

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

O Ciclo de Festas para São Benedito das Piabas

VITOR HUGO SIMON MACHADO

VITÓRIA
2011

VITOR HUGO SIMON MACHADO

O Ciclo de Festas para São Benedito das Piabas:

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a Dra. Celeste Ciccarone.

VITÓRIA

2011

VITOR HUGO SIMON MACHADO

O Ciclo de Festas para São Benedito das Piabas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovado em __ / __ / ____

BANCA EXAMINADORA

Professora Doutora Celeste Ciccarone

Professor Doutor Osvaldo Martins Oliveira

Professor Doutor José Maurício Arruti

Professor Doutor Luiz Claudio Ribeiro

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente aos moradores e moradoras da vila de pescadores indígenas de Barreiras, Benedito Santos Reis, Seu Claudimiro, Vanderlei, Marlúcia e tantos outros que pacientemente me receberam em suas casas e contaram para mim as histórias de suas vidas, de sua devoção a São Benedito das Piabas e a Santos Reis.

Agradeço a todos e todas da Universidade Federal do Espírito Santo que de algum modo participaram deste processo de formação que tão intensamente vivi nestes anos de vínculo ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Destaco o apoio da Fundação de Apoio a Pesquisa do Estado do Espírito Santo (FAPES) que financiou o desenvolvimento desta dissertação.

Minha família não poderia deixar de ser lembrada. A acolhida nos momentos difíceis foi fundamental por garantir um ambiente saudável que me permitiu escrever as linhas que se seguem.

“Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca.”

Marcel Mauss

RESUMO

A dissertação intitulada “O ciclo de Festas para São Benedito das Piabas” visa compreender a relação entre as práticas religiosas festivas e a afirmação/reafirmação de identidades e territorialidades de dois grupos tradicionais no litoral norte do estado do Espírito Santo: os quilombolas integrantes do Baile dos Congos de São Benedito do Território do Sapê do Norte e os pescadores da comunidade de Barreiras na ilha de Guriri (ambos localizados no município de Conceição da Barra), tendo como foco de estudo o ciclo festivo para São Benedito das Piabas através dos grupos de Baile de Congos de São Benedito e de Jongo das Barreiras.

Falar em festas no Brasil é falar de mediações estabelecidas entre diferentes culturas, de celebrações coletivas envolventes, com performances próprias a cada ator, em cada “comunidade” festiva, de modos de apropriação e ressignificação de elementos oficiais, tais como datas históricas estabelecidas pelo Estado ou pela igreja, e também de criações próprias às “comunidades” festivas (AMARAL, 1998).

A partir do conceito de “construção cultural”, entendido como um processo de demarcação de fronteiras étnicas que fortalecem, ou mesmo criam, sentimentos de unidade em um dado grupo de famílias que, assim, realizam em conjunto a elaboração simbólica de valores e visões de mundo, se construindo culturalmente como grupos distintos em suas redes de relações sociais (TASSINARI, 2003), penso as relações sociais estabelecidas para e na realização das festas para São Benedito das Piabas. Um processo de constante construção cultural e afirmação comunitária. Apoiado na reflexão das categorias locais “nossa tradição”, “nosso ritmo” e do modo de tradução criativa do conceito de “tradição” busco compreender as teias de significados elaborados na construção cultural de ambos os grupos abordados no presente estudo.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Foto da imagem de São Benedito das Piabas.....	p.10
Figura 2 Foto de Satélite – vista parcial da ilha de Guriri.....	p.59
Figura 3 Mulheres de Barreiras na roda de Jongo.....	p. 75
Figura 4 Chegada dos Congos ao porto de Barreiras	p. 76
Figura 5 Jongo de Barreiras descendo o rio Cricaré	p. 80
Figura 6 Componentes do Baile de Congo de São Benedito.....	p. 82
Figura 7 Chegada dos Congos à Vila de Barreiras.....	p. 84
Figura 8 Reis de Boi de Barreiras.....	p. 86
Figura 9 Reis de Boi do Mestre Neném.....	p. 88

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 Primeira Parte: Os Lugares das Festas	39
1.1 O estuário do rio Cricaré.....	39
1.2 Meandros de Pedro e Deus.....	47
1.3 A planície navegável.....	53
2 Segunda parte: Pessoas (sobre organização social).....	56
2.1 Barreiras,uma vila de índios pescadores.....	56
2.3 Sapê do Norte,um território quilombola.....	64
3 Terceira Parte: Festas.....	70
3.1 Ciclo Festivo de São Benedito das Piabas: definição.....	70
3.2 O Jongo das Barreiras.....	72
3.3 Dia 31 de dezembro: descendo o Cricaré.....	76
3.4 Baile de Congo de São Benedito.....	81
3.5 Dia 31 de dezembro: subindo o Cricaré.....	84
3.6 A festa das Barreiras.....	86
4 Conclusão.....	90
5 Referências bibliográficas.....	93



Apresentação

O presente trabalho busca compreender as festas populares brasileiras, em particular a atuação das mesmas na formação ou elaboração de identidades étnicas no município de Conceição da Barra, litoral norte do estado do Espírito Santo.

O foco da pesquisa são os processos de construção cultural (Tassinari, 2003) desenvolvidos ao longo da série ritual de festas que aqui nomeio de Ciclo de Festas para São Benedito das Piabas. Trata-se de um momento festivo que envolve dois grupos étnicos cuja devoção é dedicada a São Benedito, especificamente à sua variação local denominada “São Benedito das Piabas”.

O ciclo de festas é palco central da observação, pois a partir da compreensão dos processos de organização das mesmas se faz possível entender como se deram e se dão os modos pelos quais pessoas se afirmam e criam distinções em relação àquelas categorizadas como outros, os não membros do grupo.

As festas para São Benedito das Piabas são organizadas por moradores da vila de pescadores indígenas de Barreiras (pessoas que se autodeclaram descendentes de indígenas) e por moradores de várias comunidades auto-reconhecidas como Comunidades Quilombolas do Território denominado de Sapê do Norte.

Os pescadores indígenas da vila de Barreiras se organizam em torno do grupo festivo conhecido por Jongo das Barreiras. Já os moradores das comunidades quilombolas do território Sapê do Norte se organizam em torno do Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra, também conhecido por Ticumbi de São Benedito.

O texto que se segue está estruturado em **introdução** na qual dou ênfase à justificativa e contextualização da noção de *Ciclo festivo de São Benedito das Piabas*, bem como desenvolvo uma breve argumentação teórica, seguida de três capítulos assim estruturados:

O primeiro capítulo, intitulado **Os lugares da festa**, destina-se a refletir sobre o ambiente que compõe o território do ciclo das festas, ou seja, o espaço de produção e reprodução da vida material e simbólica dos grupos étnicos em questão. Encontra-se dividido em três itens: O estuário do rio Cricaré; Meandros de Pedro e Deus e A planície navegável.

O primeiro item é dedicado a uma breve reflexão sobre a importância da porção estuarina do rio Cricaré na produção dos modos de vida das populações que vivem em seu entorno e fazem uso direta ou indiretamente de suas águas e demais recursos.

O segundo item consiste na apresentação de numa narrativa coletada na vila de índios pescadores de Barreiras cujo conteúdo se estrutura com a permanência de um modo de pensar, de um padrão de organização de categorias reflexivas da população de Barreiras, cuja hibridez se manifesta na composição de narrativas mitológicas indígenas e narrativas do universo católico.

O terceiro item é dedicado à apresentação do território quilombola Sapê do Norte, tendo como roteiro a descrição das relações entre esta população e os rios e córregos que cortam e drenam a planície costeira situada ao norte do rio Cricaré.

O segundo capítulo, intitulado **Pessoas** é dedicado a análise da organização social das comunidades do Sapê do Norte e de Barreiras. Compreende dois itens: Barreiras, uma vila de índios pescadores e Sapê do Norte, um território quilombola.

O terceiro capítulo é dedicado às **Festas** para São Benedito das Piabas e consistirá em nove itens organizados de acordo com o ritmo dos momentos de realização das festas.

A quarta parte se destina a apresentar as conclusões elaboradas a partir deste exercício de reflexão sobre as relações estabelecidas entre estas duas

comunidades.

Introdução

Na análise da literatura sobre festas populares locais e sobre o processo de ocupação do norte do Espírito Santo, há claras evidências de que a região fronteira entre a costa norte do Espírito Santo e a costa sul do Estado da Bahia apresenta uma longa história de relações entre negros, indígenas e seus descendentes (Oliveira, 2009). Caracterizada até recentemente como frente de expansão da fronteira agrícola e de povoamento branco, a região já foi descrita como área de vazios demográficos, numa clara utilização da idéia de terras não ocupadas como justificativa do processo de expansão da exploração madeireira no norte do Espírito Santo¹.

Até o terceiro quartel do século XX, o litoral norte do estado, localizado na margem esquerda do Rio Doce e que compreende parte do litoral dos municípios de Linhares e o inteiro litoral dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, era constituído por áreas de Mata Atlântica, lugares de moradia e produção de modo de vida de famílias quilombolas e de pessoas cuja identidade atribuída girava em torno dos termos caboclos e índios pescadores, designações estas que utilizarei no decorrer desta dissertação.

Como ocorreu em outras partes do Brasil, nesta região se desenvolveram, ao longo da história da colonização, redes de sociabilidade entre estes grupos étnicos, caracterizadas pela definição de territórios culturais altamente vinculados aos elementos naturais, e por alianças políticas e religiosas, compartilhando, por exemplo, o culto a São Benedito.

Surgiram ali códigos híbridos de leitura do mundo que possibilitaram formas de adequação às novas condições vividas por grupos de negros africanos escravizados, grupos de indígenas “reduzidos” pelo sistema de catequese jesuítica, e de sobreviventes da guerra empreendida pela elite colonial contra os indígenas da região.

Entre as festas religiosas e as demais redes sociais superpostas, foco meu olhar no *Ciclo de festas de São Benedito das Piabas*. Este complexo de festas é vivido e organizado diretamente por dois grupos étnicos da região: as

¹ Ferreira, Simone Raquel Batista. “Donos do lugar”: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES. Tese de doutorado em geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2009.

comunidades quilombolas do Sapê do Norte e a comunidade da vila de pescadores indígenas de Barreiras.

Nestas localidades, uma releitura do cristianismo católico, elaborada a partir da ótica negra transatlântica se encontra com a releitura de uma comunidade de pescadores indígenas sobre o mesmo catolicismo. São Benedito circula entre mundos diversos e interligados. Passa pelos caminhos da cruz medieval dos jesuítas, segue a trilha que o leva de volta à África e chega ao mundo do pensamento dos povos ameríndios.

Apresento aqui um pequeno mapa de definições dos momentos que compõem as festas dedicadas a São Benedito das Piabas, de modo a proporcionar um guia de leitura. De modo resumido descrevo o Jongo de Barreiras, o Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra, apresento uma breve definição do *Ciclo de Festas de São Benedito das Piabas*, o calendário de realização das festas bem como os lugares e o idioma utilizado pelos festeiros. Logo em seguida apresento as categorias de análise norteadoras desta dissertação.

Guia de leitura

Ciclo de Festas de São Benedito das Piabas:

Jongo de Barreiras: trata-se de uma expressão musical e performática de devoção a São Benedito realizada pelos moradores de Barreiras. O Jongo é estruturado segundo uma clara divisão sexual de papéis masculinos e femininos. Os homens formam uma meia lua na qual estão dispostos dois tambores e sobre cada um destes um homem se senta tendo o couro na parte frontal e o oco direcionado ao fundo. Ao seu lado se posicionam os “tocadores” de reco-reco ou casaca, e em frente destes, as mulheres que formam uma roda na qual, de acordo com a evolução da música e do momento da “brincadeira²”, vão se deslocando em um movimento circular com intercruzamento (formando oitos) das integrantes. As músicas do Jongo falam sobre situações cotidianas do grupo, sobre os poderes de São Benedito e de Deus. Apresentam, pela narrativa cantada, pelas histórias fantásticas e pelas expressões corporais, modos de comportamento que devem ser seguidos perante o grupo de moradores de Barreiras e também em relação aos “outros”, aos moradores de outras comunidades de pescadores vizinhas, aos quilombolas e à elite branca ainda dominante.

Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra: também conhecido como Ticumbi de São Benedito é uma prática de devoção a São Benedito realizada por parte dos quilombolas moradores do Sapê do Norte. Trata-se de um teatro encenado somente por homens, no qual se representa a guerra travada entre os reinos africanos de Congo e de Bamba que disputam a soberania de culto a São Benedito, e que termina com a derrota e submissão do Reis de Bamba ao Reis de Congo que realiza a conversão do derrotado ao cristianismo. O ritual envolve a mobilização de diversas famílias quilombolas para sua realização, não sendo possível a compreensão de sua singularidade e importância na afirmação da identidade negra rural quilombola ao se “descolar” o ato encenado do contexto de vida destas famílias, tomando o Ticumbi como apenas um auto dramático religioso desvinculado das práticas econômicas e políticas dos quilombolas. Cabe destacar que o Baile de Congo de Conceição

² O termo Brincadeira é utilizado por todos os membros das festas populares no município de Conceição da Barra para se referir aos grupos festivos, por exemplo o Jongo.

da Barra conduzido pelo mestre Tertolino Balbino (Mestre Terto) não é o único Baile de Congo de São Benedito existente no município de Conceição da Barra. Nesta mesma localidade existem ainda outros três Bailes, todos sediados na vila de Itaúnas e imediações: Baile de Congo de São Benedito do Bongado; Baile de Congo de São Benedito de Itaúnas e Baile de Congo de São Benedito do Angelim.

Ciclo de Festas de São Benedito: Entendo enquanto Ciclo de Festas de São Benedito das Piabas, a série ritual de festas dedicadas a São Benedito das Piabas. Estas festas são realizadas de modo periódico, em devoção a São Benedito das Piabas. Participam do Ciclo de Festas de São Benedito das Piabas, os quilombolas membros do Baile de Congo de São Benedito e seus familiares que juntos compõem uma rede de quilombolas devotos de São Benedito. O outro grupo que participa do ciclo é formado por pescadores indígenas moradores da vila de Barreiras. Estes estão inseridos no ciclo a partir do Jongo de Barreiras e a rede de devotos a São Benedito das Piabas. Chamo esta série de festas rituais de ciclo, pois estas se desenrolam de modo cíclico com uma dinâmica de prestações e contraprestações estabelecidas entre os pescadores indígenas de Barreiras e os quilombolas e entre estes e São Benedito.

Preparativos e realização (Seqüência de acontecimentos) da festa:

Novembro: O Baile de Congo de São Benedito inicia seus ensaios se preparando para o dia da festa de São Benedito. O Jongo das Barreiras se prepara para participar da festa de São Benedito de Conceição da Barra, juntando mantimentos e realizando os contatos com as famílias na cidade aonde irão “esmolar”, isto é, coletar recursos financeiros para a realização da “Festa das Barreiras”.

Dezembro: com os ensaios já adiantados e com todos os integrantes preparados para a festa, o Baile de Congo de São Benedito realiza os preliminares do “ensaio geral”. Ao mesmo tempo o Jongo de Barreiras se prepara para a visita cerimonial dos Congos.

Dia 30 de Dezembro: O Baile de Congo se reúne na localidade de Porto Grande, às margens do rio Cricaré, onde passará a noite no chamado “ensaio

geral”. O Jongo das Barreiras se reúne e realiza um “roda de Jongo” na vila (comunidade) que espera a chegada dos Congos ou dos “pretos”. Para isso “caíram”, pintaram com cal a igreja, limpam o porto das Barreiras e o caminho que leva até ela.

Dia 31 de Dezembro: O Baile de Congo de São Benedito sobe o rio em direção à comunidade de Barreiras, onde irão encontrar a imagem de São Benedito das Piabas. Neste momento os membros do Baile de Congo de São Benedito fazem sua devoção a São Benedito das Piabas. Na seqüência descem o rio em direção à cidade de Conceição da Barra, onde participarão de uma procissão pelas suas ruas e de uma missa na igreja de São Benedito. O Jongo das Barreiras recebe o Baile de Congo de São Benedito na igreja de São Benedito, localizada na vila de Barreiras, e na casa de “Cassimiro”, morada de São Benedito das Piabas. Na seqüência, desce o rio de barco em direção à cidade de Conceição da Barra onde irá integrar a procissão e participar da missa na igreja de São Benedito.

Janeiro dia 01: O Jongo de Barreiras realiza o “esmolar” (literalmente pedir esmola pelas ruas e casas da cidade) em uma verdadeira andança musical pelas ruas da cidade de Conceição da Barra para arrecadar donativos que serão utilizados na realização da Festa de Barreiras. O Baile de Congo de São Benedito será apresentado aos devotos, e a relação dos Congos com São Benedito será atualizada e perpetuada. A cerimônia tem lugar inicialmente em frente à igreja de São Benedito. Na seqüência são realizadas visitas às casas dos festeiros e das festeiras.

Janeiro entre os dias de Reis e de São Sebastião: É realizada a Festa de Barreiras, ocasião na qual a comunidade realiza sua festa devocional dedicada a São Benedito e aos Santos Reis. A comunidade recebe durante os três dias de festa vários outros grupos de “brincadeiras” dos municípios de Conceição da Barra e de São Mateus. Na primeira noite de festa se apresentam os grupos de Reis de Boi e o Jongo de Barreiras. No dia seguinte, a comunidade recebe o Baile de Congo de São Benedito, e é realizada uma missa seguida da apresentação do Baile de Congo, do Jongo de Barreiras e dos demais grupos convidados.

São Benedito cultuado por índios

Já vem de longa data a afirmação de que o culto a São Benedito é uma expressão significativa do catolicismo popular no Brasil e, em particular, no Espírito Santo. O naturalista Auguste François Biard mencionava em seus relatos sobre a viagem empreendida ao Espírito Santo, em meados do século XIX, que nas proximidades da Vila de Santa Cruz, situada no atual município de Aracruz, existia uma grande movimentação dos índios devotos a este santo.

“De repente ouvi ao longe rumor um tanto confuso, como se alguém batesse num tambor cuja pele estivesse molhada. Que história seria essa? Pela manhã vim a saber que se tratava da festa de São Benedito, divindade de grande devoção dos índios. Eles faziam preparativos para essa festa uns seis meses antes e guardavam dela uma recordação pelos outros seis meses do ano. Desde o momento em que esse tambor começa a ser tocado, não pára mais, nem de noite nem de dia. Não deixei de ir me divertir um pouco nessa festa que se realizava numa povoação chamada, se não me engano, *destacamento*.” (...) “Em todos os tetos em que entrávamos bebia-se “câouê ba” e cachaça, e a pretexto desse cantar, berrava-se. Mantinham-se os homens sentados tendo entre as pernas um tambor primitivo fabricado com pequeno tronco de árvore oco coberto por um pedaço de couro de boi; outros homens esfregavam uns pauzinhos num instrumento feito de bambu todo entalhado. Ao som desse charivari, mulheres, mesmo velhas, dançavam devotamente um desgracioso canção que mereceria certamente a reprovação de nossos virtuosos agentes de polícia.”

(Biard, 2004, p. 86. Grifos meu)

Para além do perceptível preconceito presente no relato de Biard, um detalhe deste momento merece destaque: o fato do naturalista francês ter estranhado

se tratar de um santo preto.

“Afinal chegara o momento ansiosamente esperado: surgiram duas figuras importantes. A primeira era um índio alto, revestido de uma túnica branca a lembrar um pouco o roquete de um coroinha e tendo na mão um guarda chuva vermelho ornado de flores amarelas; na outra mão trazia uma bandeja que também se pendurava de um velho xale de franjas amarrado à cintura como um talabarte. Dentro da bandeja vinha São Benedito, que, não sei por que, é preto, todo cercado de flores. Ali se colocam as ofertas feitas ao santo.”

