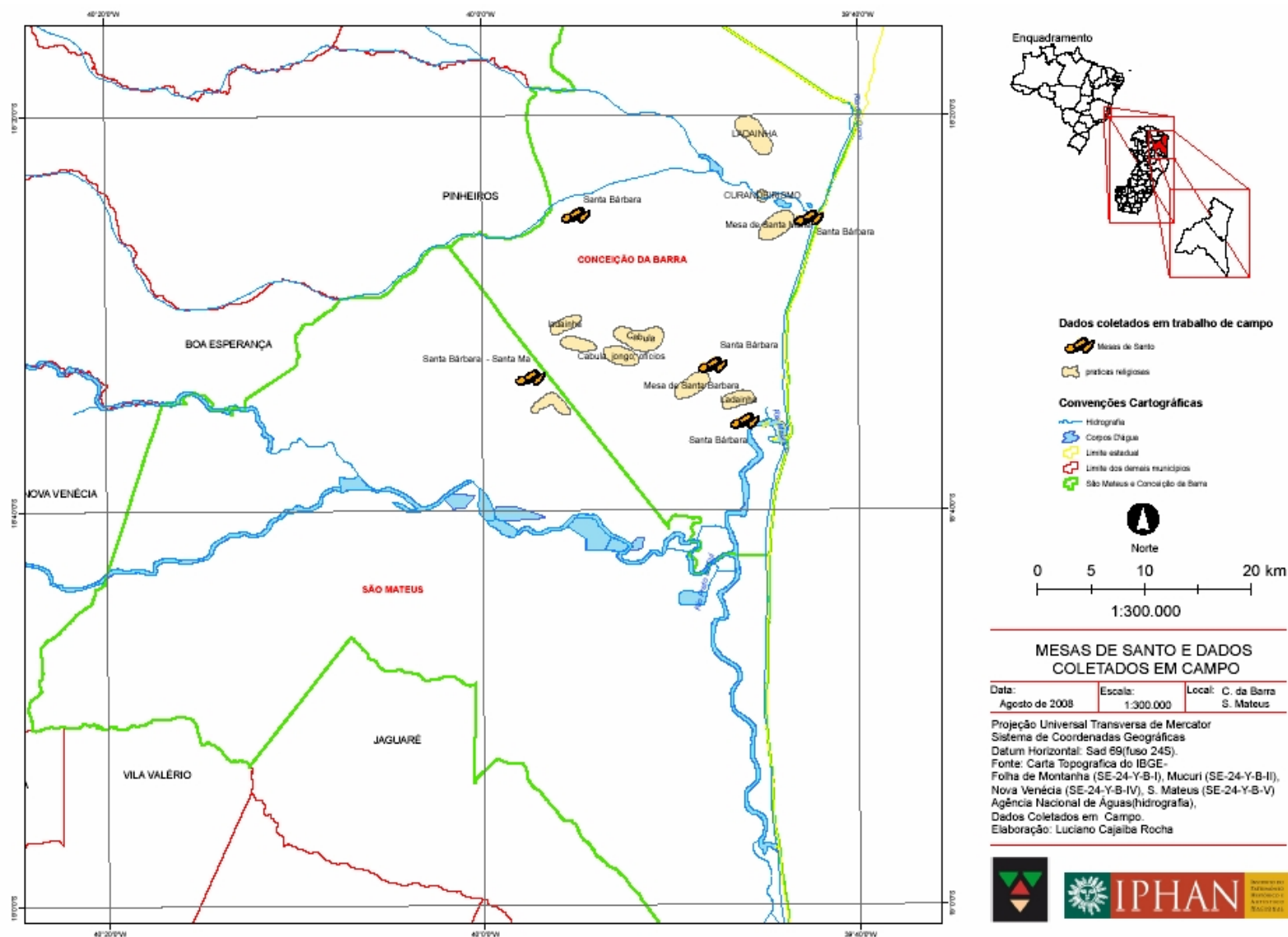


A Mesa de Santa Bárbara está presente em várias comunidades quilombolas do Sapê do Norte, entre as quais Linharinho, Córrego do Sertão (*centro* muito conhecido e procurado na região), São Domingos e Córrego do Alexandre (Roda D'Água). Na Mesa de Santa Bárbara estão presentes várias rochas sagradas (denominadas de santos por seus praticantes) que são banhadas através do azeite ritual do dendê. Em Linharinho há também uma Mesa de Cosme e Damião, em que a festa dos santos é celebrada todos os anos no final do mês de setembro.

Observamos que, na atualidade, em um mesmo *terreiro* ou *centro*, pode-se *montar* e *trabalhar* com a mesa de Santa Maria e a Mesa de Santa Bárbara, conforme nos relatou o Senhor Domingos Ayres, presidente²⁸ do *terreiro* de Dona Luzete. Diferente dos *centros* onde ocorrem encontros com maior número de pessoas são os *assentos dos santos*, reservados aos *cuidados, zelos e segredos* do universo doméstico. Estes permanecem sempre sendo *cuidados* e zelados em um cômodo da casa de diversos quilombolas, que, na maioria das vezes, não têm um *centro*.

Meu centro não é registrado, mas eu não uso direto. Eu uso na hora da precisão, então na hora da precisão quando eles me procuram. Não uso bater tambor, não uso mau ofício, só uso quando tá precisando mesmo, sabe? É isso aí. O negócio de erva é... as ervas que a gente usa é quando precisa, que tem um trabalho. Às vezes quando tem uma coisa bem puxada a gente tem o dendê, o óleo de baga, o álcool. É o que eu uso no meu trabalho (João Ramos de Souza, Itaúnas, 20/01/2008).

Não são em todos os *centros* que se usa *bater tambor* e nem todos os donos registram seus *centros*. Todos os donos de centros realizam *rezas e benzimentos*, bem como empregam plantas, ervas e outros produtos naturais, como azeite de baga, azeite e palhas de dendê, folhas de almesca, ramos de terariquim, pinhão roxo, espada de São Jorge e ervas de Santa Maria para realizarem seus rituais.



2.5.2 - REZAS E BENZIMENTOS

Dentre os (as) que realizam benzimento ou a reza, há quem acredita e defende que o benzimento é um *dom* concedido por uma divindade e que não há interferência de outras pessoas na aprendizagem, mas apenas no elucidar daquilo que o iniciado já trazia desde o ventre materno. O iniciado e/ou praticante do benzimento e da reza já teria sido escolhido por uma divindade antes mesmo do nascimento, cabendo ao mestre espiritual apenas despertar a *vocação* adormecida dentro de um praticante ou trabalhador espiritual em potência. Por outro lado, há quem afirma que aprendeu com um parente já falecido, como um dos pais, avós, tios, sogros ou um mestre espiritual.

