

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

JANE SEVIRIANO SIQUEIRA

**“Se o mestre não tiver firmação ele vai a nado”: o Jongo de São
Bartolomeu no norte capixaba**

**VITÓRIA
2017**

JANE SEVIRIANO SIQUEIRA

**“Se o mestre não tiver firmação ele vai a nado”: o Jongo de São
Bartolomeu no norte capixaba**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Sandro José da Silva.

VITÓRIA

2017

JANE SEVIRIANO SIQUEIRA

**“Se o mestre não tiver firmação ele vai a nado”: o Jongo de São
Bartolomeu no norte capixaba**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 14 de junho de 2017.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Doutor Sandro José da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES (Orientador)

Professor Doutor Osvaldo Martins de Oliveira
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PGCS
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

Professora Doutora Aissa Afonso Guimarães
Programa de Pós-Graduação em Artes - PPGA
Universidade Federal do Espírito Santo – UFES

VITÓRIA - ES

2017

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador Professor Sandro José da Silva pela leveza com que conduziu esta caminhada. Muito obrigada por acreditar em meu trabalho. Também sou grata pelo incentivo para que eu participasse da XI Reunião de Antropologia do Mercosul e pela possibilidade de que eu estivesse no norte do estado por um período maior.

Em Santana agradeço às devotas de São Bartolomeu por compartilharem suas histórias. Agradeço principalmente à Dona Roxa: pela acolhida, pela confiança, pelos conselhos, pelos ensinamentos e por “decifrar” as histórias da sua família. Com todo respeito peço a benção para escrever sobre a devoção a São Bartolomeu. À Maria Amélia pelo interesse na pesquisa e pela generosidade em me acolher em sua casa durante o trabalho campo. Registro meu agradecimento por me apresentar à pequena Maria Vitória. Em paralelo, agradeço ao Seu Andreino pela paciência, amizade e proteção.

À Dona Rosita pela tranquilidade das nossas conversas, apesar das minhas perguntas ansiosas. Ela faleceu no dia em que esta dissertação foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Sou grata por ter aprendido com ela sobre o “tempo antigo” em Santana. Estendo meus agradecimentos aos seus familiares, em especial, à Iolanda e Carol, das quais recebi enorme compreensão, e ao Vavá pela atenção durante o período em que permaneci em Santana.

À Dona Juju por confiar em mim e compartilhar memórias de sofrimento sem se abater diante das desventuras narradas. À Dona Glaudeci pelo modo amável como sempre me recebeu em tardes quentes. À Dona Ana que contou histórias sobre si que me indicaram outros ângulos para pensar algumas questões surgidas enquanto eu estive em campo. À Dona Zuleide e ao Seu Nilo por permitirem que eu estivesse em sua casa em momentos tão delicados. À Dona Bezinha, Kely Leite e Maria Heloisa por me mostrarem novos aspectos da vida em Santana. À Kelly Nay pela colaboração com a conferência de datas e detalhes que de outra forma eu não conseguiria rever. De igual maneira, muito obrigada ao Natan e à Estelina pelas informações iniciais sobre a localidade.

Em São Mateus agradeço à Dilzete Nascimento Pereira, a Nêga, do Jongo de São Benedito, e à Dona Edésia Rodrigues Pereira pela disponibilidade. Elas são mulheres fortes que estão unidas e em luta a favor das memórias de negros e quilombolas na cidade.

Agradeço de igual modo aos companheiros dos Programas “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo” e “Jongos e Caxambus: Culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, a experiência junto a vocês continua se mostrando singular. À Professora Patrícia Gomes Rufino de Andrade por ter me levado à Santana, pela primeira vez, enquanto realizava sua pesquisa em 2012. Aproveito e reforço meu profundo agradecimento pela oportunidade de ter conhecido a Ilma Viana (*in memoriam*) durante a primeira edição do Programa.

Por fim, agradeço aos meus pais e à minha irmã por me acalmarem e pela capacidade de se alegrarem com minhas conquistas.

Contei com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), pelo que sou grata. Desejo que esta agência financiadora, que se vale de recursos públicos, possa seguir na colaboração com os estudos universitários no estado.

“[...] eu formei e fez três anos que formei e graças a Deus deu tudo certo. Que as minhas forças da mata não vão me deixar ir assim fácil. Porque o mestre tem que ter firmação do que ele está fazendo. Se o mestre não tiver firmação ele vai a nado. [...]

Esperiei dois anos para poder dar firmação no grupo. Aí eu falei assim, ‘já que o grupo não quer, eu sei que eu tenho as minhas origens. Por que eu vou ficar andando no barco dos outros? Um barco que já está torto? Eu vou entrar no meu barco e vou levantar’.”

(MARIA AMÉLIA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 24
DE AGOSTO DE 2016.)

“Bendito, louvado seja, o meu São Bartolomeu.
Advogado das mulheres, dos perigos protegeu.”

(TRECHO DO BENDITO DE SÃO BARTOLOMEU)

RESUMO

Nos últimos anos, as formas de expressão de identidade em agrupamentos negros, como os que se encontram no sudeste brasileiro, têm ganhado destaque. No presente trabalho faz-se uma análise de como os praticantes do Jongo no norte do Espírito Santo expressam a sua identidade por meio da devoção a São Bartolomeu. Para tal fim realizou-se trabalho de campo no bairro de Santana que está localizado no município de Conceição da Barra, no norte capixaba. Realizaram-se uma série de entrevistas nas quais foram coletadas histórias das pessoas devotas ao santo. Confrontaram-se tais histórias com dados de outras pesquisas relacionadas aos estudos em agrupamentos negros ao norte do estado. Encontrou-se que as categorias identitárias em Santana são elaboradas por meio de um conjunto de práticas religiosas que elaboram a devoção ao santo, dentre as quais se destaca o Jongo de São Bartolomeu, grupo que congrega mais pessoas em Santana. As procissões e as narrativas relacionadas ao santo também são importantes na construção da identidade. Os resultados indicam que existe uma grande influência das práticas devocionais na construção da identidade neste agrupamento, tanto assim que o Jongo de São Bartolomeu se tornou referência enquanto patrimônio cultural da região norte do estado.

Palavras-chave: Identidade. Devoção a São Bartolomeu. Estado do Espírito Santo. Jongo.

ABSTRACT

Nowadays, forms of expression of identity in black-people groups, such as those found in southeastern Brazil, have gained highlighted. The present work analyzes the way in which people of the north of the state of Espírito Santo express their identity through devotion to *Sao Bartolomeu* (St. Bartholomeu). For this purpose, fieldwork was carried out in the Santana neighborhood, which is located in the municipality of *Conceicao da Barra*, in the north of the Espírito Santo (or *norte capixaba*). A set of interviews were conducted for collecting stories of the devout people. Such stories were confronted with information of previous works related to clustering of black people in the *norte capixaba*. It was found that the identity categories of black-people in the Santana are elaborated by means of a set of religious practices that elect devotion to the saint, of which the São Bartolomeu's *Jongo*, a group that congregates more people in Santana, stands out. Also, it has been found the processions and narratives related to the saint are important in the elaborations around the categories of identification. These results indicate that there is a great influence of the devotional practices in the build-up around the identity in this group. For instance, currently the São Bartolomeu's *Jongo* is an important group in the Espírito Santo and became a cultural patrimony of the northern region of this state.

Keywords: Identity. Devotion to São Bartolomeu (St. Bartholomeu). Espírito Santo (state). *Jongo*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 São Bartolomeu na casa de Maria Amélia.....	11
Figura 2 Diagrama da família Santos e da família Conceição, em Santana.....	34
Figura 3 Casa de Maria Amélia. "Sede Cultural Jonga de Santa Ana".....	40
Figura 4 Quintal de Dona Roxa. Ao fundo trecho da rodovia ES 010.....	48
Figura 5 Quintal da casa de Dona Rosita. Ao centro, a trilha no quintal.	55
Figura 6 Estrada Velha. Saída de Santana em direção à São Mateus.....	74
Figura 7 Mata ao fundo do quintal de Maria Amélia, seguindo adiante está o Rio Santana.....	89

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 Localização do município de Conceição da Barra no estado do Espírito Santo.....	14
Mapa 2 Localização de Santana no município de Conceição da Barra.....	15
Mapa 3 Delimitação da FLONA Rio Preto no município de Conceição da Barra.	60

LISTA DE ABREVIATURAS

AMIB – Associação de Moradores Inter Bairros

IEMA – Instituto Estadual do Meio Ambiente e dos Recursos Hídricos

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SECULT/ES – Secretaria de Cultura do Espírito Santo

PROEXT/UFES – Pró Reitoria de Extensão da Universidade Federal do Espírito Santo

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

SUMÁRIO

PRÓLOGO	12
1 APRESENTAÇÃO, PROBLEMATIZAÇÃO E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA.....	16
1.1 APRESENTAÇÃO	20
1.2 PROBLEMATIZAÇÃO.....	24
1.2.1 Uma definição para família em área rural.....	27
1.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	29
2 AS DEVOTAS DE SÃO BARTOLOMEU	34
2.1 MARIA AMÉLIA	37
2.1.1 Dona Zuleide.....	44
2.1.2 A igreja e o Jongo de São Bartolomeu.....	45
2.2 DONA ROXA.....	47
2.3 DONA JUJU E A AVÓ, A FILHA DA BANANEIRA.....	51
2.4 DONA ROSITA.....	54
2.4.1 A força dos tambores	57
2.5 DONA GLAUDECI.....	68
2.5.1 A Estrada Velha e o “comércio”	73
3 A PROMESSA PARA SÃO BARTOLOMEU	77
3.1 CONDIÇÕES HISTÓRICAS NO ESPÍRITO SANTO.....	81
3.2 SANGUE E CONHECIMENTO	85
3.3 QUEM FEZ A PROMESSA FOI O “POVO DA MATA”	87
3.3.1 “Centro da mata” e “mata virgem”	88
3.3.2 Bicho de criação e de caça	91
3.3.3 A força da terra: a água vem do fundo do chão	92
3.3.4 “Saúde, doença e morte” e a terra	95
3.3.5 Bichos têm família e espírito.....	97
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	106
APÊNDICE	111
ANEXO	120



Figura 1 São Bartolomeu na casa de Maria Amélia. Foto de Jane Siqueira. Data: 24 de agosto de 2016.

PRÓLOGO

A presente dissertação está inserida no conjunto de pesquisas da antropologia social voltadas para abordagem dos estudos de etnicidade e da antropologia dos afrodescendentes. A pesquisa está fundamentada em trabalho de campo realizado com procedimentos metodológicos que consideraram a história oral. O intuito é observar e registrar as categorias em torno do processo da identificação étnica.

O foco recaiu especificamente sobre Santana, bairro situado no município de Conceição da Barra, norte capixaba. Conceição da Barra possui 31.353 habitantes distribuídos em área de 1.184,944 km². Com altitude de três metros, o município está na mesorregião do litoral norte espírito santense e na microrregião de São Mateus, junto às cidades de São Mateus, Jaguaré e Pedro Canário, em área de Mata Atlântica. A distância da capital é de aproximadamente duzentos e sessenta e cinco metros, que podem ser percorridos pela rodovia ES 010¹.

Por meio da pesquisa etnográfica, o objetivo é registrar *como* jongueiras ao norte do Espírito Santo elaboram suas categorias de identidade em torno da devoção a São Bartolomeu. Neste sentido, a pesquisa propõe uma contribuição ao tema das relações étnicas com enfoque em agrupamentos negros capixabas.

Ao registrar os relatos de sete devotas com idade entre sessenta e quatro e oitenta e seis anos foi de interesse apresentar *como* a construção de suas crenças representam relações de disputas em Santana². Ao elegerem santos, devoções, jongos e festas, tais senhoras articulam um mundo complexo de genealogias familiares, ancestralidade, magia e poder político. Cada uma delas desenvolveu um repertório específico e a presente etnografia buscou descrever tais contextos não como uma cultura colada nas suas vidas, mas como estratégias, ou seja, ações conjunturais mediadas pelas perspectivas pessoais e coletivas nas quais elas estão inseridas.

A dissertação está organizada em três capítulos. O primeiro capítulo corresponde à apresentação, à problematização e aos procedimentos de pesquisa. Ele tem por intuito destacar as condições de realização da pesquisa e as diretrizes analíticas utilizados para tal. O capítulo aponta inicialmente o contexto de chegada ao campo e a motivação do trabalho. Em

¹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE 2016.

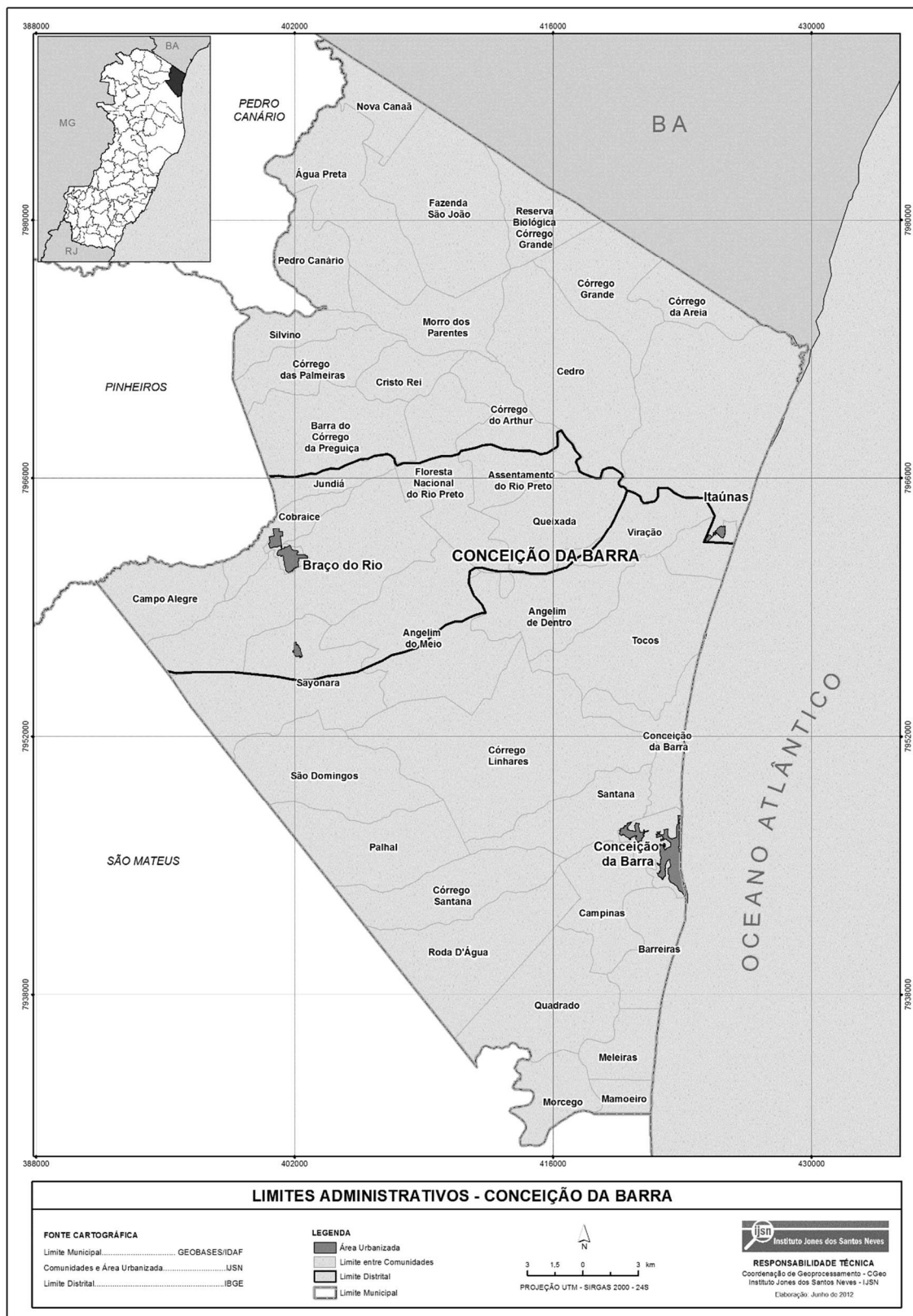
² As principais colaboradas da pesquisa durante a minha estadia em Santana foram Dona Roxa, Dona Rosita, Dona Glaudeci, Zuleide, Dona Juju, Maria Amélia e seu esposo, Seu Andrelino. Opto pelas referências aos termos devotas e jongueiras, na maior parte do texto.

seguida, traz a descrição de duas procissões dedicadas a São Bartolomeu realizadas, respectivamente, em 2012 e 2016.

O segundo capítulo descreve as relações que compõem a devoção a São Bartolomeu. Elas foram descritas com base em relatos de campo feitos pelas devotas do santo. Estes relatos expressam relações de forças entorno dos sentidos atribuídos ao santo. Cada subitem do capítulo se complementa de maneira que juntos apresentam um contexto de disputas locais entre grupos distintos, entre devotas, entre devotas e Igreja Católica, entre devotas e agências estatais, por exemplo.

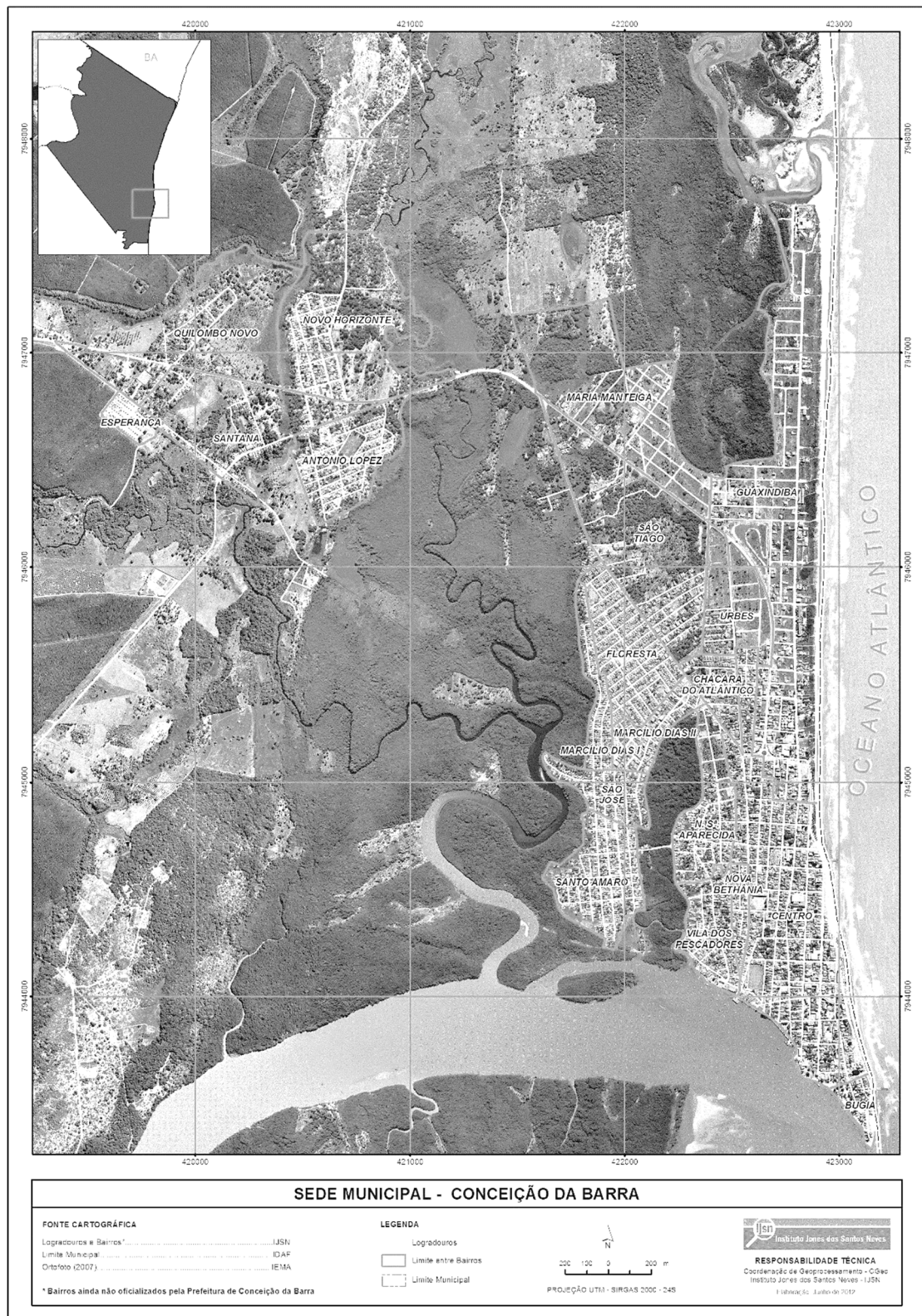
O terceiro capítulo aborda a promessa para São Bartolomeu seguindo as narrativas das devotas. O capítulo retoma trechos dos relatos e traz excertos das condições históricas do encontro (“mistura”) entre negros (“nagôs”) e indígenas (“índios brabos”) ao norte do estado. O capítulo aponta elementos que sugerem a afirmação da “força” deste encontro diante de situações de disputas locais. Ele também propõe a associação das pessoas e da mata por meio da categoria de “povo da mata”. A mata como local e categoria de “força” referente aos ancestrais, pois foram eles que fizeram a promessa ao São Bartolomeu.

Mapa 1 Localização do município de Conceição da Barra no estado do Espírito Santo.



FONTE: Mapa “Limites administrativos de Conceição da Barra”, produzido pelo Instituto Jones dos Santos Neves em 2012. Disponível em <<http://www.ijsn.es.gov.br/mapas/>>. Acesso em 20 de março de 2016.

Mapa 2 Localização de Santana no município de Conceição da Barra.



FONTE: Mapa “Sede Municipal de Conceição da Barra”, produzido pelo Instituto Jones dos Santos Neves em 2012. Disponível em <<http://www.ijsn.es.gov.br/mapas/>>. Acesso em 1º de maio de 2016.

1 APRESENTAÇÃO, PROBLEMATIZAÇÃO E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

Nos últimos anos, as formas de expressão de identidade em agrupamentos negros, como os que se encontram no sudeste brasileiro, têm ganhado destaque. Dentre as pesquisas que enfocam os processos de elaboração das categorias de identidade em agrupamentos negros constam os estudos acerca da prática do Jongo e do Caxambu no sudeste. No caso do Espírito Santo tais estudos podem ser marcados no contexto do Programa de Extensão “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memórias e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo”, da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

O referido Programa de Extensão tem origem nas reivindicações de grupos jongueiros e caxambuzeiros capixabas (praticantes das manifestações culturais afrodescendentes dos Jongs e Caxambus), com apoio da Universidade Federal Fluminense, por meio da articulação do Pontão de Memória do Jongo do Rio de Janeiro (OLIVEIRA, 2016a, p.204-212). Ele teve edições em 2012, 2013 e 2016 e esteve sob a coordenação e execução dos Departamentos de Ciências Sociais e de Artes e do Centro de Educação da UFES, com apoio financeiro da Pró-Reitora de Extensão desta Universidade (PROEXT/UFES) e do Ministério da Educação ³. O Programa doravante será chamado Programa “Jongs e Caxambus” ou Programa de Extensão, de acordo com o contexto da dissertação⁴.

A equipe do Programa “Jongs e Caxambus” realizou suas atividades em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Secretaria de Cultura do Estado do Espírito Santo (SECULT/ES). O objetivo consistiu em catalogar os grupos jongueiros e caxambuzeiros no estado, após a indicação da manifestação cultural como Patrimônio Cultural Imaterial em âmbito nacional, no ano de 2005.

³ O Programa aconteceu durante o ano de 2012 (PROEXT/UFES - 2011/2012) coordenado pelo antropólogo e professor Osvaldo Martins de Oliveira. Em continuidade às atividades, em 2013 ocorreu o Programa de Extensão “Jongs e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo” (PROEXT/UFES - 2012/2013), também coordenado por Osvaldo Martins de Oliveira. Em 2016, a nova edição das atividades foi desenvolvida como Programa de Extensão “Jongs e Caxambus: Memória de Mestres e Patrimônio Cultural Afro-brasileiro no Espírito Santo”, sob a coordenação da professora e pesquisadora Aissa Afonso Guimarães.

⁴ A utilização dos termos manifestações e expressões culturais tem prioridade em relação aos termos criações ou produções culturais que são utilizados pelo IPHAN (2007). A opção encontra respaldo no modo como os jongueiros se referem à prática dos Jongs em seu cotidiano. Ou seja, manifestação e expressão cultural são termos utilizados pelos jongueiros para se referirem à prática dos Jongs. A utilização destes termos pode indicar interlocução com agentes das políticas públicas do patrimônio cultural dos Jongs, conforme tratado em outros estudos (SILVA, 2014).

As ações do Programa incluíram (i) articulações comunitárias com Oficinas regionais de mobilização dos jongueiros e caxambuzeiros dos grupos ativos; (ii) articulações estaduais por meio da realização do II Encontro Estadual de Jongueiros e Caxambuzeiros, em 2012, e da redação da carta de propostas de jongueiros e caxambuzeiros com suas reivindicações direcionadas às instituições responsáveis pela política pública do Patrimônio Cultural; e, (iii) a composição de um memorial sobre os/as mestres dos grupos. O material gerado nas ações realizadas ao longo de anos de trabalho da equipe do Programa resultou em um vasto acervo sobre os Jongs e Caxambus no Espírito Santo.

As parcerias suscitadas pelo Programa Jongs junto aos agentes estaduais da política do Patrimônio Imaterial, vinculados ao IPHAN e à SECULT/ES, expuseram algumas das tensões em torno dos debates sobre a patrimonialização das manifestações culturais no estado. O trabalho do Programa “Jongs e Caxambus” foi coordenado e executado por professores e por estudantes da UFES que pesquisavam junto às populações auto declaradas como negras no estado. A perspectiva referencial para o trabalho do grupo ressaltava a autonomia dos jongueiros e caxambuzeiros capixabas. Ao passo que o grupo formado pelos agentes do IPHAN e da SECULT restringia-os ora em instâncias de encontros com funcionários do IPHAN e das secretarias municipais de cultura, ora com as submissões de projetos aos editais geridos pela SECULT/ES.

As tensões resultavam das divergências entre a perspectiva da autonomia dos jongueiros e caxambuzeiros e a perspectiva que planifica o Jongo e o Caxambu à realização e apresentação destas manifestações como Patrimônio Cultural da nação.

No contexto da minha participação como bolsista do Programa, a dissertação propõe uma análise que priorizou o modo *como* os praticantes do Jongo no norte do Espírito Santo expressam a sua identidade por meio da devoção a São Bartolomeu. Para tal fim ocorreu trabalho de campo no bairro de Santana, município de Conceição da Barra, norte do Espírito Santo. O trabalho de campo que embasou a presente pesquisa deve muito à participação no Programa e ao envolvimento tangencial com as propostas de Andrade (2013), Guimarães e Oliveira (2013), Rodrigues (2016), Silva, L. (2015), Silva, S. (2014).

Alguns apontamentos sobre Santana, em Conceição da Barra

A história de Santana remonta ao processo de povoamento das margens do Rio Santana e de seus afluentes. Neste período, a intensificação do extrativismo vegetal implicou na expulsão

de famílias na região central de Conceição da Barra (FERREIRA, 2009). Alguns dos fluxos impingidos à estas famílias levaram-nas a sair das terras situadas entre o Rio Angelim e o Rio Preto, na área de Angelim II (Angelim do Meio) e a colocar moradia no povoado de Santana, atual bairro de Santana.