(Biard, 2004, p. 86. Grifos meu)

Na linha do estranhamento de Biard, poderíamos repetir ainda hoje a pergunta: porque os índios Tupinikim cultuavam e cultuam um santo preto? Ainda, da mesma forma poderíamos nos perguntar, em relação ao Ciclo de Festas para São Benedito das Piabas: por que os moradores da comunidade de Barreiras cultuam São Benedito?

Sociedade em festa ou sociedade da festa?

Em geral os escritos que se referem a esta festa religiosa realizada no norte do Estado do Espírito Santo enfocam o Baile de Congo de São Benedito ou Ticumbi, na acepção de Neves (2002), destacando a pureza racial dos negros do vale do Cricaré (AGUIAR, 1999 e 2005. MEDEIROS, 1988. LIRA, 1981.), sua destreza musical e performática bem como sua grande devoção ao santo negro. Pouca atenção é dada à comunidade de Barreiras e seus moradores que em geral aparecem nos escritos (as descrições), vídeos e reportagens (comentários) jornalísticas sobre a festa de São Benedito como meros coadjuvantes no Auto Dramático do Ticumbi.

Acredito que este olhar focado nos negros puros do Ticumbi está embasado em dois pilares. O primeiro é parte do mesmo fenômeno descrito por Oliveira (1998) quando de sua reflexão sobre o não interesse de americanistas,

sertanistas e intelectuais em realizarem estudos sobre populações indígenas que vivenciavam a chamada situação de mistura. Oliveira afirma que a realização de uma etnografia dos índios misturados retiraria a legitimidade atribuída à situação apresentada por C. Lévi-Strauss como privilegiada para a reflexão antropológica exemplificada na metáfora do astrônomo (OLIVEIRA, 1998). A vila de pescadores indígenas de Barreiras constitui um exemplo de situação de “mistura”, ou como escutei de moradores do lugar “somos de origem indígena”.

O segundo pilar diz respeito a teorias que associam pureza racial a pureza cultural, como podemos evidenciar nas falas de alguns folcloristas do Espírito Santo, quando afirmam que o Ticumbi de Conceição da Barra é o mais autêntico devido à pureza do “elemento” negro, sendo os grupos de Ticumbi da vila de Itaúnas “manifestações culturais” já contaminadas devido à mistura de raças que por lá ocorreu.

Este ponto merece uma consideração sobre o modo como os membros do Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra se entendem enquanto pretos.

Acredito que a compreensão sobre o ser preto entre estas pessoas está ligada mais a uma noção de pertencimento a uma comunidade, no sentido weberiano do termo, do que propriamente a uma distinção puramente racial.

Em Weber vemos que:

“Nem sempre o fato de algumas pessoas terem em comum determinadas qualidades ou determinado comportamento ou se encontrarem na mesma situação implica uma relação comunitária. Por exemplo, a circunstância de pessoas terem em comum aquelas qualidades biológicas hereditárias consideradas características “raciais” não significa, de per si, que entre elas exista uma relação comunitária. Pode ocorrer que, devido à limitação do *commercium* e *connubium* imposta pelo mundo circundante, cheguem a encontrar-se numa situação homogênea, isolada diante desse mundo circundante. Mas, mesmo que reajam de maneira homogênea a essa situação, isto ainda não constitui uma relação comunitária; tampouco esta se produz pelo simples “sentimento” da situação comum e das

respectivas conseqüências. Somente quando, em virtude desse sentimento, as pessoas começam de alguma forma a *orientar* seu comportamento *pelo das outras*, nasce entre elas uma relação social – que não é apenas uma relação entre cada indivíduo e o mundo circundante – e só na medida em que nela se manifesta o sentimento de pertencer ao mesmo grupo existe uma “relação comunitária”.

(WEBER, 2004)

A afirmação nativa “neste baile só brinca preto” está vinculada a uma forma de estabelecimento de um elemento fenotípico (racial) que, devido ao contexto vivido pelo grupo, passou a ser elencado como critério de participação na comunidade. Este critério ganha outro enfoque em situações como a da Vila de Itaúnas, onde a miscigenação entre os membros dos Bailes de Congo de São Benedito é bastante evidente, e os elementos utilizados como critério de participação, ou pertencimento, são de outra ordem, aparentemente, mais vinculada à origem local e familiar do que a elementos fenotípicos (raciais) tidos como marca da comunidade. Estes são os contextos e motivos que acredito ser orientadores desta definição nativa de exclusividade dos pretos.

Conforme apresenta Oliveira (1998), o caminho desenvolvido por Barth (1969) contribuiu, neste sentido, para afastar a antropologia de uma visão culturalista ao definir o grupo étnico como um grupo organizacional que se utiliza de diferenças na cultura para fabricar e re-fabricar a si mesmo diante de outros com os quais tem contatos permanentes. Para Barth, a definição de um grupo étnico e de seus limites, realizada a partir da idéia de uma condição de isolamento sempre localizada no passado, impediria a compreensão da formação destes grupos, pois é na observação das fronteiras que esta compreensão se faz possível. Fronteiras estas construídas de modo situacional pelos grupos, tendo o caráter de ato político, nos moldes da proposição weberiana sobre comunidades étnicas.

As reflexões de folcloristas focadas no Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra afirmam que é a pureza, a “não mistura”, que garante a especificidade e elegância a este Baile, o qual, por ser realizado pelo “elemento” africano mais puro está *mais ligado* às origens. Este modo de

análise baseado numa noção essencialista de cultura – a essência estaria na África e na pureza racial – interpreta a existência de um Baile formado somente por negros como (se tratando do) exemplo de grupo *mais preservado*, que manteve a tradição mais próxima de seu sentido original, ou à sua essência.

Em uma interessante dissertação de mestrado sobre os Ticumbis de Itaúnas, Porto afirma que:

“Em todos os cadernos Aguiar se refere à origem africana dos personagens ou à escravidão como tempo inicial no qual se originam os Bailes de Congo – o *tempo da escravidão*. Os personagens descritos nos livros ou são associados diretamente a esse momento – segundo Aguiar, teriam sido escravos, ou libertos, em geral ligados às lutas de resistência e aos quilombos – ou estão associados indiretamente ao tempo da escravidão, através da descendência destes mesmos negros e da herança que deles receberam. Estes elementos encontrados no texto de Aguiar são acionados para afirmar a identidade negra e africana da” brincadeira “através da identidade de seus integrantes. Ao mesmo tempo, este fato confere autenticidade ao Ticumbi. É a *tradição* de ter suas origens no *tempo da escravidão*, entre os negros vindos da África, que confere ao Ticumbi o título de *tradicional*, ou seja, autêntico”.

(PORTO, 2006).

Em um contexto onde o olhar analítico que se debruça sobre as festas para São Benedito em Conceição da Barra é marcado por este viés da busca da autenticidade a todo custo (pureza cultural / racial), é fácil perceber o porquê da pouca ênfase, ou quase nenhuma, dada aos moradores da comunidade de Barreiras e, como afirma Porto (2006), das pouquíssimas passagens sobre os Ticumbis de Itaúnas. O “elemento cultural” importante e representativo para o Brasil está entre os pretos puros e não entre os caboclos, os moradores misturados das vilas de pescadores de Barreiras e Itaúnas.

Se os textos dos folcloristas partem desta noção de raça / cultura, na universidade encontramos poucos trabalhos que se debruçam sobre as

mesmas. Afora alguns, por exemplo os de Porto (2006) e Fernandes (2007), foram encontrados somente textos que tratam da situação das comunidades pescadoras de origem indígena frente às imposições do estado colonial e imperial brasileiro. Não foi localizado para consulta, nenhum texto acadêmico relevante sobre as práticas festivas e rituais de comunidades como Barreiras ou sobre as populações de “origem indígena” que habitam as vilas de pescadores existentes no litoral norte (margem norte do Rio Doce) do Espírito Santo, como, por exemplo, as vilas de Povoação, Nativo de Barra Nova, Meleiras e Barreiras.

Os trabalhos produzidos por historiadores, a exemplo Moreira (2005 e 2007) e Marinato (2007), abordam questões relacionadas aos primeiros momentos da ocupação branca desta região do Espírito Santo fornecendo um quadro teórico sobre os “processos de miscigenação” das populações indígenas no âmbito da política de consolidação do Estado Brasileiro sobre os “sertões”. O texto de Moreira em especial fornece uma interessante análise sobre o processo de “formação” destas comunidades misturadas, em relação às quais afirma Oliveira, no já clássico artigo “UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS”? SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS” (1998), que:

“Antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como ‘remanescentes’ ou ‘descendentes’. São os ‘índios misturados’ de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de ‘tradições populares’”.

(OLIVEIRA, 1998).

O litoral norte do Espírito Santo é formado por uma população fortemente indígena e como bem argumenta Moreira é:

“Importante perceber, no entanto, que não apenas as

comunidades de pescadores eram bastante comuns na orla marítima colonizada da província, mas, mais que isso, que boa parte desses povoados eram formados por populações de “índios pescadores” ou por mestiços que adotavam, contudo, o modo de vida desenvolvido pelos índios desde os tempos das antigas missões da região. E, ao contrário do que muitas vezes se pensa, nem índios, nem pescadores poderiam ser considerados, na época, agrupamentos numericamente pouco significativos”.

(MOREIRA, 2005).

Vemos que a situação destes “índios pescadores” é bem próxima daquela descrita por Oliveira, uma população outrora aldeada ou inserida dentro dos moldes do estado nação por esta e outras vias como a ação econômica, e que é relegada a um segundo plano pelos estudos da “cultura popular” empreendidos pelos intelectuais das classes médias e dominantes de nosso Estado, como os já citados folcloristas.

Este é o quadro no qual se sedimentam as análises (existentes) sobre as festas no norte do Espírito Santo. Conforme destacou Porto (2006), ora os escritos apelam para uma estética e enfoque descritivos e isolacionistas, como em Neves (2002), ora se utilizam de noções de tradição e pureza que vinculam ou aproximam a noção de origem africana, de modo que o Jongo de Barreiras se torna um apêndice do Baile de Congo de São Benedito.

Percebemos que esta linha de pensamento (sustentando este modo de ver o mundo existente) se pauta em uma noção de sociedade na qual as festas são vistas como manifestação de algo a priori, uma tradição que expressa a essência específica e característica dos povos (cultural / racialmente “puros”) envolvidos.

Conforme escutei de um conhecido folclorista do Espírito Santo ao manifestar meu interesse em estudar as festas para São Benedito em Conceição da Barra: “para realizar uma festa como aquela é preciso uma sociedade culturalmente muito forte, só assim para manter a tradição”.

É isso que chamo aqui de *noção da sociedade em festa*, pois se trata de um modo de pensar pelo qual a sociedade tratada enquanto entidade (que acredita

que o ente chamado sociedade) se manifestaria de forma festiva para manter a coerência e harmonia do grupo, se enquadrando assim em uma perspectiva durkheimiana.

A proposta que apresento é pensar o fazer da festa como construção do grupo em questão. O que chamo de “sociedade da festa”. A sociedade, nesta perspectiva, se constrói no, e para o, festejar. Assim dou ênfase ao sentido da elaboração de uma devoção neste processo de “construção cultural” (TASSINARI, 2003). Devoção esta que justifica para as populações em questão a realização da festa, e ao mesmo tempo consolidam uma estratégia de mediação entre as duas populações festeiras.

É no se apresentar publicamente como festeiro do próximo ano, e usar para isso a legitimidade de sua família, recorrendo ao fato de seu pai ser festeiro, assim como sua avó e sua tia serem festeiras, que um devoto e todas as pessoas que se identificam com ele acabam envolvidos na festa. Assim os mesmos se fabricam como membros da *sociedade de São Benedito das Piabas*. Sugiro que o mesmo processo ocorra com todos os brincantes do Ciclo de Festas para São Benedito das Piabas.

Vem corroborar esta afirmação o caráter devocional das festas em questão, pois ele evidencia as formas locais de pensar e os sentidos dados por cada pessoa em seu envolvimento com a festa. Se este ponto já foi abordado por Mazoco (2002), Medeiros (1988) e Fonseca (1979), conforme destaca Porto (2006), é neste último estudo que a questão da elaboração da devoção a São Benedito – e no caso de Itaúnas também a São Sebastião – adquire o caráter de processo em construção e constituinte da identidade do grupo.

O enfoque teórico central da análise de Porto é pautado no *Ensaio Sobre a Dívida* de Marcel Mauss (2003). A autora afirma que é a partir da elaboração de relações de reciprocidade entre os devotos e os santos, por meio de dádivas e contra dádivas, que se elaboram as relações dos devotos com o santo e assim com a festa. O atendimento de um pedido, que pode ser de cura de uma doença ou de fartura na agricultura, por exemplo, leva à devolução da dádiva via participação na festa, como festeiro ou via doações ao santo.

Este ponto do processo de elaboração das festas, o da devoção, é importante para entender o Ciclo de Festas para São Benedito das Piabas, porém acredito

que outras questões, que dizem respeito à formação da identidade étnica³ do grupo e de suas fronteiras, merecem ser abordados.

Na dissertação de mestrado intitulada *O jogo cultural do Ticumbi* (1981) Lira afirma que a apresentação do Ticumbi realizada em outros espaços que não o local e em outros momentos que não de sua festa, é tida pelo grupo como algo importante que reafirma seu valor tradicional. Pois se apresentar fora da cidade de Conceição da Barra demonstra que o Ticumbi é reconhecido por pessoas de outros locais (LIRA *apud* PORTO, 2006).

Esta afirmação de Lira pode ser pensada a partir do tipo ideal proposto por Barth (1994), o chamado nível macro de elaboração da etnicidade. No caso do Ticumbi a influência de “elementos e noções de identidade” vindas de um plano macro ocorrem com seu reconhecimento e atribuição de tradicionalidade por parte dos folcloristas ligados à UNESCO durante o congresso internacional do folclore na década de cinquenta (NEVES, 2008) e por outras ações, como reportagens e citações elaboradas pelos folcloristas e mais recentemente pelo processo de reconhecimento como patrimônio cultural brasileiro por parte do IPHAN. Estes eventos influenciam o modo como o grupo se pensa e se vê.

No caso de Barreiras, este processo no nível macro ocorre com o reconhecimento do Jongo de Barreiras como patrimônio cultural brasileiro também por parte do IPHAN no ano de 2005.

Temos aqui o que Barth destaca (1969 e 1994) como a ação do Estado no processo de elaboração da identidade étnica. Ou seja, quando o Estado, ao elaborar formas de distinção étnica e grupos especiais que terão acesso a recursos econômicos específicos ou de distinção em relação aos demais, influencia na definição de identidades coletivas.

No (chamado) nível médio, proposto por Barth, temos a elaboração de identidades diferenciadas em relação à posse de um recurso sagrado, neste caso, a imagem de São Benedito ou São Beneditinho das Piabas, como é chamado localmente, tão carregada que é do carisma de Benedito Meia légua. A disputa entre os grupos étnicos marca a diferenciação entre os mesmos e a elaboração da noção de pertencimento. Acredito que não é só devido às relações de reciprocidade elaboradas entre os devotos de São Benedito com o

³ Aqui entendida a partir da definição de Barth em seu clássico *Grupos Étnicos e Suas Fronteiras* (1969).

santo que é criada e mantida a prática do festejar entre estes grupos. A ação do Estado e de entidades internacionais é e foi fundamental na definição da mesma. A posse de recursos diferenciais, acumulados pelos membros do Baile de Congo de São Benedito e pelos membros do Jongo de Barreiras, via relações construídas com os folcloristas, políticos e intelectuais, os movimentou e ainda os movimenta em sua prática festiva.

Sendo assim, as festas em questão podem ser pensadas também a partir de seu caráter gerador de conexões entre o mundo local e locais distantes. As relações construídas no fazer da festa possibilitam que se conectem “pescadores indígenas”, quilombolas, folcloristas, jornalistas, interesses de instituições internacionais como a UNESCO, professores universitários, estudantes, instituições públicas federais como o IPHAN e turistas em busca de uma experiência cultural autenticamente capixaba, todos ligados em uma rede de sentidos e interesses que se confluem no ciclo de festas a São Benedito das Piabas em um verdadeiro “fluxo” (HANNERZ, 1997) de significações entre mundos diversos.

Este movimento de significados que presenciamos no Ciclo de Festas de São Benedito, quando o secretário do Rei de Congo afirma que “as professoras são gente sofrida, que não recebem um bom salário” ou quando os moradores de Barreiras organizam uma festa com um grande palco e aparelhagem de som suficientemente forte para que o som se faça ouvir a quilômetros de distância, evidenciam:

“que apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. [...] E para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la.”

(HANNERZ, 1997)

Identidade e memória no processo relacional entre dois grupos étnicos

Uma questão que me intrigou quando do início de minha pesquisa entre a comunidade de Barreiras e os quilombolas do Sapê do Norte foi como tornar inteligíveis e visíveis (para o público desta dissertação) algumas afirmações que eu supunha, no momento, fazerem total sentido. A saber:

Existe em ambos os grupos uma relação constante: no fazer da festa, no compartilhar o culto a São Benedito, no uso em comum do mesmo ambiente natural e numa situação histórica de imposição colonial da língua portuguesa e do culto católico.

Por si só estas afirmações não me permitiam uma elaboração teórica, que “unisse”, dentro de uma linguagem compreensível pelo meio acadêmico, estas comunidades, tornando visível aos leitores aquilo que eu senti ao acompanhar as festas de São Benedito, ou seja, que a existência de um grupo parece estar atrelada à existência do outro. Afirmação esta que teoricamente me parecia óbvia ou mesmo um “senso comum acadêmico”.

Em parte, as respostas a estas indagações surgiram com a leitura de alguns textos clássicos da sociologia e da antropologia que tratam da questão da memória social. Sendo assim, apresento o que acredito ser um modo de união contrastiva, conceito que une minha análise com significações bastantes diversas atribuídas por cada um dos grupos a fenômenos análogos vividos no fazer da festa e nas práticas de devoção a São Benedito.

O trabalho da memória tanto entre os quilombolas do Sapê do Norte quanto entre os pescadores indígenas da vila de Barreiras é fundamental para entendermos os processos pelos quais estas comunidades se uniram no fazer da festa de São Benedito.

A memória é abordada aqui como um fato coletivo, um fato social, no dizer de Durkheim, uma vez que se aceita que *memória coletiva* é algo que não se encontra unicamente no ser individual, mas sim no ser coletivo.

Assim, seguindo Pollak, acredito que é preciso, em casos como os aqui tratados, pensar a memória:

“Numa perspectiva construtivista, não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar, portanto, pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias.”

(POLLAK, 1989)

Para aplicar esta proposta à questão da formação de uma identidade coletiva entre os moradores da vila de Barreiras e também entre os moradores das comunidades quilombolas do Sapê do Norte é preciso se debruçar sobre histórias de vidas, momentos passados, relatos apaixonados e também momentos de silêncio, de não ditos e de esquecimentos que muito nos dizem sobre quem são e o que fazem estas *comunidades afetivas* (Pollak, 1989) existentes no norte do Espírito Santo.

As lembranças, memórias, são sempre “lembradas” em nossos escritos sobre a formação de *comunidades afetivas*, sendo elas construções sociais. No sentido que tais processos são sempre desencadeados e tocados por pessoas em seus convívios e escolhas negociadas coletivamente. Uma memória jamais é um fato individual conforme já nos ensinou Halbwachs (1968).

Tratando das memórias e seus processos de construção e escolha, Pollak nos diz que:

Embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontramos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante.

(POLLAK, 1989)

Estas divergências entre populações locais podem desencadear momentos de

tensão nos quais a afirmação de especificidades ganha dimensão de elemento contrastivo entre os grupos, destinado ao fortalecimento de laços familiares, históricos e étnicos. Estes momentos contribuem para a construção de um sentimento de identidade, de pertença a um grupo que compartilha uma história comum. Uma comunidade imaginada, no dizer de Anderson (2008).