Eu aprendi a benzer com minha mãe e minha tia e até hoje eu benzo e dá certo. Eu benzo de mau-olhado, espinhela caída, torcicolo, dor de cabeça, queimadura e também benzo para controlar o fogo em plantações. (...) O mau-olhado é um sintoma que dá no corpo da pessoa e deixa a pessoa desanimada. Uma vez chegou uma mãe com o menino, já estava desenganado pelos médicos e o menino já estava com o pescoço torto. Eu perguntei: o que esse menino tem? Aí eu benzi, ele saiu brincando depois. (...) ...se pega um mau-olhado com um olho mau e, às vezes, é sem querer (Dona Alzerina. Angelim Porto dos Tocos, 21/04/2008).

Existe a crença de que algumas pessoas têm, mesmo sem querer, uma força maligna nos olhos, às vezes denominada pelos nossos entrevistados como *olho gordo*, capaz de proporcionar doenças espirituais e até a morte de pessoas, de plantas e de animais. Para neutralizar e exorcizar esses malefícios causados pelo *olhado* ou *olho gordo*, somente as orações dos mestres espirituais teriam poder sobre eles, visto que as medicinas científica e naturalista não teriam poder sobre esses malefícios.

No quadro a seguir, apresentamos alguns executores de trabalhos espirituais e sua localização no sítio.

QUADRO Nº 7 – REZAS E BENZIMENTOS			
Localidade comunidade	Pessoa-Referência	O que reza-benze?	Com quem aprendeu?
Itaúnas	João Ramos de Souza	- <i>Olhado</i> ou <i>mau-olhado</i> - Espinhela caída.	Manoel Silva, seu sogro, era <i>raizeiro</i> e teria <i>tratado</i> muita gente.
Angelim Porto dos	Dona Alzerina	- Olhado - Espinhela caída	Natalina Batista do Nascimento, sua mãe, e

Tocos		- Torcicolo - Dores de cabeça - Queimadura - Incêndios em plantações e matas.	com sua tia.
	Dona Claudentina	- Olhado - Espinhela caída - Dores de cabeça	Natalina Batista do Nascimento, sua mãe, e com sua tia.
Angelim do Meio	Dona Amorelina	- Olhado - Espinhela caída - Ventre caído	
Angelim Fontoura	Dona Geralda	- Olhado - Cobreiro - Impinge	
	M ^a de Lourdes Fontoura	- Olhado	
	D ^a Luzia Fontoura	- Olhado - Estroncadura - Inzipra - Carne aberta	
Córrego do Sertão	Dona Mariazinha. Erva especial para usar no benzimento: <i>terariquim</i> .	- Espinhela caída - Mal olhado - Ventre caído - Peito aberto	Diz que foi dom de Deus e que aprendeu só.
Córrego do Alexandre	Getúlio dos Santos		Diz que foi dom de Deus e que aprendeu só.
Nova Vista	Seu Gregório		Manoel Clemente Ferreira, seu pai.
Chiado	Benedito Batista	- <u>Vento no olho</u> : parece que a pessoa está com um cisco no olho.	
Dilô Barbosa	Odorico Nascimento	- Espinhela caída - Ventre caído - Olhado	

Abaixo estão sintetizadas duas *simpatias* e uma *oração* para combater o *olhado* que nos foram transmitidas em entrevistas e que são comuns entre aqueles que realizam trabalhos espirituais.

Simpatia 1

Se pega um carvão (brasa) aceso, chama o nome da pessoa atingida pelo mau-olhado, coloca a brasa em um copo d'água e pronuncia as seguintes palavras: *Com dois botaram e com três eu te tiro, com as três palavras de Deus e da Virgem Maria*.

Simpatia 2

Simpatia para retirar o mau-olhado da casa da pessoa: Tomar três sementes denominadas olho-de-boi, colocá-las em um copo com água e, se a água ficar escura, é sinal que a casa *está carregada de mau-olhado*. A água deve ser lançada

em lugares distantes, preferencialmente em água corrente, que lava todo tipo de sujeira.

Oração

Outra reza para mau-olhado: *Homem bom, mulher má, esteira roto, canto molhado, nossa Senhora da Conceição vem e tira esse olhado, e joga tudo no mar sagrado onde não vê galo cantar, nem goderar e nem cristão falar.*

Na realidade, em torno de *benzedeiras, benzedores, rezadeiras, rezadores, curandeiros (as) e pembeiros (as)* há uma comunidade que acredita na *escolha* e no *dom* daqueles que realizam *trabalhos* espirituais e que através deles as divindades efetuam *curas* e exorcizam o mal. Afirmam que a crença ou a fé de quem procura o *benzimento e a reza* deve ser tão forte quanto do escolhido para realizar os trabalhos espirituais.

2.5.3 - REZAS DE LADAINHAS

A *reza da ladainha* faz parte da religiosidade tradicional dos membros das comunidades que estamos estudando. Geralmente passa-se a *rezar uma ladainha* mediante uma promessa feita a um santo ou oferecimento a um santo, do qual o *rezador é devoto* e a quem ele invoca a proteção e o auxílio. Com frequência, ouvimos que as ladainhas são rezadas para os seguintes santos: São Benedito, Nossa Senhora Aparecida, Bom Jesus, Santo Antônio, São Bartolomeu, São Sebastião e Santa Bárbara. Faz-se uma promessa a um santo, que se o mesmo auxiliar na criação de animais domesticados, sendo porcos e gados os casos mais frequentes, no dia do santo será sacrificado um animal e feita *a reza de uma ladainha* como retribuição ao auxílio do santo para homenagear e exaltar o seu nome. O sacrifício do animal, que já é parte do ritual, geralmente ocorre um dia ou dois antes da *reza*. No dia do santo, reza-se a ladainha e, em seguida, o animal sacrificado se torna o principal alimento oferecido e distribuídos aos participantes da cerimônia em homenagem ao santo. Participar da *reza* e consumir a oferenda feita à divindade é uma forma de construir relações sociais e solidariedade entre os *quilombolas*.