As memórias das devotas de São Bartolomeu contribuem na recomposição da história de Santana. O bairro estava constituído pelas áreas de Santana Velha e Morro de Santana, em referência ao aclave geográfico que distinguia as terras próximas ao Rio Santana e aquelas que estavam acima, na área com maior vegetação.

O extrativismo de madeira para comercialização gerou um fluxo de caminhões que transitavam pela rodovia ES 422, conhecida como Estrada Velha. A Estrada Velha interliga Santana Velha ao município de São Mateus pelo extremo norte do município em “estrada de chão”. Segundo as devotas jongueiros, a circulação de veículos favoreceu o povoamento de Santana, em especial por moradores que abriam “comércios” e vendiam seus produtos aos motoristas que passavam pela Estrada. O fluxo de caminhões que transitavam pela Estrada foi transposto para a rodovia ES 010, conforme delineado mais à frente.

Em paralelo à transposição do fluxo de veículos foram propostas alterações pela Associação de Moradores Interbairros (AMIB), de acordo com a versão da coordenadora do Centro de Referência e Assistência Social “Quilombola Negro Rogério” em Santana. A proposição era substituir o nome Morro de Santana para Quilombo Novo e renomear as ruas do bairro. Entretanto, as referências dos moradores ao Morro de Santana seguem em vigor.

Esta atitude indica a autonomia que estes moradores mantêm em definir os nomes dos lugares em que constroem suas experiências, eles priorizam as recordações sobre antigos moradores de Santana. Assim, a Travessa Negro Rogério é ‘a rua do Dormelino’, um antigo morador ‘entendido’ em assuntos de cura que, apesar do falecimento, é lembrado pelos moradores devotos de São Bartolomeu. A nomeação dos lugares em que vivem de acordo com as memórias coletivas indicam disputas para a consolidação (“firmação”) da identidade do grupo.

As nomeações de ruas, cidades, estradas e rios verificadas ao longo do trabalho de campo são utilizadas como referências na escrita deste texto. Esta conduta prioriza a autonomia dos moradores. Ainda, de acordo com o trabalho de campo, foi possível verificar que os moradores de Santana trabalham em atividades de prestação de serviços na sede de Conceição

da Barra⁵. Nestes casos, os labores versam sobre as atividades domésticas, atuação em comércio como lanchonetes e restaurantes e em vendas localizadas em Santana. Outra entrada laboral corresponde à carpintaria e às usinas de produção de carvão vegetal.

Conceição da Barra possui uma área de proteção ambiental chamada APA Conceição da Barra. Uma APA é demarcada com intuito de preservar ecossistemas terrestres e marinhos em zonas de ocupação humana. No município, os agentes da APA atuam em mangues e restingas do Rio Cricaré (MACHADO, 2011). A APA Conceição da Barra foi criada em 1998, sob Decreto Estadual 7.305 de 1998. A sua extensão é de 7.728 hectares no bioma de Mata Atlântica. Segundo o Instituto Estadual do Meio Ambiente e dos Recursos Hídricos, IEMA ES, o Plano de Manejo da área foi aprovado em 2014⁶ e divulga respaldo aos modos como os moradores se articulam com a fauna e flora na zona protegida.

Maria Amélia e Seu Andreilino mencionam colaborar com a limpeza realizada pela equipe da APA Conceição da Barra às margens do Rio Santana. O casal indica que sua colaboração tem como meta tirar ‘a sujeira que o pessoal joga’. O termo ‘o pessoal’ é utilizado em referência aos moradores da área do Esperança. A participação em atividades da APA é mencionada com recorrência por eles quando o assunto aborda a inserção de novos moradores em Santana.

Acerca da história de Santana, as narrativas verificadas em campo registram uma sequência de eventos que evocam a ancestralidade negra. As narrativas tal como foram compartilhadas comigo indicam que Santana correspondia ao ponto do qual nasceram os demais quilombos ao norte do Espírito Santo. Estas narrativas circulam em Santana e são referenciadas, também, por moradores da região - tal como consta no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território de Córrego São Domingos e Córrego Santana (FERREIRA et al., 2006), por etnógrafos das questões afro-brasileiras com foco no estado (OLIVEIRA, 2010; 2016), por estudiosos da historiografia da instituição da escravidão (MARTINS, 2000) e folcloristas regionais (AGUIAR, 1995a; 1995b; 1996b).

Estes relatos orais sobre a fundação de Santana exaltam a autonomia conquistada pelos antepassados que viviam nas terras de Conceição da Barra.

⁵ Sobre o número de moradores em Santana: por indicação da coordenadora do Centro de Referência e Assistência Social “Quilombola Negro Rogério” busquei o Cartório Eleitoral do município. Apesar de não conseguir o número de moradores soube a quantidade parcial de votantes na zona eleitoral de Santana: dois mil e vinte e três. Os votantes são moradores de Santana, do Quadrado e Roda D’Água, ao sul de Conceição da Barra, e do Linharinho, ao oeste, que possuem idade entre dezesseis e setenta anos.

⁶ A informação do Instituto Estadual do Meio Ambiente e dos Recursos Hídricos, IEMA ES está disponível em <https://iema.es.gov.br/APA_Conceicao>. Acesso em 03 de abril de 2017.

As referidas narrativas correspondem ao seguinte relato: aos meados do século XVIII, a região que abriga a atual Santana correspondia ao local de moradia de negros. O local se tornou o maior quilombo da Província do Espírito Santo, porque os negros do quilombo se destacaram ao estabelecer autonomia baseada na produção e comercialização de farinha de mandioca. Em paralelo, eles construíram no local uma capela dedicada à Nossa Senhora de Santa Ana (AGUIAR, 1995a; 1995b; 1996b). A devoção à Santa também atribuiu o nome ao Rio, inicialmente Rio Sant'Ana e no presente Rio Santana.

Os recursos obtidos com a comercialização da farinha de mandioca serviram para financiar as lutas contra o sistema da escravização colonial. Estes recursos cobriam os gastos com a alforria de escravos e os enfrentamentos armados à Guarda da Província. À véspera da celebração de Nossa Senhora de Santa Ana, em 26 de julho, do ano de 1881, a Guarda da Província foi à localidade com intuito de impedir a sublevação abolicionista marcada para acontecer durante as festividades oferecidas à Santa, de acordo com Natan, morador de Santana.

O enfrentamento entre os soldados da Guarda e os quilombolas resultou na morte da personagem principal do grupo de Santana, Rogério, que foi ferido na porta da capela dedicada à Santa. Antes de saída de Santana, os soldados incendiaram o quilombo e os sobreviventes da batalha se dividiram em dois grupos. Um deles foi para o sul, para São Mateus, com intuito de continuar com a luta abolicionista. O outro grupo lutou de modo distinto, ele se espalhou pela área central de Conceição da Barra. Segundo relatos de alguns moradores de Santana, deste segundo grupo foram originados os demais agrupamentos quilombolas da região norte do Espírito Santo.

O relato coincide com o registro feito por Aguiar (1995a; 1995b; 1996b). Contudo, o interesse nesta dissertação repousa no intuito de destacar as práticas e relatos produzidos no cotidiano das devotas de São Bartolomeu. A hipótese é de que jongueiras manifestam a importância histórica de Santana diante dos demais bairros e localidades quilombolas do município a fim de se auto reconhecer e obter o reconhecimento dos outros.

1.1 APRESENTAÇÃO

A primeira visita que fiz à Santana aconteceu em 24 de agosto de 2012, acompanhando a procissão dedicada à São Bartolomeu pelas ruas de Morro de Santana. O cortejo seguia

envolto pela fumaça incensada pelos turíbulos balançados por dois garotos, depois soube que eles moravam na sede de Conceição da Barra, e pela poeira das ruas que ainda não estavam asfaltadas. O grupo em procissão era formado pelo padre, o andor carregado por quatro homens, por Maria Amélia que caminhava ao lado do andor com a imagem de São Bartolomeu pequeno segura em suas mãos, e, encerrando, por fiéis e a equipe do Programa de Extensão da UFES. O grupo em romaria entoava os versos: “Bendito, louvado seja, o meu São Bartolomeu. Advogado das mulheres, dos perigos protegeu”.

O bendito foi repetido durante a procissão até a porta da Igreja de São Bartolomeu. Sobre as demais estrofes do bendito, é comum ouvir que os versos cantados durante a procissão dos fiéis da Igreja de São Bartolomeu diferem do bendito cantado antigamente pelos pais e avós dos devotos jongueiros. Todavia, as duas versões do bendito coincidem na estrofe de abertura que indica a atuação do santo enquanto advogado e defensor das mulheres.

A história de fundação da Igreja de São Bartolomeu traz a promessa de uma mulher que, tendo recebido a graça de São Bartolomeu para um bom parto, passou a realizar orações dedicadas ao Santo debaixo de uma árvore - uma jaqueira ou mangueira, a depender do narrador da história. Outras mulheres também agradeciam pelos partos, elas se juntaram para realizar as orações debaixo da árvore e, posteriormente, para construir a Igreja; a obra foi erguida no local em que as orações eram realizadas em Morro de Santana.

Entretanto, na versão da Igreja Católica que foi elegida como narrativa por uma integrante do grupo de Jongo de São Bartolomeu, o santo seria um dos doze apóstolos que recebeu a condenação de morte por professar a fé cristã. A punição impingida ao homem foi ter a pele arrancada do corpo enquanto estava vivo. Após a morte ele foi transformado em santo.

Outras diferenciações são elencadas quando os jongueiros descrevem São Bartolomeu que pertence à Igreja e o santo pequeno que é levado por Maria Amélia na romaria. O santo pequeno pertence à família Conceição que mora em Santana, sua atual guardiã é Dona Roxa, tia paterna de Maria Amélia. Dona Roxa caracteriza São Bartolomeu pelo tamanho menor em relação ao santo da Igreja, pelos olhos desenhados em formato “puxado”, pelos cabelos lisos e pintados em cor escura, pelo formato do queixo que está projetado para frente e pelo “cocar” que leva acima da cabeça. Quanto ao sentido atribuído ao santo da família, ela o descreve como “preto velho”. Ao longo do trabalho de campo, a guardiã definiu o termo “preto velho”

como negro africano e São Bartolomeu como “do tempo do cativoiro” e “filho de preto velho”⁷.

A segunda vez em que acompanhei a procissão dedicada ao santo ocorreu em 24 de agosto de 2016. Os devotos estavam à espera do novo padre da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, matriz eclesiástica localizada na sede do município⁸. Eles estavam dispersos pela rua recém asfaltada próxima à casa de Vavá, que é o filho mais velho de Dona Rosita e sobrinho de Dona Roxa. A procissão sairia da sua casa e o andor com a imagem de São Bartolomeu da Igreja estava sobre uma mesa no meio do quintal.

A chegada do pároco foi marcada pelo murmúrio de alguns dos devotos que estavam na calçada fora da casa de Vavá. A agitação destes devotos indicou aos fiéis que estavam no quintal que a procissão seria iniciada. Contudo, antes de se posicionar junto ao andor do santo da Igreja, o padre se aproximou de Maria Amélia e perguntou ‘O que é isto?’ virando o corpo de modo a encarar o círculo de devotos formado entorno da mesa com o santo da igreja. ‘É o São Bartolomeu da minha devoção, padre.’, Maria Amélia respondeu rápido, segurando a imagem com as duas mãos à frente do corpo. Uma entonação mais brusca trouxe a nova questão do padre: ‘E, por acaso, santo usa colar?’. Neste instante um som de risos foi abafado pelo grupo que estava fora da casa e que, depois da entrada do padre no quintal, estava aglomerado no limiar do portão. Maria Amélia respondeu-lhe que o santo pertencia à família dela desde o tempo da sua bisavó.

Os devotos no quintal observam os movimentos do sacerdote. O Vavá chama-o para dizer que os colares do santo decorrem de promessas. Ele explica que cada colar simboliza o agradecimento por um pedido feito ao santo que fora atendido. O anfitrião completa: o santo é procurado por mulheres grávidas que buscam proteção para o momento do parto. O padre se volta para Maria Amélia e pergunta se alguém havia registrado aquela história. Saio do lugar em que esperava pelo início da romaria, do outro lado do quintal, e me apresento ao padre.

⁷ Preto velho é caracterizado por Dona Roxa como negro africano, os descendentes de preto velho são os “filhos de preto velho”. Verger (2002) caracteriza Preto Velho como entidade espiritual africana. Durante o período em que estive em Santana as demais interlocutoras de campo não trataram abertamente sobre uma definição. Assim que o modo como tenho interpretado Preto Velho abarca a categoria de ancestrais, seja em termos biológicos ou da espiritualidade das jongueiras em Santana.

⁸ De acordo com relatos de campo, o padre da Matriz fica encarregado de cuidar de todas as congregações do município durante três anos. Após tal período, um novo padre é designado para ocupar a posição. Em decorrência destes câmbios, Seu Andreilino indicou que as diretrizes dadas aos devotos costumam passar por modificações segundo as indicações de cada pároco.

Sobre a ocasião descrita acerca do questionamento do padre à Maria Amélia, em 24 de agosto de 2016, quando nos encontramos na Igreja, depois da procissão, ela disse que no dia seguinte iria conversar com padre para contar-lhe a ‘história da sua família’, já que os coordenadores da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição não haviam falando sobre ela ao novo pároco.

Digo que sou estudante da Universidade e participo de um grupo que conhece Maria Amélia e a história de sua família desde o ano de 2012. Reitero que em nossas pesquisas averiguamos que São Bartolomeu pertence à família dela há gerações.

Após um intervalo, o pároco começa a celebração. Ele diz que os fiéis estão ali para cumprirem o compromisso com São Bartolomeu e que sairiam da casa de um devoto até a Igreja. Ele sublinha que a Igreja de São Bartolomeu corresponde ao local de encontro com os demais devotos e que ali poderão fazer a oração ao santo.

Os devotos iniciam a caminhada da casa de Vavá em direção à Igreja de São Bartolomeu. Quatro homens que haviam pego o andor sobre o qual estava o santo da Igreja seguem atrás do padre e de dois garotos que levam cruzeiros ao longo da procissão. Os demais devotos caminham atrás desta comitiva. Maria Amélia se coloca ao lado do andor, ela mantém esta posição até a chegada à Igreja. Os membros do grupo de Jongos de São Bartolomeu e do grupo de Reis de Bois de Santana se incorporam à procissão, sem que eu percebesse. Eles seguiram atrás do andor durante o percurso da romaria.

Na caminhada, alguns moradores esperam à porta de suas casas e observam o grupo de penitentes. Em uma casa havia na calçada, ao lado do portão, uma pequena mesa sobre a qual estava a imagem de São Benedito. Ao passar por esta casa, os integrantes do Reis de Bois se detiveram diante de São Benedito e tal atitude fez com que o grupo de romeiros parasse por um instante. Após o cumprimento ao santo, a romaria foi retomada e o grupo chegou à porta da Igreja de São Bartolomeu cantando o bendito.

À porta da Igreja existe um pátio, no local estavam duas barracas destinadas à venda de comida. A renda obtida com as comidas, segundo informações dos encarregados das barracas, seria destinada à manutenção da Igreja ao longo do ano. A venda de comida se estendeu do início da noite, quando as senhoras com dificuldade para caminhar chegavam à espera dos penitentes, até o encerramento da missa realizada na Igreja.

Ao chegar à Igreja, o padre seguiu até o altar e o andor foi colocado ao seu lado direito. Maria Amélia entrou na Igreja com São Bartolomeu pequeno nas mãos e sentou-se em um banco junto aos demais devotos. A missa durou vinte minutos e foi finalizada pela oração em que o pároco pedia aos fiéis o comparecimento na celebração do ano seguinte. Durante a liturgia, o sacerdote não fez referência à conversa com Maria Amélia acerca da história do santo pequeno e nem mencionou os colares como dádiva pelas promessas atendidas.

Ao final da oração, os devotos saíram do templo e ocorreu uma divisão em dois grupos. O primeiro deles seguiu para as filas formadas diante das barracas destinadas à venda de comida. O segundo grupo formado por membros dos grupos de Jongo de São Bartolomeu e do Reis de Bois de Santana e por seus familiares se manteve no centro do pátio da Igreja. O desfecho da celebração em 24 de agosto de 2016 ocorreu com cantos e danças realizadas diante da porta da Igreja pelos membros do Jongo e do Reis de Bois. Os devotos empenhados em comprar comida foram embora sem acompanhar a celebração para o santo efetuada por estes dois grupos.

As procissões a São Bartolomeu em Santana em 2012 e em 2016, que foram as datas em que pude acompanhar as celebrações, indicam antagonismo entre a devoção fomentada pela Igreja Católica e a devoção praticada pelos moradores de Santana. A etnografia descreve como tais relações não são estanques, ou seja, em alguns momentos os devotos devotas se encontram e algumas zonas fronteiriças são ultrapassadas ao ponto de evidenciar os conflitos locais. Uma “apresentação” do Jongo de São Bartolomeu diante da Igreja poderia ser vista como mais uma expressão do “catolicismo popular”, mas na presente análise será tratada como a expressão das relações de força locais entre grupos distintos.

Assim, a presente dissertação está alinhada com o interesse em registrar *como* ocorre a elaboração e legitimação das categorias de identidade do grupo de jongueiros que moram em Santana por meio da devoção a São Bartolomeu. Tal interesse se viabilizava por minha inserção como bolsista de extensão no Programa Jongs e Caxambus e pelo viés de estudos deste grupo, a saber, a autonomia em processos de construção das categorias de identidade em grupos negros do Espírito Santo que se organizam em torno da prática de Jongs e Caxambus.

1.2 PROBLEMATIZAÇÃO

O tema da dissertação corresponde ao registro de *como* os jongueiros no norte do Espírito Santo elaboram sua identidade por meio da devoção a São Bartolomeu. As seguintes ferramentas sociológicas foram consideradas: cultura popular e cultura popular negra.

Por meio da lente da cultura popular, a dissertação considera a cultura afrodescendente enunciada pelas pessoas de Santana na perspectiva apresentada por Stuart Hall (2009), pois aí ela se concretiza como um campo de luta pelo poder. A cultura popular para Hall se define por práticas culturais e narrativas que emanam do ambiente popular, isto permite que através dela se realize a crítica às medidas institucionais a partir de narrativas dos grupos

marginalizados (HALL, 2009, p. 323). O papel das práticas culturais e das narrativas populares pode marcar as especificidades, expor e anunciar as diferenças em relação à sociedade hegemônica.

A cultura popular negra é o tipo específico que interessa para este estudo (GILROY, 2001, p. 96; 99; HALL, 2009, p. 323; 325). Tem-se a cultura negra como uma miríade de práticas e narrativas culturais que constitui uma cultura heterogênea que almeja a criação de políticas culturais mais específicas. As práticas realizadas neste contexto tencionam os espaços dominantes com intuito de equilibrar as relações de poder no entorno social (HALL, 2009, p. 320). Considerar estas práticas ressalta o processo de enfrentamento ao racismo que atravessa e segue permeando as interações em Conceição da Barra, e no estado Espírito Santo.

O objeto da dissertação é o registro do processo de elaboração da identidade negra em torno da devoção a São Bartolomeu, em Santana. O enfoque da pesquisa está, em especial, sobre os relatos de sete devotas com idade entre sessenta e quatro e oitenta e seis anos. O interesse é apresentar *como* a construção de suas crenças elaboram a posição de devotos.

O problema da pesquisa fica delimitado pelo trabalho de campo realizado em Santana considerando a constituição da identidade étnica na perspectiva teórica de Barth (2000) que prioriza os processos sociais. Tal perspectiva permite considerar que a memória coletiva é comumente reelaborada a fim de apresentar e legitimar estratégias de reposicionamento em contextos de interação social.

A respeito dos processos de elaboração da identidade são consideradas as fronteiras étnicas e a identidade étnica. Ambas as categorias são acionadas por meio dos estudos de Fredrik Barth (2000). A noção de fronteiras étnicas permite averiguar o processo de construção da identidade étnica e os elementos mobilizados neste processo. Sendo que as identidades são mutáveis, móveis e contrativas, elas se alternam em situações específicas, de acordo com a posição social e com as relações entre os grupos quando em situação de contato (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998; CUCHE, 1999, p. 88; 200; BARTH, 2000; WEBER, 2004).

Os grupos étnicos, para Barth (2000), são tipos organizacionais que incluem como membros aqueles que se identificam e são identificados como tais. No momento em que os agrupamentos autodeclaram como identificação básica uma origem em comum e uma conformação a um espaço de interação, deflagra-se a constituição de uma identificação étnica, ela será concretizada no momento do encontro, do contato entre os grupos. O resultado é o

compartilhamento de um conjunto de códigos em relações que se atravessam de maneira imbricada. A identificação étnica é um modo de se posicionar no mundo, resulta de ações empreendidas pelos distintos grupos sociais.

A interação e a organização social dos grupos decorrem do contato étnico, assim a definição de um grupo étnico passa necessariamente pela noção de fronteiras étnicas. As fronteiras étnicas são fronteiras sociais, elas garantem a continuidade das unidades étnicas e canalizam a vida social do grupo a partir de uma organização complexa das relações sociais e comportamentais. A partir delas é instaurado um processo contínuo de interação entre membros e não membros dos grupos étnicos, deste modo forja-se o reconhecimento de limites, de diferenciações e de restrições entre os grupos (BARTH, 2000, p. 33). A forma final de manutenção das fronteiras étnicas está marcada por diferenças culturais persistentes no modo como os grupos elaboram suas categorias de identidade.

Segundo Barth, a sociedade envolvente corresponde ao sistema engendrado por diferenciações étnicas. A concepção do autor é a de um sistema social englobante dentro do qual grupos distintos e unidades menores podem ser analisados, pois ele recusa a ideia pautada na homogeneidade. Isto implica na superação dos pressupostos de que a diversidade cultural se originaria no isolamento geográfico e social dos grupos.

Para o desenvolvimento do trabalho foi considerado o conjunto de ações – incluindo silêncios – que priorizam as percepções sobre o cotidiano do agrupamento junto ao qual a pesquisa é realizada. Posição que encontra amparo em Cunha (1986), pois a autora trata da impossibilidade de reduzir os agrupamentos em um único sinal, considerando que em torno dele, supostamente, sejam organizadas todas as interações entre as pessoas. A autora endossa que os agrupamentos étnicos têm fluidez diante das demandas do entorno e agem dinamicamente para produzir distinções. Assim, a consideração de um sinal destacado do agrupamento limita a percepção sobre ele. A crítica da autora colabora nas interpretações sobre a dinâmica das interações cotidianas, posicionando no rol de elementos a serem considerados nas análises o que as pessoas falam, como falam e aquilo que deixam de compartilhar.

Com tudo que se refere à perspectiva que orientou o presente estudo, é necessário indicar os objetivos da dissertação. O objetivo geral corresponde a registrar, por meio da pesquisa etnográfica, *como* os jongueiros de Santana elaboram sua devoção a São Bartolomeu. O intuito é contribuir com a reflexão sobre memória e elaboração da identidade étnica em localidades negras no estado. Quanto aos objetivos específicos, eles são: (1) descrever a

experiência etnográfica e analisar os elementos manifestos no cotidiano dos jongueiros com o intuito de compreender a organização comunitária, (2) identificar os narradores das memórias sobre São Bartolomeu em Santana a fim de detalhar as motivações que levam ao compartilhamento de lembranças entre os moradores devotos do santo (3) apontar ações realizadas na elaboração de categorias que legitimam a identidade negra em Santana, com o interesse de observar *como* os devotos se posicionam diante do entorno marcadamente racista.

1.2.1 Uma definição para família em área rural

A noção atribuída à família em Santana permite aproximações com os estudos de Woortmann (1990; 1990a). O autor pesquisou junto aos camponeses em Sergipe, na década de oitenta, e confrontou seus dados com estudos em demais áreas rurais no Brasil. De acordo com os resultados obtidos, a noção de família em área rural possui estreita relação com a terra. Assim família e terra indicam princípios de organização da vida camponesa. De modo que família está imbricada à categoria terra. As contribuições de Woortmann foram utilizadas nas considerações acerca do caso de Santana.

A noção de família em área rural possui três significados. São eles: (i) as pessoas que compartilham o local de moradia, a casa; (ii) uma família extensa que se organiza em casas vizinhas e compartilha o trabalho na terra para construção do patrimônio. Entre familiares vizinhos acontecem trocas matrimônias; e (iii) o conjunto de parentes descendentes do ancestral fundador que, por isto, têm possibilidade de trabalhar a terra. A ideia de família unifica as categorias de reprodução da terra e dos vínculos estabelecidos a partir dela (WOORTMANN, 1990a).

Neste sentido, a família possui uma ordem moral considerada enquanto valor social de organização do trabalho sobre a terra. Sobre as categorias de família, terra e trabalho, “[...] o significado da terra é o significado do trabalho e o trabalho é o significado da família, como o é, igualmente, a terra enquanto patrimônio. Mas que objeto de trabalho, a terra é espaço da família. ” (IBIDEM, p.43).

A terra é o patrimônio que resulta de relações, não se estabelecendo nenhuma relação mercantil com ela. A terra enquanto patrimônio corresponde ao trabalho de antepassados sobre a terra entregue ao pai e trabalhada por ele a fim de repassá-la aos seus descendentes; por sua vez, o herdeiro da terra torna-se o pai de família com o dever de cultivá-la para

repassar ao filho. A terra patrimônio corresponde às relações produzidas sobre a base material por uma família (WOORTMANN, 1990a).

A terra é resultante do trabalho a família sobre um chão, ela enquanto patrimônio é o espaço das relações de trabalho da família desde gerações anteriores e com o propósito de chegar às gerações futuras. O sentido da terra é o trabalho de cultivo, terra cultivada é terra trabalhada, que pertence à família e sustenta a organização da família. Ela cultiva a terra e as relações familiares são sustentadas pela e na terra (WOORTMANN, 1990a).

Associada à família está a categoria de migração. A migração ocorre em três modalidades: pré-matrimonial, circular do pai e definitiva. No primeiro caso, a migração possui dimensão prática e simbólica; o jovem migra para obter recursos de compra de gado e para se transformar em homem apto ao matrimônio. A experiência prepara o rapaz para deslocamentos do tipo circular e definitivo, caso preciso. O segundo caso indica deslocamentos sazonais realizados no cálculo entre o descanso da terra e a manutenção da honra da família. O terceiro e último caso, a definitiva, embute o valor família de efetivação do padrão da primogenitura: os filhos emigram e favorecem o primogênito no recebimento da terra patrimônio. O deslocamento pode ocorrer por escassez de terra ou adversidades climáticas. Nas três modalidades, a migração não implica em desvinculação do grupo (WOORTMANN, 1990).

Quando a migração é definitiva acontece um padrão de mobilidade não aleatório chamado “rede de parentesco”. Conforme o autor, as pessoas ao emigrarem têm como destino o local de moradia de familiares. Segundo ele “a emigração definitiva não se faz aleatoriamente; emigrantes de uma determinada localidade [...] tendem a migrar para uma mesma localidade” (IBIDEM, p.49).

A “rede de parentesco” envolve relações baseadas em experiências familiares em âmbito local e interlocal. Em âmbito local, o apoio oferecido ao novo emigrante aumenta sua chance de êxito, pois reduz riscos aos quais ele estaria sujeito caso não possuísse referências; no interlocal, algumas práticas do local de origem são mantidas, por exemplo, o casamento com mulheres conterrâneas e a relação com alimentação (IBIDEM).