Percebemos que os processos de escolha de um dado momento, ou de uma determinada história como fato da memória, são desencadeados por situações de confronto com memórias da sociedade englobante. Poderíamos então pensar que, diante de afirmações e imposições de dadas construções externas sobre suas vidas, as pessoas passam a organizar e selecionar seus próprios momentos e situações como base para a afirmação de suas memórias, de si próprias e de suas identidades.

Para tal, símbolos são mobilizados e mesmo inventados a fim de que tal efeito se preencha de sentido. Assim, via este processo de afirmação, escolha, reconstrução e exposição destes símbolos, a partir de um posicionamento coletivo exposto, seja por meio de rituais – expressões geralmente dramatizadas que atualizam as estruturas cognitivas de uma sociedade – ou por meio de ações e intervenções do Estado, podemos dizer que as sociedades se elaboram criativamente.

Pollak nos diz:

“a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.”

(Pollak, 1989)

Neste sentido, minhas afirmações acima podem ser entendidas dentro do campo semântico da criação de identidades, tanto coletivas, quanto individuais. E, por que não, dentro do campo de debate sobre a formação de lógicas territoriais.

Vemos assim que a memória é utilizada por comunidades afetivas que compartilham elementos culturais comuns, histórias de vida, de usos de recursos naturais ao longo de uma série geracional como meio, consciente ou não, de se entenderem em quanto uma coletividade, dotando de coerência eventos que perpassam a vida de várias pessoas em dada localidade e em dado contexto sócio histórico.

Segundo Pollak (1989) “Observou-se a existência numa sociedade de memórias coletivas tão numerosas quanto as unidades que compõem a sociedade”. Ou seja, existem muitas memórias coletivas no Brasil, tanto quanto o número de comunidades afetivas que formam a nossa sociedade.

Porém, este mesmo Brasil, por muito tempo de nossa história enquanto Estado, se esforçou por construir uma memória oficial, um discurso oficial de país e de formação cultural de um povo. A lógica territorial em jogo neste caso é a lógica do pensamento nacional, este em geral, homogeneizador.

Este continente habitado por diversos povos com suas variadas memórias coletivas, narrativas míticas e modos de organização do raciocínio, e seus vários territórios é invadido e ocupado por outro povo que passa a organizar modos de dominação pautados na construção de uma nova imagem coletiva relacionada ao nascente Estado. Juntam-se a estas populações locais povos vindos de diversos locais da África durante o ciclo de escravismo negro das *plantations* coloniais e ondas de imigração europeia que ocorrem sucessivamente ao longo de toda nossa história. Todos juntos sob o jugo e organização de um Estado em uma mesma imagem de formação de nação.

Em sua fase colonial, o Estado Português no Brasil trabalhou no sentido de formar uma unidade de Estado pautada na unificação de um povo, criando, por exemplo, unidades visuais cognitivas via festas religiosas. Esta imagem se deu com a conversão de inúmeros povos ao cristianismo.

No Brasil, a ação jesuítica se deu em grande parte com a organização de peças teatrais, autos dramáticos religiosos, textos de histórias locais baseados nos milagres de santos e promessas milagrosas. Essa estratégia de conversão foi responsável para a formação de uma imagem de pertencimento a uma história em comum pautada na crença em torno de uma série de narrativas

sobre o espetacular, o milagroso e o fantástico da religião. Religião esta que se supunha unir centenas de variações locais da população brasileira em uma unidade imaginativa que tinha no lugar ocupado pelos símbolos religiosos católicos um ponto de união, de encontro. Interseção em um mapa cognitivo destinado a orientar centenas de fiéis do mundo ibero-católico em expansão.

Em momentos mais recentes do Estado brasileiro, houve a formação de uma identidade nacional bastante vinculada ao uso de uma língua nacional. Com a expulsão dos jesuítas no período pombalino, o português assume uma centralidade como língua falada que até então não era real, no sentido de estar presente esmagadoramente como língua mais falada no território brasileiro, entendido dentro da noção de estado nacional moderno.

Novamente em muitos casos no Brasil vemos as festas assumirem um lugar central neste processo de afirmação de uma identidade coletiva vinculada à imagem oficial do Estado.

A etnografia de Antonella Tassinari, intitulada “No Bom da Festa” (2003) mostra o processo pelo qual uma população heterogênea é alçada à condição de “etnia” e de brasileiros.

Ao falar sobre os Karipuna do Amapá, Tassinari mostra o modo de ação do Estado na elaboração de uma noção de brasilidade destinada à incorporação ao Estado brasileiro destas populações em área de fronteira com vistas no reforço da definição do território nacional em disputa demarcatória com outros Estados, também de origem colonialista, ou mesmo colônias como a Guiana Francesa.

A introdução de festas cívicas e a existência de festas religiosas comuns a outras regiões no país, tal qual a festa do Divino Espírito Santo, é utilizada pelo Estado como afirmação de que os povos envolvidos são brasileiros, e que, portanto, o território no qual eles habitam é parte do território brasileiro. Deste modo, Tassinari demonstra, a partir de histórias de contatos e de relações com o Estado e com os símbolos nacionais, o modo pelo qual o povo Karipuna se constrói culturalmente.

A afirmação central que podemos retirar da etnografia “No Bom da Festa” é justamente que mesmo inseridos em um contexto colonial, com imposições por

parte do Estado e do catolicismo em expansão, o povo Karipuna não pode ser entendido como uma população homogeneizada, unificada culturalmente com o “restante” da nação. Mesmo a noção de catolicismo presente entre os Karipuna é parte de um catolicismo indígena, marcado por interpretações locais.

Os exemplos apresentados por Tassinari nos permitem construir uma relação entre sua proposta de interpretação da história de elaboração de uma identidade nacional e de suas reinterpretações tocadas a cabo por pessoas e grupos em suas histórias comuns, com a observação de Pollak (1989) de que existem memórias tanto quanto existirem comunidades afetivas formando a sociedade.

Voltando a uma pergunta que acredito tenha ficado implícita nas linhas acima: como estas imagens locais ganham centralidade nos discursos e afirmações da memória em situações de intensa ação de consolidação de uma memória oficial?

Pollak afirma sobre as memórias locais:

“Quando elas se integram bem na memória nacional dominante, sua coexistência não coloca problemas, [...]. Fora dos momentos de crise, estas últimas são difíceis de localizar e exigem que se recorra ao instrumento da história oral. Indivíduos e certos grupos podem teimar em venerar justamente aquilo que os enquadadores de uma memória coletiva em um nível mais global se esforçam por minimizar ou eliminar. Se a análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e seus traços materiais é uma chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas, o procedimento inverso, aquele que, com os instrumentos da história oral, parte das memórias individuais, faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais.”

(Pollak, 1989)

Seguindo o raciocínio de Pollak podemos dizer que o trabalho da memória se dá sempre em relação a situações peculiares, tais como o grau de contato e compartilhamento com a memória oficial do Estado, o grau de conflito existente entre populações locais diferenciadas e a sociedade envolvente e o modo de atuação dos trabalhadores da memória.

Em situações de conflito local, conflitos territoriais, por exemplo, temos a formalização de determinados eventos e leituras sobre eventos como formas de diferenciação em relação à sociedade envolvente e, em um movimento contínuo e paralelo, temos estas mesmas leituras situacionais atuando como elemento de afirmação de uma unidade interna.

Estas situações de elaboração de discursos locais, mas não necessariamente localizados, nos fazem perceber o quanto “a linguagem oferece tanto os limites para a compreensão como permite que esta se alargue ilimitadamente” (Tassinari, 2003).

Neste sentido podemos também pensar sobre o modo como se dá o processo de silêncio e de esquecimento de determinados acontecimentos e momentos das histórias locais.

Pollak afirma:

“Por conseguinte, existem nas lembranças de uns e de outros, zonas de sombra, silêncios, não-ditos. As fronteiras desses silêncios e “não-ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento. Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos”.

(Pollak, 1989)

Ao aplicarmos este raciocínio a situações locais, o que poderemos encontrar são silenciamentos de determinados grupos em relação a discursos oficiais que

os enquadram de um modo diverso daquele imaginado pelos atores locais.

Dois anos atrás presenciei a organização de uma reunião sobre patrimônio cultural em um claro modo de agir do Estado em busca de uma nova retórica de identidade nacional, onde as especificidades locais são alçadas à condição de elementos valorados no plano nacional. Se encontravam, na mesma mesa de conversa, representantes das comunidades quilombolas vizinhas de Barreiras e representantes dos pescadores indígenas da vila de Barreiras. A conversa girava em torno da identidade das festas realizadas pela população quilombola, uma vez que a ação do Estado que estava em cena era justamente a definição da cultura quilombola do Sapê do Norte enquanto patrimônio cultural brasileiro.

Em dado momento da conversa uma liderança das comunidades quilombolas lançou a pergunta sobre o modo de participação dos moradores de Barreiras nesta reunião, já que não se tratava de uma comunidade quilombola.

“Vocês não são quilombolas, então vocês são o quê?”

A resposta veio em forma de um silêncio constrangedor, seguido de uma esquivia pela qual um dos moradores de Barreiras presente na reunião afirmou serem de origem italiana. Seguiu-se uma onda de olhares e de comentários ao pé-de-ouvido sobre eles terem vergonha de se afirmarem como descendentes de índios.

Aqui volto com o raciocínio de Pollak (1989) sobre zonas de silêncios, de não-ditos e interditos, de constrangimentos gerados pela fala sobre assuntos mal resolvidos, situações passadas e que são alvo do “trabalho do esquecimento” influenciado pelo Estado em favorecimento de uma imagem de unidade nacional. Uma imagem que atua para a incorporação de povos indígenas à população nacional.

Neste sentido entendo que a valorização das memórias subterrâneas no norte do Espírito Santo ocorre especialmente relacionada às situações de conflito nas quais se encontram setores da população local.

No caso das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, os conflitos relacionados à luta para a reconquista do território vêm acompanhados por um trabalho da memória desenvolvido por lideranças políticas locais que é focado

na reelaboração do sentido atribuído a determinadas situações do passado local. Situações de constrangimento geradas pelo fato de serem negros e rurais em uma sociedade herdeira dos *hábitos* escravagistas e com fortes tendências a valorizar práticas e representações de uma vida urbana em detrimento do modo rural de ser, são realocadas na produção do discurso local sobre si mesmos. Deste modo estas situações passam a ocupar não mais uma zona de silêncio ou de interdito e sim um local de fala, destinada ao fortalecimento de uma noção e sentimento de pertença, de unidade interna e também como base para a produção de um discurso político destinado à denúncia dos preconceitos e situações de exclusão pelo qual passaram e passam estas comunidades negras rurais.

Retomando as perguntas lançadas há pouco:

Existe em ambos os grupos uma relação constante no fazer da festa; o compartilhar de culto a São Benedito; o uso em comum do mesmo ambiente natural; uma situação histórica de imposição colonial da língua portuguesa e do culto católico?

A resposta é sim. Existe um grande leque do compartilhar entre as comunidades de Barreiras e do Sapê do Norte, em especial se levarmos em conta que ambos os grupos étnicos passaram por situações históricas em comum.

Porém, a mera aceitação da existência de uma história em comum não fornece um quadro de compreensão da situação, e dos sentidos atribuídos à mesma, por cada ator envolvido.

O que pretendo desenvolver aqui é um modo de união contrastiva, no sentido de um conceito que percorre minha análise, mas cuja significação remete à atribuição que cada um dos grupos dá a fenômenos análogos.

Neste sentido dialogo com a afirmação de Tassinari (2003) quando de sua análise da proposta barthiana (1969) sobre as relações interétnicas estáveis:

“o autor considera que a noção de ‘naturalização’ de grupos étnicos não atenta para a maneira dinâmica como esses grupos constroem suas fronteiras em situações de contato, e gerou

também um protótipo falso da situação interétnica. Trata-se da idéia de que povos diferentes, com histórias e culturas distintas, por algum motivo (geralmente o colonial) aproximaram-se e tiveram que se acomodar uns com os outros. Ao contrário, Barth propõe que se observe como, numa determinada situação de intercâmbio, as distinções étnicas emergem.”

(Tassinari, 2003)

Elementos de aproximação e de afastamentos entre Barreiras e o Sapê do Norte

Apresento aqui um breve quadro ilustrativo que pretende tornar perceptível o modo pelo qual os moradores de cada uma das localidades citadas se referem e se organizam em relação a alguns pontos escolhidos por mim a título de exemplificação da realidade etnográfica a partir da qual surge esta reflexão.

Para tanto apresento o modo divergente e o modo de encontro entre as respectivas populações:

Divergências:

Barreiras:

- Memória familiar dispersa, lembranças que alcançam apenas três ou quatro gerações;
- Organização social dispersa assim como a memória. Esquecimento da “origem”; nome do momento atual. Memória que parece vir de lugar nenhum. Memória associada à noção de tradição ou de “nosso ritmo”;

Sapê do Norte:

- Memória familiar altamente vinculada ao parentesco. Hierarquização da coletividade, noção de linhagens. Memória altamente marcada pelo longo alcance vide a relação do Ticumbi com a África. Encenação, dramatização da memória em um teatro de guerra. Origem africana valorizada. Memória atrelada à noção de raça e de pureza.
- Organização social hierarquizada com fortes lideranças e estruturas

políticas e familiares bastante organizadas.

Pontos em comum:

- Escolha de personagens como elos de união do grupo e como disparadores da memória.
- Seleção da memória local de acordo com respostas a situações de conflito e de alianças estabelecidas pelos grupos em seus contextos de interação.

Sobre o ponto de encontro entre o modo através do qual cada grupo lida com sua memória cabe destacar que se é interessante, conscientemente ou não, para alguns membros de Barreiras se desvincularem de uma origem indígena em nome de uma aproximação com a elite branca dos municípios de Conceição da Barra e São Mateus, para os quilombolas, em situação de conflito direto com esta mesma elite branca de origem italiana, é interessante afirmar seu afastamento. Afastamento este que se dá com a seleção de momentos, situações e narrativas sobre personagens míticos, os chamados heróis quilombolas, e de toda uma trama de elementos da memória que acabam por consolidar a noção de pertencimento a uma unidade ética diferenciada da sociedade envolvente.

No falar de Barth (1969) o que vemos é a consolidação de um grupo étnico “neste sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos” (Barth, 1969).

Entre a população do Sapê do Norte o modo de distinção se dá com a afirmação de uma origem africana, uma história colonial escravagista em comum, momentos de usurpação de suas terras decorrentes de processos econômicos e políticos da história brasileira. O que vemos em Barreiras é um esquecimento de uma origem colonial, que para ser explicado poderia partir da aceitação e do relato dos momentos de dispersão e homogeneização da população indígena local, em nome da valorização de uma noção de tradição

assentada justamente na valorização de uma leitura local dos elementos anteriormente vinculados ao processo de formação de uma memória coletiva oficial (àquela vinculada às prescrições do Estado).

As festas religiosas, a relação e o reconhecimento do Estado brasileiro das formas expressivas da comunidade de Barreiras são associados à noção de “tradição”, ou “nosso ritmo”. Esta associação permite dar coerência à gramática local de explicação e afirmação da existência de um grupo com fronteiras em relação à sociedade envolvente.

Ou seja, tanto entre a população de Barreiras quanto entre a população do Sapê do Norte temos a formação de grupos étnicos no sentido organizacional proposto por Barth (1969). Em ambos os grupos, o trabalho da memória é essencial na consolidação e manutenção de uma força centrípeta que garante sua continuidade em situações de contato extremo com outras lógicas e imagens de mundo concorrentes.

1 Primeira parte: Os lugares das festas

1.1 O estuário do rio Cricaré

O rio Cricaré ou rio São Mateus, como também é conhecido, forma a segunda maior bacia hidrográfica do Espírito Santo drenando 11 municípios do Estado, além de alguns municípios de Minas Gerais (Fernandes, 2007) onde se encontra a nascente desse histórico rio.

Foi navegando desde sua foz que os portugueses iniciaram o processo de conquista do atual norte do Espírito Santo, estabelecendo uma pequena vila que mais tarde se destacaria enquanto um importante entreposto comercial do litoral brasileiro.

Segundo Ferreira

“A ocupação colonizadora desta região iniciara-se no século XVI, quando o norte do Espírito Santo recebera as primeiras expedições portuguesas que se estabeleciam por meio do massacre dos povos indígenas locais. No ano de 1558, a “Batalha do Cricaré” configurava o primeiro marco histórico-geográfico do colonizador europeu, que se impunha no território por meio da dizimação de numerosos indígenas Aimoré (SALETTTO, 1996) - também denominados Botocudos, devido aos botoques que usavam no lábio inferior. *Cricaré* era a denominação indígena e original do rio, que em 1596, foi substituída pelo nome *São Mateus*, atribuído pelo jesuíta José de Anchieta.”

(FERREIRA, 2009)

Este trabalho trata de duas populações tradicionais que mantêm forte ligação com os recursos naturais de uma área originariamente de Mata Atlântica, incluindo seus rios e recursos pesqueiros. Grande parte da vida de diversas pessoas destas comunidades gira em torno do rio Cricaré e seus afluentes, tanto nas atividades produtivas, quanto em práticas rituais.

A comunidade de Barreiras é formada por pescadores artesanais que mantêm

técnicas de pesca e uso dos recursos pouco degradante, o que contribuiu para a manutenção do ambiente natural estuarino bastante preservado (Fernandes, 2007). Por sua vez, os quilombolas do Sapê do Norte fazem uso do rio mantendo uma forte relação simbólica com as águas, como local de realização de rituais religiosos dedicados a Iansã e outras divindades afro-brasileiras.

A importância deste rio para a região pode ser entendida ao verificarmos o tamanho de sua abrangência. São cerca de 13.438 km² banhados, ou drenados, por alguns dos inúmeros cursos de água que formam sua bacia hidrográfica. Essa era toda coberta pela Mata Atlântica até a segunda metade do século passado, antes da introdução dos dois grandes complexos monocultores que hoje atingem grande parte da bacia do Rio Cricaré e que geraram uma grande modificação no modo de vida dos agrupamentos humanos que viviam dos recursos da floresta. O ambiente formado pelo rio Cricaré sempre ocupou um lugar de destaque para as populações locais, por nele se encontrar uma grande diversidade de recursos naturais utilizáveis pelo homem. Seu estuário forma uma grande região de manguezais e áreas de alagadiços que se estendem desde a cidade de Conceição da Barra, local de sua foz, até o porto fluvial da cidade de São Mateus totalizando quase 46 km de extensão com largura de até 750 m (Fernandes, 2007).

Todo o trecho da porção estuarina do rio é formado por meandros de águas calmas e relativamente rasas altamente influenciadas pela força das marés. Em sua porção mais próxima ao mar, local onde se encontra a comunidade de Barreiras, uma grande barra, com um cordão arenoso se estende por alguns quilômetros antes do encontro das águas.

Os manguezais que aqui atingem alturas surpreendentes de até 18 metros se diferenciam bastante de outras áreas de mangue do Espírito Santo e sul da Bahia. Encontram-se tanto na parte sul quanto norte do estuário, e nas ilhas de diversos tamanhos que existem no rio Cricaré, localmente denominadas de “coroas”. Estas ilhas são inundadas pela maré alta, e somente na maré baixa, quando é possível caminhar por entre as árvores do manguezal⁴, os

⁴ O manguezal é formado predominantemente pelas espécies de árvores: *Rizophora Mangle* (mangue vermelho), *Lagunculária racemosa* (mangue branco), *Avicennia schaueriana* (Siriba ou mangue preto).

pescadores e marisqueiros realizam a coleta de caranguejo (*caranguejo açu*), ostras e outros mariscos.

Para reconhecimento e preservação dos recursos naturais da região foi criada no ano de 1998 a APA de Conceição da Barra, com área de 7.728,00 ha que inclui áreas de mangues e restingas do rio Cricaré (Decreto Estadual 7.305 de 1998). Cabe destacar, no entanto, que até hoje não foi elaborado nenhum plano de manejo para esta Área de Proteção Ambiental.