Os entrevistados lembram que entre eles nunca existiram *rezas e devoções* sem *oferecer alimentos*, frutos de sua força de trabalho e de suas atividades produtivas. A alimentação e a bebida que vêm sendo oferecidas e servidas às divindades e aos humanos

nas brincadeiras, festas e rezas de ladainhas têm sido o azeite de dendê, o bolo de mandioca puba²⁹, a farinha, o beiju, o café, o mungunzá e a carne de animais domesticados, sobretudo de porcos e bois (gado).

No quadro a seguir, apresentamos um panorama geral dos rezadores de ladainha no sítio estudado.

QUADRO Nº 8 – REZAS DE LADAINHA			
Comunidade	Rezador de ladainha na memória	Atual rezador de ladainha	Santo de devoção
Santa Luzia / Divino Espírito Santo	Valdemar dos Santos (Valdemar Laudêncio)		São Benedito e Nossa Senhora Aparecida.
Palmitinho	Joaquim Geraldino		
Chiado e Dilô Barbosa	Juca Hilário Machado, Dionísio Fonseca e Orendo.		
Dilô Barbosa		Odorico Nascimento Filho	
Córrego de Sapato (São Jorge)	Valdeni Titi		
Córrego do Macuco	Domingos Batista (irmão de Benedito), Duduca, Tonha, Gertrude e Valdecir.		
Córrego do Macuco		Benedito Batista (Bibi)	Nossa Sr ^a Aparecida
Córrego de Santana		Clóvis dos Santos	São Benedito
Conceição da Barra (sede)		Tertolino Balbino	São Benedito
Córrego Sapucaia / São Domingos		Renan Oliveira	São Benedito

Benedito Batista, o Seu Bibi, nos relatou que há 40 (quarenta) anos, no dia 12 de outubro, ele vem rezando a ladainha para Nossa Senhora Aparecida em sua casa.

Já tem tanto tempo que não precisa avisar ninguém. Todo mundo já sabe que eu rezo todo ano e cada ano aumenta o número de gente. Eu fiz uma promessa de rezar a ladainha todo ano. Eu fiz esta promessa por que eu sempre tive vontade de ter uma criação de animal (gado), só que sempre eu comprava o gado e colocava no pasto, o animal morria. Eu comprava de novo, colocava na manga (pasto), aí o animal morria. Aí só ia morrendo e eu não conseguia ter a criação. Aí, meu irmão Domingos, falou que era pra eu comprar o gado e colocar no nome da Maria Luiza, minha mulher. Então eu falei: 'não vou colocar no meu nome e nem no nome dela. Vou comprar o gado e colocar em nome de Nossa Senhora Aparecida e quando o animal render dez cabeças e der pra matar e comer, vou matar um animal e rezar uma ladainha e dar comida pra todo mundo que aparecer, que é pra pagar a promessa. Comprei uma novilha e coloquei no pasto. Depois comprei mais uma vaca. Com um tempo eu já tinha no pasto dez cabeças de gado. Aí matei uma

cabeça pra dar pro povo comer. De lá pra cá, o gado nunca mais morreu de doença nenhuma. (...) Tendo fé tudo dá certo, mas se não tiver fé, nada dá certo. Depois disso, eu já cheguei a adquirir 80 cabeças de gado (Benedito Batista, Córrego do Macuco, 07/01/2008).

A partir de então, desde meado da década de 60 (sessenta) do século XX, segundo Seu Bibi, todos os anos, para cumprir sua promessa a Nossa Senhora Aparecida, no dia 11 de outubro ele sacrifica o animal e no dia 12 é rezada a ladainha. Inicia-se com todos os devotos rezando a ladainha com ele e, em seguida, ele oferece um almoço aos que participam da *reza*. Após o almoço, dança-se *um baile à moda antiga*. *Tem gente que fala que eu sou bobo de dá comida pra tanta gente, mas eu dou a comida e sei muito bem o que eu tô fazendo*.

A ladainha é um fenômeno sócio-cultural e um evento religioso doméstico que reúne pessoas na casa de um dos rezadores ou devotos e não em templos de uma determinada instituição religiosa. Essas pessoas estão motivadas por suas crenças e devoções aos santos de sua preferência. Entretanto, associado à *reza da ladainha* está a festa regradada à alimentação e ao baile, como ocorre no Córrego do Macuco, no Córrego Sapucaia e ocorria em Chiado e Dilô Barbosa.

2.6 - JONGOS NAS COMUNIDADES: GRUPOS, MEMÓRIA E VERSOS

Em nosso trabalho de campo, encontramos jongs nas seguintes comunidades: São Cristóvão e Serraria, Beira Rio, Povoado de Santana, Angelim Porto dos Tocos e Barreiras. Nessas comunidades, encontramos os dois símbolos máximos demarcadores dos grupos dos jongs, que são os tambores e os versos cantados. Em outras comunidades como Palmitinho, Chiado, Dilô Barbosa e Linharinho, existe uma memória dos jongs que eram cantados por seus antepassados, sempre associados aos tambores, cujos versos ainda podem ser ouvidos nas comunidades. Um caso exemplar é o de Linharinho, cujo jongo que estava na comunidade no passado (que tinha uma fina relação com a Mesa de Santa Bárbara e se dizia que o mesmo pertencia a esta Santa), atualmente está no Povoado de Santana e passou a ser conhecido como Jongo de São Bartolomeu. Há ainda o Jongo da Nêga, que atualmente está na cidade de São Mateus, mas que veio do meio rural, pois Salvino Rodrigues, sogro de Nêga, segundo Aguiar (1995), teria herdado o jongo em 1945 de Júlio Tamanco, que o trazia do período final da escravidão.

O jongo, segundo Maria Amélia, integrante do jongo de São Bartolomeu, faz parte de uma tradição que vem do tempo da escravidão e teria sido inventado pelos escravizados. Entretanto, trata-se de uma tradição que vem de um tempo imemorial, pois foi aprendida com seus pais que, por sua vez, ao que tudo indica, teriam aprendido com as gerações anteriores.