A categoria de migração compartilhada por Woortmann (1990) sinaliza deslocamentos orientados por experiências pessoais baseadas em valores coletivos. As experiências anteriores orientam a pessoa na realização de novas atividades, sejam elas em meio urbano ou rural. Logo, a fragilidade desta dicotomia fica exposta: a distinção urbano-rural não resiste às

práticas das pessoas que se deslocam e levam consigo valores morais que as orientam no cotidiano.

Enfim, as categorias de família, casa quintal e “rede de parentesco”, conforme discutidas por Woortmann (1990a; 1990) contribuem para o entendimento das narrativas produzidas em Santana sobre (i) a relevância da família (ii) a chegada à localidade amparada pela “rede de parentesco”; e, (iii) a importância da casa, residência, para as devotas de São Bartolomeu e como ela indica uma via de permanência junto aos familiares.

1.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A metodologia da dissertação consiste em pesquisa de cunho etnográfico e considera a pesquisa de campo com abordagem qualitativa. Realizei trabalho de campo em Santana e uma série de entrevistas nas quais foram coletadas histórias das devotas de São Bartolomeu. De acordo com a definição do objeto empreendi um estudo descritivo e interpretativo dos fatos empíricos. A metodologia e os procedimentos da pesquisa priorizam a história oral com enfoque para as narrativas das devotas. A ferramenta da história oral considera as narrativas tal qual aponta Pollak (1986; 1989; 1992).

O trabalho com história oral sob a consideração do referido autor orienta a concepção em torno da categoria de identidade social. A produção das categorias de identidade, enquanto fenômeno que ocorre no coletivo e tempo presente, lança mão de articulações entre as lembranças e os silêncios/esquecimentos a favor dos sentidos coletivos elaborados pelo grupo diante de interações com outros agrupamentos. As narrativas são forjadas com base em experiências e na capacidade de comunicá-las enquanto memórias individuais, as quais fazem parte dos modos de identificação dos seus narradores. As memórias dos interlocutores da pesquisa estão entrelaçadas à sua história e às relações estabelecidas no coletivo, porque a associação entre memória e história oral está sustentada na cadeia relacional na qual a pessoa está inserida (POLLAK, 1992).

Pollak (1986) trata de lembranças, silêncios e esquecimentos. As lembranças que logram ser mencionadas passaram pela organização do sujeito, que lhe atribuiu coerência e coesão para transmiti-la em sua narrativa. Os silêncios marcam restrições pessoais e/ou restrições coletivas na comunicabilidade de experiências vividas. A limitação em atribuir uma sequência

narrativa à experiência a fim de relatá-la ocorre com o desajuste, o desencaixe do vivido com aquilo que é considerado convencional no meio social circundante (POLLAK, 1986; 1989).

Os deslizamentos entre lembrança da experiência e o indizível se movimentam em instabilidades e em contradições. De acordo com o autor, cabe ao coletivo gerir possibilidades sobre as ações do sujeito com base em suas vivências e em alternativas proporcionadas no contexto do entorno. Os deslizamentos entre recordações, silêncios e esquecimento estão alinhados aos modos como ocorrem as interações com o coletivo. A memória decorre de interações, não de fatos dispostos e acionados de um repositório individual (POLLAK, 1986; 2006).

As notas metodológicas de Barth (2000) também contribuíram como referencial na condução dos procedimentos da pesquisa. Estas notas tratam de dois pontos que ressaltam a consideração das narrativas locais na realização do trabalho. A primeira nota traz a necessidade da investigação de fatos empíricos para, somente, em momento posterior adequar a chave conceitual de análise dos eventos, não o inverso que seria a imposição da teoria sobre a realidade. A definição metodológica que é iniciada com os fatos observados antecede a demarcação teórica. A teoria contribui, nesta perspectiva, para fornecer uma compreensão adequada à realidade do agrupamento; de modo que elas permitam considerar as implicações dos fenômenos descritos. A segunda nota metodológica de Barth indica que o trabalho antropológico deve priorizar a perspectiva êmica. As características e os eventos a serem considerados são aqueles que as próprias pessoas indicam como significativos.

De igual modo, os pressupostos de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) colaboram com as técnicas metodológicas da pesquisa. O autor trata da relevância de se concentrar atenção e dedicação às atividades de ouvir, observar e escrever como componentes do trabalho antropológico. A trinca entre tais ações orienta a perspectiva do trabalho. Neste sentido, a propositiva de Carvalho (2009) fortaleceu as técnicas da escuta, da observação e da textualização da experiência vivenciada durante o trabalho de campo. O autor indica que o trabalho etnográfico consiste em produzir um conhecimento comprometido com o conhecimento elaborado pelo agrupamento etnografado. Logo, os etnógrafos devem estar comprometidos em ouvir e em tentar inscrever os modos pelos quais o agrupamento junto ao qual estuda demonstra seus conhecimentos e engendra sua autonomia.

Durante a pesquisa, as ações da escuta, da observação e da escrita tomaram como parâmetro a proposta de Favret- Saada (2005) sobre o fazer etnográfico. Para Favret-Saada a sua experiência junto ao sistema de feitiçaria do Bocage francês evidenciou que a etnografia não

abarca nem a representação nem a imaginação. Antes, o fazer etnográfico implica em experimentar intensidades específicas produzidas e sentidas (mutualmente) durante o trabalho de campo. Intensidades específicas que incidem sobre o estoque de imagens da etnógrafa. Assim, a autora propõe a afetação durante o trabalho como potencialidade de aproximação entre a etnógrafa e o grupo que etnógrafa. E esta proposta conjura a realização de etnografias comprometidas em registrar as práticas que expõem a autonomia do grupo junto ao qual a pesquisa foi realizada.

O trabalho de campo em Santana que originou os dados ora apresentados teve início em março de 2016 com visitas às jongueiras que havia conhecido em 2012. Nesta época foram realizadas visitas de campo durante seis meses de 2016 e no mês de janeiro de 2017. Na primeira delas, que ocorreu entre os dias 05 e 07 de março de 2016 foi utilizado o vídeo da procissão para São Bartolomeu gravado em 2012 pelo professor Sandro José da Silva. Mostrar a gravação em um aparelho de notebook objetivava retribuir a possibilidade, de anos atrás, acompanhá-las na procissão. Paralelamente, era esperada suscitar lembranças em torno da procissão e dos símbolos que a compõe - como a imagem de São Bartolomeu pequeno - e a indicação de personagens referenciais para as experiências das pessoas em Santana.

Maria Amélia e Dona Rosita convidaram Dona Bezinha para juntas assistirem ao vídeo da procissão. Enquanto assistiam, as senhoras observavam como cantavam e se movimentavam na roda, por exemplo, Dona Bezinha dizia ‘Rosita faz bonito, queria fazer como ela’, Para Maria Amélia, a gravação era ótima, pois permitia que mesmo após a sua morte ela fosse conhecida. Nesta ocasião, as três senhoras indicaram Dona Roxa como referência em Santana. Dona Roxa era a senhora que cuidava da imagem de São Bartolomeu pequeno, ela havia recebido a imagem (que doravante será referenciada apenas como São Bartolomeu) do seu pai e desde a morte do progenitor que aconteceu na década de 1960, ela havia se tornado a “guardiã do santo”.

Santana possui três construções de Igrejas Católica. A cronologia em que elas foram referenciadas durante o trabalho de campo permite apresentá-las assim: a primeira corresponde à Igreja de São Bartolomeu, situada em Morro de Santana; a segunda é a Igreja de Nossa Senhora de Santa Ana, construída em Santana Velha; e, a terceira construção corresponde à Igreja de Santo Antônio, erguida na rodovia ES 010, entre as áreas de Novo Horizonte e Areal.

Vinculados à devoção aos referidos santos, em Santana foram criados dois grupos de Jongs. Um deles oferece devoção a São Bartolomeu e sua criação remonta à década de 1990. O outro

grupo de Jongo é dedicado à Nossa Senhora de Santa Ana e ele foi batizado na Igreja Católica dedicada à Santa Ana em 2013. É necessário destacar que a concepção de “grupo de Jongo” ocorre alinhada às políticas culturais mobilizadas por agentes do governo, a partir da década de 1990. Todavia, o uso do tambor na região remonta ao século XIX, conforme será retomado mais adiante.

O retorno à Santana ocorreu entre os meses de maio, junho e agosto de 2016, mês em que acontece a procissão dedicada a São Bartolomeu, e em janeiro de 2017. Dona Roxa foi a principal interlocutora nestas duas etapas da pesquisa. As visitas à sua casa se iniciavam durante a manhã e se prolongavam até às duas horas da tarde, horário em que ela ia para a sede de Conceição da Barra, para passar a noite na casa de uma das suas filhas. Após a morte do marido, em 2013, ela mantém tal hábito para evitar, como diz, que morra à noite sem que ninguém saiba e que o corpo só seja encontrado dias depois.

Os dados gerados ao longo da pesquisa têm origem em conversas que estão registradas em áudio. Em algumas situações a gravação não se mostrou viável, como o caso de Dona Rosita que se manteve refratária à conversa quando o gravador estava presente, ou o caso de Dona Zuleide que não autorizou a gravação, por preferir que suas falas fossem registradas por escrito e não em áudio. Nestes casos, o registro em caderno de campo aconteceu tão logo possível e de maneira a considerar os gestos, as entonações e percepções produzidas no momento da conversa. O intuito consistiu em apreender as intensidades do que era compartilhado durante as interlocuções.

O caderno de campo, de igual modo, serviu para registrar as impressões decorrentes da participação em atividades que ocorreram fora de Santana e nas quais estive presente. Em localidades próximas, estive na missa de Páscoa realizada no domingo de Ramos, em 27 de março de 2016, na orla da praia na sede de Conceição da Barra. Na ocasião pude acompanhar as atividades do grupo de Jongo de Santa Ana, com a mestre Maria Amélia. O padre organizou a celebração de modo que ela ocorreu na sede do município. Ele indicou que atividades realizadas nas Igrejas dos bairros deveriam ser canceladas. De acordo com a mestre, o pároco estava centralizado as celebrações na Matriz de Nossa Senhora da Conceição. O argumento utilizado por ele indicava a necessidade de aproximação entre os devotos de Conceição da Barra.

Em locais distantes, acompanhei a participação do grupo de Jongo de Santa Ana durante o Encontro Estadual de Educação no Campo, ocorrido entre os dias 09 e 10 de agosto de 2016, no campus de Goiabeiras da UFES. Neste evento, Maria Amélia apresentou uma aula para

estudantes do curso geografia para licenciatura no campo. Ela tratou da origem da sua Família e dos elementos que compõem a roda de Jongo. Nas duas situações, houve o registro fotográfico e em caderno de campo.

Por fim, as imagens fotográficas que compõem o texto da dissertação resultam somente do trabalho de campo que realizei em Santana. Apesar do acesso ao material de melhor qualidade produzido no contexto do Programa de Extensão Jongs e Caxambus, a opção em priorizar as imagens decorrentes do referido trabalho de campo considera os efeitos que elas podem trazer no processo de textualização da experiência vivenciada junto às jongueiras de Santana no período descrito.

A presente dissertação apresenta a pesquisa realizada junto às devotas de São Bartolomeu em Santana, Conceição da Barra, ao norte do estado. As palavras escritas entre aspas duplas correspondem às falas locais que estão registradas em áudio. As palavras entre aspas simples são falas locais registradas apenas em caderno de campo.

2 AS DEVOTAS DE SÃO BARTOLOMEU

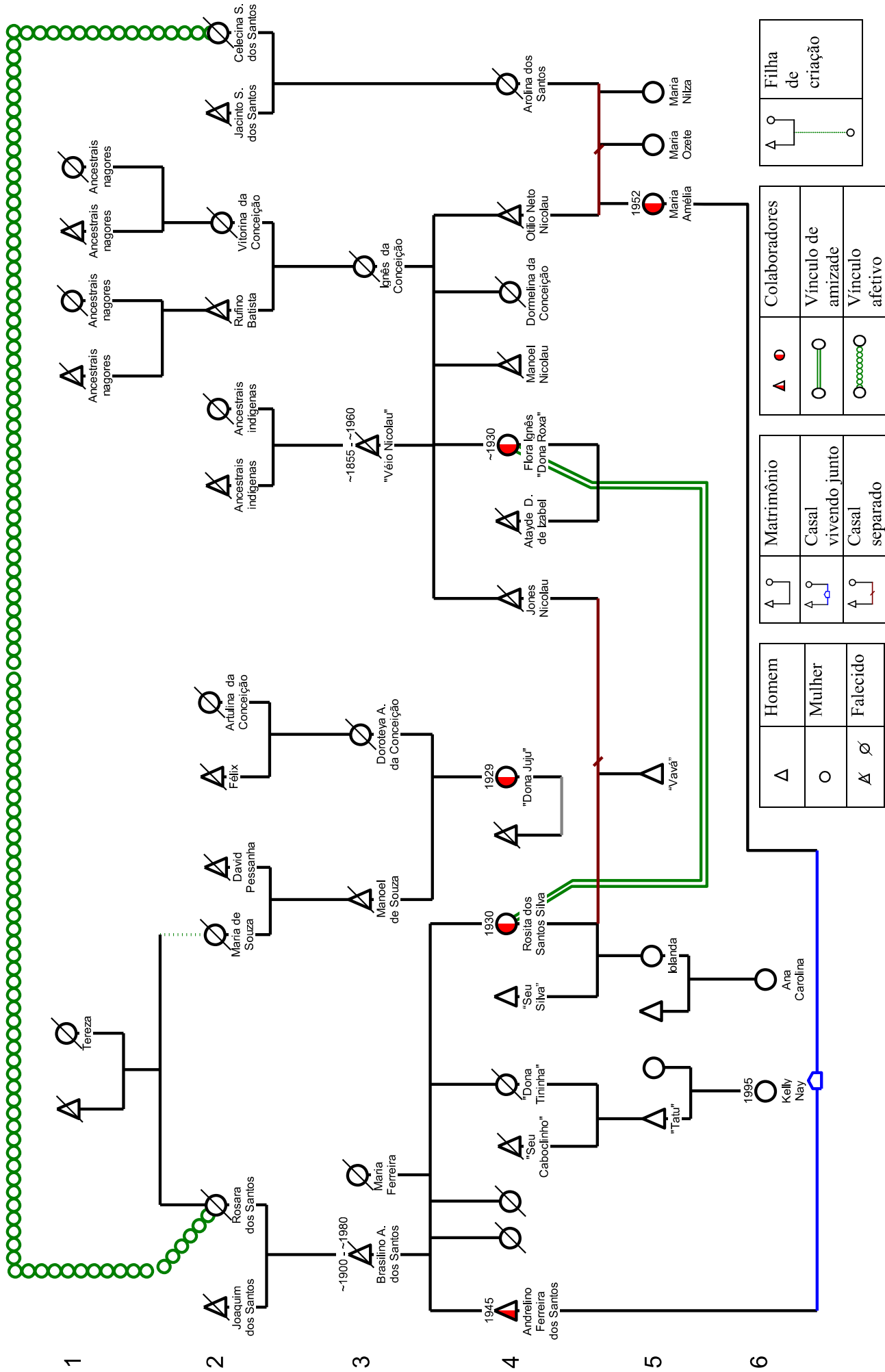
As devotas de São Bartolomeu em Santana pertencem às famílias Santos e Conceição. Elas estão presentes na dissertação porque participam das procissões dedicadas ao santo, cuidam de transmitir as histórias sobre ele e estão envolvidas com a prática de Jongo. Assim, os termos devotas e jongueiras são utilizados no presente texto como equivalentes um ao outro. Devotas e jongueiras se referem as mulheres negras, idosas, moradoras de Santana e que estão organizadas em torno da devoção a São Bartolomeu. As interações entre elas expressam vínculos de parentesco e o compartilhamento da experiência de devoção ao santo.

O enredamento dos vínculos familiares e de devoção é apresentado a partir da experiência de Dona Roxa. Esta senhora é a “guardiã de São Bartolomeu” e chegou em Santana junto ao esposo, Seu Ataíde, e os três primeiros filhos na década de sessenta. A família foi morar próximo ao Seu Brasilino e de Dona Maria Ferreira. O terreno, que atualmente é uma chácara de Dona Roxa, está entre as margens do Córrego do Alexandre e do Rio Santana.

Seu Brasilino e Dona Maria Ferreira eram compadres dos pais de Dona Roxa. Sobre os vínculos entre as famílias, as lembranças da devota remontam dois episódios. Primeiro episódio, o período de luto pela morte da mãe quando a narradora estava com sete anos de idade. Ela e os irmãos passaram uma temporada sob os cuidados da família de Seu Brasilino. O segundo episódio, na fase adulta ela participava das celebrações organizadas na casa de Dona Tininha, em Rio Angelim. Tininha é uma das filhas de Seu Brasilino. Além disto, o irmão de Dona Roxa se casou com Dona Rosita, filha de Seu Brasilino.

O diagrama a seguir indica as devotas de São Bartolomeu, em Santana, em relação à posição que elas ocupam em suas respectivas famílias. Ele expressa ainda o tipo de interação entre elas de acordo com os relatos e observações de campo (cf. legenda). A apresentação do diagrama genealógico específico de cada devota do santo está no APÊNDICE I desta dissertação.

Figura 2 Diagrama da família Santos e da família Conceição, em Santana (veja na página seguinte).



O filho caçula de Seu Brasilino se uniu à sobrinha de Dona Roxa. Trata-se da união entre Seu Andreilino e Dona Maria Amélia, primos de terceiro grau ligados pela ancestral Rosara dos Santos. Rosara dos Santos é avó paterna de Seu Andreilino e a tia bisavó de Dona Maria Amélia. Dona Rosara exercia o ofício de parteira na área entre o Rio Angelim e o Rio Preto.

Em Córrego São Domingos e Córrego Santana, locais circunvizinhos à Santana, a prática do apadrinhamento das crianças pela parteira responsável pelo nascimento era recorrente. A prática sugere a relevância do ofício das parteiras no processo de fortalecimento de vínculos comunitários ao norte do estado (FERREIRA et al., 2006, p. 209). Considerando a importância social do apadrinhamento é viável considerar a posição de São Bartolomeu enquanto um agente nas interações comunitárias em Santana, haja vista ele ser indicado como parteiro.

Nesta perspectiva, a ida das famílias dos Santos e da Conceição para Santana abarca interações anteriores vividas em tempos e lugares distintos. A observação da experiência de Dona Roxa indica a efetivação de uma “rede de parentesco” na permanência em Santana.

A descrição da “rede de parentesco” corresponde ao resultado do trabalho de campo realizado junto às devotas de São Bartolomeu. O presente capítulo foi elaborado por meio dos relatos destas devotas. Dona Roxa mora entre Santana Velha e Novo Horizonte, ela pertence à família da Conceição e é a “guardiã do santo”. Maria Amélia é sobrinha de Dona Roxa e também pertence à família da Conceição. Ela mora em Santana Velha e está se preparando para suceder a tia na tarefa de “guardiã”. Esta senhora é companheira de Seu Andreilino, da família dos Santos. Seu Andreilino é o tocador de tambor na prática do Jongo, ele narrou a chegada da família à Santana. Já a irmã dele, Dona Rosita, mora em Morro de Santana. Ela narra fragmentos de memórias sobre as mulheres da família e suas narrativas trazem lembranças das antepassadas da família.

Os “antigos” são considerados “personagens de memórias” (POLLAK, 1992). Em Santana, a recordação sobre os “antigos” está viabilizada pela circulação dos nomes entre os familiares, conforme destaca Dona Roxa. Os nomes ancestrais podem ser compreendidos como cápsulas que concentram recordações sobre acontecimentos vividos pessoalmente e ou por personagens importantes para o grupo, as “personagens de memórias” que também podem marcar posições internas no grupo no momento presente.

A circulação de nomes entre as gerações de famílias negras em meio rural foi tratada por Cavignac (2004) durante sua pesquisa junto aos quilombolas da Boa Vista, no sertão do Rio

Grande do Norte. A antropóloga constatou a modalidade da renovação de nomes de ancestrais em seus descendentes depois de muitas gerações. Ela analisou o processo de identificação étnica entre os de Boa Vista. Para tal observou a história de fundação do agrupamento sobre a ancestral Tereza e “os laços de parentesco, incluindo, os sugeridos pelo pertencimento à Irmandade do Rosário, as modalidades de transmissão do nome, a dança e o ritual religioso” realizado pelo grupo (CAVIGNAC, 2004, p.84).

A consideração sobre o caso de Boa Vista reforça que em localidades negras rurais, como em Santana, a circulação de nomes fortalece as narrativas de memória e o processo elaboração da identidade do agrupamento. O caso de Dona Roxa que se chama Flora Ignês da Conceição registra que ela é filha de Ignês Conceição, não é por acaso que a filha primogênita recebeu o nome de Ignês. Dona Roxa e a sua filha se distinguem das demais mulheres do local porque descendem de uma ancestral em comum e têm como missão “decifrar” as histórias da família.

Outro exemplo da circulação dos nomes das “personagens de memória” em Santana se refere ao caso de Seu Andreilino dos Santos. Este senhor recebeu o nome do pai que se chamava Brasilino Andreilino dos Santos. Este caso é emblemático, pois com o nome Seu Andreilino recebeu os ensinamentos paternos sobre os toques de tambores.

O capítulo apresenta as famílias Santos e Conceição ligadas por uma “rede de parentesco”. Dentre muitos aspectos que compõem tal “rede de parentesco” a dissertação enfoca a devoção declarada a São Bartolomeu. O enfoque possibilitou a compreensão de que elas compartilham expectativas sobre o futuro por meio da elaboração de categorias sobre um passado comum expresso em torno da devoção ao santo.

2.1 MARIA AMÉLIA

Em 2016, a chegada em Santana aconteceu na casa de Dona Maria Amélia. Ela e Seu Andreilino estavam na calçada sentados, como costumam passar as tardes em que estão em casa. O ônibus circular tem ponto próximo à residência, na Rua Principal nº 15. A casa possui telhado de amianto e a divisão é varanda. Sala com estante, sofá e cama de solteiro – a cama foi oferecida e aceita em acolhida durante o trabalho de campo. Na sala saiu o primeiro comentário sobre a retirada da presidente do Brasil do cargo. Para Maria Amélia a saída da presidente era resultado da força dos homens que não aceitavam o trabalho de uma mulher.

As paredes da sala têm quadros com retratos da mãe e de dois sobrinhos de Maria Amélia. A mãe, Dona Celecina, é retratada com sessenta anos de idade aproximadamente. Os dois sobrinhos usam beca azul de formatura do ensino fundamental. Maria Amélia cuidou dos garotos por um período enquanto eles estavam em idade escolar. Acerca da importância de estudos etnográficos que consideram a estrutura da casa como dimensão a ser descrita, Ahlert (2013, p. 130) associa a casa e os retratos de familiares pendurados nas paredes das áreas coletivas, como na sala de visitas. Os retratos podem indicar os herdeiros na linha de sucessão para o imóvel⁹. No caso de Maria Amélia, ela não tem filhos e os retratos dos sobrinhos podem sugerir que eles herdarão a casa.

Seguindo a distribuição da casa existe um pequeno corredor que leva ao quarto do casal e à cozinha. No corredor Maria Amélia colocou um aparador sobre o qual coloca São Bartolomeu quando ele está sob os seus cuidados. Na cozinha há uma porta que leva à área do tanque e do salão do Jongo – o salão do Jongo foi construído com recursos de Maria Amélia. O segundo modo de se chegar ao salão é contornando a casa pela entrada do portão principal, à direita, sem a necessidade de passar por dentro da casa.

A porta do salão do Jongo leva ao quintal. No quintal, Seu Andreilino utiliza uma pequena área como ateliê. No local ele talha gamelas, pilões e os instrumentos do Jongo. No início do campo, em março de 2016, o quintal tinha dois coqueiros e ao fundo uma pequena horta com verduras. Entre os meses de outubro e novembro de 2016, notei que a área de cultivo foi ampliada com a plantação de ervas, capins e trepadeiras. De acordo com Maria Amélia, a inserção das plantas no quintal era a fim de cuidar de doentes que procurasse sua ajuda. Além deste argumento, ela acrescentava que ela conseguiria mostrar às ‘visitas’ as plantas de cura.

Maria Amélia estabelece a associação entre local de moradia e devoção à Santa Ana. Como gosta de contar, ela aprendeu a devoção na “convivência” com os tios maternos na infância. Durante as festividades oferecidas à padroeira, eles caminhavam quilômetros até a Igreja de Nossa Senhora de Santa Ana, localizada no cruzamento entre a Rua Principal e a Estrada Velha. As lembranças dos deslocamentos na infância remontam a presença de moradoras de pequenas casas situadas na Rua Principal. Em 1980, Maria Amélia se mudou para Santana e

⁹ A etnografia de Martina Ahlert (2013) junto aos terecô em Codó, no Maranhão, aponta a casa com local da constituição da devoção dos pais e mães de santo em Codó. A dimensão da casa de Maria Amélia é relevante à medida que a jongueira insere objetos que marcam a consolidação da sua liderança, conforme indicado ao longo do tópico.

optou por morar nesta Rua¹⁰. Sob a percepção desta senhora, a devoção familiar em torno de Santa Ana e a possibilidade de morar próximo à Igreja a predispuseram para a criação do grupo de Jongo dedicado à padroeira em 2013.

Na posição de mestre, Maria Amélia afirma que tem obrigações que demandam muito ‘esforço’. Ela concorda em realizá-las pelo compromisso que travou com suas antepassadas. Tal observação surgiu quando a devota contou sobre a participação em uma oficina de audiovisual realizada em 2015. O instrutor da oficina foi um diretor de vídeo do estado do Rio de Janeiro. A atividade contou com apoio da Secretaria de Cultura e Turismo do município.

Inicialmente julguei que a oficina estava direcionada aos grupos praticantes de manifestações patrimonializadas. Julguei que ela correspondia a ações denominadas de “salvaguarda” para proporcionar conhecimentos que viabilizassem a autonomia do grupo na elaboração de materiais audiovisuais próprios. Depois de algumas conversas sobre o assunto pareceu que o diretor propôs a oficina para gerar um produto, a Secretaria Municipal de Cultura financiou o projeto e cedeu a infraestrutura para a realização da atividade. De acordo com Maria Amélia, a oficina esteve dividida em dois momentos distribuídos ao longo de cinco dias: primeiro, curso sobre os aspectos da filmagem; e, segundo, gravação de um vídeo com participação dos envolvidos no curso. A gravação foi realizada durante um dia em frente ao mercado peixe e à Casa do Folclore do município.