À margem sul do rio Cricaré podemos ver a formação de uma grande ilha chamada Ilha de Guriri. Em sua porção norte se encontra a vila de Barreiras e a vizinha Meleiras, estando o balneário turístico de Guriri situado na região central, e a comunidade de pescadores de Barra Nova na porção sul da ilha.

Estas populações construíram formas de uso tanto material quanto imaterial com os rios desta região, sendo quase impossível separar estes momentos um do outro ao se observar e acompanhar, o cotidiano destas pessoas.

Grande parte das atividades relacionadas à realização da Festa de São Benedito das Piabas passa pelo rio Cricaré. O trajeto de realização da festa envolve movimentos de deslocamento das pessoas pelas águas desse rio, conforme veremos com mais detalhes na parte deste trabalho dedicada às festas.

Em relação à população quilombola de Conceição da Barra, muitas famílias passaram a ocupar, logo após a grilagem de seu território tradicional, áreas do manguezal que cercavam a cidade, formando uma área de ocupação bastante precária. Uma grande parte de mangue foi derrubada e aterrada para a formação dos bairros destinados ao intenso crescimento urbano que caracterizou o regime militar brasileiro, de forma semelhante ao que ocorreu nas cidades de Vitória e Cariacica, onde enormes áreas de mangue foram aterradas dando lugar a bairros periféricos altamente povoados e precários em termos de infra-estrutura urbana (como praças, creches, postos de saúde, escolas secundárias).

Entre a população ribeirinha, a cata do caranguejo e a pesca realizada em canoas e botes movidos a remo ou a motores conhecidos como *rabetas* (pequeno motores de poucos cavalos e que atinge baixa velocidade) ocupam

um lugar de destaque nas atividades extrativas no estuário do rio Cricaré. Estas modalidades são consideradas formas tradicionais de pesca, e nos poucos estudos realizados sobre esta região e sua população, a adoção do termo tradicional é feito com referência tanto às populações quanto aos modos de uso dos recursos naturais (Ferreira 2009; Fernandes, 2007).

Os modos de uso envolvem a produção, coleta ou pesca de alimentos e tendo em vista que comida é sempre algo bom para pensarmos (Levi - Strauss, 1989) vou apresentar um pequeno relato sobre um destes produtos do rio: o siri.

O siri é coletado por quase todas as pessoas da comunidade de Barreiras e pelos moradores das comunidades de Porto Grande e Córrego do Alexandre (localizadas no Sapê do Norte, na margem norte do rio Cricaré). Para sua coleta é utilizada uma armadilha chamada *jiquiá* ou *jiqui*. Amarram-se pequenas lascas de bambu com cordas de modo que se forme uma estrutura cilíndrica. Após a definição de um fundo que é fechado com outros pequenos pedaços de bambu já temos a estrutura básica da armadilha. Falta apenas a amarração de outros pedaços de bambu que são afiados, cortados em forma de ponta v, e afixados um a um no interior da armadilha formando um cone com duas aberturas. A mais fina é formada com as pontas afiadas por estar direcionada ao interior da armadilha e acaba não permitindo que os siris saiam do fundo da armadilha, após terem entrado pela extremidade mais larga do *jiquiá*.

Vários *jiquiás* são amarrados em uma corda que tem presa, em uma de suas pontas, um peso (chumbo ou mesmo pedras). A outra extremidade é amarrada ao tronco de alguma árvore do mangue em ponto escolhido pelo pescador. As armadilhas estão assim “armadas”.

O pescador irá acompanhar diariamente, às vezes mais de uma vez, as armadilhas que “armou”, correndo o risco, se for displicente, de ter suas armadilhas roubadas, ou somente os animais capturados. Também há o risco de se ver os siris arrancando uns os membros dos outros, o que faz com que se percam muitos animais que morrem ou ficam com apenas poucas pernas e muitas vezes sem suas puãs que contêm bastante quantidade de carne.

Este momento, que envolve estar no rio dentro de uma canoa ou bote é

chamado de “mirar”, ou seja, olhar, as armadilhas. Estas expressões também são utilizadas para se referir à pesca realizada com redes.

O siri então é retirado do *jiquiá* e suas puãs amarradas para impedir que se partam em pedaços. O siri é armazenado em um “viveiro” também preso à mesma corda. O “viveiro” é uma estrutura cilíndrica de bambu fechada de ambos os lados, tendo apenas uma pequena abertura em um dos lados. Aqui o siri é guardado para o momento de recolhê-lo para o transporte até a comunidade ou diretamente para a cidade de Conceição da Barra, onde será vendido.

Uma das alternativas para o uso deste crustáceo é “desfiar sua carne” para venda de siri desfiado. Está é uma iguaria muito apreciada em bares e restaurantes de todo o Espírito Santo, e em Conceição da Barra não é diferente. Em Barreiras também é possível comer pasteizinhos de siri em vários dos bares existentes na comunidade, como veremos na segunda parte deste trabalho.

Em uma visita à comunidade quilombola do Córrego do Alexandre presenciei uma cena protagonizada pelo senhor Arquimino, conhecido como Quino, integrante de destaque no Baile de Congo de São Benedito. O momento foi propício para pensar nas relações de uso dos recursos naturais e na produção de riqueza entre as comunidades quilombolas do Sapê do Norte. Quino, sua esposa e sua sogra estavam desfiando siri, sentados debaixo de uma enorme mangueira. Quino descrevia todos os momentos do Baile de Congo de São Benedito ao mesmo tempo em que manuseava uma colher utilizando o cabo da mesma para retirar a carne de dentro do casco dos siris recém pescados no rio Cricaré e cozidos em uma panela disposta sobre três pedras fixadas ao redor de uma fogueira. A colher se transformava em objeto de produção de riqueza, entendida, conforme Marx (1988), como um meio de transformação da matéria no processo de criação de valor na mercadoria siri desfiado.

Mais tarde este produto será consumido nos bares e cabanas de praia da cidade de Conceição da Barra e servido aos turistas pelas mãos de homens e mulheres quilombolas que durante a “temporada” trabalham em serviços de atendimento aos visitantes da cidade em busca das praias e dos trios elétricos.

Seguindo o caminho do siri durante o verão, estabelecem-se conexões entre os turistas, seus carros de som e os moradores das comunidades quilombolas e da comunidade de Barreiras que se encontram nesta mesma cidade realizando a Festa de São Benedito.

O siri não está entre os mais nobres produtos extraídos do rio Cricaré. Mesmo durante o verão, quando o caranguejo está na época de defeso, e o peixe nobre do Cricaré, o robalo, está realizando a piracema, o siri não atinge grandes preços no mercado. Entretanto, a coleta e venda na cidade de Conceição da Barra assumem importante papel na economia local complementando o pequeno fluxo de recursos advindos do *seguro-defeso* que os pescadores e marisqueiros recebem se estiverem devidamente legalizados nas associações e na colônia de pescadores de Conceição da Barra.

Podemos afirmar que as populações de Barreiras e do Sapê do Norte utilizam-se quase que exclusivamente do rio, não praticando a pesca no mar. Fernandes (2007) destaca que entre as comunidades de Meleiras e Barreiras há um uso quase exclusivo do rio ou do mangue, sendo poucas as pessoas que praticam a pesca no mar. Apresenta uma classificação dos usos de recursos naturais nas comunidades citadas onde observa que o mar é percebido mais como local de diversão do que de extração de produtos.

Entre as outras modalidades de pesca utilizadas por estas comunidades, encontram-se as pescarias com redes e com tarrafas para captura principalmente do robalo e da carapeba que atingem um maior valor de mercado.

As comunidades quilombolas e de pescadores que se encontram na margem do Rio Cricaré e seus afluentes estariam aparentemente separadas da cidade turística de Conceição da Barra. Afora o uso das imagens dos integrantes do Baile de Congo de São Benedito em cartazes e “outdoors” para recepção dos turistas, o que se observa na cidade de Conceição da Barra é um reforço de dissociação dos negros e pescadores da população do balneário da cidade, sendo que, durante o verão, podemos perceber uma utilização massiva do universo musical do axé baiano e do funk carioca. A conexão entre a manutenção do turismo na cidade e os usos e saberes referentes ao mangue, ao rio e à restinga é praticamente ignorada pela administração municipal e

pelas políticas de apoio às festas realizadas pela Secretaria Estadual de Cultura.

Fernandes (2007) chega a afirmar que o turismo é um dos principais agentes externos de mudanças no modo de vida das comunidades de Barreiras e Meleiras, já que seu crescimento no balneário de Guriri e na cidade de Conceição da Barra tem levado a alterações significativas no padrão de distribuição e uso do solo na região e na visão de desenvolvimento partilhada pelas pessoas destas comunidades. A introdução de outras modalidades econômicas é destacada por Fernandes como um fator decorrente da atividade turística, uma vez que o estabelecimento de sítios, chácaras e casas de veraneio nas margens do rio Cricaré têm incentivado cada vez mais a contratação de pessoas destas vilas como caseiros e empregadas domésticas nas casas de veraneio. A mesma autora (2007) também destaca o processo de compra e venda de terrenos nas margens do Cricaré, levando ao loteamento de áreas rurais que aos poucos estão se transformando em pequenas vilas, como ocorre de forma concentrada na comunidade de Meleiras. Todavia, pude conferir pessoalmente que entre os meses de dezembro de 2009 e janeiro/fevereiro de 2010 vários lotes haviam sido demarcados também na comunidade de Barreiras e estavam sendo colocados à venda. A intenção dos moradores de Barreiras, que tem como alvo os turistas que aparecem na região visitando o manguezal ou mesmo comprando caranguejos, seria, aparentemente, promover uma “modernização” da comunidade, já que a imagem de “localidade turística” está associada à promoção de riqueza para os moradores. Neste imaginário, que me pareceu presente entre muitos moradores da comunidade de Barreiras, percebi a utilização da Vila de Itaúnas como referência no discurso sobre desenvolvimento. A ênfase na qualidade e tamanho da festa de Itaúnas presente nas falas dos moradores parece indicar a existência de um raciocínio pelo qual a presença do turismo e as mudanças advindas de sua existência colaborariam ou seriam mesmo decisivas para o crescimento das festas realizadas pela população da Vila de Itaúnas.

Outro destaque dado aos usos das áreas de intensa atividade turística é apresentado por Oliveira (2009) quando da explicação do funcionamento das prestações e contraprestações realizadas entre os festeiros, os Congos de São

Benedito e São Benedito. Oliveira afirma que o ser festeiro de São Benedito é uma participação na festa que necessita de uma grande mobilização de recursos materiais para os padrões econômicos das famílias quilombolas nos dias atuais e que, por ocorrer em um período de intensa atividade turística, a festa apresenta altos custos para seus realizadores, uma vez que no verão os preços de aluguéis de casas, das bebidas e mesmo da comida são mais elevados.

Outro modo de uso dos recursos existentes na área de restinga é a coleta, venda e consumo de frutas e raízes desta vegetação característica do litoral brasileiro, como, por exemplo, o cambucá, a mangaba, o coco guriri, a gabiroba, o ingá e o caju. As comunidades de Barreiras, Porto Grande e Córrego do Alexandre estão localizadas em áreas cobertas por mangues e matas de restinga. O uso do mangue e do rio concentra as atividades extrativistas de maior relevância para as comunidades, como a coleta de caranguejos, ostras, siris e a pesca. Porém, a restinga também se destaca como uma importante área de uso, mesmo tendo menor expressividade se comparada com o manguezal e o rio.

No uso da área de restinga se expressa um saber classificatório das plantas e animais que, conforme as afirmações de Claude Lévi-Strauss em “O Pensamento Selvagem” (1989), os povos não-ocidentais desenvolveriam como complexos sistemas de ordenação do mundo natural, que incluem os elementos e seres que não fazem parte do universo de suas práticas econômicas. São sistemas classificatórios frutos da *ciência do concreto*, que atestam a existência e riqueza de modos de pensamento diferentes da lógica científica ocidental, que não são evolutivamente inferiores nem tampouco expressam formas de comportamento supersticioso.

1.2 Meandros de Pedro e Deus

A narrativa coletada junto a um morador da comunidade de Barreiras ilustra de modo exemplar a importância atribuída ao rio classificando-o e pensando-o a partir de lógicas superpostas. Conforme já vimos, a renomeação do rio Cricaré em rio São Mateus foi realizada pelos jesuítas (Fernandes, 2007), sendo uma

prática inerente ao processo de dominação colonial, uma vez que nomear um lugar é um modo de imposição de um ordenamento territorial. Sobre a prática da “renomeação” destinada à conquista, Gruzinski (2007) descreve as estratégias dos espanhóis de atribuir a acidentes geográficos e constelações nomes vinculados ao universo religioso católico, substituindo os antigos nomes indígenas e suas interpretações míticas sobre o significado e origem destes acidentes terrenos e celestes por um modo imagético vinculado ao pensamento europeu. Assim, no nosso caso, o nome indígena se baseava no entendimento da dinâmica do “rio e seu movimento - *“corr. Kiri-kerê, o que é propenso a dormir, o dorminhoco”* (SAMPAIO, 1987 apud Ferreira, 2009) representando “a paisagem meandrante do rio em seu baixo curso – enquanto *São Mateus* representava a dominação colonial cristã que se impunha sobre aquele território.” (Ferreira, 2009). Entre os moradores da comunidade de Barreiras pude perceber a permanência hibridizada de um modo não-europeu de pensar o rio e seus meandros.

Estava na casa de um pescador da comunidade conversando e tomando um cafezinho, sentado na varanda à sombra de um cajueiro e admirando as pequenas flores brancas em formato de círculos estrelados de arbustos chamados mangabeiras. Minha curiosidade em relação às plantas, aos animais nativos e às técnicas de pesca acabou por desviar nossa conversa para as lembranças de histórias que o dono da casa, o senhor Benedito Santos Reis escutava de seu avô. A constante pergunta “como era?” estimulava o exercício da memória de meu interlocutor.

Antigamente, nas noites de lua clara, as pessoas se reuniam ao redor de fogueiras, assando milho verde e batatas doces e os mais jovens escutavam as histórias contadas pelos mais velhos. Um processo de transmissão da memória via narrativas, da história oral do grupo gerando uma continuidade dos relatos fantásticos e mirabolantes povoados por seres mágicos e fatos inacreditáveis.

Na narrativa contada pelo senhor Benedito Santos Reis, os protagonistas são Deus e Pedro, responsáveis pela criação do mundo e de todas as coisas que nele existem. É Deus que inicia a criação do mundo, acompanhado por Pedro que deseja sempre “fazer as coisas de seu jeito”, diferenciando-se do modo de agir modelado na personagem Deus.

Um dia Deus resolveu criar as águas e os rios, acompanhado por Pedro, que ficou responsável pela criação dos rios. Pedro resolveu beber um pouco de cachaça e quando foi realizar sua criação já se encontrava bêbado, cambaleando e caindo hora para um lado, hora para outro. Por isso o rio Cricaré ficou cheios de voltas, cheio de curvas.

Esta é uma narrativa de origem dos meandros do estuário do Cricaré que circula na comunidade de Barreiras.

Pedro também ficou responsável pela criação das mulheres, mas já que bebia muito, esqueceu de completar a obra e colar as coisas nos seus devidos lugares. Assim, no outro dia, quando foi afixar as “bucetas” das mulheres, elas já estavam com um cheirinho de azedo, o que explica porque as “bucetas” têm seu cheiro característico.

Pedro também resolveu casar com três mulheres, subtraindo-as ao pai, um homem grande e forte, que acabou morrendo ao querer imitar a atitude de Pedro de atravessar um rio e fingir que cortou a barriga, deixando cair os “fatos” (vísceras). O pai das três moças tinha ouvido falar desta proeza pela boca de uma senhora que contou o seguinte relato:

Pedro, caminhando, encontra uma roça bem trabalhada e chama o dono, ao qual pergunta se tem um emprego para ele. O dono da roça responde que tem trabalho, mas não emprego e diz a Pedro que, se ele quiser, já pode começar a trabalhar. Avisa-o ainda que o cachorro que todo dia o acompanha na roça, só volta na hora certa em que Pedro deve parar de trabalhar e voltar para casa para comer. Pedro começa a trabalhar, mas logo se cansa. Então pega e bate no cachorro que volta correndo para a casa. E Pedro vai atrás do cachorro para comer. O dono da roça pergunta-lhe porque já está de volta e Pedro responde que seguiu o cachorro. Na casa, Pedro encontra as filhas do dono, três mulheres lindas, e resolve casar com elas. Para tanto, elabora um stratagema: dirige-se ao local de criação dos porcos e corta o rabo de alguns deles. Depois de soltar todos os porcos, enfia os rabos na lama, gritando para o dono da casa que, ao ver Pedro segurando um rabo de porco saindo da lama, quer saber o que está ocorrendo. Pedro então fala que os porcos estão afundando e sugere que, enquanto o dono segurar o rabo na mão, ele iria buscar as filhas deles para ajudá-los. Ao chegar perto das mulheres, Pedro

conta para elas que o pai as deu para ele. Se deparando com a desconfiança das mulheres, Pedro começa a gritar, perguntando para o pai que estava no chiqueiro: “É para levar as três?” Ao que o homem responde: “Sim, as três”.

Assim Pedro foi embora com as três mulheres, e o pai, ao perceber ter sido enganado, foi atrás delas. Pedro então inventa outro estratagema para se livrar do pai das moças. Ao encontrar uma velha mulher que estava lavando roupas na margem do rio grita para ela: “Como faço para atravessar o rio?”. E a mulher responde: “Você é muito pesado”. Então Pedro arruma um carneiro ou cabrito, corta a barriga e põe o *fato* (vísceras) dentro de sua camisa. Chegando perto da velha, diz: “Vou cortar minha barriga para ficar mais leve”. E então corta a camisa de onde faz cair os *fatos*. Assim atravessa o rio com as três mulheres. Quando o pai delas chega e pergunta para a velha mulher se tinha visto um homem com suas três filhas, ela conta o que se passou e o homem resolve imitar Pedro, mas ao fazer isso, ignorando tratar-se de um estratagema, acaba morrendo.

A narrativa continua com Pedro enganando também sete ladrões que se afogam no mar. O artifício que cria desta vez é entrar em um caixote e utilizar a sedução da riqueza para convencer um velho que passa pelo lugar e escuta suas palavras: “Querem que eu case com a filha do Rei, mas nem morto eu me caso com ela”. Ao abrir o caixote, Pedro coloca o velho em seu lugar e o arremessa ao mar. Em seguida, Pedro passa na frente da casa dos ladrões com uma enorme fileira de bois, deixando-os estarecidos diante do fato dele estar ainda vivo e tão rico. Pedro conta aos ladrões que cada vez que ele afundava na água do mar nascia uma vaca e que foi assim que ele ficou rico. Acreditando na história, os ladrões pedem a Pedro para fazer a mesma coisa com eles. Pedro amarra um saco na cabeça dos ladrões e os joga um a um no mar, gritando “Já nasceu uma (vaca), nasceu mais uma” e assim todos morrem afogados.

Estes relatos são partes da narrativa que escutei na casa de Santos Reis, que os contava como quem está se lembrando de coisas engraçadas que seu pai lhe narrava. Ao contar o que ele chamou de: “estórias que meu pai contava nos dias de fogueira”, percebi que todos os presentes na casa – seus dois filhos e sua esposa- conheciam bem as estórias, como se elas fossem constantemente

lembradas, para não serem esquecidas. De noite, quando voltei para a casa onde estava hospedado, soube que também a dona e seu esposo - Marlúcia e Vanderlei- conheciam bem estas estórias que parecem, portanto, compor a memória coletiva da comunidade de Barreiras. .

Tudo me foi contado de um modo jocoso, como conversas de fazer rir. Num tom bastante forte, pois se fala o tempo todo de temas como sexo, morte e artimanhas de enganação. Não fiquei sabendo se estas estórias são contadas também para as crianças, pois quando as escutei os presentes tinham mais de vinte anos de idade, e somente um não era casado.