Porque o nosso jongo era de umas pessoas assim, que era dos escravos. Foi fundado pelos escravos. (...) Eu não posso te explicar, porque quando eu nasci, eu já encontrei, e eu conheci o jongo através de minha mãe. Porque quando chegava a época de São João Batista e Santo Antônio, os nossos pais faziam a fogueira, aí fazia o jongo e ensinava pra nós como fazia o jongo. Aí, chegava todo ano o São João e Santo Antônio, nós festejava. Aí, nós fomos crescendo naquilo que eles deixaram para nós, e estamos até hoje, graças a Deus. (...) Os nossos pais eles tinha jongo. Eles falavam que tinha o jongo. Eles falavam: o tal dia assim, nós vamos fazer uma fogueira e vamos fazer o jongo, e vocês vão aprender a dançar. E nós aprendemos e estamos até hoje, porque nossa família, nosso criador foi quem trouxe aquele som pra nós (Maria Amélia. Povoado de Santana, 21/04/2008).

A respeito dos *santos* para quem seus pais faziam jongo e festa, a entrevistada acima cantou o verso abaixo, que teria aprendido em sua infância.

*Acorda gente
Deixa de tanto dormir
São João já passou
E São Pedro vem aí.*

(Maria Amélia. Santana, 21/04/2008).

Nas proximidades de Santana, no passado, o jongo, segundo Maria Amélia, era feito na casa de Maria de Pedro de Aurora, a meia distância entre o povoado de Santana e Linharinho. No início, o jongo era feito por Dona Maria e outros moradores para Nossa Senhora Aparecida e, segundo os comentários dos moradores de Linharinho, também para Santa Bárbara. Posteriormente, segundo Maria Amélia, o folclorista Hermógenes Lima da Fonseca teria dado a idéia de criar um grupo de jongo e, após a morte de Hermógenes, seu marido Adrelino registrou o Jongo como de São Bartolomeu.

Este jongo foi começado por Dona Maria de Pedro Aurora, a mulher de Pedro Aurora, mais o Hermógenes. Daí foi continuando, continuando, vai e Dona Maria faleceu e seu Hermógenes também. Aí, foi e passou pra Gentina, a Tininha, esposa de Caboquinho. E a Gentina é irmã de Adrelino. Tá entendendo? Aí, ela tomou conta do Jongo. Aí foi continuando, continuando, até o dia que ela não pôde mais. Aí ela parou, ela adoeceu. Aí, na morte dela, ela passou pra Carmem. É que hoje 'tá se achando a chefe do jongo. Mas muita coisa, para resolver, é meu esposo Adrelino que resolve. Porque desde o tempo da Gentina, ele vem acompanhando direto, nunca ele saiu fora, nunca ele parou e continua até hoje. Então, aí foi e registrou o jongo pra São Bartolomeu. Aí, nós continua e 'tamo continuando, nós nunca paremo. E esse jongo é muito procurado (Maria Amélia. Povoado de Santana, 21/04/2008).

O jongo de São Bartolomeu, do povoado de Santana, se apresenta no dia 24 de agosto, dia do santo. Neste dia, o de Mateus de Ernesto acompanha o jongo e faz uma apresentação também, em uma espécie de interação entre as duas *brincadeiras*. Adrelino Ferreira, integrante do jongo, explica que isso se deve ao fato de, assim como ele, muitos dos mais velhos brincarem no jongo, no e no baile de congos, porque *os jovens não estão querendo nada com a tradição dos antigos*. Por isso, *os mais velhos, para não deixar a peteca cair 'tão enfrentando* e afirmam resistir até a morte. No dia do *santo*, segundo Maria Amélia, integrante do grupo, se canta o jongo abaixo.

*Meu São Berto, São Berto
Meu São Bertolameu (Bartolomeu).*

24 de agosto

É que meu São Berto nasceu

(Maria Amélia. Santana, 21/04/2008).

O jongo de São Bartolomeu, no *acompanhamento* da festa dos *congos* para São Benedito em Conceição da Barra e nas apresentações da festa de Itaúnas, usa uniforme de identificação do grupo. Segundo Maria Amélia, o jongo se sente parte da *brincadeira dos congos* para São Benedito, sobretudo porque ambas as tradições vêm do tempo da escravidão.

Além de Nossa Senhora Aparecida, Santa Bárbara e São Bartolomeu, como vimos acima, encontramos o jongo sendo organizado para agradecer a Santo Antônio, como é o caso da localidade de São Cristóvão e Serraria, onde os moradores consideram que o *batuque do jongo é uma tradição da comunidade*, embora, quando de nossa reunião com eles em 16/03/2008, as atividades do jongo estivessem paradas desde 2005.

O jongo aqui é tradição que vem de Maria Lucinda. Essa tradição Maria Lucinda que começou, daí, depois que ela morreu foi se acabando. (...) Pra dizer a verdade, o jongo foi criado por um tio meu, Antônio Manoel Lucindo. Ele fez uma promessa pra Santo Antônio e ele foi valido, ele alcançou essa promessa. Então ele fez a promessa e se ele fosse valido, todo ano, dia 13 de junho, eu faço a festa e dou alimentação a todo o povo que vier na minha casa e ele foi valido. Vinha gente até de São Mateus. A festa começava dia 12. Ai ele matava porco e todo mundo alimentava ali, e depois que alimentava, fazia a festa de Santo Antonio, dia 13. Depois que ele morreu, nós paramos a tradição e com o jongo também (Sebastião Nascimento. São Cristóvão, 16/03/2008).

Cabe acrescentar que em São Cristóvão encontramos grandes tambores de madeira maciça fabricados pelos próprios integrantes da comunidade. Esses tambores são instrumentos e símbolos fundamentais empregados pelos integrantes dos grupos, não apenas de São Cristóvão, mas por outros encontrados no sítio estudado, para demarcarem as fronteiras entre as comunidades que fazem jongo e aquelas que não têm.

Na localidade de Beira Rio, segundo Maria Justina, que ficou órfã muito cedo, de sua infância ela traz as lembranças de seu pai e sua mãe cantando jongo. Depois que um grupo de mulheres, Maria Justina, Mariinha, Brizinha e Luciana passaram a constituir uma comunidade, elas passaram a cantar jongo do outro lado do rio, nas proximidades do Chiado, na casa de Seu Damasceno e Seu Amadeu (Amadeuzão), onde os encontros eram

realizados a cada quinze dias e o jongo se mesclava às práticas e concepções religiosas de matriz africana. “*Nós tinha mesa e tudo, menino*” (Maria Justina. Beira Rio, 16/03/2008). Mariinha afirma que agora *a tradição* do grupo é *reis e jongo*. Ali, na noite de 11 de outubro, os tambores são deixados próximos à fogueira para o aquecimento dos couros e o afinamento dos sons e para serem tocados por toda noite, até o amanhecer do dia seguinte, dia de Nossa Senhora Aparecida. No quintal dessas *mulheres negras* existe um pequeno oratório, onde se encontra uma grande imagem também *negra* da referida *santa* e uma outra bem pequena, de um homem, São Benedito. À *santa e mulher negra*, elas nos apresentaram o seguinte jongo:

*Nossa Senhora Aparecida
Hoje é seu dia
Eu não vim mais cedo
Porque eu não sabia.*

(Mariinha. Beira Rio, 16/03/2008).