Maria Amélia contou que tinha uma participação no vídeo. Ela fez o papel da mãe preocupada com seu filho. Sua atuação consistiu em (i) comprar peixe na peixaria após pechinchar com o vendedor e (ii) falar com o filho “meu filho, é isto que você quer para sua vida? Quer ficar com esta garota?”. Ela contou que os integrantes do grupo de Santa Ana – e ela própria – fizeram brincadeiras sobre a atuação. O enredo do vídeo é iniciado com os pais dos jovens (Maria Amélia é a mãe) que se encontram na peixaria, na sede de Conceição da Barra. Ela demonstra ficar com raiva do sogro que é “branco”. Na cena seguinte, o sogro diz à filha que ela não seria feliz ao lado do “filho da jogueira”. Mesmo assim o casal foge. Três anos depois eles retornam de barco à cidade. Na ocasião um pastor evangélico tenta apaziguar o

¹⁰ A casa onde mora foi paga pelo trabalho na usina da DISA (Destilaria de Itaúnas), especializada no refino de cana de açúcar para produção de açúcar e álcool. A DISA está na Rodovia Nacional BR 101, Conceição da Barra. Ela foi fundada em 1980 e em 2008 foi vendida ao grupo Infinity Bio-Energy, corporação que faz captação de energia não renovável. Na época passou à categoria de sociedade anônima, sendo chamada de DISA S/A (Destilaria de Itaúnas Sociedade Anônima) (CHAGAS, 2014, p. 128). Desde 2015, a companhia enfrenta processo judicial junto ao grupo Infinity, como pode ser conferido em <<http://www.infinitybio.com.br>>. Acesso em 14 de março de 2017.

desconforto dos sogros e, ao final, todos se encontram no *pier* da cidade para festar com dança de Jongo e de capoeira (TRAVESSIA..., 2016).

Maria Amélia se refere ao processo da oficina como “filmação”. Sobre a experiência ela disse que a atividade foi feita em outros locais e que uma mestre de Jongo de São Mateus também participou da oficina.

Em 2016, o diretor da oficina colaborou com Maria Amélia na elaboração de um projeto que concorreu ao edital da Secretaria Estadual de Cultura – infelizmente o projeto não foi premiado. Ele também sugeriu à senhora pintar um letreiro no muro da casa. O trabalho foi feito pelo sobrinho de Maria Amélia nos dias de folga do rapaz.



Figura 3 Casa de Maria Amélia. "Sede Cultural Jongo de Santa Ana". Foto de Jane Seviriano Siqueira. Data: 17 de janeiro de 2017.

Maria Amélia diz que tem de estar presente nas atividades propostas para que seu grupo não caia no esquecimento, ‘é importante aparecer para ser recordado’. Para ela a participação é importante mesmo que as atividades propostas sejam cansativas. Ela percebe que as reuniões com agentes das secretarias de cultura e do IPHAN trazem aprendizados, pois possibilitam conhecer coisas, pessoas e fazer amizades. Porém elas podem desgastar a pessoa. Segundo diz, o envolvimento ocorre pela missão de não deixar que a ‘cultura’ de seus antepassados

seja apagada. As indicações de Maria Amélia demonstram os modos como ela interage com as políticas públicas pela via das narrativas sobre suas antepassadas.

Na posição de mestre, Maria Amélia inclui a preparação para dialogar com agentes externos. Conforme observado em campo, as circunstâncias de enunciação sobre as atividades do Jongo remontam aos conhecimentos de cura em torno das plantas. Tais conhecimentos são enunciados enquanto indício de ancestralidade advinda do “povo da mata”.

A associação entre conhecimentos curativos, ancestralidade e liderança indica que o cultivo de plantas no quintal almeja comprovar a “força” da liderança no Jongo.

Sob esta perspectiva, a ação de Maria Amélia alinhava suas habilidades de manejo com plantas – e o que isto sugere a respeito das forças do “centro da terra” e com animais que povoam as matas – com o desenvolvimento de habilidades de interlocução com agentes das políticas culturais do município e do estado.

O caso do cultivo de plantas no quintal não inibe ou restringe a busca na mata. A entrada no mato à procura do elemento para o tratamento de pessoas necessitadas passa pela busca de “centros de forças” que regem a ordem dos encontros entre humanos e os elementos buscados – relação tratada no capítulo seguinte. Maria Amélia busca na mata as ervas que precisa. A eficácia das práticas de espiritualidade envolvidas com manuseio das plantas, ervas e folhas está garantido pela colheita das folhas em local “selvagem”.

A plantação no quintal é acionada para mostrar aos visitantes a quantidade de plantas que podem ser utilizadas no tratamento de doenças. Tal conduta tem como foco os agentes do Estado e aproxima Maria Amélia da compilação realizada por Verger (1995). O autor elenca centenas de plantas e receituários de curandeiros africanos. Ele destaca a força da palavra durante a manuseio das plantas a fim de efetivar o tratamento contra doenças e malefícios. A classificação das plantas também indicava a força da palavra nas ações de tratamento. No caso de Maria Amélia, a plantação no quintal corrobora seus conhecimentos diante dos agentes da cultura.

Uma fala de Maria Amélia ajuda a pensar sobre a questão: “Foi Nossa Senhora que plantou as ervas do povo da mata. Você entra na mata e você vê, você pode chegar na mata e tirar uma planta e fazer um banho, porque é do povo da mata. (Maria Amélia. Santana, Conceição da Barra. Em 24 de agosto de 2016.).

Tal percepção possibilita considerar também a colheita da aroeira em Santana. A colheita feita para comercialização é uma prática intermitente que vem se tornando mais comum em

Santana, de acordo com Seu Andrelino. Seu Andrelino diz que o êxito que ele e Maria Amélia têm na colheita está atrelado aos conhecimentos que ela domina acerca da mata. Os conhecimentos advêm da prática de colher plantas para “banhos de descarrego”¹¹.

A colheita é feita com a distribuição das tarefas entre Seu Andrelino e Maria Amélia. Ela é responsável por colher a fruta no mato, atividade que realiza no período matutino quando sai pelo portão do quintal para buscar a planta. Quando Seu Andrelino diz que a pessoa que faz a colheita deve conhecer a mata, o conhecimento ao qual se refere parece abranger (i) capacidade de localizar as árvores da aroeira e (ii) capacidade de caminhar no mato sem o risco de encontrar animais indesejáveis, por exemplo, cobras e onças.

Quanto à tarefa de Seu Andrelino ela exige sua atenção de artesão. Ele separa as frutas dos galhos finos da planta, porque somente elas são consideradas na pesagem. O processo demanda cuidado para não as danificar. Seu Andrelino também ensaca e armazena a aroeira madura no salão do Jongo, o local é tomado pelas folhas, galhos e frutas de aroeira que se soltam no chão. A aroeira ensacada é comercializada com revendedores dos fabricantes de cosméticos. A separação e comercialização da aroeira também acontece em outras casas.

Um episódio da compra da aroeira que presenciei: Seu Andrelino realiza a separação da colheita sentado à porta, no limiar entre o salão do Jongo e o quintal. Dois homens entram rapidamente e o saúdam de maneira breve. A entrada acontece pelo portão principal que neste dia ficou aberto. Os homens trazem a balança de precisão, do tipo comercial, sobre os ombros, colocam-na no chão antes de Seu Andrelino se levantar.

Quando Seu Andrelino se levanta ele é incorporado ao trio que se move em silêncio e pesa individualmente quatro sacas contendo a aroeira que estavam apinhadas no chão. A ausência de falas sugere a familiaridade com as ações descritas. Sequer a minha presença (uma observadora externa) interferiu nas ações do trio.

Após a pesagem, a saída dos compradores é instantânea como a entrada à casa. Seu Andrelino volta ao posto sentado à porta e recomeça a atividade de separação de fruta, galhos e folhas. A colheita da aroeira-vermelha aconteceu com fins de comercialização. Os ganhos obtidos incrementaram os rendimentos que Maria Amélia e Seu Andrelino direcionavam para a festa à Nossa Senhora de Santa Ana daquele ano.

¹¹ Segundo Maria Amélia os banhos de descarrego tem a finalidade de limpar o corpo das energias ruins geradas pela inveja e mal olhado de terceiros. A prática do descarrego também é indicada como meio de manter a saúde.

O aspecto composto do local é possibilidade considerada durante a observação da atividade de separação da aroeira-vermelha depois da colheita da planta, no mês de maio de 2016. Contudo, estendo tal condição às demais casas de Santana, pois observei áreas de hortas e ou mata aos fundos das residências frequentadas durante o campo.

A casa de Maria Amélia está próxima à área em que o Rio Santana passa sob a ponte que compõe a Estrada Velha, a poucos metros de distância do cruzamento no qual está a Igreja de Nossa Senhora de Santa Ana. No quintal existe um portão que dá acesso à mata ciliar, situada à margem esquerda do Rio Santana. O quintal não limita a casa e a mata, ele corresponde a possibilidade de abertura do local.

O portão proporciona a passagem dos habitantes da casa para a área da mata, nesta perspectiva, o portão não separa ou delimita movimentos. Tal imagem possibilita pensar o aa casa e o quintal, uma vez que escapa de oposições do tipo dentro/fora ou interno/externo.

Segundo observação no campo o portão se torna o elemento conectivo entre a estrutura da casa e o local da fertilização e crescimento de plantas, ervas e raízes que podem ser utilizadas no cotidiano. O fluxo estabelecido entre a casa e a mata gera a dilatação do local. O local deixa de corresponder somente à casa ou somente à mata, ele passa a indicar movimentos que incluem as duas instâncias (casa e mata) na vida prática das pessoas que vivem ali.

Este tópico tratou de elementos que compõem o cotidiano da casa de Maria Amélia. Maria Amélia se tornou mestre do grupo de Jongô de Santa Ana em 2013. A partir da data, elementos da sua história de vida foram acionados como substrato em ações do que se considera um mestre entre os demais grupos culturais de Conceição da Barra. A devoção e os deslocamentos acompanhados por familiares para participar das festividades de Santa Ana despontam como elemento legitimador da missão de mestre.

A tarefa da mestre é delineada por esta senhora enquanto necessidade junto aos ancestrais de sempre recordá-los. Conforme observei, Maria Amélia desenvolve suas habilidades de interlocução com agentes das políticas culturais dos municípios e do estado, no que diz respeito ao Jongô enquanto patrimônio cultural, por meio das memórias que organiza em torno da origem ancestral e da devoção à São Bartolomeu. As narrativas remontam aos conhecimentos de cura em torno das plantas. Tais conhecimentos estão enunciados como indício da ancestralidade advinda do “povo da mata”. A prática do cultivo de plantas e a posse de São Bartolomeu reforçam as ações e legitimam os posicionamentos de Maria Amélia.

A operacionalização de um grupo cultural compõe de maneira semelhante o cotidiano da casa de Dona Zuleide, em Morro de Santana. O envolvimento dela com os grupos festivos remonta à participação do marido no grupo de Reis de Bois de Santana. Enquanto Maria Amélia busca definir a posição de mestre baseada na ancestralidade do “povo da mata” e na aproximação com agentes do Estado. A postura de Zuleide é retornar ao discurso da instituição católica para a construção da Igreja de São Bartolomeu. Contudo, o trabalho de Zuleide está vinculado a mestre do Jongo de São Bartolomeu, Dona Carmem Jacinto de Almeida Souto.

A experiência de Dona Zuleide enfocando seu envolvimento com a prática do Jongo e as disputas de poder em torno de São Bartolomeu corresponde ao tema do tópico em sequência.

2.1.1 Dona Zuleide

A casa de Dona Zuleide e Seu Nilo está em Morro de Santana. Ela nasceu em Córrego do Quadrado, localidade rural ao sul do município, na margem direita do Córrego de Santana, próximo a São Mateus. Após a morte do pai, um dos irmãos vendeu as terras da família. Nesta época, sua mãe se casou com o tio de Seu Nilo e foi morar em Santana e Dona Zuleide a acompanhou na mudança. Seu Nilo nasceu em Morro da Onça, local situado na extremidade norte do estado, no ano de 1951. Na juventude, ele conheceu Dona Zuleide durante as visitas à casa do tio em Santana.

O casamento entre eles aconteceu em 1978, na sede de Conceição da Barra. Durante os primeiros anos do matrimônio, eles moraram em cidades no interior dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. De volta ao estado viveram por alguns anos na região metropolitana de Vitória e em Itaúnas. Em 1980, eles retornaram à Santana junto com os três filhos.

O terreno em que vivem em Morro de Santana é cercado por muros e a casa fica à esquerda do portão. Ao fundo do terreno existe uma casa menor onde mora um dos filhos do casal. O lote não possui espaço para quintal, a exceção das casas visitadas. A pequena área que separa as duas construções é utilizada como garagem pelo filho.

Dona Zuleide é a zeladora da Igreja de São Bartolomeu, ela é quem cuida da preparação da Igreja quando acontecem atividades devocionais. A proximidade da casa em relação à Igreja possibilita às pessoas interessadas na história da Igreja ou do santo encontrá-la para conversar. Outra atividade que exerce é dançadeira no grupo de Jongo de São Bartolomeu há três anos. Ela dedica a colaboração ao grupo de Jongo em acordo à solicitação da mestre, a Dona

Carmem. A situação sugere articulações entre as duas mulheres, elas concordam na permanência dos ensaios do grupo e dos seus objetos em Santana, pois é local da Igreja de São Bartolomeu e da devoção ao padroeiro. Neste sentido é que Dona Zuleide cuida dos instrumentos e dos trajes do Jongo de São Bartolomeu em sua casa.

O envolvimento com grupos culturais fornece um contexto favorável ao reconhecimento do casal em Santana. O casal zela dos instrumentos e trajes dos grupos do Jongo de São Bartolomeu e do Reis de Bois de Santana (Seu Nilo é mestre do Reis de Bois). A família oferece a casa para a realização de reuniões entre os integrantes dos dois grupos. O conjunto destas atitudes lhes atribui relevância no meio comunitário, porque eles passam à condição de pessoas de referência para “assuntos da cultura”.

Entretanto, o reconhecimento do casal pode embutir desconfortos e frustrações. Segundo as observações de campo, o esforço para organizar os objetos dos grupos exige uma rotina de cuidados e preparações intensa que pode interferir, em determinados momentos, nos aspectos práticos da vida do casal. Por exemplo, eles esqueceram datas de quitações de dívidas em períodos de ensaios mais frequentes para apresentações. Dona Zuleide justifica o esquecimento: eles ‘têm muita coisa na cabeça’. Em sua visão a responsabilidade deles é grande já que devem articular afazeres pessoais aos cuidados com os assuntos dos grupos.

As relações com agentes da Secretaria Municipal de Cultura e de Turismo também incidem na vida prática do casal. Seu Nilo manifestou por duas vezes dificuldade em solicitar transporte para os grupos de Jongo e de participarem de atividades no município junto à secretaria de cultura. O primeiro caso visto no trabalho de campo foi a missa de Páscoa realizada na orla da praia, na sede de Conceição da Barra; o segundo caso, uma apresentação em uma localidade próxima por ocasião do festejo de São Sebastião. Seu Nilo sinalizou que a justificativa dos agentes institucionais indicava que o período para solicitações estava encerrado. Contudo, em tom de frustração ele disse não ter sido informado sobre um período com datas específicas para pedir veículos junto à Secretaria.

Para a família de Dona Zuleide o cuidado com os tambores do Jongo de São Bartolomeu equivale à atividade de zelar dos objetos do Reis de Boi de Seu Nilo, tarefa que eles cumprem há anos.

2.1.2 A igreja e o Jongo de São Bartolomeu

A formação do Jongo de São Bartolomeu ocorreu no início da década de 1990; a concepção de grupo de Jongo é recente, contudo, o uso de tambores remonta ao século XIX. A história sobre a origem traz a promessa de uma mulher que, tendo recebido de São Bartolomeu a graça do bom parto, passou a realizar orações dedicadas ao santo debaixo de uma árvore, uma jaqueira ou mangueira, a depender de quem é enunciador da história. As intercessões da mulher ganharam companhia, pois outras mulheres que também agradeciam ao Santo pelos partos exitosos juntaram-se aos momentos de orações. A construção da Igreja dedicada a São Bartolomeu ocorreu no local em que estas orações eram realizadas, em Morro de Santana. A formação do grupo de Jongo dedicado a São Bartolomeu aconteceu paralelo à construção da Igreja.

Maria Amélia e Dona Zuleide acrescentam à história que a formação do Jongo, com a condução da Dona Tininha, ocorreu com contribuições do folclorista Hermógenes da Fonseca. Era prática recorrente na localidade a realização das rodas com de dança, dentre as quais estava o Jongo. As rodas aconteciam em diferentes ocasiões e não demandavam uma presença de liderança (as rodas não contavam com a posição de mestre). Os incentivos do folclorista teriam colaborado para unir as rodas sob uma forma e organização grupal. Na versão das duas jongueiras, o grupo de Jongo de São Bartolomeu foi criado em torno da dança de Jongo feita durante as comemorações em Santana.

Após a morte de Dona Tininha, a liderança foi entregue para uma mestra interina chamada Dona Carmem. O desejo de Tininha era deixar a coordenação do Jongo para sua neta, filha de Juscelino dos Santos Guilherme, chamado Tatu, tocador de tambor do grupo, contudo a menina não tinha, à época, idade para receber a tarefa. Quando a garota completou dezesseis anos ela foi indicada como mestra do Jongo, durante a I Oficina de Mobilização Comunitária realizada junto aos jongueiros da região norte, em 2012¹². A adolescente exerceu sua função de mestra durante alguns meses, porém, ela renunciou ao posto. A liderança foi devolvida à Dona Carmem que, de acordo com Maria Amélia, por questões familiares ‘entregou’ o grupo de São Bartolomeu, após um intervalo curto de liderança.

Sem a mestra, a organização interna do grupo ficou momentaneamente desestabilizada. Os instrumentos foram colocados na casa de Dona Zuleide. Ela e o companheiro Seu Nilo têm

¹² Oficina de Mobilização Comunitária realizada com os jongueiros do norte do Espírito Santo, conforme indicado na apresentação da dissertação. O referido evento foi organizado pela equipe do Programa Jongs e Caxambus em 2012.

retomado paulatinamente as atividades do grupo contando com a participação de algumas moradoras de Morro de Santana e da sede. Os ensaios acontecem no quintal da casa do casal.

Contudo, o apoio ao casal para reestabelecer o Jongo foi confrontado por algumas jongueiras do grupo. A perspectiva que elas nutrem indica que a liderança deve circular entre as pessoas da família. O trabalho de campo apontou que ligações familiares são estabelecidas por vínculos consanguíneos e entre aqueles que compactuam de uma origem. A origem diz respeito ao compartilhamento de experiências em local comum e sob condições semelhantes de vida. É nesta percepção que Dona Carmem não preenche à prerrogativa para conduzir o grupo.

O modo de pensar de algumas das jongueiras sugere que Dona Carmem e Dona Zuleide não representam as devotas do santo. Para elas as devotas são descendentes da ancestral “nagô” que fez a promessa ao santo. Assim, não caberia a estas duas senhoras falar pelo grupo de São Bartolomeu¹³.

Nesta instância, após atuar por quinze anos como cabeceira do grupo, Maria Amélia iniciou o movimento de ‘levantar’ o Jongo de Santa Ana. O novo grupo foi apresentado durante a II Oficina de Mobilização Comunitária realizada com os jongueiros do norte do estado, em 2013, evento que aconteceu em Itaúnas com anfitriões jongueiros devotos de São Benedito e São Sebastião.

2.2 DONA ROXA

Da rua, precisamente da rodovia ES 010, é possível avistar pela janela Dona Roxa se movendo na cozinha. Um instante depois e ela vai para o quintal com a comida das cachorras que pulam festejando o almoço. Da janela da cozinha seu olhar alcança a rua e a praça onde está localizada a Igreja de Santo Antônio, na calçada à frente da casa. É por esta janela que Dona Roxa confere quando chamo para uma conversa, antes de passar pela porta da sala e vir abrir o portão.

Dona Roxa chega em Santana às sete horas da manhã. Desde que o esposo Seu Ataíde faleceu ela realiza deslocamentos cotidianos entre Santana e a sede de Conceição da Barra. O

¹³ A perspectiva da circulação da liderança entre a família está privilegiada em favor das narrativas das devotas que moram em Santana no presente etnográfico.

deslocamento é para dormir na casa onde está a filha. Segundo costuma dizer ‘não quer morrer à noite sem que encontrem seu corpo no dia seguinte.’.

A medida do tempo na casa de Dona Roxa em Santana é dada pelo movimento do sol refletido, primeiro, no quintal e, em seguida, sua entrada e crescimento no chão da sala. Quando a luminosidade avança pela metade do recinto é a hora dela retornar para a sede do município. Nossas conversas sempre foram medidas pelo movimento do sol, Dona Roxa não precisou de relógio para conferir o horário de término das minhas visitas.



Figura 4 Quintal da casa de Dona Roxa e, ao fundo, trecho da rodovia ES 010. Foto de Jane Seviriano Siqueira. Data: 18 de janeiro de 2017.

A possibilidade de ir para diferentes casas inclui as visitas que ela faz à chácara da família. O local corresponde ao primeiro pouso que ela e a família tiveram quando chegaram à localidade. Na época a chácara foi adquirida pela troca de alguns animais que ela havia herdado do pai, o Velho Nicolau. Após o falecimento do pai, o irmão mais velho dela vendeu os alqueires de terra que pertenciam à família em Angelim, no interior de Conceição da Barra. Os demais irmãos receberam animais que pertenciam ao pai. Na experiência de Dona Roxa, a

partir de esforços aplicados à terra em Córrego do Alexandre, ela conseguiu as duas outras propriedades em (i) Santana e (ii) na sede do município.

A primeira vez que estive em Santana, em 2012, não houve a oportunidade de conversar com Seu Ataíde. Quando regressei à localidade ele tinha falecido há dois anos. Porém, Dona Roxa narra as memórias sobre o esposo e é por elas que fico sabendo que ele trabalhou na empresa chamada Reflorestadora Cricaré. Dentre as funções que exercia estava a aplicação de inseticida e fazer ronda pelas plantações de eucalipto da empresa. Quando os filhos do sexo masculino completaram dez anos de idade eles também foram trabalhar para a Cricaré, como a empresa é chamada no local. No caso das crianças, a função era cuidar de mudas de eucalipto a fim de preservá-las contra o ataque de formigas.

Seu Ataíde participava nas festas dedicadas a São Benedito que ocorrem anualmente entre dezembro e janeiro na praça da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição. A cerimônia do casamento deles foi celebrada nos festejos do santo no dia primeiro de janeiro. A noiva seguiu conduzida em cortejo pelos integrantes do Ticumbi em direção à porta da igreja, quando o casal saiu da Igreja, eles caminharam à frente do grupo que declamava autos festivos. O casal se conheceu durante os festejos de devoção à São Benedito e, compondo o contexto, anos depois, o casamento foi realizado no período dedicado ao santo.

Pensar as narrativas de Dona Roxa sobre as três casas que ela conseguiu corresponde ao modo pelo qual ela indica ter superado a saída do interior e a mostra de como geriu os bens da família. Já que ela indica que se a condição estivesse pelo marido a família não teria outras casas. Além disto os filhos crescem e Dona Roxa informa satisfeita que eles estudaram e se formaram na Barra, apesar da parca acessibilidade à escola. A escolarização dos filhos é indício de êxito para a família, haja vista que um dos argumentos motrizes para o fluxo com direção à Santana correspondeu à possibilidade de os filhos frequentarem a escola.

A casa é a estrutura que resulta do trabalho de Dona Roxa. De igual modo, a área da chácara foi cultivada por meio da sua ação sobre o solo, ou seja, as relações estabelecidas por ela é que tornaram o solo em terra da família. Dona Roxa diz que: “Quando cheguei aqui na praia, morei dentro das cobras. Hoje ainda tem, porque com esta seca elas aparecem ainda procurando lugar de sombra”. O trabalho que ela realizou transformou o local habitado por cobras, que são animais indesejados, em espaço de moradia para cuidar da família.

O quintal é local onde a terra está preservada, porque a “vitamina da terra” não foi afetada por agrotóxicos nem pela raiz do eucalipto. A perspectiva de Dona Roxa sobre o trabalho na terra

encontra equivalência na noção de “terra patrimônio” desenvolvida por Woortmann (1990a). Dona Roxa faz a seguinte indicação “Toda a vida minha mãe e meu pai trabalhou na roça e criou quinze filhos na roça, dando duro e eu até hoje ainda tenho a minha chácara onde eu criei meus filhos todinho.”.

Em meados da década de quarenta, Dona Roxa e sua irmã mais velha eram as responsáveis pelo transporte e comercialização da farinha de mandioca produzida no sítio da família. As demais famílias vizinhas também vendiam as sacas da farinha de mandioca na sede do município. No caso de Dona Roxa enquanto os irmãos estavam envolvidos com o roçado ela e as irmãs cuidavam dos serviços domésticos e da comercialização da farinha de mandioca. Tal configuração doméstica ocorreu após o falecimento da mãe, Dona Ignês, e da doença do pai, “Veio” Nicolau, eventos que ocorreram na década de trinta.

Sobre a infância ela conta que:

Lá onde tinham nossa moradia, no Braço do Rio, era a mata virgem, hoje é eucalipto. Era a mata virgem, andava no caminho, um adiante, outro atrás. Só tinha o lugar de a gente morar. Era campo. Criava gado. Criava porco, galinha, criava cachorro, pato à vontade. Isso tudo. Fazia muito requeijão. Plantava feijão de quente, de frio. Esse feijão nós plantava agora [em março], vamos supor que fosse ontem, em sábado de aleluia. A primeira planta, o feijão nós colhíamos que encontrava o frio, o frio já encontrava o quente. Era tudo da roça que nós plantava e colhia. Fomos criados com os bichos do mato. Tudo quanto é bicho do mato. Só não conheço onça e não quero conhecer não, porque ela come a gente. Agora, hoje a gente tá comendo tudo quanto é de doença. (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 27 DE MARÇO DE 2016)

A recordação sobre a moradia anterior à chegada em Santana qualifica a mata como intocada. As experiências dos seres humanos são narradas como elementos constituintes deste lugar: a organização familiar, as interações com vizinhos e a convivência com animais compunham a mata.

Sobre as possibilidades de colheita na mata, a senhora expressa as recordações sensitivas da natureza. A sensação das temperaturas do “frio” coincidindo com o inverno, no início do período junino, marcavam a colheita do que havia sido semeado sob a sensação térmica do “quente”. O que coincidia com o encerramento do verão e a chegada das chuvas antecipatórias do outono. As lembranças das colheitas dos alimentos expõem a perspectiva da ação da mata imbricada à vida dos seres que a habitavam e constituíam. Elas também expressam a interação humana com os animais conhecidos com os quais ora eram mantidas interações amistosas ora de receio (no caso das onças e das cobras).

O modo de perceber o entorno foi atravessado por estradas e caminhões que transportavam madeira. Os caminhões eram a novidade, neste período, eles condensaram a experiência da interação com outra perspectiva de mundo. Os motoristas destes caminhões foram contratados dentre moradores da área rural de Conceição da Barra, como Seu Andreino que exerceu o ofício de motorista de caminhão de carga. Tal postura sugere um reposicionamento dos camponeses na reelaboração da base material.

2.3 DONA JUJU E A AVÓ, A FILHA DA BANANEIRA

Autoria e autonomia emergem diretamente do deliberado tom pessoal desta história (GILROY, 2001, p. 151)

Dona Juju é moradora de Santana há quarenta anos, ela não participou dos grupos de Jongo, mas está envolvida em assuntos da religiosidade em Santana. Ela nasceu em 27 de julho de 1929, na infância viveu próximo ao Rio Angelim, em Angelim do Meio. Os seus pais a batizaram Julieta de Souza. Demorou alguns anos até que eles soubessem que o notário havia feito o registro com o nome de Maria de Souza. A descoberta, entretanto, não alterou o apelido - Juju. Mulher de cor de pele clara, ela se mudou com o marido em busca de trabalho. Por vinte anos, a renda familiar esteve articulada em torno do salário que o esposo recebia na “Reflorestadora Cricaré”. Após o falecimento dele em 1995, Dona Juju foi morar na construção anexa à casa da filha, Teresa, em Morro de Santana.