Esta última narrativa, um tanto mutilada pelos problemas que sempre acabam acontecendo em campo (neste dia meu gravador quebrou e relatei somente o que acabei lembrando mantendo o máximo possível a ordem atribuída aos acontecimentos e fatos fantásticos), apresenta elementos de mito - poética incrivelmente hibridizada, que possibilitam a reconstrução de um processo histórico vivenciado pela população indígena na região norte do Espírito Santo.

O trecho da narrativa no qual Pedro, andando, encontra uma roça bem trabalhada e chama o dono da roça perguntando se tem um emprego para ele, pode ser entendido como uma lembrança dos tempos em que a população indígena do Espírito Santo foi introduzida no universo da agricultura sedentarizada, pois Pedro se cansa de trabalhar e tem que enganar o dono da roça para poder descansar.

Pesquisas desenvolvidas sob coordenação da historiadora Vânia Maria Losada Moreira, mostram que, no Brasil oitocentista, na Província do Espírito Santo tinha sido criada uma associação entre os termos *vádios* e *caboclos*, sendo numerosas as comunidades de pescadores de origem indígenas consideradas pela local, e pela população envolvente, como *caboclos*, ou seja, pessoas que teriam deixado de viver como os índios do imaginário colonial da conquista, e também as comunidades de pescadores originária da mescla de índios e brancos e/ou de índios e negros, sendo que estes indivíduos e grupos haviam adotado, como modo de vida, as técnicas e padrões desenvolvidos pelos grupos indígenas desde a época das antigas missões da região (Moreira, 2005).

Ao tratar do contato, durante o Primeiro Reinado, dos grupos indígenas, pertencentes à família lingüística Macro-Jê, uniformizados sob a denominação genérica de “Botocudos”, com a frente expansionista branca, o historiador Marco Morel (2002) destaca, entre as estratégias de “pacificação” destes indígenas que habitavam o Espírito Santo, a introdução de técnicas de agricultura sedentarizada com a criação de fazendas, tanto de brancos quanto de índios, e da cachaça, com a instalação de casas de comércio de Secos e Molhados.

As “coincidências” entre as passagens do texto de Morel e a narrativa relatada pelo senhor Benedito não param por aí.

Pedro também, como os antepassados indígenas do senhor Benedito, abandona a roça, as escolas, os quartéis e vilas dos brancos para retornar ao modo de vida de seus antepassados. Diferentemente do que afirmavam os missionários jesuítas em seus discursos identificando o retorno dos índios aos velhos hábitos como uma volta à condição de pecado, a alegria que acompanha o desenrolar desta narrativa mítica, parece confirmar a resistência dos antigos códigos indígenas de compreensão do mundo, valores e modos de organização social.

Pedro, que abandona a roça levando as mulheres com as quais resolve casar e engana novamente o agricultor, estaria aqui personificando os desejos de uma vida organizada fora dos padrões coloniais alicerçados nos valores cristãos instituídos na família monogâmica, por exemplo?

Ao que tudo indica, sim.

É novamente Morel que nos proporciona uma bela análise de um mito “botocudo” recolhido por E. Schaden:

“Ndiv Nosso Senhor disse: Não há água. No mundo inteiro não há água, Então Ndiv Nosso Senhor falou: Eu vou lá à casa do beija-flor, vou beber água. Aí o beija-flor não deu. Então Ndiv Nosso Senhor disse a irara: Ó, valentão, vá tomar água na casa do beija-flor. A irara falou: Se você me pagar, eu a tomo toda. Ndiv Nosso Senhor falou: Pode tomar, eu dou vinte contos a

você. A irara foi à casa do beija-flor. Foi lá pedir água. Depois a irara entrou, tirou o pote e quebrou-o. Quebrou o pote e o mundo inteiro tem água. Fez um festão de vinte dias de festa

(SCHADEN, 1947 apud Morel, 2002).

Morel comenta que neste mito se encontram elementos híbridos e sincréticos, como as relações com a Mata Atlântica, seus recursos, a água e os animais, mediadas pelo elemento europeu, o dinheiro, já que somente por dinheiro é que a irara aceita ir à casa do beija-flor. Ao mesmo tempo em que, segundo o autor, ocorriam outros processos de modo que “a origem transformava-se em utopia e a visão do passado condicionava a expectativa do futuro” (Morel, 2002).

Pedro, assim como os “Botocudos”, engana os sete ladrões que apenas se interessavam ao dinheiro, matando-os afogados no mar, pois somente através de um artifício, podia se livrar dos que queriam prendê-lo. Aproveitando o raciocínio de Morel, entendo a estória de Deus e Pedro como um relato mítico sobre uma origem fantástica transformada em perspectiva utópica de um futuro onde os pescadores de Barreiras poderão usufruir livremente dos meandros do rio Cricaré. Esta narrativa mítica também pode ser compreendida como tábua de orientações destinadas a ensinar aos mais jovens o modo mais adequado de se comportar com os empregadores e os patrões. Ilustra como as comunidades tradicionais elaboram modos próprios, criativos e críticos de interpretação das relações capitalistas de trabalho e exploração. Diante da necessidade de se submeterem ao mundo do trabalho assalariado e do tempo regulado, estes grupos elaboraram sistemas explicativos da nova realidade onde se combinam personagens não-ocidentais, protótipos da humanidade moldados por criadores que encerram todos os poderes reservados aos deuses e excluídos da vida dos humanos, como o *trickster*, herói ao mesmo tempo, astuto e trapaceiro que muito embora permaneça de certa forma alheio à humanidade, não deixa de ser familiar e simpático aos homens, pois realiza tudo aquilo que todos, secretamente, gostariam de fazer com imagens que evocam condições sócio-econômicas reconhecíveis numa sociedade de

classes, orientando para formas de ação estratégica destinada a diminuir o grau de exploração da força de trabalho local por parte de grandes fazendeiros.

1.3 A planície navegável

Do rio Cricaré até a divisa com o Estado da Bahia se estende uma grande planície marcada pela presença de muitos cursos de água, desde pequenos rios e lagoas a grandes rios como o Cricaré, o Angelim e o Itaúnas.

A presença quilombola nesta região está vinculada aos usos destes cursos de água, como já destacado pelo escritor Maciel de Aguiar, cuja ocupação da região por esta população se deu a partir do vale do Cricaré (Aguiar, 1995, 2005).

Nos estudos mais recentes que tratam das comunidades quilombolas do Sapê do Norte se encontram várias referências às formas de uso destes rios. Silva (2005) destaca a forte relação existente entre estas comunidades e o porto de São Mateus (importante ponto de recebimento de mercadorias e de venda de escravos vindos da África), apresentando narrativas sobre os deslocamentos realizados por meio de canoas movidas a remo até o porto fluvial de São Mateus, onde eram comercializados os produtos dos sítios das famílias quilombolas, transportados através dos rios. Ferreira (2009) afirma que pelo porto de São Mateus era escoada a produção de farinha que provinha das inúmeras fazendas, situadas nas proximidades do rio Cricaré, e mantidas graças à força do trabalho dos africanos escravizados.

A título de exemplo, na comunidade quilombola do Linharinho, localizada no município de Conceição da Barra, à margem do rio São Domingos, os moradores relatam que, antes da derrubada das matas por parte das empresas plantadoras de eucalipto, era comum o uso deste rio, antes relativamente fundo, como caminho para transporte da farinha produzida nesta comunidade que se orgulha de ser uma histórica produtora de farinha de mandioca.

As bacias hidrográficas da região, compreendidas na vasta área originariamente de Mata Atlântica, estavam quase todas interligadas, e nem todas de modo permanente. No entanto, é certo que em determinada época do ano, durante o período das chuvas que iniciavam no mês de novembro, a

elevação do nível da água permitia a navegação entre as grandes áreas da mata. Era através dos rios e as áreas alagadas que se estabeleciam os contatos entre as várias famílias da região que, fora da época de chuva, se realizava pelos caminhos terrestres entre as matas e os campos de sapê, vegetação peculiar da região, resistente ao monocultivo de eucalipto.

Além de Linharinho, também os moradores das comunidades quilombolas de Chiado e São Jorge desciam o rio Cricaré em canoas levando farinha e outros produtos agrícolas para serem vendidos no mercado da cidade de São Mateus. Os moradores de áreas próximas aos antigos campos de sapê carregavam seus produtos para a venda em tropas de burro até o local conhecido como Porto Grande, e lá embarcavam em canoas seguindo até o porto de São Mateus.

Sobre a comunidade quilombola de São Jorge, Silva afirma que:

“[...] a relação dos moradores com a toponímica, o grupo religioso, o trabalho na produção do carvão dentre outros aspectos, define um pertencimento à comunidade. No caso da toponímica, em várias situações há mais de uma forma de se referir ao lugar onde se mora. Nomes antigos mesclam-se com nomes de córregos e é preciso conhecer a biografia do interlocutor para descobrir sobre quais referências são utilizadas para se referir ao território: um festeiro relaciona os parceiros na música, os bailes mais e menos animados, os incidentes de cada festa; um pescador traça espaços, perímetros, sazonalidades e espécies; um ex-caçador relaciona companheiros e períodos de abundância.”

(SILVA, 2005)

Em todo o território quilombola do Sapê do Norte que visitei de modo sazonal entre os anos de 2005 a 2010, existe um complexo modo de definição dos agrupamentos locais que podem receber nomes de pessoas mais velhas com as quais os atuais ocupantes mantêm relações de parentesco ou mesmo

respeito, com toponímicas relacionadas a cursos de água. Entre elas temos: Córrego do Alexandre, Córrego dos Pretos, Porto Grande, Roda D'água, São Domingos (referência ao rio São Domingos), Angelim (referência ao rio Angelim), Angelim Porto dos Tocos, Chiado (em referência ao chiado produzido pelas águas do rio Cricaré), Córrego do Sapato.

Nesta planície habitada por grupos quilombolas, nos modos de uso dos recursos naturais não há separação entre o fazer e o ser. No fazer de criar o gado nas soltas do território do Sapê do Norte, na pesca realizada nos rios, córregos e lagoas, na produção de farinha de mandioca e beijus, na produção de artesanatos em madeira e cipós, se elaboram modos de vida, formas de denominação coletiva, redes sociais que se entrecruzam e se reproduzem dentro de parâmetros histórica e localmente criados por estes grupos ao longo de sua jornada em comum.

2 Segunda parte: Pessoas

2.1 Barreiras, uma comunidade de pescadores

Nove de Janeiro de 2009, Conceição da Barra, litoral norte do Espírito Santo. Chego à rodoviária da cidade, na realidade, uma pequena agência da única empresa que mantém uma linha regular de transportes de passageiros ligando Vitória, a capital capixaba, a este município. Sinto o cheiro do mar e o suor escorrendo em minhas costas. Estava com a camisa molhada, e fazia muito, muito calor. Neste dia me lembrei da primeira viagem à cidade, realizada alguns anos atrás, em ocasião de um trabalho de campo vinculado ao projeto de iniciação científica, quando também fazia muito calor, transpirava e estava nervoso, com receio de não ser bem recebido na comunidade quilombola do Linharinho, onde iria realizar algumas entrevistas.

Meu propósito era contribuir com uma experiência coletiva promovida por vários pesquisadores que buscavam reescrever a história do norte do Espírito Santo, até então vinculada ao olhar colonialista que não enxergava, por cegueira conceitual provocada por seus vínculos de poder com as elites dominantes, as comunidades locais tradicionais da região.

O ano de 2009 foi marcado pela decisão de retomar, sozinho, o trabalho de campo, após ter participado em 2008 de um grupo de pesquisa vinculado a um projeto do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Com pouquíssimo dinheiro no bolso precisava contar com o apoio de pessoas conhecidas para permanecer na cidade. Procurei a equipe do IPHAN coordenada pelo professor Osvaldo Martins de Oliveira que estava hospedada numa casa alugada pela festeira do Baile de Congo, Dona Rosa Dealdina, onde pretendia permanecer até conseguir me deslocar até a comunidade de Barreiras que conhecia apenas por ter subido o rio junto aos Congos de São Benedito no ano anterior. Em visita ao Congo de São Benedito, chamado Silvani, a poucos metros da casa alugada pela festeira, fiquei sabendo que o Baile de Congo iria se apresentar na comunidade de Barreiras no dia seguinte, 10 de janeiro. Silvani sugeriu que conversasse com o mestre Tertolino Balbino, responsável pelo Baile de Congo de São Benedito, para conseguir subir o rio

de barco junto com o grupo. Entretanto, mestre Tertolino me informou que se tratava de um barco pequeno já ocupado pelos componentes dos Congos e seus familiares, mas que, tendo encontrado alguns moradores de Barreiras na rua, talvez pudesse conseguir uma carona em seu barco até a comunidade. Foi assim que conheci o senhor Santos Reis, morador de Barreiras, que junto com a sobrinha Marlúcia, se tornariam as pessoas mais importantes para o desenvolvimento desta pesquisa.

Benedito Gomes dos Santos, ou como é conhecido, Santos Reis nasceu na comunidade de Barreiras, onde já viveram seu pai (João Cassimiro) e seu avô (Cassimiro). Santos Reis é uma liderança do fazer da festa de Barreiras, responsável pela sua organização, junto com a sobrinha Marlúcia e é também o mestre do Jongo de São Benedito. Filho de João Gomes dos Santos e neto de Cassimiro Gomes dos Santos é herdeiro da responsabilidade de manter o que ele chama de “nossa tradição”.

A história de surgimento da comunidade de Barreiras passa por seu avô Cassimiro Gomes dos Santos, considerado responsável pelo início do culto a São Benedito das Piabas entre a população deste local, tema este que será desenvolvido na terceira parte da dissertação.

Segundo Fernandes (2007), a comunidade de Barreiras se forma com o estabelecimento de famílias de “origem indígena” neste local, caracterizado pela presença de um bosque de mangue estreito na margem do rio que permitia que a população se mantivesse em relativa segurança e distância das cidades de São Mateus e Conceição da Barra. Conforme a autora “o agrupamento que deu origem à comunidade de pescadores de Barreiras descende de três famílias – os Olindo Clarindo, os Constantino Gomes e os Gomes dos Santos” (Fernandes, 2007).

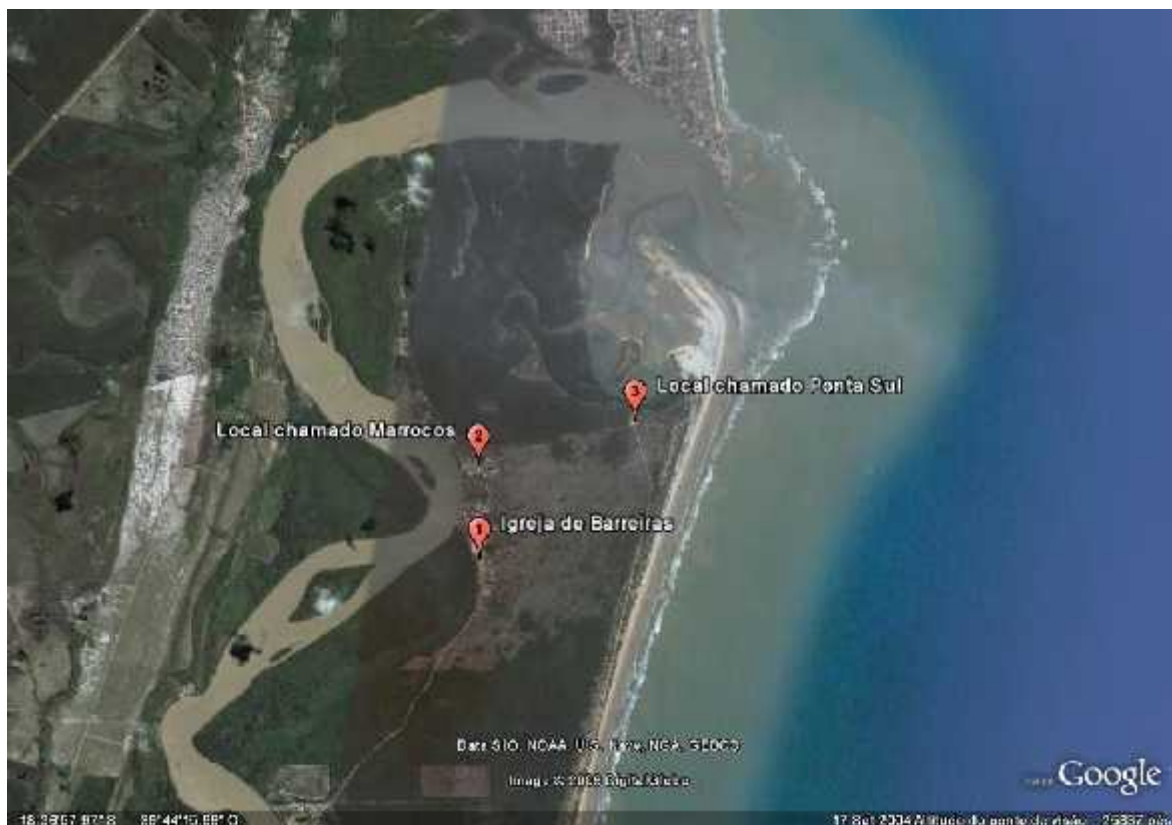
Quando encontrei Santos Reis na cidade de Conceição da Barra, ele havia descido o rio de barco, ou como me disse; “vim de motor”, para realizar compras de alimentos e bebidas para a festa do dia seguinte. Tinha também como tarefa mobilizar as pessoas e realizar os contatos com os “grupos folclóricos” que se apresentariam na festa de Barreiras. Sua estada na cidade também serviu para confirmar a presença na festa do grupo de Reis de Boi de Mestre Neném, formado por moradores da cidade, provenientes das

localidades chamadas Mariricu e Pedra D'água e da distante vila de pescadores também de "origem indígena" de Povoação do Rio Doce, localizada no município de Linhares. O Reis de Boi de Mestre Neném está sempre presente na festa de Barreiras.

Santos Reis, que estava com seu bote muito cheio de compras, de modo que não cabia mais ninguém além dele e da sobrinha, comentou que se ainda existissem as antigas e grande canoas nas quais se transportavam até cem sacas de farinha, conseguiria me dar carona, mas que com os atuais pequenos botes não conseguem transportar muita coisa.

Sugeriu que pegasse o ônibus do grupo de Reis de Boi de Mestre Neném que combinou de me encontrar no bairro chamado Favica, na periferia da cidade às margens do mangue, no bar da Tia Chica, uma das integrantes do Reis de Boi. Às dez horas da noite estava em Barreiras.

Chegar a Barreiras de ônibus ou carro permite entender por que as comunidades locais fazem uso constante do rio como caminho para chegar à cidade de Conceição da Barra. A estrada construída em parte pelos moradores de Barreiras e Meleiras e em parte pelas prefeituras de São Mateus e Conceição da Barra, liga estes locais à estrada que leva ao balneário de Guriri, situado na parte da ilha que pertence ao município de São Mateus. Saindo de Conceição da Barra em direção à comunidade de Barreiras, por meio de transporte terrestre, é preciso chegar até a cidade de São Mateus, depois de atravessar o rio Cricaré por uma ponte que pertence à rodovia federal BR-101, e seguir o caminho que leva ao balneário de Guriri. Após atravessar a ponte sobre o rio Mariricu curva-se à esquerda entrando em uma estrada de terra onde se alcança a localidade chamada com o mesmo nome do rio: Mariricu. Segue-se então até a comunidade de Meleiras e por fim a Barreiras.



(Imagem de satélite mostrando parte da ilha de Guriri onde se localiza a comunidade de Barreiras)

No início, a estrada é um caminho por entre chácaras e casas, várias delas de veraneio que exibem placas de aluguel para temporada, fim de semana e/ou eventos. A este trecho da estrada é dedicada uma descrição detalhada de Fernandes (2007) sobre o crescimento do turismo na região da ilha de Guriri, destacando a forte presença de sítios e chácaras de veranistas que aos poucos foram comprando as áreas que eram habitadas por pescadores e agricultores.