Segundo Mariinha e Brizinha, ali elas fazem jongo e festa também para um outro *santo negro*, São Benedito, porque *elas são negras da cor dele. Nós temo devoção a São Benedito por que nós somo tudo da cor dele*. O outro motivo da festa se deve ao fato de o mesmo *santo* ser o padroeiro da comunidade católica da qual elas fazem parte. No quintal da casa dessas mulheres, ao redor do oratório, há um jardim bem cuidado e florido dedicado aos *santos* acima citados. Por isso, a São Benedito elas cantam:

*São Benedito cheirou alecrim
Cheira rosa em seu jardim.*

(Mariinha. Beira Rio, 16/03/2008).

Um verso semelhante ao citado acima foi-nos cantado na comunidade do Chiado (cf. último verso apresentado no quadro nº 9), o que significa que as músicas do jongo revelam uma territorialidade cultural comum entre os quilombolas do Sapê do Norte, pois as mesmas músicas que ouvimos nas localidades anteriores ao rio Cricaré, também as ouvimos nas proximidades de Itaúnas. Esse universo cultural comum também se revela através das festas para São Benedito e para outros santos como Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e Santa Bárbara. Na acepção dos (as) quilombolas jongueiros (as) São Benedito é um *santo* andarilho, sem morada fixa, como era, segundo Maria Justina, sua

mãe, que também não tinha morada fixa e, semelhante a São Benedito, vivia migrando de casa em casa. Essa acepção da mobilidade territorial, ao que verificamos no norte, se estende pelo sul da Bahia, quando os devotos e festeiros do santo, desde o período da escravidão, passavam uma parte do ano se locomovendo com a imagem de São Benedito pelos sertões e matas em busca de adjutório para reunirem fundos econômicos e realizarem a festa do *Santo*. A esse respeito, cantou-nos Maria Justina:

*São Benedito saiu pra passear...
De uma semana, a outra...
Um dia, ele torna voltar.*

(Maria Justina. Beira Rio, 16/03/2008).

Ao que relata Mariinha, os jongos podem ser inventados até mesmo com a falta de alimentação. Se houvesse alguma festa, mesmo sem ter comida, caso alguém perguntasse: *Gente! Não tem nada pra gente comer, não?* Dali poderia ser cantado o seguinte verso:

*Oi pisa no fogo, espalha a brasa
Cada um vai comer na sua casa.*

(Mariinha. Beira Rio, 16/03/2008).

Os versos dos jongos podem ser inventados a partir da espontaneidade dos participantes, retratando sua própria realidade e coreografia. Deste modo, ao nos mostrar as vestes de seu grupo, Mariinha disse que durante as apresentações há a cena em que uma menina entra na *roda de jongo* com uma longa saia azul, *dançando e rodando*, e elas cantam:

*Eu sou do norte,
Eu sou do sul.
Cadê a menina,
Com a saia azul.*

*Menina suspende a saia
Não deixa a saia arrastar
A saia custou dinheiro
Dinheiro custou ganhar.*

(Mariinha. Beira Rio, 16/03/2008)

Na comunidade de Angelim Porto dos Tocos, João Ramos e Vantuil Gomes, ambos do *baile de congo* do Bongado, experientes na produção de farinha e beiju, assim como na

criação de porcos, ali ensinam o jongo. Segundo Vantuil, eles resolveram fundar um grupo de jongo nesta comunidade porque *o povo quilombola* pediu que em cada comunidade *tivesse um tipo de brincadeira, uma cultura*. A recriação desses grupos, ao que relata Vantuil, se deve ao fato de *o baile dos congos e o jongo* serem tradições quilombolas. *Porque faz parte dos negros, né? Então, quilombola é parte dos negros. Então nós estamos aí fazendo esse trabalho* (Vantuil Gomes. Itaúnas, 20/01/2008).

Meu pai brincava de jongo. Batia tambor com o grupo, mas só que ele não foi mestre na brincadeira, sabe? Ele batia quando brincava de jongo, antigamente existia o tal do embarreio da casa envarada, que era casa de estuque, sabe? Aí fazia um barreiro, tinha tambor no barreiro, amassando o barro, aí o tambor comia. (Enquanto estava barreando a casa, se cantava jongo e batia tambor). (...) É, o que eu falo é que, está aí uma coisa que hoje não existe mais, casa de estuque. Mas antigamente era uma alegria numa casa de estuque, ninguém usava casa de lajota. Então, por aí é que eu vim a aprender esse negócio de tambor também. Era criança, vim batendo e aí eu vim aprendendo, meu pai morreu e eu fiquei... vim brincando no jongo, brinco nos congos e com fé em Deus no ano que vem vou sair na folia de reis, com fé em Jesus, a gente não pode deixar cair a tradição (João Ramos de Souza. Itaúnas, 20/01/2008).

Os jongsos, enquanto conjuntos de versos cantados e acompanhados por tambores e, às vezes, também com as batidas das palmas das mãos, podem ocorrer como eventos celebrativos de agradecimento a um santo ou em comemoração ao aniversário de uma liderança local. Neste sentido, ouvimos em Linharinho que a família dos Santos fez um jongo para comemorar o aniversário de um de seus líderes; enquanto em Beira Rio, segundo uma liderança local, ela fez um jongo em agradecimento à Nossa Senhora Aparecida. Um outro exemplo semelhante ao segundo é o relatado pelo mestre do jongo de Angelim Porto dos Tocos em Itaúnas, apresentado a seguir.

Eu estava com um filho meu, estava quase na hora de suspirar (dar o último suspiro). Minha mulher fez uma promessa a São Benedito, se ele ficasse bom, a gente botava cinco cruzeiros... naquele tempo, não é real não, cinco cruzeiros, a gente fazia um jongo. Graças a Deus, não careceu ir pro hospital. Com oito dias o menino estava andando já. Ele tinha um ano de idade, um ano e pouco de idade, graças a Deus. (...) Botemos cinco reais no pé dele, cinco cruzeiros, e fizemos uma roda de jongo (João Ramos de Souza, Itaúnas, 20/01/2008).