Dona Juju era a sogra de Jovem, benzedor que atendia na Casa do Artesanato de Santana e que morreu em 2013¹⁴. Diante da questão sobre outros benzedores nas redondezas, ela disse que não conhece mais ninguém que exerça este ofício.

As suas lembranças evocam personagens de cura e benzimento que atuaram em Santana anos atrás. Havia o Dormelino, que morava entre a rua Ticumbi, atrás da casa de Dona Juju, e a travessa registrada como Negro Rugério. Ela se recorda do “Véio” (Benedito Guilherme) que morou na rua Quilombo. Ambos os benzedores haviam nascido na Bahia, se deslocado para às margens do Rio Angelim e depois para Santana. O “Véio” morreu em 1996, um ano após o falecimento do marido de Dona Juju.

¹⁴ Dona Juju falou - tal como Dona Ana, da quitanda - que Jovem, enquanto vivo, não soube administrar a Casa do Artesanato de Santana, que foi criada na década de 1990, na ES 010, esquina com a Rua Ver. Antônio Lopes, e que por isso a venda do artesanato no local não avançou.

Dona Juju narra as lembranças de sua avó paterna, Dona Maria Josino de Souza. Ela atuou como parteira, na sede de Conceição da Barra. O filho de Maria Josino era Manoel Josino de Souza, seu pai. Dona Maria Josino faleceu em 1964, com cento e cinco anos de idade.

Maria Josino nasceu em 1859. O nascimento desta mulher indica (i) aspectos que comprovam a colaboração entre negros libertos e negros escravizados, no século XIX, ao norte do Espírito Santo e (ii) na compreensão da simbologia constituinte da prática o Jongo. A narrativa sobre o nascimento: um proprietário de terra e de escravos, ao norte do Espírito Santo, estuprou e engravidou duas mulheres escravizadas em sua fazenda. Elas mantiveram segredo sobre as gestações, sob o risco de punições por parte do fazendeiro e/ou de sua família¹⁵.

Destas gestações nasceram um menino e uma menina. Após o parto, as mães entregaram os bebês à sorte de serem encontrados por negros livres que circulavam pelas adjacências da propriedade onde elas viviam. Continuar com as crianças implicava riscos de que elas fossem mortas ou tomadas como propriedade do escravocrata. Optando pela tentativa de salvar os bebês, a mãe do menino o colocou debaixo da árvore de figueira. Em seu pescoço ela pendurou um cordão de prata como herança. A mãe da menina a colocou entre os troncos da árvore de bananeira, protegida por lençóis.

No caso da menina, a proteção do tecido não impediu um ataque das formigas. O choro dela chamou a atenção de um casal que passava próximo à bananeira. Eles a socorreram, porém, as feridas deixaram marcas em seu rosto quando adulta. O casal levou consigo a menina e a chamaram de Maria Josino. Ela foi incorporada ao grupo familiar de Tereza dos Santos, na localidade do Rio Angelim. Quanto ao menino deixado sob a figueira, ele foi encontrado por outro grupo familiar.

A figueira é associada frequentemente à fertilidade e à abundância. No contexto cristão, a figueira sem fertilidade tem como fim o corte (LEXIKON, 1990, p. 96). Para além desta situação, a madeira da figueira é utilizada na feitura de gamela, nestas peças é recorrente o oferecimento de comidas aos santos. Seu Andreino esculpe gamelas no quintal de casa. No tempo atual, as peças são produzidas com madeira da jaqueira que ele busca na região do Angelim do Meio.

¹⁵ A Lei do Ventre Livre foi assinada em 1871. Ela atribuiu a categoria de pessoas livres do sistema escravocrata aos filhos das mulheres feitas escravas que fossem nascidos após o ano de 1871. A constituição da Lei foi considerada ambígua e insuficiente pelo movimento abolicionista no país.

Tereza é mãe de Rosara dos Santos, que por sua vez é mãe de Seu Brasilino. Dona Rosara e Dona Maria Josino são lembradas por seus descendentes por meio do ofício de parteiras. Para Dona Juju é como se ela fosse parente de Dona Rosita, bisneta de Tereza, porque sua avó era a filha de bananeira encontrada por Tereza.

Em outras localidades quilombolas do Espírito Santo aparecem menções às árvores das bananeiras. Na localidade de Cachoeiro do Itapemirim, Monte Alegre, aparecem narrativas acerca de bananeiras plantadas pelos ancestrais à noite e que nasciam na mesma noite, sob os efeitos poderosos das brincadeiras de rodas, como o Jongo, que eles realizavam (OLIVEIRA & AMORIM, 2014). Neste contexto, os autores indicam as histórias que lhes foram narradas sobre os poderes sobrenaturais dos ancestrais dos praticantes do caxambu/jongo no sul do estado,

O meu avô cantava o caxambu meia-noite, plantava uma bananeira e no meio da noite a bananeira dava cacho e a banana madurava e todo mundo comia. – Entrevista com Maria Laurinda Adão, em 09 de outubro de 2005. (AMORIM & OLIVEIRA, 2014, p. 18)

Durante a participação no Programa de Extensão “Jongos e Caxambus”, no contexto da I Oficina de Mobilização Comunitária, realizada no distrito de Celina, município de Alegre, em 2012, versos sobre bananeiras foram retomados, conforme registrado no acervo do Programa de Extensão,

Desafio: Bananeira está chorando, de tanto filho que tem.
Morre pai, morre mãe. O filho fica com quem?

Resposta: Bananeira está chorando, de tanto filho que tem.
Cala a boca bananeira, eu tenho filho também.
(LETRA CANTADA POR DONA NELI, EM CELINA, ALEGRE.
ACERVO DO PROGRAMA DE EXTENSÃO “JONGOS E CAXAMBUS”, UFES,
ANO: 2012)

A confrontação com a simbologia atribuída à bananeira, no sul do estado, amplia as possibilidades de compreensão da narrativa de Dona Juju sobre sua avó Maria Josino. Sobre os sentidos embutidos na narrativa: primeiro, a existência de quilombolas nas proximidades das fazendas; segundo, a adoção das meninas ampliava as prestações familiares.

O primeiro aspecto corresponde à expectativa implícita (porque sob o risco de falha) de que as crianças fossem encontradas. As mulheres colocavam-nas em locais nos quais havia a possibilidade de elas serem encontradas. Então é provável que as mulheres não se afastavam por grandes distâncias das fazendas para que a ausência não despertasse suspeitas. Logo, os

locais de moradia de negros livres estavam próximos, e os negros escravizados conheciam sua existência e localização.

O segundo aspecto indica a bananeira como a árvore destinada a gestar meninas - o menino foi posto debaixo de uma figueira, com um cordão no pescoço. Dada a experiência de Dona Maria Josino, a menina encontrada viva, adotada e que na infância recebeu cuidados quando adulta contraiu matrimônio com um homem do grupo aliado ao grupo familiar adotivo. O casal gerou filhos e, como desdobramento, seus filhos contribuíram para a reprodução da família.

A bananeira aparece como local intermediário entre a mulher livre e a mulher escrava que gerou uma filha menina. O encontro gestado no contexto da bananeira estabeleceu um vínculo de adoção e posicionou Maria Josino no contexto da família dos Santos. Assim, as filhas da bananeira emergem como símbolo da mescla racial – filha do proprietário de escravos e mulher escrava.

2.4 DONA ROSITA

Eu me lembro, coisa besta, sol quente. Aí tinha umas velhas que moravam pertinho da sombra. Eram conhecidas da minha mãe, da minha avó, tudo. Aí quando minha mãe ia passando, sol na orelha quente, aí a mulher está gritando ‘oohh, oohh Maria, trouxe pimenta? Trouxe pimenta?’. Mamãe já estava agitada do sol quente ‘Vai pra [...] com sua pimenta’. A minha avó ‘Maria, Maria, não é assim que trata os outros não.’. ‘A mãe, quem sabe o que eu estou sofrendo na areia quente sou eu’. Eu ria. A avó estava montada no cavalo. A minha mãe que estava caminhando no sol quente. (DONA ROSITA. MORRO DE SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 27 DE MARÇO DE 2016)

Dona Rosita nasceu em 1930 e vive com o marido e a família de uma das filhas em Morro de Santana. A casa em que mora está ao lado da Igreja de São Bartolomeu. O terreno possui três casas e um quintal: as casas são destinadas (i) para ela e o esposo, (ii) para uma filha e a família e (iii) a mãe de Dona Rosita morou na casa menor após o falecimento do esposo. Depois da morte da mãe na década de 1980 a casa ficou fechada. No presente ela é usada para guardar os móveis de uma sobrinha, filha de Dona Tininha e de Seu Caboclinho, que foi trabalhar no Rio de Janeiro a alguns anos.

Dona Rosita lamenta a saída da sobrinha de Santana. Segundo esta senhora não vale a pena deixar a casa e os móveis para ficar longe da família, ela considera um equívoco sair do bairro

sob o pretexto de encontrar emprego. Sob sua perspectiva a saída para viver longe, em outras cidades ou estados, implica em abandonar a família e deixa-la fragilizada diante de possíveis intervenções de outros desconhecidos.

Os filhos de Dona Rosita moram em Santana e na sede do município Barra, ou em bairros do entorno, a proximidade é condição favorável aos encontros familiares. Ela não incentivou nenhum deles a morar em outras cidades. O caso que corresponde à exceção na família é sobre Vavá, filho primogênito, que viveu na cidade do Rio de Janeiro onde se casou e teve filhos. Entretanto, após a morte da esposa ele retornou para Santana. Na localidade, Vavá se casou novamente e abriu um “comércio”, um restaurante, situado na ES 010.



Figura 5 Quintal da casa de Dona Rosita. Ao centro, a trilha no quintal. À direita, a casa onde morou a mãe Maria Ferreira antes de falecer, na década de 1980. No presente, Dona Rosita utiliza a casa para guardar os móveis da sobrinha que foi trabalhar no Rio de Janeiro. Foto de Jane Seviriano Siqueira. Data: 19 de janeiro de 2017.

No quintal de Dona Rosita ficam os cachorros e as criações de animais: patos, galinhas e porcos. Ela planta verduras e frutas e as criações de animais, hortaliças e frutas são destinadas ao consumo da família. A comensalidade compartilhada com familiares é expressa no cotidiano da casa. Os animais de criação e as hortaliças são utilizadas na preparação de

almoços. As frutas são compartilhadas entre visitas e parentes próximos, como Seu Andrelino que mora em Santana Velha. O caso de Dona Rosita contribui para compreender as agências vinculadas à construção da fronteira social em Santana.

Em visita à casa acompanhei a construção do muro no fundo do terreno, em maio de 2016. No local havia uma cerca feita de arame que separava o quintal de Dona Rosita e um lote de fundo. A reclamação versava sobre a mudança de pessoas desconhecidas para a localidade. Por isto a construção do muro: os terrenos próximos recebiam pessoas de outros locais e a situação poderia implicar em ‘perigo’ para a família. Duas filhas de Dona Rosita foram responsáveis por erguerem o muro.

A conduta com vizinhos desconhecidos equivale ao comportamento direcionado para vizinhos antigos vindos de outros locais. Dona Rosita e as filhas indicam os problemas que têm com um dos vizinhos. O vizinho exerce o ofício de artesão, na perspectiva expressa por elas os animais que pertencem a ele sujam o quintal e causam problemas com as criações.

O artesão nasceu em Minas Gerais e na época da juventude migrou para o norte do Espírito Santo onde conheceu um folclorista capixaba. Segundo a narrativa da esposa do artesão, eles foram morar em Santana na década de 1980 porque receberam um terreno na rodovia ES 010. O terreno foi concedido por intervenção do folclorista que lhe incentivava na venda de artesanatos no local¹⁶.

O terreno do artesão está posicionado de modo que a parte dos fundos da casa está limítrofe ao terreno de Dona Rosita. A parte da frente da casa está na rodovia ES 010. Posição propícia ao galpão de artesanato e para a quitanda que o casal construiu no local. Dona Rosita indica que do galpão saem os animais que sujam o seu quintal.

A enunciação de desconfortos provocados (i) pelos animais que pertencem ao vizinho, (ii) a sujeira provocada por moradores oriundos de locais desconhecidos e (iii) os perigos que eles podem trazer, sugerem narrativas que buscam a diferenciação em relação aos grupos de fora. As narrativas de Dona Rosita e das filhas favorecem a distinção de moradores ligados pela rede parentesco daqueles que não têm vínculos familiares.

Sobre a complexidade dos processos de autodeterminação da categoria de identidade quilombola considerando a área ao norte do Espírito Santo, Silva (2012) aborda relações de diferenciação por meio das categorias de animais “domésticos” e “selvagens” que refletem

¹⁶ Aguiar (1996) escreveu sobre a história do artesão, o senhor Leodônio Gomes, no contexto da amizade de ambos com o folclorista Hermógenes Lima da Fonseca. O registro descreve apenas o ofício do artesão. Ele deixa de considerar o ambiente no qual o artesão foi inserido e as tensões geradas a partir da sua entrada em Santana.

relações conflitivas entre vizinhos. Em sua etnografia em Conceição da Barra, ele apontou uma prática de diferenciação que definiu como “metáfora dos porcos”: como agiam com os porcos soltos na roça, considerando-os “porcos domésticos” ou “porcos selvagens”. Os “porcos domésticos” pertenciam ao grupo familiar conhecido. Já os “porcos selvagens” eram considerados de fora do grupo e podiam ser caça. Os agenciamentos em torno do “doméstico” e do “selvagem” indicava a formação de fronteiras sociais (SILVA, 2012, p. 213-214).

O caso de Dona Rosita permite considerar a construção do muro em sentido prático e simbólico. O muro oferece proteção na ordem do material e, concomitante, destaca distinções sociais que colaboram na proteção da família contra intervenções de pessoas de outro grupo. Os ‘perigos’ aos quais ela se refere podem indicar danos materiais. Como podem sugerir também afetações na dimensão simbólica, por exemplo, familiares com feitiços. Porque feitiços só podem ser direcionados por pessoas de fora do grupo doméstico. Logo, as fronteiras sociais são constituídas por base material e por elementos da simbologia local.

2.4.1 A força dos tambores

E a terra tá lá. Ninguém mexeu, ninguém entrou na terra. A terra que nós morávamos lá em Córrego do Sal, tá lá. Virou Reserva. Hoje tem bicho lá, tem onça, tem tudo lá. É Córrego do Sal, onde nós morávamos. Em cima da ladeira assim, tem uma estrada que desce pra o assentamento. Tem guardas, dizem que tem guarda lá. Eu nunca fui, mas tem guarda e não deixam ninguém entrar. Não mora ninguém lá. Dizem, eu mesmo não fui, dizem que quando dá assim meio dia, o sol quente, você escuta tambor bater nesse lugar. Esse tambor ficou assombrando o lugar. (ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 22 DE JUNHO DE 2016.).

Seu Brasilino Andreelino dos Santos e a esposa Dona Maria Ferreira chegaram pela primeira vez em Santana na década de 1960; o retorno aconteceu ao final da década de 1970. Seu Brasilino era agricultor e um reconhecido festeiro, devoto de São Benedito, em Rio Angelim e nas terras entre o Córrego das Pedras e Córrego do Sal. Dona Maria Ferreira, além do envolvimento com a agricultura, desempenhou o ofício de costureira e teceu enfeites para o marido e demais festeiros até o momento em que ficou cega e impossibilitada de realizar a tarefa. A união do casal gerou nove filhos, dentre os quais estão Dona Rosita e Seu Andreelino.

Em uma manhã fresca de junho, Seu Andreelino falou sobre as condições do retorno da sua família à localidade. A conversa ocorreu enquanto ele esculpia uma gamela na madeira da

jaqueira. Diante da minha pergunta se o pai havia lhe ensinado aquele ofício a contestação veio com a lembrança dos festejos organizados por Seu Brasilino em devoção a São Benedito.

Em uma comemoração Seu Andreino estava com o pé machucado, pois havia pisado em um pedaço de pau quebrado enquanto realizava o carregamento de farinha de mandioca para a sede de Conceição da Barra. Entretanto, durante a festa enquanto havia a batida do tambor ele não sentia a dor e pôde participar até o encerramento da comemoração. Ao final, Seu Brasilino ofereceu comida às pessoas presentes como parte da promessa para São Benedito.

A ferida no pé do jovem foi curada pela ação de sua irmã Jacinta, após participar da comemoração dedicada ao santo. A cura foi possível, neste caso, porque Jacinta desenvolvia benzimentos aprendidos com o esposo José de Chiquinho, conhecido como Zé de Chiquinho.

Zé de Chiquinho era mesário em Córrego do Sal. Ele nasceu no sertão de Itaúnas e entrou na família de Seu Brasilino por meio do matrimônio com Jacinta. O único filho do casal morreu na infância, logo, Jacinta e Zé de Chiquinho não têm descendentes. Na posição de líder da “Mesa de Caboclo”, conforme indica Seu Andreino, o cunhado comunicou conhecimentos sobre curas e benzimentos à esposa e às irmãs dela. Assim Dona Tininha e Dona Rosita (irmãs de Jacinta; cf. diagrama) desenvolveram o ‘entendimento’ em práticas religiosas direcionadas à cura.

O termo ‘entendido’ aparece em Santana em referência às pessoas que realizavam benzimentos, curas e adivinhações. O termo também agrega o envolvimento religioso da pessoa com a “mesa de santo”. O tema dos ‘entendidos’ não me foi mencionado sem reticências durante o trabalho de campo. Acredito que o cuidado em torno do assunto se deve, em parte, à minha posição de pessoa de fora do lugar e com conhecimento limitado sobre religiosidades.

Além desta condição, o zelo com o assunto pode indicar precauções diante da discriminação e do preconceito voltado às práticas religiosas afrodescendentes. A relação entre negros e o entorno social em Conceição da Barra está marcada por depreciação das práticas reproduzida pelos negros, tal expresso por Lima (1995) ao relatar a percepção de moradores da sede do município sobre a comemoração feita em devoção a Nossa Senhora da Conceição realizada anualmente na igreja matriz. A precaução na abordagem de assuntos foco da discriminação, no caso as práticas religiosas, insinua cuidados que as pessoas direcionam para si e para seu grupo.

Neste tópico apresento o contexto de chegada da família dos Santos em Santana na década de setenta. Conforme demonstrado em outros momentos da dissertação, a referida década esteve marcada pela expropriação da terra e pelo cerceamento dos deslocamentos sazonais realizados por moradores da área rural do município (FERREIRA, 2009; OLIVEIRA, 2010; SILVA, 2012). A proposta é enfocar a possibilidade de atualização das ações das pessoas, neste contexto, por meio de entrelaçamentos entre as instâncias que organizam aspectos materiais e simbólicos do seu cotidiano. Esta possibilidade sugere uma chave de leitura para a narrativa de Seu Andreilino sobre a chegada da sua família em Santana.

Seu Andreilino

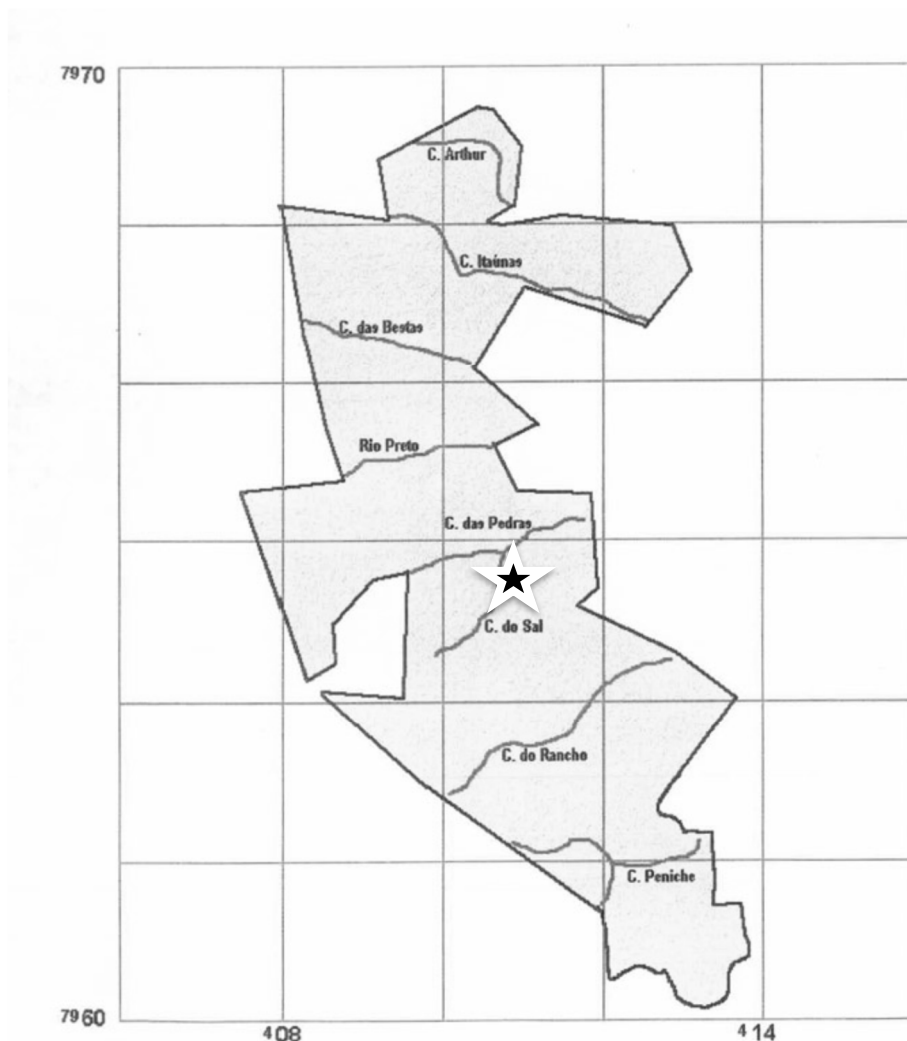
Seu Andreilino Ferreira dos Santos é o filho mais novo de Seu Brasilino e Dona Maria Ferreira e é ele quem narra sobre os tambores que ecoam. Nascido no ano de 1945, na juventude foi agricultor e quando adulto trabalhou como motorista de caminhão de carga. Após um acidente de trabalho ele concentrou suas atividades em esculpir gamelas e pilões em madeira da jaqueira. A madeira que ele utiliza é retirada das jaqueiras de Angelim II, onde busca mensalmente a matéria prima das peças que esculpe no quintal de casa, em Santana Velha.

Antes de morar em Santana, a família de Seu Andreilino viveu nas terras entre o Córrego das Pedras e do Córrego do Sal. Ambos os córregos passam pela área circunscrita desde a década de noventa como unidade de conservação ambiental da Floresta Nacional do Rio Preto, em Conceição da Barra (FLONA Rio Preto, 1990).

A unidade de conservação tem extensão total de 2. 831 ha (dois mil, oitocentos e trinta e um hectares) e tem reservados 58 ha (cinquenta e oito hectares) para o plantio de eucalipto¹⁷.

¹⁷ A FLONA Rio Preto está localizada na área centro oeste de Conceição da Barra. Demais informações sobre esta unidade de conservação também estão disponível em <<https://uc.socioambiental.org>>. Data do acesso: 26 de outubro de 2016.

Mapa 3 Delimitação da FLONA Rio Preto no município de Conceição da Barra.



FONTE: FLONA Rio Preto, 1990, p. 21. Em destaque, a área entre o Córrego das Pedras e Córrego do Sal.

Os deslocamentos da família dos Santos conduzida por Seu Brasilino ocorreram da seguinte maneira: (i) a família saiu de Angelim II em direção às terras entre o Córregos das Pedras e o Córrego do Sal na década de cinquenta; (ii) posteriormente, ela se deslocou para as margens do Rio Santana no final de sessenta; (iii) após a experiência de morar em Santana, a família regressou para Angelim; e, (iv) após alguns anos voltou a morar na localidade. Ao final da década de setenta, Seu Brasilino adoeceu, ele faleceu no princípio da década seguinte em Santana.

A intermitência no uso da terra com vistas ao plantio familiar e aos deslocamentos em decorrência da busca por terras cultiváveis é um aspecto observado por Woortmann (1990) em comunidades rurais no país. A perspectiva indicada pelo autor sobre os deslocamentos

sazonais realizados no “cálculo” entre o descanso da terra e a manutenção da família encontra consonância com a experiência da família de Seu Brasilino no que concerne ao “giro” por distintas áreas férteis que pudessem ser cultivadas ¹⁸.

A permanência em Santana sugere a impossibilidade por parte da família de Seu Andreino de acionar a sazonalidade do solo. O momento expresso delineia a restrição ao aceso à terra que correspondia a “base material de sobrevivência da família” (WOORTMANN, 1900). Assim, a família dos Santos foi afetada.

A narrativa sobre a permanência em Santana indica uma ocorrência em meio a dois eventos compreendidos como “entrelaçamentos entre os planos do sagrado e do cotidiano” – tal expressão é utilizada inspirada em Silva quando ele apresenta uma compilação de textos sobre religiosidades afro-brasileira (SILVA, 2002).

As tramas do entrelaçamento eram simbólico e prático na narrativa de Seu Andreino são as que se seguem. O primeiro evento que influenciou a saída do Córrego do Sal em direção à Santana estava associado a uma ferida no pé de Seu Brasilino. Uma tora de madeira caiu encima do pé dele enquanto trabalhava no roçado da família. O fato teria corrido depois que o líder da família pisou em um despacho feito pelo genro Zé de Chiquinho – a narrativa sobre o evento não indica para quem era o despacho. Seu Brasilino não encontrava a cura para este ferimento em seu pé, então ele e a família foram morar próximo ao médico na sede do município. Eles esperavam que o médico, como última tentativa, pudesse curar o pé machucado de Seu Brasilino.

O segundo evento correspondeu à prisão de Zé de Chiquinho, na década de sessenta. Este evento foi marcado pela perseguição e detenção do mesário. Ele foi detido sob a acusação de provocar a desordem durante os cultos que realizava na mata, nas terras entre o Córrego das Pedras e o Córrego do Sal.

Acerca deste fato, desde meados do século XIX, oficialmente a partir de 1854, estava institucionalizada a proibição de reuniões organizadas por negros no Brasil. A penalidade era perseguição, prisão e morte; tais perseguições às pessoas de referência nos cultos denominados afro era direta e se prolongou até 1970, conforme tratado por Oliveira:

Realizar ajuntamentos de negros e fazer batuques com tambores eram duas ações extremamente proibidas aos negros no Espírito Santo, desde 1854, quando a Câmara da Vila de Nova Almeida, atual município da Serra, elaborou a postura n. 3 (de

¹⁸ A expressão “giro” é utilizado por Seu Andreino em referência ao uso do tambor no culto da “Mesa de Caboclo”. A proposta de deslocar a expressão para o contexto de discussão de sobre terra propõe a consideração sobre os entrelaçamentos das experiências do prático e do simbólico na narrativa de Seu Andreino.

10/7/1854), sancionada pelo presidente da província, proibindo “ajuntamentos”, “batusques” e “danças” de negros. Sob a acusação de ações criminosas, até a década de 1970, ocorriam perseguições e assassinatos de lideranças quilombolas no norte do estado, que promoviam reuniões e batusques nas matas, para realizar o culto denominado cabula. (OLIVEIRA, 2011, p. 163).