Seguindo pela estrada aos poucos se observa a presença de fazendas com suas sedes, algumas bastante ostensivas. Em alguns trechos as plantações de coco e as áreas de pastagem para criação de gado dão lugar a uma restinga alta, arbórea, bastante diferente da restinga de beira de praia, marcada pela presença de cactos cardos, palmeiras baixas chamadas no norte do Espírito Santo de coquinho guriri, daí o nome da ilha, além de plantas rasteiras como salsa da praia. Após a restinga alta, marcada por árvores como angelim coco, almescla, muricis, dentre outras testemunhas da antiga vegetação deste litoral, se alcança Barreiras.

Barreiras é uma pequena vila localizada em faixa relativamente pequena de areia entre o mar e o rio. Trata-se de um pontal de areia na foz do rio Cricaré. Logo na chegada, vindo de carro ou de ônibus, se avistam algumas casas simples, de alvenaria e cobertas com telhas de amianto, localmente conhecidas como telhas Eternit.

Este é ocupado com diversas casas que têm na sua frente barzinhos, formados por uma pequena área cimentada cercada com muretas baixas, de mais ou menos um metro, e com uma árvore ao centro e algumas outras ao redor do bar, formando um ambiente agradável para os freqüentadores.

As casas estão dispostas no seguinte modo: as moradias mais velhas, e que aparentam ter certa centralidade em relação a outras, são as residências dos moradores mais antigos, tendo ao redor e atrás delas, as casas dos filhos e de outros indivíduos com os quais têm vínculos estreitos de parentesco.

A vila me fez lembrar a aldeia tupinikim de Comboios, situada no extremo norte do litoral do município de Aracruz (ES) devido à similaridade do tipo de vegetação, do uso do solo, com pequenas roças de mandioca espalhadas de forma dispersa em pequenas áreas abertas entre a restinga, e do modo de ocupação da área próxima ao rio, tendo o mar de costas para as entradas centrais das casas. Sobre esta percepção infelizmente não encontrei pesquisas que pudessem embasar uma reflexão mais aprofundada. E sendo assim estas observações, e as possíveis respostas, ficarão a cargo de outra pesquisa e quem sabe outro pesquisador, que se dedique à busca de respostas sobre as indagações que surgem quando nos deparamos com contextos de populações indígenas cuja história nos remete aos momentos de contato e também mistura entre povos de “origem” Jê e Tupi presentes no litoral norte do ES.

A comunidade de Barreiras é dividida em agrupamentos familiares, cada um deles formado por um conjunto de moradias concentradas nos seguintes lugares: o local da Igreja de São Benedito das Piabas, o local conhecido como Cairu ou “Marrocos” e a Ponta Sul, que se localiza no extremo norte da ilha de Guriri, no meio do manguezal.

A área próxima à igreja concentra as casas dos descendentes de Cassimiro Gomes dos Santos, Olindo Clarindo e Antônio Bento e Mudestina. Neste local

ocorre a Festa de Barreiras, mais propriamente no campo aberto em frente à igreja, como veremos na parte deste trabalho dedicada à descrição das festas. Nesta área se encontra o maior número de casas e também de bares.

Outro local de concentração de casas é situado nas proximidades do bar do Cairu & Filhos. O local recebeu o apelido de “Marrocos”, por parte dos moradores da área de igreja, por influência da novela global “O Clone”, que se passava no Marrocos e que lembra a proximidade peculiar que existe entre as casas deste local da comunidade de Barreiras. Conforme depoimento de um morador da “área da igreja”: “Ali eles vivem tudo embolados, igual ao que tinha na novela”.

A ocupação na Ponta Sul é mais dispersa, com maior distância entre as casas interligadas por uma série de caminhos que atravessam a restinga. O número de moradores é bem menor daquele das demais áreas da comunidade de Barreiras.

Toda a vila é atravessada por duas estradas. Uma construída em decorrência da reivindicação e mobilização dos moradores, corta a vila ao meio. Já a outra foi construída pela empresa Petrobrás com o objetivo de realizar prospecção e extração de petróleo. Localiza-se bem à margem do mar e corta a área de restinga em duas partes, atualmente sem nenhuma conexão.

Além das estradas, existem diversos caminhos e trilhas. Todos os três locais de concentração de casas, que entendo como locais de moradias de famílias extensas são entrecortados por trilhas que ligam uma casa a outra. Trilhas também ligam algumas casas até a praia. As trilhas são de uso comum, não existindo impedimentos da passagem pelas mesmas, apesar de padrões de escolha que levam as pessoas a preferirem percorrer determinadas trilhas em relação a outras, sendo estas opções ligadas tanto à proximidade dos locais de moradia quanto a um sentimento de pertencimento à história de cada trilha.

Um dia acompanhei um passeio de uma família pela praia e por algumas destas trilhas, ou posso dizer que fui o motivo do passeio. Vanderlei, Marlúcia e sua filha mais nova me guiaram por entre a restinga rumo à Ponta Sul e seu exuberante manguezal. Saímos da área de igreja e caminhamos por uma trilha até a estrada da Petrobras, pegamos outra pequena trilha até a praia, cujas

águas de um profundo azul escuro, mesmo estando tão próxima ao estuário do Cricaré, contrastavam com minha expectativa de encontrar água barrenta, resultado da mistura do rio com o mar. No caminho de volta para casa, Vanderlei e Marlúcia conversaram sobre qual trilha pegar, qual seria mais rápida, já que se aproximava o horário do almoço e fazia muito calor. Durante a conversa, percebi que atribuíam nomes às trilhas e, ao indagar sobre o modo de batismo destas trilhas, soube que se referiam aos moradores das casas onde as mesmas levavam, sendo que algumas guardavam os nomes de antigos moradores. As trilhas também são caminhos da memória do grupo que lembram os habitantes mais velhos, e um modo de afirmação e diferenciação entre os grupos familiares que formam a comunidade de Barreiras. Através delas se definem limites físicos e sociais entre as famílias demarcando quem pertence a qual grupo e quais são os lugares de uso de cada um destes grupos. Assim a restinga se faz lugar e se preenche de sentidos e sentimentos. Alguns locais são de uso comum e outros de uso mais restrito, porém não exclusivos e proibitivos aos outros moradores. Estes são:

De uso coletivo: a área da igreja, onde também se encontra a escola, a casa do artesanato – construída por um projeto financiado pela Petrobras – a pracinha – cuja manutenção é feita por seu Claudimiro, que recebe um salário mínimo da prefeitura como gari e mantém esta área coletiva limpa e conservada, reformando os banquinhos de madeira e capinando o mato e o campo de futebol;

De uso restrito (ou) dos grupos familiares: os caminhos por entre a restinga, os portos das canoas, o terreno adjacente às casas, as pequenas áreas de plantações.

Dois ambientes diferentes são usados como portos. Um é o canal dentro do mangue que circunda a área da igreja, o outro chamado pela comunidade como as “Barreiras”, que são barrancos sem vegetação, onde também existem portos. Este local tem um maior calado e é onde os barcos que sobem o rio no dia 30 de Dezembro trazendo os Congos do Ticumbi atracam para que os ocupantes desçam e se dirijam até a igreja de São Benedito.

O canal de mangue tem aproximadamente um quilometro de extensão e nele

cada família delimita um ponto para atracar sua canoas e/ou os botes. Em geral estes portos estão ligados às casas por trilhas abertas entre a vegetação que nasce nas margens do canal. Trata-se de um local muito protegido, e conforme Fernandes (2007) impede que olhares curiosos se lancem em direção às casas das famílias que habitam esta localidade da Vila de Barreiras.

Os portos que se encontram na margem aberta do rio Cricaré são mais visíveis e sofrem de modo direto a ação das marés e da correnteza do rio. E assim necessitam de manutenção constante por parte de seus usuários.

A comunidade de Barreiras se formou a partir do agrupamento de algumas famílias de “origem indígena”⁵, sendo elas: Olindo Clarindo, Constantino Gomes e Gomes dos Santos” (Fernandes, 2007), nomes dos mais antigos moradores atualmente lembrados pela comunidade. Durante a pesquisa de campo iniciei a construção de uma árvore genealógica de Barreiras, mas ao levantar dados sobre os moradores mais antigos, me deparei com algumas questões. Percebi que as lembranças da comunidade cobrem apenas três gerações ascendentes, se prendendo naquilo que se viu ou sobre os fatos que foram narrados pelos mais velhos. Em várias conversas percebi que a memória sobre a formação da comunidade está relacionada à ligação com alguns personagens antigos aos quais é atribuída a origem do mundo do qual fazem parte.

Na análise realizada por Peter Gow (1997) sobre o parentesco Piro, de modo semelhante a estes moradores de Barreiras, se mantém um tipo de memória sobre o princípio, sobre o modo como os Piro passaram a existir, a partir do relato que se escuta dos mais velhos, do que esses contavam em volta das fogueiras, nas pescarias, no trabalho diário. Afirmações como “não sei como era, só sei o que meu avô, ou meu pai me falou” mostra o quanto é na realimentação do cotidiano do espaço comum da convivência que se transmitem as informações necessárias para a compreensão do que significa ser parte da comunidade de Barreiras. Gow afirma que tudo o que os Piro precisam saber sobre as origens se aprende nas histórias que os mais velhos contam para seus filhos e netos, e que segundo o autor seriam facilmente identificadas por antropólogos como mitos, através dos quais é criada a

⁵ Esta categoria “origem indígena” se refere à dissertação de Fernandes, 2007.

consciência de ser parte de algo e, de modo contrastivo, de perceber a existência do outro. Neste contexto, o parentesco é apresentado por este autor como sendo “acima de tudo, um sistema de subjetividade, pois as estruturas básicas da consciência humana envolvem necessariamente a consciência de um eu [se//] em meio aos outros” (Gow, 1997).

Em Barreiras são as histórias contadas pelos mais velhos, os aprendizados sobre a pesca, sobre os caminhos, as trilhas e os pontos de pesca que constroem a consciência de um eu através da percepção da existência dos outros, membros do Jongo, do Reis de Boi, dos outros usuários dos caminhos e trilhas entre a restinga. Assim acredito que se estruturam subjetividades conscientes da existência de uma unidade/continuidade no tempo e no espaço onde a categoria “nossa tradição” assume um lugar central na elaboração e justificativa da existência em comum.

Entre os moradores de Barreiras, as interpretações sobre a existência do grupo, passam por esta consciência de uma vida em comum, afirmada no pertencimento a uma tradição que se funda no transmitir histórias e saberes/fazerem narrados e cantados aos mais jovens pelos anciãos do grupo. E assim:

“[...] uma longa vida culmina na narração dessas histórias, a emissão dessa fala que, provindo dos mortos há muito olvidados, ‘não nos chegam, a rigor, de lugar nenhum’

(Lévi-Strauss 1964:26, apud Gow, 1997)

2.3 Sapê do Norte: um território quilombola

Escrever especificamente sobre o Sapê do Norte desafia a vontade de narrar minha trajetória desde a primeira viagem à comunidade do Linharinho, passando pelos momentos de luta e mobilizações em torno da reconquista das terras que compõem o território quilombola, e por situações de diversão e descontração nas numerosas festas que pude acompanhar durante estes anos de experiência compartilhada com os moradores e moradoras do Sapê do

Norte.

É possível identificar quatro momentos históricos cuja “categorização” segue a lógica que estrutura as narrativas locais, sistematizadas nos relatórios técnicos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas produzidos por grupos técnicos constituídos atendendo ao Decreto n. 4887/2003 que regulamenta a processo de demarcação das terras de quilombo. São estes: tempo do cativo, requerimentos, monoculturas e afirmação étnica ou luta de reconquista das terras.

O tempo do cativo vai até a abolição da escravidão no ano de 1888, e mais do que analisar, pretendo apenas marcar este período, com algumas passagens sobre os acontecimentos na região norte do Espírito Santo, palco de diversas insurreições de quilombos, sendo que, entre seus diversos personagens presentes no imaginário local, destaco Negro Rugério, o qual, segundo Aguiar (2001):

“Dentre os negros de privilegiada inteligência organizadora e reivindicatória, destacou-se um negro que invadiu a propriedade de dona Rita Cunha, mãe do Barão de Aymorés, uma sesmaria que compreendia grande área dos dois municípios. Mais precisamente da margem norte do rio Cricaré até o córrego São Domingos. Esse escravo, que se notabilizou pela sagacidade e elevado senso de organização, instalou nessas terras um quilombo onde hoje, é o povoado de Sant’Ana, e ficou conhecido pelo nome de Negro Rugério [...]”

(Aguiar, 2001)

O quilombo do Negro Rugério é importante para compreendermos a formação do território do Sapê do Norte, uma vez que uma das comunidades que o compõe, Linharinho, utilizou-se, no documento de auto-atribuição enviado à Fundação Cultural Palmares, das lembranças daquele quilombo conhecido e registrado pela historiografia local, como referência da comunidade numa relação de ascendência direta. A comunidade de Linharinho se afirma enquanto

quilombo contemporâneo promovendo uma ressemantização do conceito que adquire uma acepção própria, caracterizada pela inclusão dos chamados quilombos históricos e de suas manifestações contemporâneas, se estendendo a todas as comunidades unidas na categoria local do Sapê do Norte. Personagens e fatos tratados por escritores locais e registrados em livros que tratam da “História do Espírito Santo” estão presentes também na linguagem política dos quilombolas, sendo imprescindíveis para a compreensão do que vem a ser o Sapê do Norte.

Outro personagem presente na memória do grupo e *reconhecido* nos textos históricos é Benedito Meia Légua:

“Benedito e seu grupo eram conhecidos pelas autoridades já há algum tempo. No dia 16 de julho de 1881, a *Gazeta da Vitória*, um jornal da capital, publicou que ele e mais vinte escravos fugitivos haviam formado um quilombo em São Matheus, e "andavam a roubar e atirar". Era ressaltado na notícia o fato de Benedito "possuir elementos [informantes] em lugares diferentes da comarca" (Novaes 1963: 85). Esse quilombo havia se formado nas matas da fazenda Campo Redondo, em São Matheus, e foi atacado em agosto do mesmo ano pela força de polícia, "auxiliada de paisanos": "[...] Depois de tenaz resistência conseguiu a mesma força prender cinco, resultando na morte do de nome Rogério, que fazia fogo sobre a força, tendo também falecido nessa luta o paisano Francisco de Melo, por haver recebido um tiro dado do lado dos escravos do mesmo quilombo"

(Martins, 2002)

No ano de 1881 a imprensa de Vitória publicava matérias sobre a existência de quilombos no norte do Espírito Santo, tornando visíveis as ações dos quilombolas, mesmo que marcadas por preocupações de manutenção do ordenamento social que sustentava a sociedade escravocrata. Entre as histórias e relatos das comunidades quilombolas do Sapê do Norte,

constantemente apresentadas quando eles são indagados sobre seu passado, destacam-se narrativas de momentos trágicos que fornecem à população um forte sentido de um passado que os distingue da população não-negra da região. Neste contexto se sobressaem narrativas de assassinatos de crianças atribuídos às mulheres dos senhores de engenho, cujas lembranças remetem a um tempo no qual os senhores de engenho tinham “poderes” sobre os corpos dos negros e das negras que exploravam para a realização das atividades produtivas nas lavouras e engenhos e para sua satisfação sexual. Na interpretação das mulheres quilombolas do Sapê do Norte, isso gerava sentimentos de menosprezo e ciúme nas esposas dos senhores, que na tentativa de afirmação perante as negras, resolviam os conflitos por meio do assassinato dos filhos das escravas, atirando-os no fogo das fornalhas de produção de farinha e açúcar. Não se sabe se foi um episódio isolado, conforme destacam alguns moradores que atribuem o acontecido à senhora Rita Cunha, proprietária da fazenda onde se formou o quilombo do Negro Rugério, ou se estamos diante de um crime ocorrido com mais frequência na época. Mais do que o local, a autoria ou mesmo a data deste(s) trágico(s) episódio(s), o que ganha importância nestas narrativas é o sentido de sua persistência na formação da memória, uma vez que podemos entender:

“que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.”

(Pollak, 1989).

Estes e muitos outros personagens históricos fornecem elementos para pensarmos a *formação* do território quilombola Sapê do Norte, onde famílias negras constroem suas histórias de vida, sendo uma passagem importante constituída pela referência à mudança do modo de ocupação e uso da terra que teve início a partir da segunda metade do século XX, devido às pressões

por parte do Estado aliado aos interesses de setores agro-industriais.

Através de incentivos fiscais, as terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades quilombolas, com suas práticas de uso e acesso aos recursos naturais estabelecidas de modo coletivo (Almeida, 2008), passaram à condição de terras devolutas e bens no mercado de terras, mais tarde incorporadas ao ciclo de expansão mundial da produção de celulose visando abastecer o crescente consumo de papel, e, mais recentemente, a primeira expansão do consumo nacional de etanol.

Nesta época, o estímulo à ocupação humana no extremo norte do Espírito Santo desconsiderava a existência de comunidades quilombolas naquelas terras, evidenciando a afirmação de Leite (1999) de que as comunidades negras rurais quilombolas historicamente se encontram em uma situação de invisibilidade por parte do Estado brasileiro.

Nas falas destas comunidades, o período de individualização das terras é referido como *requerimento* e pode ser identificado com a introdução de um fenômeno que o jurista Bartolomé Clavero (1994) chama de *discurso proprietário*. Tal discurso que associa propriedade individual e liberdade dos sujeitos é utilizado pelo autor ao tratar da ocupação das terras do continente americano, analisando a justificativa teórico-jurídica construída pelo pensamento liberal europeu para a ocupação dos territórios dos povos ameríndios. Nas palavras de Clavero:

“la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho individual. Locke en su segundo “treatise of Governement”, concibe más concretamente este derecho como derecho de propiedad, como propiedad privada, por una razón muy precisa. La propiedad para él es derecho ante todo del individuo sobre si mismo” (...) “Y el derecho de propiedad también puede serlo sobre las cosas en cuanto que resulte del ejercicio de propia disposición del individuo no sólo sobre si mismo, sino también sobre la naturaleza, ocupándola y trabajandola”

(Clavero, 1994)

Durante a segunda metade do século passado, as comunidades quilombolas foram obrigadas a tomar posição frente ao *discurso proprietário*, com o incentivo à individualização da terra, à permanência de uma prática política do Estado brasileiro pautada numa noção de propriedade privada similar àquela que serviu de base para a colonização do continente americano.

É perceptível nos discursos dos quilombolas do Sapê do Norte sobre o período dos requerimentos, uma noção de trabalho na terra, transmitida por pessoas ligadas ao Estado e ao poder instituído da época, segundo a qual o trabalho é identificado com categorias de uso dos recursos incompatíveis com a coleta de cipós, o uso dos rios para pesca, a criação de animais soltos, enfim, com os usos tradicionais, sendo que os padrões de trabalho vinculados à lógica tradicional fazem um uso do solo que exige amplas extensões de terra. Nos relatos dos anciões das comunidades se encontram passagens sobre técnicos do governo e agrimensores que aconselhavam os quilombolas a não requerer grandes lotes de terra, pois os mesmos não iriam conseguir trabalhá-los. Que noção de trabalho está presente nestes relatos? Os quilombolas não viviam do trabalho da terra há várias décadas? O manejo de amplos espaços de matas para a coleta e como lugar de práticas religiosas, não significa usar a terra?

Na noção de trabalho e propriedade presente na mentalidade do Estado brasileiro à época dos “requerimentos” não havia lugar nem faziam sentido as formas de uso e manejo praticadas pelos quilombolas. A concretização do processo de *individualização* das *terras de uso comum* do Sapê do Norte ocorreria com a chegada das *plantas exóticas* (usando a linguagem dos botânicos) e a instalação do projeto monocultor de eucalipto para fabricação de celulose durante a década de setenta do século vinte.