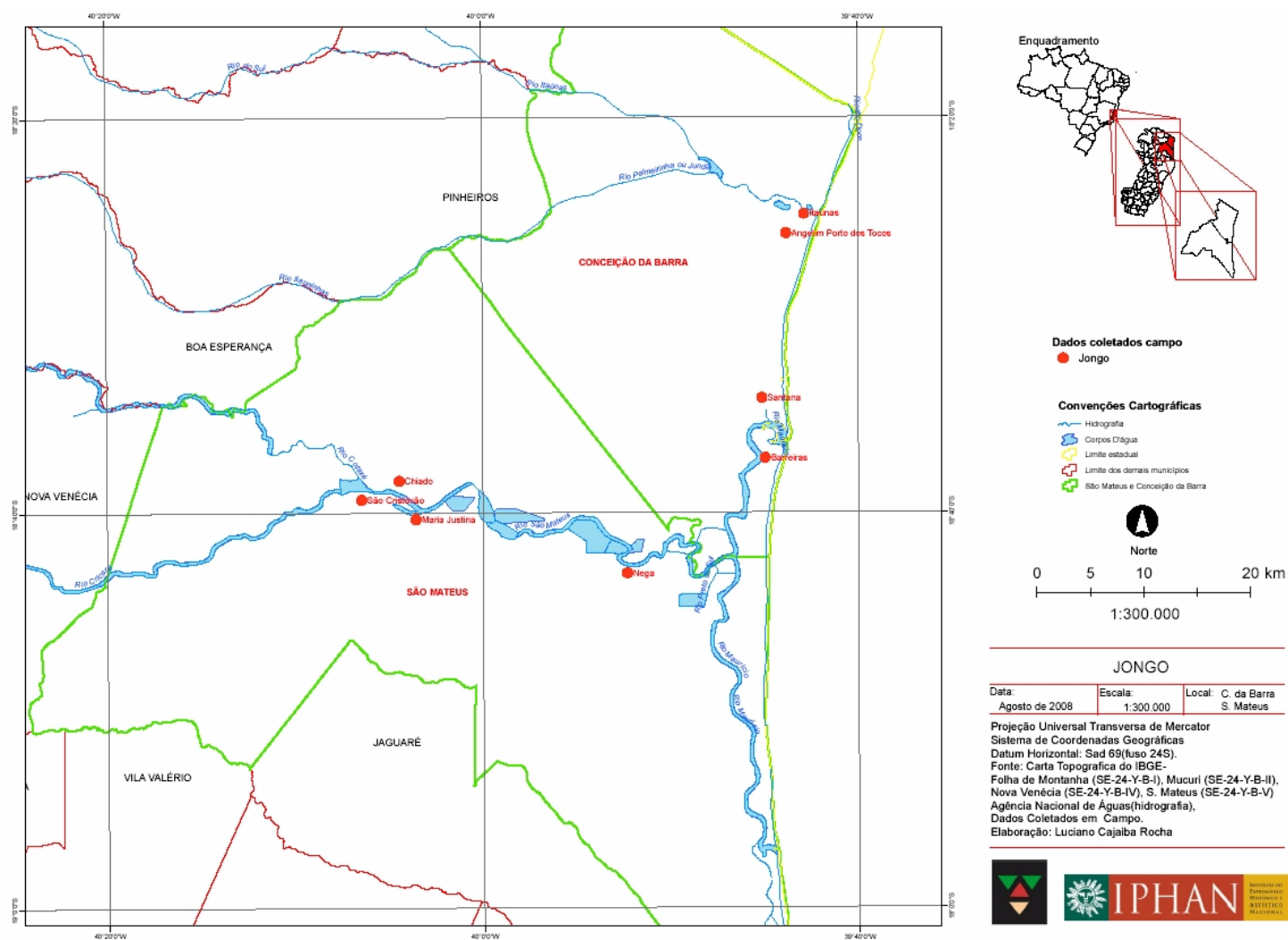
Quanto às suas devoções religiosas, os quilombolas das localidades estudadas se apegam à fé em São Benedito e a ele atribuem diversos feitos milagrosos. À medida que os devotos alcançam a graça por meio de milagres que atribuem ao santo, eles se colocam em uma situação de dívida e gratidão eterna com ele. As formas mais frequentes de retribuição ao santo, pelo milagre alcançado, é se tornar festeiro do mesmo ou entrar nos grupos que organizam as festas para o santo, que na maior parte dos casos no litoral norte do Espírito Santo ocorre por meio dos festejos organizados pelos grupos de jongo e pelos *congos* dos grupos de *Ticumbi* para São Benedito.

Aqui mesmo do lado tem a Maria Catarina aqui. Hoje ela é uma pessoa que trabalha com a gente dentro do grupo sabe? No Ticumbi do Bongado, ela tem feito promessa, agora mesmo o filho dela adoeceu, passou mal, foi pro hospital quase morto, ela ajoelhou e pediu a São Benedito. Está aí, óh, graças a Deus! No ano que vem, vai ser festeiro, o Denílson. (...) A gente chama por ele, mas se quer o milagre, a fé é que cura, né? Porque quem cura é Deus, pela fé. Porque se tem aquela fé, se apega com São Benedito. Apega com São Benedito. Porque aquela fé é uma coisa assim, a gente fica curado. (...) O pessoal é devoto, faz a promessa, vê o resultado. Quando uma pessoa faz uma promessa e vê resultado, a gente fica cativo daquele santo. (...) É por isso que São Benedito, dentro da Barra e Itaúnas, é falado (João Ramos de Souza, Itaúnas, 20/01/2008).

Conforme se verifica no segundo verso abaixo, cantado por Vantuil Gomes, o jongo também tem um conteúdo político e pode solicitar a colaboração das divindades em favor dos que estão em desvantagem na luta pelos direitos territoriais, como é o caso dos quilombolas.