As pesquisas do antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira realizadas na área ao norte do Espírito Santo, entre os anos de 1997 e 2010, destacam que estas perseguições aos praticantes de cultos religiosos têm reduzido o “patrimônio simbólico” em prol da “expropriação dos territórios”. Estas perseguições ocorrem ao longo do histórico de desenvolvimento do estado. A atitude de repressão é denunciada pelo antropólogo do seguinte modo:

A perseguição aos quilombolas por parte do aparato repressor da ordem econômica/simbólica tem sido também uma ação contra a elaboração do universo simbólico quilombola, onde as lideranças religiosas dessas comunidades têm sido os principais alvos, pois integrantes da Cabula (um ritual religioso de matriz banto advindo sobretudo de Angola, que no Sapê do Norte se tornou híbrido com as práticas religiosas do catolicismo popular e foi constituído pelas denominadas Mesas de Santo, como as mesas de Santa Maria, Santa Bárbara e Cosme e Damião), até os anos setenta do século XX, foram perseguidos e assassinados por agentes da polícia e pistoleiros, sob a justificativa de serem os seus seguidores praticantes de uma “seita religiosa para o mal”.

Nos anos sessenta e setenta do século XX, segundo as lembranças de muitos entrevistados, os grandes proprietários de terras e as empresas cultivadoras da monocultura de eucaliptos no norte do Espírito Santo, em suas investidas expropriadoras contra o território das comunidades, teriam usado um tenente aposentado do Exército, conhecido como Tenente Merçon, para fazer ameaças e pressões sobre as famílias para que vendessem suas terras. (OLIVEIRA, 2010, p. 64).

No contexto referido, a prisão de Zé de Chiquinho compunha uma prática adotada pelo estado em toda sua extensão territorial a fim de controlar e expropriar “grupos étnicos minoritários”, formados por “negros e indígenas”, de suas terras. Ao norte espírito-santense, o interesse do governo era a cessão de terras “às empresas de monoculturas de eucaliptos e cana-de-açúcar, prática que perdurou até a década de 1980” (OLIVEIRA, 2011, p. 149). A detenção de Zé de Chiquinho sob a justificativa de desordem ao conduzir culto afro religioso sugere uma justificativa que sustenta a prática de expropriação de terras, prática que interessava à elite política e econômica ao norte do estado.

Quando a família dos Santos se estabeleceu em Santana, Seu Brasilino vendeu as terras em Rio Angelim. Segundo Seu Andreilino, o comprador era um comerciante local que negociou o preço de seiscentos mil cruzeiros (moeda nacional na década de 1970) pelos nove alqueires de terra da família. O pagamento ocorreu em parcelas irregulares no formato de entrega de fardos de arroz e de feijão.

A mercearia onde aconteciam as retiradas esporádicas dos produtos que correspondiam ao pagamento pela terra de Seu Brasilino estava em Braço do Rio. Seu Brasilino e Seu Andrelino caminhavam de Santana até a mercearia, em jornada de vinte e cinco quilômetros, para receber o pagamento. Após a morte de Seu Brasilino, o comerciante deixou de entregar os mantimentos ao filho do falecido e, assim, o negócio pelas terras em Angelim foi bruscamente encerrado.

A narrativa de Seu Andrelino a respeito da venda da terra da família, no contexto da prisão de Zé de Chiquinho, sugere que os familiares tenham sido pressionados para comercializar a terra onde viviam. A fala indica que a pressão era exercida sob o comando de agentes da elite política e econômica e estava pautada em violência material, simbólica e física. A finalidade era restringir o acesso a base material e simbólica da família em prol da formação de latifúndios e monoculturas. Tal condição pode ter suscitado a venda da terra por Seu Brasilino, já que ele estava em situação de violência semelhante àquelas denunciadas por outras famílias de Conceição da Barra e de São Mateus sobre as experiências das décadas de 1960 e 1980.

Os eventos narrados concernentes a ferida no pé de Seu Brasilino e a prisão de Zé de Chiquinho revestem o deslocamento permanente feito pela família para Santana, na década de setenta. As ações de Zé de Chiquinho na família dos Santos correspondem ao mote do subitem seguinte.

Zé de Chiquinho

Seu Andrelino: Papai adoeceu lá em Córrego do Sal. Zé de Chiquinho colocou um despacho na mata. E papai não sabia onde eles tinha jogado esse despacho. Pisou em cima. A derrota de papai foi essa. E não teve jeito.

J: Quem fez o despacho?

Seu Andrelino: O trabalho era do Zé do Chiquinho mesmo. Tirando trem ruim dos outros, ele fez o despacho e os meninos jogaram na mata, era pra jogar na divisa, mas eles jogaram na divisa de papai na mata. Aí papai pegando o macuco, porque matava macuco era de noite. Aí papai pisou em cima do despacho. (ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 22 DE JUNHO DE 2016.).

O despacho sobre o qual pisou Seu Brasilino e que havia sido feito pelo genro, Zé de Chiquinho, ao que tudo indica, estava direcionado para a entidade de Exu. Exu é definido como o “homem da encruzilhada” e as expressões que lhe correspondem indicam a “divisa” e a “discórdia” (VERGER, 2002). Como demonstra a narrativa sobre o engano que causou aos dois agricultores que tinham plantações fronteiriças. Os homens entraram em discórdia sobre a cor do chapéu que Exu levava quando passou por eles. Ambos desconheciam as duas cores do chapéu de Exu (IBIDEM, p. 37; 39). O engano provocado pela entidade tinha como mote a ausência de reconhecimento e de oferendas dos agricultores para com Exu. No norte capixaba a entidade Exu é designada também pelo nome de Eru¹⁹.

Em estudos pioneiros sobre religiosidade negra no país, Edison Carneiro já registrava que os locais indicados aos despachos para Exu correspondiam às áreas de divisa, encruzilhada ou fronteira entre lugares (CARNEIRO, 1936). Este autor também apresentava as comemorações feitas aos “Caboclos” como celebrações de religiosidade organizadas por negros a fim de expressarem devoção aos orixás e encantados (“caboclos”). Tais festas eram feitas com orações, cantos e com “banhos de folhas” e de “raízes mágicas”. O autor indica que elas eram orientadas à cura física e espiritual (“simbólica”). A apresentação de Carneiro está alinhada a fala de Seu Andreilino sobre a “Mesa de Caboclo”²⁰.

Seu Andreilino indica que o pai “adoeceu” ao passar sobre o despacho feito na “Mesa de Caboclo” e que foi colocado na “divisa” entre a terra cultivada pela família e a mata. No estudo de Carneiro, a principal forma de feitiço é o despacho. O despacho corresponde à concentração de “doenças, atribulações e os desgostos” dos quais a pessoa quer se livrar. Segundo o autor, por desventura a pessoa que pisar nele adquire os “males concentrados” ali. Existe também a possibilidade do despacho ser preparado com intuito de causar “malefício”, neste caso, ele é colocado “à porta da vítima ou em lugar por ela transitado.” (CARNEIRO, 1936, p. 131). Acerca das referidas indicações de Carneiro e das considerações do caso de Seu Brasilino é interessante reter que ao passar encima do despacho o senhor ficou enfeitiçado.

¹⁹ Informação compartilhada pelo cientista social Luiz Henrique Rodrigues sobre sua pesquisa em Linharinho e Porto Grande, áreas quilombolas de Conceição da Barra (2016).

²⁰ Carneiro é tido pioneiro no tema dos estudos afro brasileiros. Os primeiros estudos que realiza indicam perspectiva evolucionista – como a ideia de que práticas religiosas africanas perdem pureza e se degradam com as misturas entre povos “bantus”, “nagôres” e “tupi-guaranis”. Para Carneiro (1936), “... foi a mística pobríssima dos negros bantus que, fusionando-se com a mística igualmente pobre do selvagem ameríndio (“selvagens brasileiros”), produziu os chamados candomblés de caboclo na Bahia.” (p. 87). A religiosidade resultante da fusão indica uma “... forma atrasada de religião...” (p. 91). Esta é uma perspectiva evolucionista. Entretanto, para além dela o esforço para consolidação dos estudos afro no âmbito das ciências sociais no Brasil e a minúcia da descrição sobre as “práticas religiosas de negros” que acompanhou, no início do século XX, atribuem relevância de pioneiro ao seu trabalho. Uma análise detalhada sobre a obra e importância de Edison Carneiro está em Nascimento (2010).

O assunto da feitiçaria esteve enfatizado em estudos antropológicos anglo-saxônicos realizados em colônias inglesas, entre os séculos XIX e XX, como em pesquisas de Edmund Leach (1996) e Evans-Pritchard (2005). Apesar destas pesquisas refletirem relações de poder produzidas em contexto colonial, elas podem delinear perspectivas pelas quais considerar os entrelaçamentos entre as instâncias que organizam aspectos materiais e simbólicos das ações cotidianas das pessoas que falam sobre a religiosidade da “Mesa de Caboclo” em Santana.

As considerações de Leach (1996) acerca da feitiçaria estão atreladas aos “conceitos de sobrenatural” entre os kachins. Para os kachins, as instâncias “sobrenaturais” correspondem à extensão das “ações humanas”. A qualidade de “sobrenatural” está associada aos espíritos, os quais são reflexos ampliados da humanidade, em especial na hierarquia de classe humana que eles “elevam e dão continuidade”. Dentre as diferentes categorias de espíritos existem grupos voltados aos trabalhos de feitiçaria. A pessoa em situação de feitiço enfrenta “infortúnios” e está em busca da cura da “doença de feitiçaria” provocada pela mobilização de um espírito.

Do ponto de vista antropológico, Leach indica que o interesse na situação de feitiço repousa na relação entre feiticeiro e enfeitado. O antropólogo parte dos indicativos dos kachins de que feiticeiro nunca será enunciado como um parente direto da linhagem, pois seus interlocutores caracterizam a feitiçaria como hereditária. Assim, ao sugerir que um parente próximo é feiticeiro o enunciador se implica também como portador da “infecção de feitiçaria”, isto quer dizer como feiticeiro (LEACH, 1996, p. 230). Logo, entre os kachins as pessoas não se auto indicam como feiticeiros, tal atribuição é conferida aos outros.

A relação entre Zé de Chiquinho e Seu Brasilino correspondia a relação entre genro e sogro. Ao indicar que Zé de Chiquinho era mesário que realizava feitiços, Seu Andreino não implica a si nem aos seus familiares diretos na feitiçaria. O genro é um parente por afinidade, logo, não ocorre vínculo consanguíneo que implicaria em “transmissão da feitiçaria”. Todavia, o genro “contagia a esposa e os filhos” (IBIDEM, p. 231). Tanto é que Seu Andreino indica que os conhecimentos sobre a “Mesa de Caboclo” são comunicados às irmãs pelo cunhado. De igual modo, ele menciona o cunhado chamado Seu Caboclinho, casado com Tininha, que também seria “entendido no assunto” da “Mesa” e que contribuiu com o desenvolvimento dos conhecimentos da irmã. É possível considerar a relação entre genro e sogro que aproxima Zé de Chiquinho e Seu Brasilino assim: quando o genro/cunhado/marido se destaca enquanto referência religiosa a posição de líder da família preenchida pelo sogro/pai/marido é afetada. Seria viável indicar que a posição de pessoa de referência na família fica deslocada do sogro para o genro.

Então, em consonância ao trabalho entre os kachins, a feitiçaria rememorada por Seu Andrelino era própria de parentes com vínculo consanguíneo. A narrativa sugere que a feitiçaria poderia ser partilhada hereditariamente entre pais e filhos, ou poderia “contagiar” pela comunicação entre pessoas casadas. Em perspectiva comparativa, Evans-Pritchard (2005) apresenta o sistema mágico zande. A bruxaria conforme registra neste sistema corresponde ao aspecto orgânico e hereditário (“substância bruxaria”) da pessoa, logo, circula entre parentes consanguíneos. Ela é passada de um dos genitores para os filhos do mesmo sexo. Apesar do seu caráter biológico, a bruxaria é trada como característica individual da pessoa. Uma pessoa filha de bruxo possui a “substancia bruxaria” em seu corpo, entretanto, ela pode escolher não a usar. Neste caso, a substancia será inoperante e a pessoa não será classificada como bruxo. Por outro lado, as pessoas que passam por dissabores atribuem a ação bruxa às pessoas de outros grupos que ocupem posição social equivalente.

Em distinção à categorização de feitiçaria entre os kachins, o sistema mágico zande diferencia a classificação entre bruxaria e feitiçaria. A bruxaria corresponde a uma ação psíquica da pessoa, qualificada como um poder que ela possui. A bruxaria é hereditária e é realizada de maneira consciente. Em alguns casos entre os zande, a pessoa pode agir com bruxaria de modo inconsciente e involuntário. Ela pode ignorar seu poder místico, mas só até que outra pessoa o releve. Ao passo que a feitiçaria é sempre consciente, pois realizada por meio de encantos, ritos e com porções. Ela resulta de ações que foram desenvolvidas por ensinamentos (EVANS-PRITCHARD, 2005).

A consideração sobre o sistema mágico contribui na compressão da importância da crença na bruxaria zande. A bruxaria seguindo os zande corresponde a um elemento que produz diferenciação com outros grupos, por exemplo. Ela contribui na delimitação e no reforço de fronteiras simbólicas (reforçava a distinção social) e de fronteiras geográficas (oráculo indicava a possibilidade de permanência ou não em um determinado território).

O deslocamento da família dos Santos ocorre depois do dissabor de Seu Brasilino ao passar pelo despacho depositado na “divisa” enquanto realizava a caça noturna ao pássaro chamado macuco. Dias depois, uma tora de madeira caiu sobre seu pé e causou um machucado sem cura. Após as perseguições a Zé de Chiquinho e sua captura, ele não pôde auxiliar na cura do sogro. Assim, a prisão de Zé de Chiquinho e a saída da Família do Córrego do Sal em direção ao retorno para Santana acontecem nestes entrelaçamentos.

A perseguição ao trabalho de Zé de Chiquinho foi organizada pelo escrivão que pertencia à elite de latifundiários e políticos barrenses - ele era irmão do político que ocupou o cargo de prefeito de Conceição da Barra em 1963.

Sobre a caçada ao mesário, seus trabalhos contaram com a proteção dos “guias” da Mesa. Segundo conta Seu Andreolino, os “guias” de Zé de Chiquinho forjaram uma multiplicidade de pontos sonoros que confundiam os homens que o perseguiam do seguinte modo,

A prisão foi implicância de um fazendeiro que tinha perto e que não gostava, né. Aí levou os soldados lá e de dia com o sol quente prendeu ele. Ele lutou muito. Ele ia pra lá de noite. Quando ele chegava no giro, o tambor estava batendo pra lá, ele ia pra lá, quando chegava lá, o tambor já estava batendo pra cá. Ele nunca achava o Centro. O fazendeiro não achava não. Os guias de Zé de Chiquinho aprenderam a fazer o fazendeiro se perder. Aí quando chegou um dia, ele vacilou e prenderam ele, de dia. (SEU ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS, SANTANA. EM 22 DE JUNHO DE 2016.)

Oliveira e colaboradores (2009) registram um relato semelhante sobre os toques de tambores que provocavam a desorientação em pessoas que buscam o local dos trabalhos de Mesa sem convite para participarem da celebração. O senhor chamado Benedito Batista (Seu Bibi), morador de Córrego do Macuco, ensinou que somente os convidados participavam das atividades de Mesa; os convidados eram “pessoas entendidas do assunto” (OLIVEIRA et al., 2009, p. 135). A seriedade dos trabalhos realizados durante as celebrações exigia atividades “trancadas” para evitar a interferência e intromissões. No relato de Seu Bibi, uma pessoa que não era “entendida do assunto” buscou os trabalhos de “Mesa”, ela ficou perdida na mata sem possibilidades de encontrar o local da celebração.

Assim, é possível que a “Mesa” conduzida por Zé de Chiquinho estivesse “trancada”. A “Mesa” “trancada” ou “encabulada” matinha o intuito de preservação dos segredos e os tambores atuavam contra a interferência do escrivão. Até o dia em que Zé de Chiquinho esteve enfraquecido e os “guias” não puderam impedir sua prisão.

A captura de Zé de Chiquinho ocorreu durante os trabalhos realizados no horário do meio dia. Os itens materiais que compunham a “Mesa” foram jogados na água do mar, na sede de Conceição da Barra.

No período em que Zé de Chiquinho esteve detido, Seu Brasilino se deslocou para Santana. Após a liberação, o mesário morou na região metropolitana de Vitória até seu falecimento. Quanto à Jacinta, ela se casou novamente e acompanhou o novo marido para as cidades de Vitória, Rio de Janeiro e São Paulo. Quando ficou viúva ela optou por morar em Linhares. A escolha de Jacinta foi criticada por seus irmãos na época, relembra Dona Rosita.

Durante o trabalho de campo, Dona Rosita e Seu Andrelino receberam a notícia que Jacinta estava impossibilitada de caminhar. Ambos os irmãos demonstravam desgosto com a situação, porém eles enquadraram a doença como consequência do distanciamento mantido por Jacinta durante anos. O problema enfrentado pela irmã que ainda vive em Linhares para a locomoção decorreria do abandono do convívio familiar. A impotência para se locomover seria uma penalidade diante do esquecimento das relações familiares e dos conhecimentos desenvolvidos. Neste sentido, o rompimento com familiares sugere além do enfraquecimento do grupo a debilidade da própria pessoa.

Por fim, as circunstâncias engendradas pela força judiciária para a captura de mesários e líderes espirituais aconteceram no Espírito Santo, comumente, a partir da segunda metade do século XIX, conforme discute Oliveira (2010; 2011, p. 163; 2016, p. 16) sobre a prisão de líderes da Cabula, em especial, em São Mateus²¹. No caso de Zé de Chiquinho, o local onde aconteceu a prisão ficou “assombrado” pelos tambores da “Mesa de Caboclo”.

A prisão do mesário ocorreu na área que abrange, atualmente, a FLONA Rio Preto, e que tem em sua circunscrição o entrecruzo dos Córrego das Pedras e Córrego do Sal. Circula entre os descendentes de Seu Brasilino a narrativa de que todos os dias, no horário do meio dia, sons de tambores ecoam pelo local e que o retumbar marca o horário da captura de Zé de Chiquinho. A prisão assombrou (e assombra) o local ocupado pela FLONA Rio Preto. A narrativa acerca dos sons de tambores que perduram podem indicar a injustiça praticada contra Zé de Chiquinho e os participantes da “Mesa”, como também podem marcar a memória sobre a territorialidade negra que se sobrepõe à área delimitada pela unidade de conservação.

2.5 DONA GLAUDECI

Só uma coisa que eu quase não acostumava era com o Rio [Santana], porque eu não gosto de bolo e ali todo mundo lavava a roupa. Um Rio só pra todo mundo lavar a roupa. Ó, meu marido saía, ele ia tirar leite, eu vinha pro Rio lavar roupa antes do pessoal. Antes das mulheres chegarem pra lavar vasilha e roupa, eu já tinha lavado minha vasilha. Eu já tinha lavado minha roupa pra não ir pra mistura. Eu não criei, não nasci com isso: lavar roupa todo misturado e lavar vasilha todo

²¹ A Cabula, buscando as palavras em Oliveira (2016), “correspondeu à prática religiosa de origem banto, em especial, de Angola e que no Espírito Santo se forma enquanto [mescla] da matriz africana e das práticas religiosas do catolicismo, junções que resultam nas práticas das Mesas de Santo, tal as Mesas de Santa Maria e Santa Bárbara e Cosme e Damião” (OLIVEIRA, 2016, p. 16).

misturado. [...] Eu já tinha feito as minhas coisas pra não se misturar, embora que eu conversava e tudo. (DONA GLAUDECI. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 17 DE MAIO DE 2016.).

Dona Glaudeci nasceu em Córrego dos Amarelos, Estrada de Boa Esperança, em 1941. Ela acompanha o Jongo de São Bartolomeu e enquanto participa da roda gira o corpo devagar movimentando os pés sem tirá-los do chão. Uma dor no quadril debilita seus movimentos, segundo conta ao terminar a roda. Pelo mesmo motivo a participação na procissão de São Bartolomeu também fica prejudicada. O envolvimento com o grupo ocorreu pelo convite de Dona Tininha, no período de organização do grupo de Jongo na década de 1990. Antes da mudança para Santana, Dona Glaudeci não conhecia São Bartolomeu, o que não impede a participação no grupo nem diminuiu o gosto pela comemoração dedicada a ele.

Dona Glaudeci burlava os encontros com as demais mulheres à beira do Rio, quando se mudou para Santana. Ela qualificava tais encontros como “mistura” para a qual não estava acostumada. Por isto buscava horários diferenciados para cumprir as atividades nas águas do Rio. Após a convivência no local e o envolvimento com o Jongo ela criou interações com as pessoas de Santana. Contudo, a experiência de Dona Glaudeci remete às diferenciações internas no grupo.

Dona Glaudeci mora em Morro de Santana há trinta anos. Ela se mudou para a localidade após o casamento com Sebastião Santana, no início da década de 1970. Durante os primeiros anos de matrimônio, o casal demorou a encontrar uma residência fixa, por isto as mudanças de casas ocorreram com frequência. Sobre tal período, Dona Glaudeci narra que:

Primeiro lugar que morei foi do lado de lá do Córrego de Santana. Depois meu marido e eu nos mudamos pra uma rua de Santana Velha. Alugamos uma casinha lá. De lá mudamos pra outra casa na rua que vai pro Grupo. De lá que eu comprei uma casinha na rua que hoje é do asfalto. De lá que quando a DER veio é que nós viemos pra cá. [...] eu morava ali na beira do asfalto, mas era diferente. Era tudo mato, mas era mato que tinha dono. Aí passou, veio a DER e indenizou a gente. Aí procuramos lote, este lote aqui. Aí nós pedimos a casa. Fizemos a casa aqui. Aí deu o dinheiro, comprou tábuas. Neste dia estava até chovendo. Aí o Bastião [Sebastião Santana] e o homem aí que Bastião chamava João de Pedro fizeram essa casa aqui de tábuas. E terminou de noite. Porque casa de tábuas de repente faz. Estava chuvoso, ele comprou a Eternit e comprou essas tábuas e ‘pá, pá’ e fizeram. Nesse dia meus meninos dormiram lá na casa do vizinho e eu mais meu marido dormimos aqui na casa [...]. Estava um dia chuvoso. Aí botemos as tábuas, botemos as coisas e entramos. (DONA GLAUDECI. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 17 DE MAIO DE 2016.).

A mudança para o terreno atual aconteceu durante a pavimentação asfáltica da rodovia estadual ES 010. A rodovia possui 264,7 quilômetros e interliga a capital, Vitória, ao distrito de Itaúnas, em Conceição da Barra²². As obras no trecho que corta o município tiveram início na década de 1980. Na época, o Departamento de Estradas e de Rodagem do Espírito Santo (DER/ES) retirou as casas à beira do caminho para pavimentar a rodovia.

Conforme as lembranças de Dona Glaudeci, o processo de retirada das famílias ocorreu assim: as pessoas indicavam o terreno para o qual se mudariam na localidade e recebiam uma indenização para a mudança. Os gastos direcionados à família da senhora cobriram a construção em tábuas de madeira com telhado de telhas Eternit. Elementos de baixo custo que garantiam uma obra rápida, tanto é que a casa dela foi erguida em apenas um dia. A casa de tábuas que não resistiam à entrada da água das chuvas foi onde Dona Glaudeci criou os filhos.

A melhoria da estrutura da residência aconteceu paulatinamente. Na década de 1990, ela se empregou nas empresas DISA e ACESITA S/A, respectivamente, e iniciou a construção da casa de tijolos com a ajuda do neto. A DISA como mencionado é uma usina lotada no município para produção de açúcar e álcool. Enquanto a empresa da ACESITA S/A planta árvores de eucalipto para fabricar carvão vegetal²³. Acerca da obra da casa, a narrativa “Aí fui trabalhar na CESITA comprando a lajota pra fazer. Não ia fazer de tábua não. Ia fazer de lajota. Eu fui comprando e juntando.”. Ela construiu a casa em alvenaria e mora com a irmã caçula e o neto.

O casamento com Sebastião Santana ocorreu na cidade de São Mateus. A família de Sebastião Santana, conhecida como dos Felipe, morava no sertão de Itaúnas. Segundo Relatório Técnico de Identificação e Delimitação das Terras Quilombolas dos Córregos São Domingos e Santana, (2006), a família Felipe descendia da escrava chamada Rosalina, da fazenda de Rita Maria da Conceição Cunha. A família viveu em Itaúnas até ser atingida pela expropriação de terras para o plantio de eucalipto na região. Os familiares de Sebastião Santana, dentre eles os tios e primos, saíram das terras e foram de mudança para distintas localidades de Conceição da Barra, em especial, às margens do Córrego Santana e afluentes (FERREIRA et al., 2006, p.235).

Sebastião Santana exercia a atividade de vaqueiro e era reconhecido pelo ofício. A sazonalidade das atividades de vaqueiro o levou a migrar por diversas áreas da região

²² Informação do DER/ES. Disponível em <<https://der.es.gov.br/>>. Acesso em 16 de março de 2017.

²³ Informação pode ser conferida no Diário Oficial da União. 17 de Setembro de 1991. “Acesita S/A: extratos de contratos”. Seção I, p. 19867. Disponível em <<http://pesquisa.in.gov.br/>>. Acesso em 17 de março de 2017.

cumprindo. Assim, durante o deslocamento que considero de “migração pré-matrimonial”, ele conheceu Dona Glaudeci que era de outro grupo familiar da área rural ao norte do estado.

Após o matrimônio, Sebastião Santana não tinha a “terra da morada” para levar a esposa, uma vez que os movimentos expropriatórios tinham expulso seus familiares da terra onde viviam em Itaúnas. A solução foi se empregar como vaqueiro para um fazendeiro local. O fazendeiro Zezé de Gugu (José de Gugu) detinha a posse de terras e gado nas proximidades do Rio Santana.

José de Gugu foi um dos expropriadores de terras nas localidades rurais de Conceição da Barra. Sobre isto há a narrativa da expulsão de uma família da chácara onde vivia na localidade de Linharinho: “No início da década de sessenta, José de Gugu investiu violentamente sobre as terras de Joventino que, certo dia, saiu para trabalhar e deixou sua esposa em casa no sétimo dia do “resguardo”, sendo ela surpreendida por José de Gugu e seus capangas que a colocaram para fora com a criança e incendiaram a casa.” (ASSOCIAÇÃO..., 2007, p. 03). As ações do expropriador tinham apoio da polícia municipal de Conceição da Barra e de São Mateus.

Ao aceitar o trabalho, Sebastião Santana se mudou para Santana. O vaqueiro estava próximo dos familiares em Córrego de Santana, algum tempo depois buscou Dona Glaudeci e os filhos na Estrada de Boa Esperança. Aqui também o trabalho deve ser considerado enquanto meio de permanecer próximo à família na localidade.

A família de Dona Glaudeci também era constituída por agricultores rurais. Os pais enfocavam a agricultura e o principal cultivo consistia na plantação de mandioca para produção da farinha de mandioca. Dos alimentos produzidos: o beiju, a farinha de coco e bolos, cozinhavam batatas, bananas e a mandioca para o lanche.

Ao molde de Woortmann quando trata da “troca do tempo”, a família de Dona Glaudeci também utilizava o auxílio de agricultores próximos para a abertura de terrenos para novos plantios. Os sitiantes buscam “um espaço de reciprocidade” para cobrir a necessidade de realizar atividades para as quais não se têm a quantidade adequada de pessoas. Os vizinhos cedem a ajuda entre iguais com a certeza da retribuição. No caso da etnografia do autor, a “troca do tempo” retém significados práticos de produzir o roçado e simbólicos de reproduzir uma “comunidade” (WOORTMANN, 1990a, p. 32).