3 Terceira Parte: Festas

3.1 Ciclo Festivo de São Benedito das Piabas: definição

A proposta de definição da série de festas dedicadas a São Benedito das Piabas a partir da noção de ciclo, como metáfora que expressa a dinâmica do fazer destas festas e sua circularidade, sua noção de tempo que circula saindo e voltando sempre para as mesmas ações que são mantidas e percebidas a partir da série de dádivas e contra-dádivas vividas por estes grupos étnicos.

Sobre as festas a São Benedito, vemos que as mesmas não são dedicadas a qualquer São Benedito, como diria Eliomar Mazoco (2002), mas à imagem de São Benedito das Piabas.

Esta pequena imagem de madeira, de uma cor enegrecida quase preta, evidenciada pelo tempo e por reminiscências das chamuscas do fogo que consumiu a árvore em cujo oco se refugiava o lendário personagem Benedito Meia Léguas (Aguiar, 1995 e 2005), tem uma história muito particular e é central no ciclo de festas em questão. Daí o nome de Ciclo de Festas de São Benedito das Piabas.

A compreensão da importância desta imagem de São Benedito passa pelo conhecimento da história de Benedito Meia Léguas. Personagem da resistência dos negros escravizados nas fazendas da região de São Mateus e do sul da Bahia, e considerado um líder dos quilombolas, sendo duramente perseguido pelas tropas de repressão aos quilombos.

As notícias de suas ações chegaram à capital, Vitória, sendo que:

“No dia 16 de julho de 1881, a *Gazeta da Vitória*, um jornal da capital, publicou que ele e mais vinte escravos fugitivos haviam formado um quilombo em São Matheus, e “andavam a roubar e atirar”. Era ressaltado na notícia o fato de Benedito “possuir elementos [informantes] em lugares diferentes da comarca” (Novaes 1963: 85). Esse quilombo havia se formado nas matas da fazenda Campo Redondo, em São Matheus, e foi atacado

em agosto do mesmo ano pela força de polícia, "auxiliada de paisanos".

(Martins, 2002)

Este ataque não teria significado o fim, ou seja, a morte do líder guerreiro, como repetidamente afirma Maciel de Aguiar (1999), tendo ele se escondido junto com mais companheiros de luta. Sua morte física só ocorreu segundo o autor, anos mais tarde quando um grupo de policiais o teria queimado vivo quando estava refugiado dentro do oco de uma grande árvore.

Meia Légua levava sempre junto a si uma pequena imagem de São Benedito dentro de um embornal, e a mesma não teria se consumido com o fogo, apesar de ser entalhada em madeira, já que teria sido jogada nas águas de um córrego a mando de um dos perseguidores do guerreiro quilombola. Este córrego é conhecido como córrego das Piabas, ou córrego Fundo.

Muitos anos depois a imagem foi encontrada dentro deste pequeno rio. Desconheço o motivo, mas a pequena imagem foi doada pelo indivíduo que a encontrou para um senhor chamado Cassimiro, que morava do outro lado do rio Cricaré, na margem sul. Este lugar onde se encontra a imagem até os dias de hoje é a vila de Barreiras.

É bem provável que logo que se espalhou a notícia de que a imagem de São Benedito, carregada por Meia Légua, tinha sido encontrada, os moradores da região não tardaram em festejar este feito, uma vez que em torno desta pequena imagem há uma série de acontecimentos devocionais que produzem uma grande movimentação de pessoas por água e terra, envolvendo tanto os "pretos" do Sapê do Norte, quanto os de "origem indígena" de Barreiras e região.

Todos os anos durante o chamado *ciclo natalino*⁶ moradores destas

⁶ Segundo Neves (2003): "No campo propriamente do folclore, a ingerência dos senhores, dos poderes públicos e do clero foi mais ampla e constante. Basta que se veja este fato flagrante: todas as representações ou festas folclóricas dos negros e seus descendentes se desenvolvem, até hoje, à sombra da Igreja, ligadas todas ao calendário católico. As nossas Festas do Mastro, as Folias de Reis, os Cabocleiros, o Reis-de-Boi, a Marujada, quase todas

comunidades realizam suas devoções a São Benedito das Piabas, sendo que sobre estas festas tanto do lado dos “pretos” quanto do lado dos “índios”, já há registros acumulados de fotógrafos, jornalistas e folcloristas do Espírito Santo e do Brasil.

Entretanto, é o Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra -ou Ticumbi de Conceição da Barra – categorização esta tornada comum pelo folclorista Guilherme Santos Neves (2003), que constitui o processo devocional mais conhecido fora das redes sociais construídas pelos devotos locais deste santo. É, sobretudo, entre os folcloristas, tal qual o já citado Guilherme Santos Neves (2003) e outros, por exemplo, Maciel de Aguiar (1999), Rogério Medeiros (1988) e Hermógenes Lima Fonseca (1979) que foi atribuído um lugar central ao Baile de Congo de São Benedito, isolando este evento do ciclo de festas do qual é parte constitutiva e reduzindo sua complexidade ao Baile de Congo de São Benedito.

O Jongo de Barreiras e o Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra são vividos e mantidos por pessoas que se intitulam devotos de São Benedito das Piabas. É em devoção a este santo que as festas são realizadas.

O caráter milagroso atribuído à imagem de São Benedito das Piabas, por esta ter sido queimada junto a Meia Léguas e não ter sido destruída, e posteriormente encontrada dentro de um rio. Sendo mais tarde disputada pela população local como símbolo de poder e proximidade ao divino.

3.2 O Jongo das Barreiras

O Jongo das Barreiras, ou Jongo de São Benedito das Barreiras, pode ser entendido enquanto uma expressão artística musical e performática realizada por parte de moradores da vila de pescadores indígenas de Barreiras em devoção a São Benedito das Piabas.

O Jongo é apresentado por especialistas, folcloristas e por seus próprios

dentro do chamado ciclo do Natal, são festas e representações que invocam os santos padroeiros, que os reverenciam e louvam e que, obrigatoriamente, começam quase todas em frente da igreja ou capelinha local. Tal o caso do Ticumbi capixaba.”

membros, ou seja, por aquelas pessoas que se dedicam a realizar o jongo, os jongueiros, como uma manifestação da arte popular brasileira estritamente vinculada às suas raízes africanas. Os jongueiros de hoje seriam, portanto, os herdeiros dos africanos escravizados criadores do jongo.

Conforme podemos ler no inventário do Jongo do Sudeste realizado pelo IPHAN e tornado público no ano de 2005:

“O jongo é uma forma de expressão que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágicos - poéticos. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, sobretudo os de língua bantu. É cantado e tocado de diversas formas, dependendo da comunidade que o pratica. Consolidou-se entre os escravos de trabalhavam nas lavouras de café e cana-de-açúcar localizadas no Sudeste brasileiro...]”

A atribuição do jongo aos africanos escravizados de língua bantu não deixa dúvida que se trata de uma expressão cultural da diáspora africana.

O que nos leva aqui a mais uma pergunta referente à comunidade de índios pescadores de Barreiras: jongo entre índios?

Por outro lado, o Jongo de Barreiras é realizado por uma comunidade de pescadores de “origem indígena”. E como tal considerados por seus vizinhos com a identidade de índios.

Entender o modo de significação dado pela comunidade de Barreiras a seu Jongo implica reconstruir os sentidos atribuídos à origem do culto a São Benedito das Piabas entre estas pessoas.

O Jongo desta comunidade se origina a partir da prática de devoção realizada por algumas famílias do local para São Benedito das Piabas, que remonta à época da doação da imagem do santo ao senhor Cassimiro. Foi este que teria iniciado o Jongo como forma de “ajuntar devotos pra esmolar pra São Benedito”.

Segundo a memória da população de Barreiras, o momento de criação do grupo de devotos e de construção da igreja de Barreiras foi fundamental para

consolidar o Jongo de Barreiras, pois é neste contexto que se inventa o modo de se fazer esta forma de arte popular nesta comunidade.

A entrevista abaixo, um diálogo que tive com dois dos principais artistas de Barreiras, é ilustrativa:

Cleris: Eu tava falando a ele aí que este santo aí quando ia lá pra cima ficava um mês quase esmolando.

Santos Reis: Fica um mês, meu pai e o pai dele aí. Os véio era o Cassimiro. Só que depois do Cassimiro entrou meu pai.

Cleris: O Cassimiro era o mais velho, né?

Santos Reis: O Cassimiro era o chefão das coisas aí. Foi ele que começou aquela igreja lá, era o Cassimiro. Meu pai já é filho dele.

Cleris: Ah, é né?!

Santos Reis: Meu pai é filho dele, aí depois dos filhos do Cassimiro virou a família que foi nós. Aí seu pai foi um pra ele... porque só largou depois que morreu. Porque podia fazer o que fizesse, mas ela tinha que estar encostado a ele. Meu pai era desse jeito. Não soltava ele nem... podia ser onde fosse, mas ele estava colado com ele ali. Por isso que te falei, ó. Dessa região aqui ninguém tira dele. É dele, tá dado e pronto. Foi ele quem deixou. Porque ele fazia tudo, mas ele tava sempre do lado. Podia ser chuva, sol, ele tava colado.

Trabalharam muito com ele, também ele ajudou a fazer, carregar pedra. Os mais velhos que eu conheço na Barra já só tem seu Ivam e Baianinho, o resto tudo já morreu. O Baianinho foi quem ajudou a fazer esta igreja aqui, junto com meu pai, o pessoal todo dessa região fizeram junto com meu pai. Foram estas pessoas antigas.

(Entrevista realizada em Dezembro de 2010 com os moradores da vila de Barreiras Cleris e Santos Reis)

A partir da reunião de pessoas em torno da devoção a São Benedito se consolida o modo de ser dos moradores de Barreiras que se confunde com o fazer musical e performático do Jongo.

O Jongo é criado neste momento de afirmação dos moradores como devotos de São Benedito. Nenhuma informação detalhada foi encontrada para elucidar a pergunta do porque da criação de um Jongo entre uma população de origem indígena. Acredito que esta busca também não tenha um interesse profundo, uma vez que é no sentido dado a esta prática cultural, e não em sua origem, que encontramos a profundidade e o sentido da mesma. É no fazer festivo e religioso do Jongo que se encontra o porquê de sua força entre os devotos de São Benedito das Piabas.



(Mulheres de Barreiras dançando na roda de Jongo em frente à Igreja de São Benedito)

3.3 Dia 31 de dezembro: descendo o rio Cricaré

É neste dia que se realiza um acontecimento do calendário de festas de Barreiras, esperado o ano todo pela comunidade, e não só pelos membros do Jongo, mas por todos os moradores que de algum modo mantêm uma relação de devoção a São Benedito das Piabas.

Neste dia, enquanto aguarda a chegada dos Congos do Baile de Congo de São

Benedito de Conceição da Barra, a comunidade se prepara realizando várias atividades, desde as aparentemente simples, como capinar o caminho que leva do porto até a igreja de São Benedito, até as tidas como mais complexas, como organizar o grupo de Jongo para a tradicional recepção às margens do rio Cricaré.



(Chegada dos Congos ao porto das Barreiras)

Este momento é fundamental para entender as relações estabelecidas entre as comunidades quilombolas do Sapê do Norte e a comunidade de pescadores indígenas de Barreiras na forma de aliança de paz estabelecida entre negros e índios no vale do rio Cricaré.

Santos Reis: Então foi assim, a mulher achou e fez essa promessa de dar ele lá para as Barreiras, então meu avô contava como era contado. Então aí passou para ele e ele tomou conta dessa responsabilidade, aí começou a construir esta igreja. Foi

carregando pedra, carregando nas costas. Eles apanhavam ele lá e eles tornavam a prender ele. Dava outra viagem e alguém falava, São Beneditinho tá lá nas pedras, chama Porto Grande, então era lá que ele ficava. Aí, ô, São Beneditinho tá lá na pedra. Não! Eu vou apanhar ele. Aí ia lá apanhava ele e ele colocava ele na caixa. E eles brigavam de novo para vim apanhar.

Vitor: O senhor falou assim que ele foi encontrado do lado de cá (OBS: *Com sentido de orientação espacial destaque que me encontrava na cidade de Conceição da Barra*).

Santos Reis: Do lado de cá. Aí foram indo, foram indo e quando eles viram que não tinha mais jeito, eles deixaram, deixaram. Aí meu avô começou a construir a igreja, e foi trabalhando, trabalhando e construiu a igreja. Aí meu avô vai e morreu. E aí passou para meu pai a responsabilidade. Meu pai continuou a mesma coisa. E eu era um garotinho. E comecei, comecei andando com eles, idade de quatorze anos assim, e quando estava mais novinho. Aí ficava cansado, parava e eles continuavam. Aí eu fui tomando idade e meu pai morreu, aí eu tomei a responsabilidade e estou até hoje.

Vitor: E até hoje o pessoal do lado de cá, como o senhor falou, os escuros, vão lá buscar ele para fazer a festa.

Santos Reis: Vão lá buscar ele para fazer a festa.

Vitor: Mas vocês não deixam com eles não, né?

Santos Reis: Não deixa com eles não porque já é uma tradição que nós vem trazendo há muitos anos.

Vitor: Então já tem bastante tempo.

Santos Reis: Já tem muitos anos, muitos anos. Quando meu avô pegou este santinho ele já tinha muitos anos atrás porque a mulher já morava com ele há muitos anos. Aí ela passou para ele que tinha achado neste córrego. Aí ela não podia construir esta igreja e deu para ele.

Conceição da Barra 01 de Janeiro de 2009

Quando o senhor Benedito Santos Reis fala “Eles apanhavam ele lá, e eles tornavam a prender ele”, está se referindo às disputas entre a população quilombola e os índios pescadores de Barreiras pela posse da imagem do santo.

Assim a compreensão da organização de um jongo entre a população de Barreiras passa por perceber o modo como esta população se apropria de contextos e expressões que se encontram ao seu redor e os familiarizam, tornando-os parte do modo de organização da comunidade de Barreiras. Esta mesma, a comunidade de Barreiras, é organizada e se consolida a partir da mobilização criativa destes contextos e expressões. Assim a comunidade cria elementos simbólicos que os estruturam enquanto grupo e ao mesmo tempo estes elementos reificam esta realidade criativamente construída por estas pessoas.

Em torno do Jongo de São Benedito surge um personagem importante, com perfil de líder político e religioso. Em torno de si o velho Cassimiro reúne um grande número de devotos vindos de várias famílias, além da sua. Tratava-se de pessoas que moravam nas margens do rio Cricaré e não se identificavam com a população quilombola, os pretos, e nem com a população branca herdeira da elite colonial do município de São Mateus ou com os imigrantes italianos, que passaram a se organizar em torno de práticas religiosas vinculadas ao culto de São Benedito.

O Jongo assume uma centralidade nas práticas de devoção a São Benedito sendo entendido pelos moradores de Barreiras como o principal símbolo da “tradição”, cuja origem remontaria aos mais velhos, aos momentos de grande devoção que ocorreram no passado representando o tempo ideal de moralidade e da verdadeira fé, do verdadeiro devoto, àquele que se dedicava

ao santo e assumia as responsabilidades para com a festa de São Benedito.

Santos Reis: A gente vem continuando, continuando, continuando, continuando. Tem esses mais novos de hoje, mas esses mais novos de hoje não querem entender.

Cleris: Os mais novos de hoje, você faz um ensaio hoje de Reis, fica esperando. Naquela luta, o cara sabe que tem aquela devoção para (...) como se diz, você tá na brincadeira, você carece de tá chamando pra brincadeira. Você não tem sua devoção? Se o cara tem, tem que estar ali, se é vinte se é dois os dois tem que sentar ali porque vai começar a brincadeira.

Santos Reis: Você sabe que nós vamos, fomos ter a cultura depois de quatro anos. Era tudo custo nosso.

Cleris: Era nós mesmo quem comprava roupa

Santos Reis: Tudo era por esforço do nosso pessoal antigo. É como eu falei a você, eu tenho o nome das pessoas antigas tudinho lá escrito (...) Fulano, Beltrano (...) as pessoas que eram desse jongo.

Conceição da Barra - comunidade de Barreiras - Janeiro de 2009

Entre os jongueiros de Barreiras existe uma forte relação com os ancestrais, sendo estes entendidos como protótipos idealizados do homem correto, o devoto moralmente reto, aquele cujas ações são impecáveis e devem ser tomadas como exemplo de conduta para os homens atuais.

A chegada dos Congos no porto de Barreiras é entendida pela comunidade como um momento cerimonial de estabelecimento de uma situação de paz com os vizinhos, e como um momento de reafirmação da própria “tradição”, quando os moradores mais velhos ligados ao Jongo se reúnem, se organizam em coletividade e afirmam a proximidade que mantém com os valores da antiga tradição. Com “caráter e firmeza” se identificam com as gerações anteriores, tidas como exemplos de conduta a serem seguidos.

O dia 31 de dezembro é então um momento cerimonial no qual a população de Barreiras reafirma seu pacto de paz com a população quilombola do Sapê do Norte, recebendo-a em suas casas, na igreja de São Benedito das Piabas e principalmente ao renovarem a viagem da imagem do santo à cidade de Conceição da Barra, onde a mesma é esperada pela população local de devotos e será parte essencial da festa de São Benedito de Conceição da Barra, capitaneada pelo Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra.

Neste dia os jongueiros de Barreiras descem o rio em um barco destinado somente a eles, levando consigo a imagem de São Benedito das Piabas, renovando o acordo de paz estabelecido com os quilombolas do Sapê do Norte ao manterem uma “tradição” que vem desde o tempo de seus antepassados.



(Jongo de Barreiras descendo o rio Cricaré para a festa de São Benedito de Conceição da Barra)

3.4 Baile de Congo de São Benedito

O Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra ou Ticumbi de São Benedito de Conceição da Barra é uma manifestação cultural, uma expressão artística religiosa existente nos municípios de Conceição da Barra e de São Mateus.

O Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra acabou por ser considerado pelos folcloristas capixabas como um exemplo de “pureza” da cultura popular do estado⁷. Sobre este Baile de Congo de São Benedito Guilherme Santos Neves escreveu:

O *Ticumbi* de Conceição da Barra – norte do Espírito Santo – compõe-se de certo número de negros (só negros), entre os quais o *Rei Congo* (ou “reis de congo”), o Rei Bamba (ou “reis” de Bamba), seus secretários e o corpo de baile ou “congos”, que representam os guerreiros das duas “nações”. Vestem-se a caráter, de longas batas brancas, com friso lateral vermelho, ou sem este; na cabeça, coberta com um lenço branco, um vistoso gorro todo enfeitado de flores de papel de seda e fitas longas de várias cores. Os reis trazem coroas de papelão, ricamente ornamentadas com papel dourado e prateado, peitoral vistoso com espelinhos e flores de papel brilhante, capa comprida de adamascado e, na mão ou na cinta, longa espada. Os dois secretários ou *sacratários* diferenciam-se dos “congos” em trazerem capa e espada como seus reis.

Santos Neves, 2002

Partindo do princípio que o Baile de Congo de São Benedito é uma manifestação cultural comunitária, que tem no grupo de devoção a São Benedito a base de sua realização, o professor Osvaldo Martins de Oliveira (2009) passa a entender o Baile de Congo como uma realização de famílias quilombolas, e não somente de seus homens. Assim o foco de sua análise se

⁷ Sobre este ponto remeter-se ao item referente ao Baile de Congo de São Benedito e memória apresentado na introdução desta dissertação.

dá nos processos de produção territorial/econômica elaborados para e a partir da mobilização empreendida pelos quilombolas durante todo o processo da festa de São Benedito de Conceição da Barra.

Esta análise se diferencia assim do olhar folclorista que tem no auto dramático em si o momento privilegiado de observação, descolado de seu contexto de produção material e simbólica, proporcionando a compreensão da importância dos usos do território para a produção de momentos de devoção como o do Baile de Congo de São Benedito.