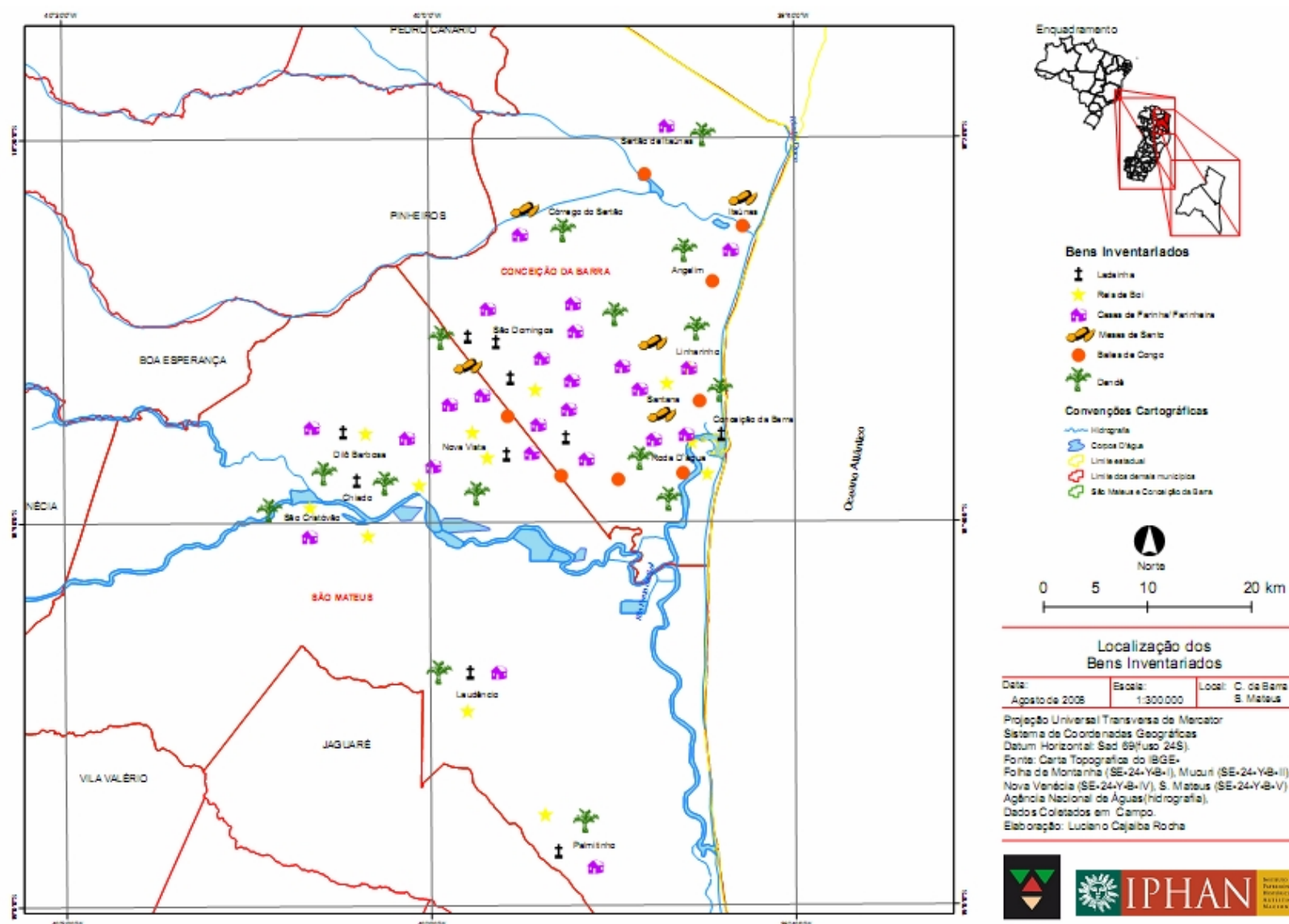
QUADRO Nº 9 – VERSOS DOS JONGOS		
Localidade	Cantor	Jongos
Angelim Porto dos Tocos	Vantuil Gomes, em 20/01/2008.	<i>Mataram meu carneiro, e cortaram os quatro pés; Não quero saber de nada, quero meu carneiro em pé (bis).</i>
	Autoria: Vantuil Gomes, (Jongo dos quilombolas, em 20/01/2008).	<i>Óh, minha Santa Clara! Eu te peço nessa hora (bis). Eu quero que vós ajude, os nossos quilombolas (bis).</i>
	Vantuil Gomes (Jongo a São Benedito, em 20/01/2008)	<i>Oh, glorioso Benedito! No céu ouviu minhas orações, ei... (bis). Mas com seu menino nos braços,</i>

		<i>Mas com seu varão na mão, ei... (bis).</i>
Angelim Porto dos Tocos	João Ramos de Souza, em 20/01/2008.	<i>Ô seu cabelo, mano É um arvoredado, mano, Passa um pente nele, mano De manhã bem cedo, mano (bis).</i>
		<i>Eu to querendo me lavar, na bacia de ouro Iaiá (bis). Eu to querendo me lavar, na bacia de ouro Iaiá (bis).</i>
		<i>Ô na Bahia tem, Iaiá mandou buscar, Tem água de beber, quero me banhar (bis).</i>
São Cristóvão e Serraria	Apresentação feita pelo grupo para a equipe do INRC, em 16/03/2008.	<i>Ôh! mulher do jongo Caborê tá te chamando. Ôh! Mulher do jongo Caborê tá te chamando. Ôh! Tá descendo a ladeira. Tem poeira, tem poeira. Carro vem da ladeira. Tem poeira, tem poeira.</i>
Dilô Barbosa (Jongo na Memória)	Odorico Nascimento, em 04/05/2008.	<i>Chegou, chegou, chegou meu São Benedito (bis). O pessoal está dizendo, ô que presença bonita (bis).</i>
Chiado (Jongo na Memória)	Grupo que participou da oficina realizada pela equipe do INRC, em 30/05/08, na comunidade.	<i>São Benedito beijou alecrim. Eu vi a flor do seu jardim.</i>



Os quilombolas devotos dos *santos*, por acreditarem que o *santo* fez um milagre em suas vidas, procuram retribuir a ele algo que sabem fazer de mais belo, que são poemas e canções, declamados e cantados publicamente ao som dos tambores, pandeiros e violas, em rituais circulares que denominam *roda de jongo*. Na *roda de jongo*, como afirmam os quilombolas, cantar e dançar rodando em círculo e ao som de *tambores buleados* ou cilíndricos, é um movimento que dinamiza a vida para o futuro, pois a *roda* desencadeia um deslocamento não em torno de si mesma, mas no sentido de conduzir as pessoas a outros lugares, ao encontro de diferentes universos culturais, possibilitando, assim, a comunicação com outros agrupamentos sociais com os quais estabelecem relações e delimitam fronteiras sociais.