No caso narrado por Dona Glaudeci sobre o cultivo da terra antes do plantio, os preparativos incluíam a derrubada da mata com uso do machado, a limpeza e preparação do terreno por

meio da queimada. Este trabalho com o solo era realizado com auxílio dos agricultores vizinhos. Quando eles preparavam os roçados convocavam os vizinhos para os quais tinha prestado auxílio em situações anteriores.

Após a derrubada e limpeza do terreno, a oração era destinada à Nossa Senhora Mãe do Serrado. A santa era reconhecida por seus atributos com o fogo e a água, elementos aos quais se creditava a garantia da fertilidade do solo.

Ainda sob a égide da reciprocidade, Dona Glaudeci destaca que seus pais, à maneira dos seus antepassados, não comercializavam os alimentos cultivados. Ela aponta a relação entre suas memórias da infância e a existência de um circuito de oferecimento de alimentos, “Hoje em dia se não comprar não come, porque ninguém vai dar a melancia não [...] hoje tudo é comprado. Tudo, tudo, tudo é comprado. Antigamente tudo era dado, chegava na roça e tudo era dado.”.

Em contraste com uma noção de comercialização, Dona Glaudeci narra a conduta do pai. Manoel Ferreira cultivava melancias nas terras de sua aragem. Na época da colheita ele oferecia as melancias às famílias vizinhas, elas retribuía com a devolução das sementes da fruta. Com as sementes, Seu Manoel Ferreira poderia realizar a plantação novamente. Alguns alimentos que circulavam com base neste circuito de oferecimento entre compadres eram feijão de corda, amendoim e frutas.

Outro ponto de contato entre a família de Dona Glaudeci e o caso dos sitiantes de Sergipe, no estudo de Woortmann (1990), diz respeito a possibilidade de arrendamento da terra. No caso que descreve ocorre o arrendamento quando o agricultor utiliza as terras sem uso de um proprietário (quem não produziu a terra com o trabalho) para sua produção. Em troca, aquele pagava com produtos e dinheiro para o proprietário. A terra arrendada era chamada “terra de trabalho” (IBIDEM, p. 42).

No caso da família da narradora, as plantações cultivadas pelos pais pertenciam à família, porém a casa em que moravam estava em uma propriedade que pertencia a uma terceira pessoa. Seu Manoel Ferreira construiu, ao longo de anos, uma pequena residência em suas terras, após anos de vivência em “terras dos outros”, como se refere Dona Glaudeci.

A casa foi construída na Estrada de Boa Esperança, na parte que chega ao povoado de Santa Maria, próximo a localidade do Córrego dos Amarelos. Atualmente, na localidade cultivam a plantação de café; as terras e a casa da família estão sob a posse do único irmão vivo de Glaudeci, os demais irmãos morreram assassinados.

Tal como Dona Glaudeci, as irmãs se casaram e foram morar próximo aos parentes do marido, por isso, ela tem irmãs que vivem nas cidades de Linhares e Vitória e no estado de São Paulo. Quando sua mãe faleceu, ela deixou de visitar a localidade onde cresceu e não voltou a estar na casa da família.

2.5.1 A Estrada Velha e o “comércio”

O tópico registra as percepções das devotas de São Bartolomeu acerca da relevância da Estrada Velha, que corresponde a via ES 422 de acesso a São Mateus. Paulatinamente, a Estrada perdeu prioridade na organização comunitária de Santana, uma vez que possuía uma extensão menor quando comparada à extensão da rodovia estadual ES 010 que liga Conceição da Barra à capital. Os impactos da pavimentação do trecho da ES 010 são abordados com base em relatos orais sobre a época em que as obras ocorreram em Santana. Ao final, o tópico indica a associação estabelecida pelas devotas entre a rodovia ES 422 e a percepção acerca do “comércio” e o modo como a ES 010 afetou as relações sociais do entorno.

A descrição compartilhada por Dona Glaudeci sugere alterações ocorridas com o início da obra do trecho da ES 010 em Santana. Ela indica que:

Não tinha muitas pessoas morando não, agora tem mais. Aqui não era estrada, era caminho, aqui mesmo neste trecho não era assim, era caminho que saia lá ó, esse caminho saia lá em Santana Velha. Era caminho, era um Sapê aí dentro. Era um Sapê grandão. Aí depois que fizeram. Aí eu fiz essa casa aqui, só tinha essa casa aí. Aí foi fazendo casa, foi fazendo. Aí era ó, era mato, mas tinha dono. Era o mesmo dono de baixo [se refere aos terrenos que são alugados como pasto para cavalos, éguas, e outros equinos, que estão localizados diante da casa de Dona Glaudeci e Dona Juju]. Era muito mato, e não era aberto, era caminho. Não tinha essa estrada da frente, a BR, era caminho. A estrada de chão lá é que funcionava, a estrada de chão de Santana Velha. A estrada de chão que ligava em São Mateus. Mas essa aí que é de asfalto é de agora, ela não tinha nada não. Ela só atravessava, atravessa pra gente ir pra Santana. Carro passava era lá na estrada de Santana Velha.
(Dona Glaudeci. Santana, Conceição da Barra. Em 17 de maio de 2016.)

A designação de Estrada Velha é utilizada pelas moradoras de Santana em referência à rodovia estadual ES 422 que interliga São Mateus à localidade de Santana, ao longo de 17,6 quilômetros sem asfalto²⁴. De acordo com os moradores de Santana, a via correspondeu ao principal caminho de acesso até Conceição da Barra.

²⁴ Informação do DER/ES. Disponível em <<https://der.es.gov.br/>>. Acesso em 16 de março de 2017.



Figura 6 Estrada Velha. Saída de Santana em direção à São Mateus. Ponte sobre o Rio Santana. Foto de Jane Seviriano Siqueira. Data: 13 de maio de 2016.

As devotas indicam que moradores do interior do município se deslocavam por meio desta Estrada desde os primeiros anos do século XX, tal Dona Roxa que narra: “Eu conheci São Mateus desde sete anos de idade. A mãe vendia farinha em São Mateus e na Barra. O transporte era feito em cavalo aqui nesta Estrada e depois atravessava o Rio [Cricaré] em jangada” (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 25 DE MARÇO DE 2016).

A percepção de Dona Glaudeci está alinhada às descrições de Dona Roxa acerca das modificações que afetaram o local. Dona Roxa descreve a área do “comércio” na localidade e os personagens das memórias desta época:

Asterinho, João Genelato, Noguim e o finado Armindo. Era o pessoal que vendia ali. Eram dessas quatro vendas que a gente comprava quando veio pra cá. Nós comprávamos nas vendas deles porque vendiam de tudo, de tudo, até roupa vendia que era em corte o pano. Aí a gente comprava em corte o pano pra fazer a roupa.

Hoje não, é só chegar e comprar. É minha filha. [...]. Eram só essas quatro que existiam lá em Santana Velha. Quando os caminheiros vinham de lá do Braço [do Rio], lá do [Pedro] Canário, parava e comprava pra comer, às vezes tomava café. Tudo eles vendiam, mas era só essas quatro vendas que tinha, as casas ainda estão lá fraquinhas. Aqui no beco, quem vem pra cá, uma casa bonita que tem no beco que a gente vira pra cá, do lado que desce assim, vira do esquerdo, era o finado Asterinho, ali quem mora agora é a filha. Do outro lado, tinha a chácara, era do finado Noguim. Quem mora é uma filha. E a outra mora lá na Barra, perto da igreja de São Benedito, é filha de Noguim. Conheci esse povo todinho. Hoje em dia só tem os filhos, netos, bisnetos. Mas os mais velhos que quando eu me entendi navegando aqui pra Barra, conheci. Era aonde a gente passava. Aqui [aponta a ES 010, em frente à sua casa] não passava ninguém não, aqui era mato puro. E hoje não, o movimento passou tudo pra cá. [...] Eu conheci esse povo todinho daí quando eu comprei aqui na praia. E quando passava com animal de farinha, passava naquela Estrada e descia nessa rua aí ó e saía lá embaixo pra ir pra Barra, direto. Passava nesta ponte, nessa rua que chega lá no Rio Santana. Quando a maré estava seca, ‘travessava os animais por dentro d’água e quando a maré estava cheia tinha ponte de acho. (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 16 DE MAIO DE 2016.)

A Estrada de Santana era passagem obrigatória para veranistas, caminhoneiros e moradores locais, desde a década de 1950. A movimentação de veículos e pessoas pela Estrada contribuiu para a concentração de pontos de “comércio” situados no cruzamento entre a Estrada e a Rua que interligava o local à sede de Conceição da Barra - a Rua foi nomeada como Rua Principal. Os pontos de “comércio” eram pequenas vendas construídas ao molde de um quarto com telhado de amianto onde os proprietários ofereciam diversos itens. Os itens iam desde bebidas e alimentos até tecidos e roupas. Eles atendiam aos veranistas que iam em direção às praias do litoral, aos caminhoneiros que transportavam produtos decorrentes do extrativismo vegetal e aos moradores das chácaras próximas.

De acordo com trabalho de campo, a designação de “comércio” em Santana foi atribuída ao local em decorrência de ações mediadas pelo dinheiro. Os itens oferecidos eram pagos em moeda vigente. Para os moradores de áreas do interior do município, ou para aqueles recém chegados destas áreas, era comum considerar que produtos não fabricados por eles fossem trocados por produtos que eles fabricavam; por exemplo, a farinha de mandioca produzida na chácara da família de Dona Roxa era entregue na compra da carne seca, do querosene e da aguardente que eles não produziam, apesar de precisar deste itens no cotidiano. Porém, no “comércio” as relações supunham compras mediadas apenas pelo dinheiro.

Na trama das narrativas locais é possível compreender a percepção de que, no período iniciado em cinquenta até a década de oitenta, a Estrada de Santana foi relevante no povoamento de Santana. Em torno do cruzamento da Estrada com a Rua Principal foram construídos os “comércios” e muitas famílias se dirigiam para áreas próximas. Dona Roxa conta: “Eu vejo o pessoal que morava na roça, que tinha fartura, hoje está quase tudo

comprando [...] eles vieram pro comércio pensando que as coisa iam melhorar e piorou. Piorou né. A gente na roça da gente, se não tiver preguiça, colhe de tudo e não passa fome, porque tudo é prantado e é colhido.”.

A movimentação de pessoas e veículos foi transladada da ES 422 para a rodovia ES 010. O “comércio” realizado no cruzamento entre a Rua Principal e a Estrada 422 declinou e, no trabalho de campo, os nomes de proprietários de “comércio” indicam personagens das lembranças do período vivido pelas interlocutoras na juventude. Neste contexto é que a rodovia ES 422 recebeu a designação de Estrada Velha e o entorno passou à designação de Santana Velha.

A pavimentação do trecho da rodovia ES 010 que passa por Santana pode ter contribuído com impactos sociais e econômicos na localidade. Ademais, a Estrada Velha, a ES 010 e o “comércio” não representam só locais, eles evocam um conjunto de memórias que relacionam o passado ao presente vivenciado pelas devotas de São Bartolomeu.

3 A PROMESSA PARA SÃO BARTOLOMEU

Porque esta é uma promessa que vem do meu povo da mata. É o povo da mata que trouxe o São Bartolomeu. Só não sei explicar, porque foi a minha bisavó que trouxe. (MARIA AMÉLIA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 24 DE AGOSTO DE 2016.)

Eu conheci minha avó e meu avô da parte de mãe. Só não conheci minha avó e avô pela parte de meu pai, porque era índio. Quando os índios vinham aqui pra praia, dormiam lá na casa de meu pai mais minha mãe. E os índios eram brabos. A vestimenta era tanga de paia, a roupa deles. Tinha a casa de farinha, papai mandava ficar três dias lá na cozinha de farinha. Aí papai matava uma leitoa, cortava uma carga de banana verde, uma carga de cana e dava pra eles. Isso na casa de farinha. Com três dias eles vinham aqui pra praia e ficava na praia. Quando pensava que não, eles voltavam tudo. Dormiam mais três dias lá na casa do meu pai. [...] Papai não deixava a gente sair não, ficava aqueles três dias dentro de casa, porque eles comiam a gente. Agora, meu pai andava no meio deles tudo. Nós não. Agora, avô e avó da parte do meu pai eu não conheci não. Eles viam do centro da mata. [...] Mata virgem mesmo. [...] Eu conheci índio bravo, porque meu pai era filho de índio. (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 27 DE MARÇO DE 2016.).

A ancestralidade negra e indígena que enfocam a promessa a feita para São Bartolomeu correspondem ao tema do capítulo. A promessa feita ao santo é um atributo concedido pelos antepassados, os quais são definidos como “nagôs” ou “nagôres” e “índios brabos”. A junção entre “nagôs” (negros) e “índios brabos” (indígenas) aparece mediada pela categoria local de “mistura”, portanto ela é utilizada como chave de compreensão das lembranças das devotas de São Bartolomeu. Quando as devotas indicam as “misturas” que aconteceram e resultaram na constituição da família de cada uma delas, elas expressam a positividade com que significam estas “misturas”.

Maria Amélia destaca que possui “um lado nagô e um lado índio”. A composição narrada decorre do matrimônio da mãe “filha de nagô” e do pai “filho de índio”. Herdeira biológica do casal, Maria Amélia possui o “sangue misturado”. O encontro de aspectos biológicos causa orgulho à jongueira, tanto que diz que a “família assim toda misturada, misturou tudo, mas tenho muito orgulho.” (MARIA AMÉLIA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 05 DE MARÇO DE 2016).

As “misturas” ancestrais de “nagôres” e “índios brabos” aconteceram com bisavós, avós e com os pais das senhoras, em especial no caso de Dona Roxa e Maria Amélia, sem que as uniões resultassem em homogeneidade.

A narrativa sobre a promessa rememora que a ancestral “nagô” pediu a São Bartolomeu que livrasse os negros dos sofrimentos do “cativeiro”. Em retribuição, ela e seus descendentes seriam fiéis devotados ao santo. São Bartolomeu encerrou o “tempo do cativeiro” e houve uma festa com dança de Jongo organizada pela ancestral “nagô” em agradecimento. O santo ficou contente com a demonstração da ancestral e ofereceu o atributo de parteiro às mulheres que fossem descendentes dela. Assim é relembra a promessa da ancestral “nagô” para obter a graça de São Bartolomeu.

Sobre a promessa, Dona Roxa indica que os filhos e as filhas das famílias Santos e Conceição nasceram das “mãos do padroeiro”. Esta narrativa sobre os partos demonstra a devoção das senhoras jongueiras e retribui o livramento do “cativeiro” e, em especial, o cuidado do santo com as mulheres e as crianças.

A “mistura” entre “índios brabos” e “nagôs”, que caracteriza as famílias em Santana, corresponde a aspectos incididos sobre a narrativa da promessa a São Bartolomeu. Dona Roxa expõe que:

São Bartolomeu é do tempo do cativeiro. É que quando minha mãe nasceu, rompeu a liberdade. Era cativeiro. A minha avó por parte da minha mãe, a mesma coisa. Que era dos nagôs antigos. A mesma coisa. Quando rompeu a liberdade que teve aquela liberdade de ficar assim à vontade. Agora, hoje não tinha mais não. Contar os nagôs que a gente lembra. Tem é filho, neto, bisneto. É que eu tenho uma parte de nagô e outra de índio. Meu pai era índio e casou com nagô. (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 13 DE MAIO DE 2016.)

Considerado os elementos acerca da promessa de São Bartolomeu delineados anteriormente, a prática espiritual pode ser compreendida como um reflexo das alianças sociais entre negros e indígenas no norte capixaba. A ancestral “nagô” em matrimônio com o descendente de “índios brabos” têm uma filha gestada na “mistura”, esta filha é a mulher responsável pela promessa ao santo. A promessa ao santo associada à aparência elegida para a imagem indicam o imbricamento entre espiritualidade e alianças sociais.

A obra “Essência do Cristianismo” redigida por Ludwig Feuerbach em 1841, conforme apresenta Aleixo (2009), deslinda a “essência do fenômeno religioso”. A perspectiva de Feuerbach indica que entidades espirituais de qualquer religião (equivalente aqui como experiência de fé viva) correspondem às projeções da “essência humana”. A religião é manifesta em ações intrínsecas à experiência humana. A propositiva dele prolonga a humanidade em deuses, entidades e objetos religiosos criados pelo próprio ser humano.

Assim, a prática da espiritualidade salienta a consciência humana além das limitações individuais (ALEIXO, 2009).

A caracterização de São Bartolomeu enquanto “filho de preto velho” associada ao aspecto atribuído a imagem (cor clara, olhos puxados, cabelos negros presos por um “cocar”) sugere que o santo é a “mistura” entre “nagô” e “índio brabo”. Assim, o santo condensa os elementos da espiritualidade e da ancestralidade como objeto/prova do “sangue misturado”. Em simultâneo, o santo é a entidade espiritual e o ancestral das devotas que rememoram a promessa. Ele reflete as trocas matrimônias entre “nagôs” e “índio brabo”, conforme narradas no presente pelas jongueiras em Santana.

As jongueiras destacam a significação positiva que atribuem às “misturas” ancestrais. Tal característica é delineada como afirmação ou “firmação” da “mistura”. O posicionamento enquanto “filha de nagô” no contexto das políticas culturais do Jongu, por exemplo, atribui destaque aos grupos jongueiros de Santana. Tal posição é ampliada pela possibilidade de se definir também como “filha de índio” diante da Igreja e das posturas hegemônicas representadas pela instituição. Deste modo, as jongueiras de São Bartolomeu privilegiam a heterogeneidade da “mistura” ancestral da qual elas se auto definem como herdeiras.

A “mistura” sugere aspectos biológicos (“o nosso sangue misturado”) e condições históricas compartilhadas pela convivência em uma área comum. A “mistura” pode indicar, em paralelo, operações que rompem com a produção da diferença baseada em antagonismos índios x negros.

As narrativas destas senhoras sobre outros grupos sociais estão alinhadas com a noção de alteridade que são elaboradas sem desconsiderar do Outro a condição de humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A conduta organizada pela compreensão da consciência de todos os seres considera a equivalência na possibilidade de percepção de si e do entorno. Neste caso, os seres têm autoconsciência e seus distintos pontos de vistas estão em equivalência (IBIDEM). Tal perspectiva permite superar antagonismos baseados em anular o Outro. Esta condição está afinada ao modo como as devotas de São Bartolomeu apresentam os encontros entre “nagôres” e “índios brabos”.

As diferenças entre negros e indígenas colaboram na produção da categoria de identidade pelas jongueiras. A possibilidade de constituição da identidade pela diferença ocorre pautada nas “misturas”, neste caso, as devotas jongueiras não anulam as singularidades ancestrais. As narrativas que invocam a “mistura” tratam de movimentos que buscam ajustes e

deslocamentos de diferenças de acordo com o contexto, o qual corresponde aos interesses do agrupamento frente ao entorno social.

A consideração das “misturas” pelas devotas de São Bartolomeu segue os predicativos da professora Marcela Stockler Coelho de Souza, durante a XI Reunião de Antropologia do Mercosul, em 03 de dezembro de 2015, sobre a ideia de que “nem tudo que se ajunta se mistura, porque nada é igual”. A propositiva supera a noção de sincretismo como operação que acrescenta essências/purezas e totalizam uma mistura homogênea.

Sobre este suporte compreendo que a “mistura” anunciada em Santana está a favor do entendimento de que os elementos “misturados” não se tornam indiferenciados. A mistura conforme tratada neste trabalho está inspirada na criatividade das jongueiras de Santana que apresentam a “mistura” como centro de “força” de seus discursos.

Os impactos da utilização da categoria, na perspectiva das jongueiras, sobre a ciências sociais reforçam os caminhos da superação do discurso da antropologia física acerca da debilidade da miscigenação, em especial a miscigenação racial brasileira. A miscigenação do povo brasileiro é abordada por Nina Rodrigues como “fraqueza”.

A categoria de “mistura” inspirada na perspectiva das devotas de São Bartolomeu é o inverso da noção de “degradação moral” atribuída a mestiçagem na concepção de Nina Rodrigues no Brasil, ao final do século XIX. O autor representa um conjunto de ideias que definem a categoria de “mestiçamento” como fraqueza (RODRIGUES, 2011 [1894]). Já a “mistura” definida em Santana é símbolo da “força” das jongueiras.

Todavia, a “mistura” não corresponde somente aos elementos positivos. Em alguns casos as lembranças das jongueiras retomam uniões indesejadas. As memórias evocam a condição de mulheres, avós e bisavós, “pegas a laço”. A condição de “pega a laço” aparece no relato de Maria Amélia e de Dona Glaudeci e é utilizada para sublinhar a violência que permeou a união em alguns casos em que existiu “mistura”.

A respeito de Dona Glaudeci, o relato da “mistura” malquista está posto nas recordações sobre a avó materna chamada Maria. A avó viveu cento e um anos de idade com lucidez. Nas brincadeiras com as netas, os cabelos da avó Maria eram o alvo preferido: as meninas penteavam e trançavam os fios longos e lisos. Os cabelos e a cor de pele clara da avó foram indicados pela narradora pelo termo “cearença”²⁵. Diante da minha dúvida, ela define:

²⁵ “Cearença” aparece como uma categoria local, pois além de Dona Glaudeci ouvi a expressão ser utilizada por Seu Tião de Véio, em Porto Belo, dia 21 de junho de 2016. Na ocasião, Seu Tião utilizou a expressão “cearença”

“cearença” não é quem “veio do Ceará não, é ‘mistura’”. Ela completa ao indicar que a mãe da avó Maria, bisavó dela, foi “pega a cachorro no tempo dos escravidão” e que a família se reproduziu com os fenótipos da “cearença”. No relato sobre “mistura” de “cearença” não interessa mencionar o par, nele prevalece a condição hostil da união.

Maria Amélia explica que a “força” que ela possui para conduzir o Jongo é intrínseca a devoção da sua família para São Bartolomeu. A “força” que provém do santo decorre da “força que tem o povo da mata”. O “povo da mata” corresponde ao “povo nagô” e aos “índios”. A origem ancestral marcada pela “mistura” amplia as possibilidades de posicionamento diante de distintas situações. Conforme ela aponta: “Só estou explicando pra vocês verem a força que tem o povo da mata, pra verem a força que tem o povo nagô, a força que têm os africanos e os índios. (MARIA AMÉLIA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 24 DE AGOSTO DE 2016).

Algumas das condições históricas que possibilitam ponderações sobre a “mistura” estão esboçadas de maneira breve e suscita a seguir. O foco está no estado do Espírito Santo e, em especial, no município de Conceição da Barra.

3.1 CONDIÇÕES HISTÓRICAS NO ESPÍRITO SANTO

Este item apresenta de modo sucinto e despretensioso alguns elementos que sustentam o marco das narrativas de Dona Roxa, Maria Amélia e Dona Glaudeci acerca da “mistura” entre indígenas e negros.

Das pesquisas já publicadas, destacam-se cinco estudos realizados com enfoque na região norte do Espírito Santo. Elas abordam em um primeiro grupo os aspectos historiográficos que conformaram as condições da “presença de indígenas” e de africanos e seus descendentes no Espírito Santo. No segundo grupo, as pesquisas tratam do processo da construção da categoria de auto definição da identidade negra ao norte do estado.

As referências bibliográficas utilizadas para compor a condição da presença de indígenas no litoral capixaba e ou no interior do continente estão em Holanda (2007 [1936]), Saint Hilaire (1936) e Machado (2011). Algumas condições que ampararam a elaboração do discurso da identidade negra no Espírito Santo são esboçadas por meio de Russo (2011) e Silva (2012).

para se referir a uma terceira pessoa durante entrevista cedida ao cientista social Luiz Henrique Rodrigues (2016).

A análise de Holanda (2007[1936]) tratou de elementos conformadores da identidade nacional brasileira utilizando fontes documentais. O autor discutiu as diferenças entre as colonizações feitas por portugueses e espanhóis. A peculiaridade histórica que o autor destacou foi que os portugueses priorizaram a ocupação da faixa litorânea do território da colônia, enquanto que nas colônias espanholas os povoamentos ocorreram, prioritariamente, em área do interior do continente. Ao deslindar tal particularidade do processo de colonização portuguesa, o autor ressaltou as ações de indígenas tupis e o estabelecimento de uma “aliança” entre eles e colonizadores portugueses. Os indígenas que não pertenciam aos tupis travaram lutas contra o outro grupo indígena, que se tornou seu “inimigo”, e contra os portugueses. Pois este grupo de colonizadores se aproximou e estabeleceu trocas com o grupo tupi (HOLANDA, 2007[1936]).

Segundo indica a pesquisa de Holanda, ao longo do século XV os tupis expulsaram os indígenas não tupis do litoral e ocuparam o território do litoral. Em razão desta característica, os portugueses avançaram o processo de colonização no litoral. No caso do Espírito Santo – então estabelecida como capitania de Vasco Fernandes Coutinho - os grupos indígenas de não tupis receberam a nomeação de “tapuias”. Os “tapuias” ocupavam áreas no interior do continente, em zonas da Mata Atlântica em especial. A forma de defesa contra os grupos tupi e contra os aliados deles, os “tapuias” travavam confrontos recorrentes. O autor menciona o exemplo do grupo indígena dos aimorés. Eles viviam na área que abrange no tempo presente São Mateus e Conceição da Barra e também receberam a designação de tapuias pelos colonizadores, porque lutaram contra os colonos que ocupavam a região do Rio Doce (HOLANDA, 2007[1936]).

A impossibilidade de estabelecer alianças com os “tapuias” no Espírito Santo consolidou o imaginário de “selvageria” como constituinte da identidade “tapuias”. Tal imaginário foi reforçado pelos registros de viagens de portugueses, porém a representação enquanto “índios selvagens” também aparece em relatos produzidos por demais viajantes.

A caracterização dos indígenas enquanto “selvagens” consta em registros feitos por europeus como demonstra o relato de viagem do botânico francês Saint Hilaire. O registro produzido por Saint Hilaire (1936) contribuiu com o ideário construído em torno da “selvageria dos ameríndios” que habitavam a Mata Atlântica em terra brasileira. O botânico viajou pelo país no início do século XIX, nesta época as terras de Conceição da Barra se destacavam como entreposto comercial entre as Capitanias de Vasco Fernandes Coutinho e Porto Seguro. O botânico descreve os locais por sua fartura: “cujos arredores produz[iam] muita mandioca”.

Em 1820, Saint Hilaire registrou deslocamentos de indígenas pela bacia do Rio Doce, em especial entre a floresta fechada e o litoral. Seu relato deu eco ao conjunto de imagens que posicionavam os indígenas enquanto “antropófagos”. Ele menciona em seus escritos que ouviu as histórias de colonos, nelas os autóctones devoravam adversários e crianças presas durante sequestros executados pelos “selvagens”. O relato do botânico francês indica o quanto os indígenas aterrorizam o imaginário dos luso-brasileiros.

O relato de Saint Hilaire também apresentou a delimitação da capitania no século XIX. À época, Vitória (capitania de Vaco Fernandes Coutinho) estava demarcada pelo Rio Cabapuana ao sul, pelo Rio Doce ao norte. Acima, a cidade de Vitória estava delimitada por áreas com florestas fechadas habitadas pelo que Saint Hilaire indicou “ameríndios” (SAINT HILAIRE, 1936).