(Componentes do Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra, vestidos com a roupa do ensaio geral)

O Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra é desenvolvido por quilombolas do território Sapê do Norte e sua realização envolve diversas famílias que moram em várias comunidades do mesmo território e também famílias que atualmente vivem nos municípios de São Mateus e Conceição da Barra.

Segundo o mestre Tertolino Balbino a representação do Baile de Congo tradicionalmente é dividida em:

“A dividir o Ticumbi em dezesseis partes. Começando 1ª pela marcha de rua, 2ª marcha de entrada, 3ª entrada do rei para o frente, 4ª entrada para a volta do contra-guia, 5ª volta para a corrida do contra-guia, 6ª corrida de contra-guia, 7ª entrada do contra-guia, 8ª volta para as embaixadas, 9ª embaixadas dos reis, 10ª três guerras, 11ª batizado dos Reis Bamba, 12ª empire, 13ª, volta do corpo do baile com os versos, 14ª volta do Ticumbi com os versos, 15ª roda grande e 16ª marcha de retirada.”

(Mestre Tertolino Balbino. A História de um Mestre. Obra escrita e digitada pelo próprio Mestre Tertolino e ainda não publicada).

Essa divisão cênica do Baile de Congo não significa que seu texto seja hermeticamente fechado e congelado no tempo, já que dentro desta estrutura existem momentos (8ª e 9ª parte) nos quais os secretários dos reis elaboram suas “embaixadas” nas quais apresentam as interpretações desenvolvidas por seus membros sobre o mundo no qual atualmente vivem.

Em suma podemos definir o Baile de Congo de São Benedito como se tratando de uma manifestação cultural elaborada pela população afro-brasileira dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra, onde vemos a narração de um momento da história de um povo africano em um claro momento de submissão a uma nova cultura, a uma nova religião.

Trata-se, portanto, da expressão de um pensamento e de uma encenação híbrida e continuamente reatualizada que não deixa margem para compreensões movidas por noções de pureza tal qual encontramos nos trabalhos dos folcloristas já citados nesta dissertação.

3.5 Dia 31 de dezembro: subindo o rio Cricaré

A subida do rio Cricaré ocorre na manhã do dia 31 de dezembro e é realizada pelos Congos do Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra.

Este momento é fundamental para compreendermos as intrincadas rede de eventos que se desenvolvem durante a realização dos diversos momentos do ciclo de festas para São Benedito das Piabas. Sua origem, segundo os quilombolas, se remete ao estabelecimento da imagem de São Benedito das Piabas na comunidade de Barreiras. No relato sobre a doação da imagem aos moradores da vila de Barreiras, os “pretos” inconformados tentaram diversas vezes levar a imagem de volta para seu lado do rio, ou seja, para dentro de seu território. O relato apresentado páginas atrás descreve os momentos nos quais a imagem era levada para o outro lado do rio, onde era amarrada e logo depois aparecia milagrosamente numa pedra que se encontra no local conhecido como Porto Grande.



(Chegada dos Congos de São Benedito de Conceição da Barra na Vila de Barreiras. Este é o momento no qual os Congos param na casa que um dia pertenceu ao velho Cassimiro)

Por sua vez é neste local que anualmente, é realizado o ensaio geral do Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra. É no Porto Grande que os quilombolas devotos de São Benedito das Piabas se reúnem e se preparam para subir o rio e encontrar a imagem de São Benedito das Piabas, renovando

o compromisso assumido há gerações de realizar o Baile de Congo em homenagem a este santo negro.

Ao mesmo tempo em que refazem o trajeto de seus antepassados que tentaram retomar a imagem de São Benedito que pertencia a um de seus heróis da resistência contra a escravidão, reafirmam seu compromisso com a paz estabelecida com a população indígena da região.

Assim temos neste momento uma concentração incrível de eventos que pertencem à história da população negra do município de Conceição da Barra, em especial à população quilombola e da população indígena da vila de Barreiras. A simbologia dos atos dos devotos de São Benedito das Piabas organizados em torno do Baile de Congos de São Benedito, de se deslocar por água até a comunidade de Barreiras para lá serem recebidos pelos moradores locais e de repetirem o pedido aos líderes locais de participar da festa de São Benedito de Conceição da Barra deixa claro que se trata do reconhecimento da importância desta população de índios pescadores como mediadores das relações entre os homens e São Benedito.

3.6 A festa das Barreiras



(Reis de Boi de Barreiras se apresentando em frente à igreja no primeiro dia da festa de Barreiras)

A festa de Barreiras é um ápice para a comunidade de Barreiras, uma vez que nela se consolidam diversos elementos da vida destas pessoas. Não se trata de uma festa meramente recreativa, mas sim de um grande momento de encontro de parentes e amigos, de estabelecimento de acordos e laços políticos, de movimentação econômica. Trata-se de um “fato social total” tal qual o define Marcel Mauss (2003).

Dentro do calendário festivo apresentado acima, o momento da festa de Barreiras é sem dúvida o mais importante para a comunidade de devotos de São Benedito das Piabas na vila de Barreiras, e também para todos os moradores do local.

Realizada sempre após a festa de São Benedito e São Sebastião da vila de

Itaúnas, a festa de Barreiras reúne diversos grupos de Reis de Boi da região, de devotos e brincantes da vila de Itaúnas como o Alardo, o Reis de Boi das Barreiras e o Jongo de Barreiras. Também é neste momento que a vila recebe o Baile de Congo de São Benedito de Conceição da Barra, em um verdadeiro ato de devolução da participação do Jongo de Barreiras na festa de Conceição da Barra.

Como podemos perceber, a noção de ciclo de festas se faz compreensível justamente pela série de atividades rituais que são estabelecidas entre a população de Barreiras e a população quilombola do Sapê do Norte. Para além do ciclo de dádivas e contra-dádivas existente entre estes dois grupos, uma série de prestações rituais também envolve a comunidade de Barreiras e outros grupos de índios pescadores, por exemplo, a população da vila de Itaúnas e a população do bairro Mariricu, no município de São Mateus.

Durante meu trabalho de campo acompanhando a festa de Barreiras pude assistir à apresentação de três grupos de Reis de Boi. O interessante é que os grupos têm sua origem em comunidades de pescadores que compartilham uma situação bastante comum com a vila de Barreiras. Os grupos de Reis de Boi eram das comunidades de Pedra D'água (em São Mateus) e do bairro da Favica (em Conceição da Barra), este último comandado pelo mestre Neném um senhor originário da comunidade do Mariricu, bairro localizado nas margens do rio de mesmo nome, que por sua vez é uma afluenta do rio Cricaré. Ambos os grupos tem sua formação vinculada a comunidades de índios pescadores.

A festa de Barreiras é o momento de consolidação de alianças e de retribuição de dois circuitos de prestações: o primeiro diz respeito à retribuição de bens e da participação de outros grupos de devotos à comunidade de Barreiras. Estes, organizados em torno de grupos de Reis de Boi, no Ticumbi e Alardo retribuem à comunidade de Barreiras, em especial, aos membros do Jongo e do Reis de Boi a participação destes nas festas de suas comunidades. Conforme já mencionei, a comunidade de Barreiras organizada em torno do Jongo participa na festa de São Benedito de Conceição da Barra e da festa de Itaúnas. Porém também é ativa na condução de um grupo de Reis de Boi, através do qual mantém relações de reciprocidade com as comunidades de Itaúnas, Pedra D'água e com a com diversas famílias de festeiros do município

de São Mateus, consolidando o segundo circuito de prestações.

Em resumo, é através da organização e da participação em diversas festas, tanto por meio do Jongo de São Benedito, quanto por meio do Reis de Boi que a comunidade de Barreiras estabelece uma série de prestações e contra-prestações com as comunidades vizinhas. Participa assim de uma rede de interações que permite a mobilização de recursos tanto com a população de índios pescadores, de imigrantes italianos ativos nas festas de Reis, quanto com a população quilombola do Sapê do Norte.



(Reis de Boi do Neném se apresentando na festa de Barreiras)

Assim, a “ambiguidade” da população de Barreiras quando indagada sobre sua suposta identidade étnica se torna compreensível ao entendermos o contexto multiétnico no qual a mesma se encontra inserida, é que é parte constitutiva dela.

A festa de Barreiras assume uma posição central na vida da comunidade conseguindo agregar a realização de cerimônias religiosas com momentos de recreação extremamente elaborados, na conjunção dos tempos-espacos do

sagrado, a cargo dos devotos de São Benedito e Santos Reis, e do profano que inclui a apresentação dos grupos locais de forró. Assim a conexão entre sagrado e profano destacada por Mauss (2003) se torna clara para o observador.

A abertura da festa de Barreiras se dá com a apresentação do Reis de Boi da comunidade na frente da igreja de São Benedito das Piabas, seguida pelas apresentações dos grupos convidados. Deste momento participam quase que exclusivamente os devotos de São Benedito que estão diretamente ligados à realização das atividades rituais do Jongo e do Reis de Boi, sendo poucas as pessoas que acompanhavam a apresentação dos mesmos. Um fato que parecia estranho, uma vez que este momento havia sido preparado durante todo o ano e anunciado com a participação em várias festas e pagamentos de promessas em casas de devotos.

Antonella Tassinari (2003) constata entre a população Karipuna, a baixa participação da comunidade local na realização das atividades cerimoniais da festa grande, evento que entre estes indígenas assume uma importância semelhante àquela assumida pela festa de Barreiras entre os moradores da vila. A autora afirma que a baixa participação se dá por existir entre os Karipuna a compreensão de que a realização destas atividades cabe aos especialistas e responsáveis pela manutenção da tradição. No caso de Barreiras se justifica a baixa participação nas atividades rituais pela convicção de que cabe aos herdeiros da tradição a manutenção da mesma.

Assim, é às pessoas diretamente ligadas à herança de manutenção da festa que é atribuída a tarefa da realização das atividades de cunho religioso, que ocorrem nas festas de Conceição da Barra e da vila de Itaúnas, e na realização das cerimônias domésticas de pagamento de promessa.

As atividades de cunho doméstico também assumem um lugar importante nas atividades que precedem a festa de Barreiras, pois consolidam a rede de devotos e contribuem para o engrandecimento da festa.

Pedro Arraia: Aí sempre a gente brinca aqui. Aquelas rodas de tambor que nos fazemos pra lá a gente faz aí também. Às vezes

tem uma pessoa que faz uma promessa. Aí nos vamos jogar a noite toda. Aí a gente vai e joga a noite toda, de Jongo. E o Reis também é a mesma coisa, não tem diferença, não. Agora só o que tem a diferença é a quadrilha. A quadrilha é só naquela hora. Aí já entra um Reis, um Jongo, aí termina num Forró. É só o que tem. E agora que tem um bucado de gente aí que faz o Forró, daqui mesmo, esse baião, o Janinho. Tudo eles fazem Forró porque aqui mesmo, já foi nascido daqui mesmo, gerado tudo aqui mesmo. Porque não foi pessoa que ensinou nada, não. Já foi nascido e eles que tiraram tudo aqui mesmo. E hoje tudo tão bem, né? É isso o negócio aqui.

Conceição da Barra - comunidade de Barreiras - Janeiro de 2009

As rodas de tambor de Jongo e o Reis de Boi atuam como elementos que estruturam a comunidade de devotos na vila de Barreiras e também em relação às demais comunidades da região.

Já no plano religioso, as rodas de tambor de Jongo e as apresentações de Reis de Boi atuam como uma verdadeira devolução a São Benedito, uma oferenda como pagamento para a realização de curas e de outras dádivas divinas.

4 Conclusão

Temos neste exercício de reflexão sobre os significados dados pela população de Barreiras e pela população quilombola do Sapê do Norte às suas festas uma amostra da riqueza e diversidade encontrada entre a população do norte do Espírito Santo.

A compreensão destes momentos festivos se enriquece ao adotarmos um olhar que tem no processo de elaboração dos fatos sociais, e não apenas na percepção da existência dos mesmos, o objeto privilegiado de análise. Assim, seguindo as indicações de Pollak (1983) são estes processos que se tornam essenciais para compreendermos as práticas culturais, invertendo a estrutura durkheimiana, sem deixar de considerar importante a força e a presença de fatos coletivos na elaboração destas práticas culturais.

No decorrer desta dissertação destaco como os modos de relação existentes entre a população de Barreiras e a população quilombola do Sapê do Norte, e os significados e justificativas dadas aos momentos de convivência, se estruturam histórica e territorialmente.

Todas as explicações dadas pelos moradores de Barreiras sobre sua existência, enquanto comunidade, são fundamentadas no fato dos mesmos manterem uma forte relação de respeito e manutenção de práticas tidas como tradicionais, entendidas como herança dos mais velhos.

Herança esta que se manifesta no Jongo de São Benedito, no Reis de Boi, e é sintetizada no conceito local de “tradição” e de “nosso ritmo”; demonstrada ainda ao apresentarmos os modos como os moradores locais justificam a diferença existente entre, por exemplo, o Jongo de Barreiras e outros Jongs das comunidades quilombolas do Sapê do Norte e do município de São Mateus.

Ao se organizarem em torno no Reis de Boi de Barreiras a população local visivelmente elabora uma linguagem destinada à população de pescadores indígenas da região e à população branca católica, em especial à população oriunda das imigrações italianas do século XIX e que se estabeleceram no município de São Mateus formando um verdadeiro estamento, no sentido weberiano do termo. Assim as ações da população de Barreiras criadas dentro das práticas do Reis de Boi os permitem tecer relações de reciprocidade com

uma parcela branca de origem italiana existente no município de São Mateus. Já a atuação dentro do universo do Jongo de São Benedito das Piabas está situada em uma linguagem que se estabelece com a população negra do Sapê do Norte, em um verdadeiro pacto de paz selado com o complexo sistema de dádivas e contra dádivas criado entre estes dois grupos étnicos. Sendo assim, é possível visualizar, a partir do caso de Barreiras, ou melhor, a partir do ciclo de festas para São Benedito das Piabas, como se dão as estratégias de adaptação de uma população a um contexto multiétnico e de constantes mudanças como o encontrado no litoral norte do estado do Espírito Santo.

5 Referências bibliográficas

AGUIAR, Maciel de. Brincantes e Quilombolas. ed. Porto Seguro: Brasil-Cultura, 2005.

AGUIAR, Maciel. *História dos Vencidos*. São Mateus: Brasil Cultura. 1995.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pasto. Manaus. 2. Ed. Manaus: PPGSCA/PNCSA, 2008. (Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico, vol. 2).

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. Festa À Brasileira: Significados Do Festejar No País Que "Não É Sério". 1998. Tese (mestrado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

BALBINO, Tertolino (Mestre Terto). A História de um Mestre. Obra escrita e digitada pelo próprio Mestre Tertolino e ainda não publicada.

BARTH, Frederick. *Los Grupos Etnicos E Sus Fronteras*. In Cholonautas biblioteca virtual de Ciências Sociales, www.cholonautas.edu.pe, 1962. Acessado em 12 mar 2009.

BARTH, Frederick. Temáticas Permanentes e Emergentes na Análise da Etnicidade. In: VERMEULEN, Hans & Govers, Cora (org). *Antropologia da Etnicidade*. 1994.

BIARD, François Auguste. Dois anos no Brasil. Brasília: Edições do Senado Federal, 2004.

Clavero, Bartolomé 1994 Derecho indígena y cultura constitucional en América. México: Siglo XXI. de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992;

FERNANDES, Margareth Maria Sales. Comunidade De Pescadores Artesanais De Meleiras E Barreiras, Conceição Da Barra - Es: Inserção Dos Territórios Tradicionais Na Dinâmica Econômica Capixaba. 2007. Dissertação (mestrado em Geografia Humana) Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

FERREIRA, Simone R. B. et alli. Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho – Conceição da Barra. Vitória, 2005. Mimeo.

FERREIRA, Simone R. Batista. "Donos do Lugar": a territorialidade quilombola do Sapê do Norte - ES. Niteroi, 2009. Tese de doutorado – Instituto de Geociências, Departamento de Geografia, Programa de Pós-graduação em Geografia – Unifersidade Federal Fluminense, 2009.

FERREIRA, Simone R. Batista. Da fartura à escassez: a agroindústria de celulose e o fim dos territórios comunais no Extremo Norte do Espírito Santo. São Paulo, 2002. Dissertação de Mestrado (Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, 2002.

FONSECA, Hermógenas Lima. "Ticumbi e Cucumbis". *Folclore*. Vitória, (p2): 16-7, ago. 1979.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *Mana* vol.3 n.2 Rio de Janeiro Oct. 1997.

GRUZINSKI, Serge. El pensamiento mestizo: Cultura amerindia y civilización del Renacimiento). Barcelona: Paidós, 2007.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* 3 (1): 7 – 39, 1997.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. Inventário do patrimônio cultural das comunidades quilombolas de São Mateus e Conceição da Barra. Iphan – ES / Instituto Elimu. 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia. Porto Alegre : Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

LYRA, Maria Bernadete Cunha de. O jogo cultural do Ticumbi. Dissertação de Mestrado em Comunicação, UFRJ, 1981.

MARINATO, Francieli Aparecida. ÍNDIOS Imperiais, os Botocudos, Os Militares e a Colonização Do rio Doce (espírito Santo, 1824-1845). Mestrado em História, UFES, 2007.

MARTINS, L. M. Em louvor a "SantAnna": notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884, *Afro-Ásia*, 27: 193-221, 2002.

MARX, Karl. O capital. Coleção Os economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

- MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia, 2003, cosac & Nayf.
- MAZOCO, Eliomar. Apresentação in: NEVES, Guilherme Santos. TICUMBI. Ed Comissão Espírito-santense de Folclore, 2002.
- MEDEIROS, R. "Ticumbi" In: *São Benedito - Sua devoção no Espírito Santo*. Vitória: DEC/ES e Minc, 1988.
- MOREIRA, Vânia Maria Lozada. Caboclisto, vadiagem e recrutamento militar entre as populações indígenas do Espírito Santo (1822-1875). *Diálogos Latinoamericanos*, Aarhus - Dinamarca, v. 11, p. 94-120, 2005.
- MOREIRA, Vânia Maria Lozada. Entre índios ferozes e negros do mato: antinomias da construção da ordem nos sertões do Espírito Santo durante a primeira metade do século XIX. XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS,. Seminário Temático Os Índios na História: Fontes e Problemas, 15-20 de julho de 2007.
- MOREL, Marco. Independência, vida e morte: os contatos com os Botocudos durante o Primeiro Reinado. *Dimensões – Revista de História da UFES*, Vitória, nº 14, p. 91-113, 2002.
- NEVES, Guilherme Santos. Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944-1982. 2008. Disponível em: <http://www.estaçãocapixaba.com.br/index.htm>. Acesso em: 28 de Julho de 2009.
- NEVES, Guilherme Santos. Ticumbi (1976). Ed Comissão Espírito-santense de Folclore, 2002.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma Etnologia dos "Índios Misturados"? Situação Colonial Territorialização e Fluxos Culturais. *Mana* 4 (1): 47-77, 1998.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins. Relatório Inventário das referências culturais das comunidades quilombolas do Sapê do Norte. IFHAM / ELIMU. Vitória, 2009.
- POLLAK, M. "Memória e identidade social". In: *Estudos Históricos*, Rio
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3):3-15. 1989.
- PORTO, Clara Prado Marques. Folclore e Autenticidade: Um estudo antropológico sobre o Ticumbi em Itaúnas-ES. Dissertação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2006.
- SILVA, S. J. . Comunidade dos Remanescentes de Quilombo de São Jorge São

Mateus ES. 2005.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. No Bom Da Festa: O Processo De Construção Cultural Dos Karipuna Do Amapá. ed. São Paulo: EDUSP, 2003.

TURNER, Victor. Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da communitas. In Dramas campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EDUFF. 2008b [1972].

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. Mana 10 (1): 165-192, 2004.

WEBER, Max. Cap I. Conceitos sociológicos fundamentais, parágrafo 9, relação comunitária e relação associativa. Economia e Sociedade. Vol I, 4º ed. Ed, UNB & Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.