Para finalizar, cabe observar que as referências culturais apresentadas pelas comunidades quilombolas, descritas e analisadas no decorrer deste texto, constituem uma complexidade dinâmica que se apresenta nos fluxos dos acontecimentos mesclados entre o cotidiano dos grupos e seus rituais. Neste sentido, através do mapa a seguir, procuramos reunir, sintetizar e apresentar as referências descritas no decorrer do texto, mesmo que a escala escolhida não comporte demarcar as localizações exatas e apresentar as dinâmicas dos bens culturais.



¹ As fichas de localidade, seguindo a lista dos nomes das comunidades e localidades, foram organizadas em ordem alfabética.

² Nasceu no dia 23 de setembro de 1782. Naturalista e etnólogo, esteve no Brasil por alguns anos com a finalidade de estudar a fauna e a flora. Faleceu em 03 de fevereiro de 1867.

³ Maria Stella de Novaes nasceu em Campos (Rio de Janeiro), em 1894. Naturalista, folclorista, historiadora, romancista e cronista, foi a primeira mulher a participar do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, em 1944. Publicou vários livros e artigos em revistas científicas. Faleceu em 1981.

⁴ Guilherme dos Santos Neves nasceu no dia 14 de setembro de 1906, no município de Baixo Guandu. Pertencente a uma tradicional família baiana que se estabeleceu em São Mateus, Guilherme foi um dos maiores estudiosos do folclore capixaba. À frente da Comissão Espírito-Santense de Folclore e do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, prestou importantes serviços não só como pesquisador, mas também como divulgador e formador de novos estudiosos das manifestações populares do nosso estado.

⁵ Manoel Antonio de Oliveira (Manduca Evêncio) era jornalista e estudioso da cultura popular.

⁶ A revista FOLCLORE apresenta vários artigos sem autoria identificada, como é o caso deste.

⁷ D. João Batista Corrêa Nery foi o primeiro bispo do Espírito Santo exercendo seu mandato entre 1896 e 1901.

⁸ Renato Pacheco, advogado, juiz, professor, foi um grande estudioso e pesquisador da história e do folclore do Espírito Santo. Publicou várias obras sozinho ou em parceria com outros intelectuais capixabas.

⁹ Historiador, folclorista, antropólogo, advogado e jornalista, Luis da Câmara Cascudo nasceu em Natal em 30 de dezembro de 1898, onde passou toda a sua vida. Grande pesquisador da cultura brasileira publicou mais de trinta livros sobre o assunto. A grandiosidade da sua obra lhe valeu reconhecimento nacional e internacional.

¹⁰ Nasceu no Maranhão em 1862. Era médico legista, psiquiatra, professor, antropólogo e pioneiro dos estudos africanos no Brasil, tendo publicado várias obras sobre o assunto. Morreu na França em 1906.

¹¹ Rogério Medeiros é folclorista, fotógrafo e jornalista. Publicou várias obras sobre o Espírito Santo.

¹² Hermógenes Fonseca, natural de Conceição da Barra, é folclorista, historiador e escritor. Considerado uma das maiores autoridades na cultura e nos costumes populares capixabas, foi presidente da Associação Espírito-Santense de Folclore e membro da Academia Espírito-Santense de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo. Faleceu em 1996.

¹³ Cleber Maciel era historiador e advogado e foi professor do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo.

¹⁴ Luiz Guilherme Santos Neves, advogado e historiador, publicou vários livros sobre história e cultura no Espírito Santo.

¹⁵ Tadeu Bianconi é fotógrafo e professor de fotografia. Lea Brígida Rosa de Alvarenga é historiadora e publicou livros sobre o Espírito Santo.

¹⁶ Carla Maria Osório de Aguiar é baiana e formada em jornalismo. Realizou vários trabalhos de fotojornalismo em Vitória. Adriana Bravim é capixaba, jornalista e membro da Comissão Espírito-Santense de Folclore. Leonor de Araújo Santana é capixaba, formada em História e membro do Conselho Municipal do Negro.

¹⁷ Eliezer Nardoto é geógrafo e atualmente um dos coordenadores e articuladores do Movimento Paz no Campo – MPC. Herinéia Lima foi secretária de cultura do município de São Mateus.

¹⁸ Maciel de Aguiar é jornalista e nasceu em Conceição da Barra a 11 de fevereiro de 1952. Mudou-se para São Mateus aos oito anos onde teve contato com as primeiras histórias sobre os negros do vale do rio Cricaré. Posteriormente vai para o Rio de Janeiro. Volta para São Mateus em meados dos anos 60 e reinicia suas pesquisas com os escravos e descendentes da região.

-
- ¹⁹ AGUIAR, Maciel de. Os Últimos Zumbis. 2a edição. Porto Seguro (BA): Brasil-Cultura, 2001.
- ²⁰ AGUIAR, Maciel de. Série História dos Vencidos. Editora Brasil-Cultura: São Mateus, 1995.
- ²¹ OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. 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.
- ²² Sandro José da Silva, então mestre em antropologia, coordenou o trabalho de campo e a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade de São Jorge. Atualmente o autor é professor da Universidade Federal do Espírito Santo e doutorando em antropologia pela Universidade Federal Fluminense.
- ²³ Tarcísio José Foeguer é geógrafo e mestre na mesma área, tendo sido o coordenador da equipe que produziu o presente relatório.
- ²⁴ MARX, Karl. Manuscritos: economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- ²⁵ MARX, Karl. Contribuição para a crítica da economia política. Lisboa: Estampa, 1973.
- ²⁶ BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- ²⁷ Mestre Tertolino Balbino, entrevista realizada na Oficina do INRC, 18/05/2008.
- ²⁸ O papel do presidente é o de auxiliar nos trabalhos do *terreiro*, como pronunciar oralmente as orações ou lê-las (se for alfabetizado) e descrever oralmente (ou anotar) as receitas pronunciadas pelas divindades aos consulentes.
- ²⁹ A respeito do *bolo de mandioca puba*, os integrantes de algumas comunidades afirmam que uma semana antes dos eventos, as mulheres colocavam um *jacá* cheio de mandioca de molho no córrego para *pubar* e depois da *mandioca puba* traziam, lavavam, enxugavam e peneiravam a massa e faziam o *bolo de mandioca puba* recheado com coco, que era assado na palha de bananeira.