O botânico complementou que as terras capixabas ao norte de Vitória serviam de pouso aos “desertores do exército” e aos “negros que escapavam do trabalho escravo”. Ao final do relato sobre a viagem ao Espírito Santo, ele indica que esta ocupação era decorrente dos irrisórios atrativos que a área apresentava ao governo. A área não possuía interferências policiais naquele momento. O relato de Saint Hilaire uniu indígenas, negros e desertores nas terras de Conceição da Barra (IBIDEM).

Dentre trabalhos recentes, Machado dissertou sobre sua experiência de campo entre os anos de 2009 e 2011 junto aos devotos de São Benedito das Piabas em Barreiras, às margens do Rio Cricaré em Conceição da Barra. Barreiras está próxima à Santana e por esta condição geográfica é considerada nestes apontamentos bibliográficos.

Na dissertação de Machado (2011), a “presença indígena” é reportada na oposição com negros, o autor coloca as “disputas” entre quilombolas e indígenas pescadores da localidade de Barreiras em torno de embates metafóricos travados durante as festas realizadas durante o que o autor definiu “ciclo festivo” (festas iniciadas em dezembro e encerradas em janeiro com organização e participação de grupos de Jongo e de Ticumbi). O salto no período histórico é válido, já que não é objetivo do presente trabalho realizar um estudo histórico exaustivo sobre registros de indígenas e negros nas localidades de Conceição da Barra.

Sobre a consolidação de identidade do “campesinato negro” na área que abrange as cidades de Conceição da Barra e São Mateus, o trabalho de Russo (2011) propõe um apanhado historiográfico do período entre os anos de 1855 e 1888. Quanto ao processo de elaboração da categoria de quilombola e na noção de “consciência negra” Silva (2012) analisa a perspectiva

desenvolvida pelos quilombolas no estado, para tal em sua tese abordou o processo da auto determinação da identidade. Como mostra o autor, o processo de elaboração da identidade quilombola decorre de relações complexas entre agentes quilombolas, profissionais da antropologia, agências de Estado e agências internacionais.

A investigação histórica de Russo (2011) registrou a instituição da escravidão no âmbito das discussões oficiais e na legislação provincial do Brasil. Os procedimentos de pesquisa da autora consistem em leitura e análise dos Relatórios do Presidente da Província do Espírito Santo. O trabalho considerou o “entrelaçamento econômico que uniu as cidades de São Mateus e Conceição da Barra (Vila da Barra de São Mateus)”. Esta área era considerada “conjunto agrícola e de portos” com ênfase na “produção e exportação da farinha de mandioca”.

A autora frisa que a atual área ao norte do Espírito Santo estava anexada à Província da Bahia, pela Capitania de Porto Seguro. O período subsequente ao término da anexação e inclusão à Província do Espírito Santo esteve marcado pelo isolamento regional. A autora não aprofunda a questão do isolamento regional no período histórico que analisou. Ela indica que a área centro sul capixaba obteve destaque no cenário estadual – em contrapartida ao norte - por razão da proximidade com a Província do Rio de Janeiro e do êxito alcançado nas atividades mercantis entorno da produção cafeeira (RUSSO, 2011, p.12).

No Brasil Colônia, a zona portuária de São Mateus e Conceição da Barra (Barra de São Mateus) ganhou consolidação enquanto referência de portos para desembarque de africanos capturados e para escoamento da produção agrícola. Este dado é considerado na presente dissertação como elemento histórico

A partir da etnografia junto às localidades auto demarcadas como quilombolas do Sapê do Norte, Silva (2012) considerou a consciência negra enquanto processo de reprodução étnica dos territórios. O autor remonta os agenciamentos da diocese na produção de debates a favor da identificação quilombola, em especial nos anos setenta.

A sucinta bibliográfica mobilizada neste tópico objetiva indicar pesquisas que abordam as categorias identitárias de índios e negros ao norte do Espírito Santo. O breve apanhado de pesquisas indicou a ocorrência da categorização em dois grupos que viviam ao norte, no século XVI, os “indígenas” foram chamados “tupis” e “tapuias” (indígenas que não pertenciam à família dos “tupis”) segundo Holanda. O autor indica a existência da aliança

entre “tupis” e colonizadores portugueses durante o período histórico da colonização (HOLANDA, 2007[1936]).

Ao longo do século XVIII, as modificações político-administrativas ao norte da Bacia do Rio Doce que ora compunha o Reinado de Porto Seguro (entre 1764 e 1823), ora compunha o Reinado do Espírito Santo, reverberaram em condições singulares descritas como “abandono pelo governo” (SAINT HILAIRE, 1936). Assim, a área foi delimitada enquanto “refúgio de tapuias”, de negros fugidos e de desertores da Guarda da Província. De acordo com o processo histórico, tal contexto teria proporcionado um “desenvolvimento” alijado dos modelos hegemônicos (RUSSO, 2011).

O reconhecimento de terras quilombolas conforme deliberação na Constituição Nacional de 1988 proporcionou o enfoque em questões de “agrupamentos negros” no país. No caso do Espírito Santo o processo de titulação de territórios quilombolas ocorreu no ano de 2005. Dentre as pesquisas e estudos realizados como fomento à demarcação do território rural sob a condição de terras de quilombo está a mencionada etnografia de Silva (2012). O autor discute o destaque atribuído à produção da categoria de “consciência negra” por meio de distintos agentes institucionais dentre os quais tem destaque o trabalho da Diocese Católica de São Mateus (SILVA, 2012).

3.2 SANGUE E CONHECIMENTO

Maria Amélia propõem uma percepção da circularidade de conhecimentos entre familiares. Ela considera as experiências vivenciadas com seus tios paternos Edulino (Dudu), Manoel Nicolau, Dormelina e Roxa. Os tios de Maria Amélia a introduziram em conhecimentos que pertenciam ao domínio religioso e sobre esta condição ela diz que,

Tanta coisa boa na minha família. Ficou a recordação, ficou a saudade, mas não a tristeza. Porque eles ensinaram muitas coisas boas. Eles deixaram muitas coisas boas pra nós. Não aprendeu e não ficou aqueles que não quiseram. Eu rezava ladainha, eu aprendi com meu tio. Até hoje se eu for rezar uma ladainha, eu rezo. Eu aprendi tudo com meus tios. De cada uma coisa eles deixaram um pouco, cada uma coisinha. (MARIA AMÉLIA, SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 05 DE MARÇO DE 2016.)

O tio Dudu era curador e oferecia tratamento curativos em um “centro espiritual”. Para Maria Amélia, os conhecimentos curativos do tio tinham origem na ascendência familiar. A ancestralidade de “índios brabos” incidiria de modo a aumentar a capacidade dele em

apreender os saberes sobre as ervas e as plantas do “centro a mata”. O conhecimento sobre as plantas era utilizado no auxílio contra malefícios que afligiam as pessoas que buscavam suas orientações. Acerca de uma definição de “espiritivo”, Maria Amélia disse,

O pessoal chama macumba, mas é curador. Ele tinha um centro espiritual, muitas pessoas que adoeciam o médico dizia que não tinha cura, que não tinha jeito e meu tio, abaixo de deus, curava. Podia ter uma pessoa doente longe, era só chegar e falar com ele. Porque você sabe que o povo do mato, eles só trabalham com ervas. Então, ele sabia os remédios e ele ia lá no mato e pegava o remédio que era bom pra aquele problema. Então, ele era espiritual. Então, se você chegasse lá, que não vai deixar você ter problema, chega e ‘seu Dudu, eu estou com problema assim, assim. O médico falou que não tem cura’, ele diz ‘tem sim’. Aí ele pegava lá na mata, se fosse pra fazer chá ele já fazia logo, te dava. Com dois dias você estava boazinha. Então, ele curou muitas pessoas, curou mesmo. Muitas pessoas que tinham problema, diziam que não tinha cura, que era isso, que era aquilo, ele curava. Ele era curador, porque esse pessoal que tem sangue do índio, eles têm o dom deles. (MARIA AMÉLIA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 05 DE MARÇO DE 2016.)

No “centro espiritual” de tio Dudu ocorreu a iniciação de Maria Amélia em atividades “espirituais”. Tais atividades correspondem a cura por meio da “mistura” das ervas encontradas na mata. Maria Amélia defende que atividades “espirituais” não correspondem somente à macumba. Elas são realizadas como herança do “povo da mata”. Neste sentido, “macumba” e curandeirismo podem ser pensadas como noções de “mistura”.

Manoel Nicolau era rezador e benzedor, ele rezava em três horários pela devoção aos santos. Os horários da ladainha ao meio dia, às três horas da tarde e à noite. As rezas aconteciam em dias e horários restritos, e uma possibilidade para compreender pode estar as ressonâncias que as palavras proferidas implicavam para o santo²⁶. Foi Manoel Nicolau quem introduziu Maria Amélia na prática da reza de ladainha. Já Dormelina foi parteira responsável por atender aos partos de duzentas e oitenta crianças nascidas nas localidades do Angelim, Linharinho, Santana e em São Mateus. O atendimento de Dormelina às parturientes incluía conhecimentos de ervas e plantas encontradas na mata.

O conhecimento sobre a mata lhe proporcionou prescrever terapias específicas nas etapas das gestações que acompanhou e a orientar no fortalecimento do corpo da mulher no período pós-

²⁶ Esta ideia é inspirada em um trecho de uma das histórias de Dona Edésia. Dona Edésia é moradora do bairro Sernamby, em São Mateus. Em sua juventude, ela viveu às margens do Rio Santana com a mãe e os irmãos, depois de alguns anos, eles foram morar no Litorâneo, bairro fronteiriço entre as cidades de Conceição da Barra e São Mateus. Mais tarde, a mãe de Dona Edésia comprou a casa onde ela mora atualmente, em Sernamby. Em 18 de maio de 2016, por ocasião de seu aniversário de 92 anos, Dona Edésia conversava animada durante o café da manhã, e em uma das histórias mencionou a existência da ladainha dedicada para Nossa Senhora. A força da ladainha proferida ao meio dia era marcante. No início da ladainha, Nossa Senhora ‘caia’ de joelhos e se levantava somente quando a ladainha era encerrada. Ao ser iniciada a reza deveria ser completada sem interrupções, para que Nossa Senhora pudesse se levantar. Caso contrário, a santa ficaria presa àquela condição.

parto. Compondo as atribuições de parteira, Dormelina realizava benzimentos nas crianças para protegê-las de malfazejos, feitiços e doenças ao longo da vida, como indica as narrativas de Maria Amélia.

Sobre a relação com Dona Roxa, a senhora é a cuidadora da imagem do São Bartolomeu que pertence à família. A missão de cuidar do santo embute narrar as histórias dos ancestrais: cuidar de São Bartolomeu de sua família proporciona a posição de mensageira das memórias sobre ancestrais nagôres e indígenas.

Para Maria Amélia as lembranças sobre o “povo da mata” e a promessa de São Bartolomeu funcionam como um conjunto de preceitos utilizado quando ela interage com os interlocutores das políticas culturais e da Igreja. Por isto, ela recorre aos conhecimentos de Dona Roxa com intuito de reelaborar narrativas e amalgamar fragmentos de memórias que chegaram até ela. A escuta atenta que ela realiza corresponde ao investimento para ocupar a posição de cuidadora de São Bartolomeu da família. Nesta posição Maria Amélia será narradora dos feitos de antepassados da família.

Os enxertos narrativos sobre os/as tios/as com os/as quais Maria Amélia conviveu em sua juventude delineiam a dimensão da pessoa cuidadora que ela tomou para si desde anos atrás.

3.3 QUEM FEZ A PROMESSA FOI O “POVO DA MATA”

Esta seção aborda os sentidos da mata segundo os relatos de campo. A mata não é somente um local em si mesmo, ela corresponde também a uma noção de “força”, de liberdade e de memória²⁷.

A principal fonte para a composição desta seção corresponde as narrativas de Dona Roxa. Esta senhora é devota de referência na localidade, por sua capacidade de relembrar nomes e locais de memória. Ela é a cuidadora da imagem de São Bartolomeu de sua família. O cuidado prestado ao santo embute narrar histórias acerca dos feitos ancestrais do “povo da mata”. Assim, a devota narra memórias sobre si e sobre o “povo da mata”.

A categoria de “povo da mata” corresponde aos “índios brabos” e os nagôres antepassados de Dona Roxa e das demais devotas em Santana. A “mistura” de “índios brabos” e “nagôs” evocada por elas quando relatam sua devoção aponta a perspectiva de interação com o entorno. O tipo de interação articulado pelo eixo da “mistura” do “povo da mata” apresenta a

²⁷ Ideia inspirada na etnografia de Ahlert (2013) sobre os terecôs em Codó, no Maranhão.

“convivência” de humanos com animais e demais seres associados aos sonhos. O interesse preponderante é pensar como humanos mobilizam os relatos desta “convivência” a seu favor.

Em suma, as devotas de São Bartolomeu se referem aos ancestrais negro-indígenas por meio da categoria de “povo da mata”. Tal categoria delineia a ação das devotas e familiares com o entorno, no presente etnográfico. Os tópicos seguintes indicam alguns dos elementos que compõem a categoria de “povo da mata”, de acordo com a guardiã de São Bartolomeu.

3.3.1 “Centro da mata” e “mata virgem”

O local de moradia do “povo da mata” estava situado em clareiras, segundo os relatos de Dona Roxa. Nelas havia casas para os familiares, quintal, horta e uma área destinada ao plantio. A área chamada pela senhora de “centro da mata” circundava o local de moradia e estava fora do “campo” de cultivo doméstico.

Outros grupos sociais que vinham do “centro da mata” eram recebidos com cautela. Dona Roxa colaborava com a tarefa, em sua infância, de colocar mantimentos nos caminhos limítrofes da clareira da família para os caminhantes. Durante a passagem eles não iam à casa solicitar mais provisão. A estratégia evitava a aproximação da área doméstica por parte de desconhecidos oriundos do “centro da mata”.

Concernente à estratégia dos familiares, Dona Roxa relembra a fartura da roça na época. O período é chamado “tempo antigo”. Neste tempo, o pai e os irmãos “tiravam quatro latas de litro de leite que era só pra o gasto dentro de casa. Delas colocava três pra coalho e deixava uma para o pessoal que passava no caminho, que era como esse caminho que passava na porta. [...] eles bebiam o leite que colocava lá.” (DONA ROXA, SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 25 DE MARÇO DE 2016).

O acesso à roça ocorria por caminhos na mata. Nas narrativas de Dona Roxa, e de outras mulheres em Santana, a passagem por eles demandava trilhas. Segundo indica “lá onde tinha nossa moradia, no Braço do Rio, era a mata virgem, hoje é eucalipto. Andava no caminho, um adiante, outro atrás. Só tinha o lugar da gente morar. Era campo onde criava gado, porco, galinha, criava cachorro, pato à vontade.” (IBIDEM). Os caminhos rememorados não afetavam os “bichos do mato” que viviam no interior da “mata virgem”. Os deslocamentos no “tempo antigo” tinham como destino o litoral de Conceição da Barra e de São Mateus, para comercializar a farinha de mandioca produzida em casa. Portanto, o “povo da mata”

articulava modos de integração com desconhecidos vindos do “centro da mata” e com comerciantes do litoral.



Figura 7 Mata ao fundo do quintal de Maria Amélia, seguindo adiante está o Rio Santana. Foto de Jane Seviriano Siqueira. Data: 22 de junho de 2016.

A noção acerca do “centro da mata” e da “mata virgem” reverberam a perspectiva de mundo dos ancestrais “povo da mata”, de acordo com Dona Roxa. A “mata virgem” é evocada em correspondência à fecundidade da terra e o “centro da mata” sugere a ausência do cultivo, do plantio.

A qualificação da “mata virgem” pela fertilidade indica a capacidade de gerar árvores robustas e de fornecer alimento contendo a “vitamina da terra” às pessoas e aos animais do mato. A “mata virgem” possibilitava a sobrevivência, como retoma: “Plantava feijão de quente, de frio. Esse feijão nós plantava agora, vamos supor que fosse ontem, em sábado de aleluia. A primeira planta, o feijão nós colhíamos que encontrava o frio. O frio já encontrava o quente. Era tudo da roça que nós plantava e colhia.” (DONA ROXA, SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 06 DE MARÇO DE 2016).

Dona Roxa rememora sua experiência com a colheita no “tempo antigo” mediada pelo sentido do “quente” e do “frio”. A sensação do “frio” em correspondência ao início do período junino,

marcava a colheita do que havia sido semeado sob a sensação térmica do “quente”. A sensação do “quente” coincidia com a fecundação das plantas garantida pelas chuvas. A percepção cíclica da colheita relatada por Dona Roxa emerge como prática coletiva do “povo da mata”, e ela garantia o tempo de preparo e descanso da terra.

A reparação da “vitamina da terra” contida no alimento colhido na “mata virgem” demandava o descanso necessário da terra. O desrespeito ao solo produzia alimentos sem vitamina, portanto alimentos fracos. O alimento fraco prejudica a cadeia alimentar, as pessoas comem plantas e animais sem a “vitamina”, logo se tornam suscetíveis à doença. Sobre o aspecto do alimento e saúde/doença, Dona Roxa conta recorrentemente que “por isso que hoje têm muitos da minha idade que estão vivos, porque nós comíamos os bichos com a vitamina da terra e da mata.” (DONA ROXA, SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 25 DE MARÇO DE 2016).

O desrespeito ao solo é associado ao plantio de eucalipto. Conforme tratam Silva (2012), Ferreira (2009) e Oliveira (2011) o ciclo extrativista na região começou com a exploração da madeira local para venda em madeiras nacionais, em especial em Vitória e Rio de Janeiro (ANEXO II; como complemento para a memória social). A partir do período de industrialização, na década de cinquenta, e das ações realizadas pelo governo para aprofundar a modernização, na década seguinte, as áreas ao norte passaram por intenso desmatamento. No estado do Espírito Santo, o governo abriu concessão para usinas de produção de carvão vegetal, de álcool e para fábricas de celulose. Em ambos os casos, a aceleração da produção foi garantida pela plantação de eucalipto (FERREIRA, 2009).

O desrespeito à terra passou pelo plantio inadequado, sem consideração aos ciclos de reparação do solo. A situação impossibilitou a reparação gradual da “vitamina da terra”, e enfraqueceu o solo. Em conjugação, as árvores de eucalipto, nativas de terras europeias, logo desconhecidas na “mata virgem” e no “centro da mata”, provocaram infertilidade da terra.

Na perspectiva ancestral do “povo da mata” herdada por Dona Roxa, a terra partilha interações com pessoas e animais. Os momentos das colheitas correspondem, nesta visão, a um contexto em que ocorre interação entre pessoas, animais e a “mata virgem”. Os contextos de interação foram atravessados pelas árvores de eucalipto e por estradas que radicalizavam o extrativismo de madeira (IBIDEM). As plantações e as estradas e rodovias no norte capixaba correspondem a caminhos abertos por madeireiras para o fluxo de pessoas desconhecidas seus com veículos. As estradas impactaram a relação entre pessoas, “bicho do mato” e “mata virgem”.

3.3.2 Bicho de criação e de caça

Dona Roxa distingue os animais entre aqueles destinados à criação e os “bicho do mato”. Os bichos de criação vivem em quintais e podem ser distinguidos entre domésticos e os que servem como alimento. Os bichos domésticos frequentam a casa e se aproximam de visitantes. Os bichos para alimento são colocados à parte em cercados.

Os bichos domésticos recebem caracterizações semelhantes às de pessoas. Por exemplo, Dona Rosita atribui qualidades aos animais em seu quintal: “valente” para a cachorrinha que corre no quintal mordiscando os pés das visitas; e “traíçoeiro” para o gato que foi dado à Iolanda pelos donos da casa em que ela trabalhava na sede de Conceição da Barra.

Os bichos domésticos têm regime alimentar semelhante a dieta dos donos da casa. Dona Roxa diz que cachorro que tinha “comia era abóbora, batata, aipim”, tal como o alimento dela e do esposo, Seu Ataíde.

Em contrapartida, no presente etnográfico, Dona Roxa compra a comida para as duas cachorras que vivem no quintal da casa em Santana. Sobre esta conduta, ela indica “hoje não, cachorro come ração comprada com o dinheiro como eu compro aqui pra essas duas cachorrinhas. Gado, cavalo, tudo, estão comprando ração, porque não tem mais. Antes comia solto.” (DONA ROXA, SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 18 DE JANEIRO DE 2017).

Os bichos para alimento são mantidos próximos à casa, na área do quintal e se alimentam de comida que as pessoas também podem comer. Os animais que vi durante o trabalho de campo são porco, galinhas e patos. Dona Roxa diz que nesta categoria de bicho para alimento estão também bois, vacas, cabras, cabritos, patos e perus, por exemplo.

Já os “bichos do mato” são os animais de caça ou “bicho de caça”. Eles eram encontrados próximo às casas, porém não eram domesticados. Eles buscavam alimentos e presas de acordo com as diretrizes do “centro da mata”. Os “bichos do mato” não podiam ser criados “porque eles eram dirigidos do centro da mata. Eles nasciam e criavam no centro da mata.”, segundo a guardiã de São Bartolomeu.

A senhora indica também que a alimentação fora de casa é ação que expõe a pessoa. O desconhecimento sobre quem cozinha pode implicar na vulnerabilidade em saber a origem do alimento. Quando ela sai de casa, seja para visitar parentes ou ir ao médico, não se alimenta

até chegar ao seu destino. Ela diz que em restaurantes e bares existe a possibilidade da carne servida ser de sapo, rã ou de cobra.

Sobre estes animais há um ponto de semelhança: são animais anfíbios. Os anfíbios transitam entre a água e a terra. Além disto, quando contou sobre a presença da cobra enviada para provocar seu mal, conforme seção posterior, ela definiu a cobra como símbolo da morte traiçoeira, “[...] é veneno mesmo. Ela mata mesmo. Quando não mata fica aleijado mesmo. A cobra é malvada mesmo.”.

Sobre a conduta de comer em locais desconhecidos, no primeiro almoço com Maria Amélia comi peixe. Ela recomendou que eu ficasse tranquila e comesse, porque era ‘peixe mesmo’ e indicou a procedência: pescado por Seu Andreino, em Córrego São Domingos.

A distinção entre bichos domésticos e para caça indica gradações nas relações das pessoas com os animais. No primeiro caso, os animais são criados próximos à casa e têm convívio com os moradores, tanto que partilham seus hábitos alimentares. No segundo caso, os animais não podem ser domesticados, pois seguem orientações do “centro da mata”.

O “centro da mata” parece reter uma dimensão simbólica de local de memórias. As lembranças sobre o “centro da mata” indicam negociações realizadas pelos antepassados com o entorno. Quando fala destas recordações, Dona Roxa parece apontar um local distinto ao domínio da família. Por isto, ele demandaria negociações elaboradas e apreendidas com os ancestrais “nagôres” e “índios brabos”.

3.3.3 A força da terra: a água vem do fundo do chão

A “vitamina da terra” ingerida em alimentos gerados na “mata virgem” atribuía potência de longevidade, força corporal e lucidez em distinção à senilidade, conforme relatado por Dona Roxa. “A vitamina da terra” estava associada à “força” do solo que advinha do cultivo realizado sobre ele. O modo como o cultivo está relatado permite considerá-lo em correspondência ao “tempo de trabalho” e ao “tempo de descanso” atribuídos à terra (WOORTMANN, 1990a).

A família de Dona Roxa realizava o plantio sem o uso de substâncias como agrotóxicos. Os agrotóxicos são tidos pela devota como “veneno”, porque aceleram o amadurecimento do fruto e desconsideram o período necessário ao fortalecimento da terra. O plantio condicionado ao período de amadurecimento do alimento tece correspondência com o “tempo de trabalho”.

Em paralelo, a postura de respeito ao ciclo de reparação do solo indica a compreensão do “tempo de descanso” da terra. Tal reparação incluía plantio alternado para o repouso da terra que acabará de prover frutos. O “comer solto”, narrado por Dona Roxa, pode ser considerado também nesta perspectiva de respeito ao ciclo de reparação da “força” da terra.

A “força” da terra é responsável por gerar tanto a vida terrestre quanto a água e vida aquática. Dona Roxa afirma que:

A força da água é que vem de baixo do chão, não é que vem por cima não. Ela vem de baixo do chão. Porque se ela não viesse de baixo da terra, em cima não tinha água não. É só olhar, chove e molha tudo e forma as poças d’água, daí a pouco não tem mais nada. E essas cachoeiras que vem, chega água da cachoeira do fundo da terra. Sai a água lá de baixo dos lajedos da pedra. É tudo de baixo do chão, não vai pensar que é de cima da terra não. A água sai em cima da terra, mas ela é do fundo do chão. O nascimento dela é do chão.

[...]

Os peixes são mandados por Deus de nascimento da água. Ninguém botou peixe lá. Eles são continuados da força da água. A gente pesca o peixe, mas ele é nascido e criado da força da água. Peixe é nascido do nascimento da água e é criado ali. Os peixes do mar, a mesma coisa. O mar é sem fundo que a gente nunca alcança e os peixes de lá nascem da força da água do mar.”. (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 18 DE JANEIRO DE 2017).

As águas são geradas do “fundo do chão” e a “força” da terra reproduz o ambiente aquático. As águas e os seres que as povoam nascem do “fundo do chão”, em local específico referenciado por Dona Roxa como “lugar do nascimento das águas”.

O “lugar de nascimento das águas” está no “fundo da terra”. As águas nascem e delineiam pela superfície do continente caminhos ocupados por vida aquática. No percurso, elas podem se tornar águas doce – de rios, córregos, riachos – ou águas salgadas que preenchem os mares. Em ambos os casos, a reprodução dos seres aquáticos ocorre no “nascimento das águas” situado nas entranhas da terra.

Já em superfície terrestre, as águas demandam proteção da vegetação oriunda das margens dos rios. A vegetação ciliar impede o assoreamento das águas, pois como aponta Dona Roxa “quem está acabando com o rio é povo que quer ser mais que Deus. Porque quem sustenta as margens dos córregos são as árvores. As árvores eles tiraram todas. Plantaram eucalipto e o eucalipto acabou com o córrego todo.” (DONA ROXA, SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 16 DE MAIO DE 2016).

Nos meses de abril, maio e junho, período em que o trabalho de campo estava em andamento, ocorreu o aumento no índice da salinidade nos cursos de água utilizados como fonte de

abastecimento doméstico no norte do estado – em especial o Rio Cricaré²⁸. As pessoas em Santana costumavam oferecer um copo de água, durante as conversas e visitas. Elas frisavam que a água oferecida era de origem mineral e não estava salobra – o que implica que a água era comprada. A água fornecida pelo sistema de público era comumente utilizada em atividades domésticas (cozinha, limpeza e banho). Já a presença da água mineral, comercializada em galões de vinte litros, marcava os efeitos do assoreamento dos rios, tal como explica Dona Roxa.

A leitura realizada diante da alteração do ambiente indica o extrativismo vegetal e o monocultivo de eucalipto como elementos que modificaram a constituição dos rios. Dona Roxa diz que:

Daqui de Santana ao Braço do Rio eu conheço estes córregos todos. Que nós navegamos neles. Hoje não tem um córrego, nós navegamos pela estrada de chão agora. Córrego Dantas, era grande, Angelim, Linharinho que tinha até a ponte porque o córrego era muito grande e não dava pra passar. Hoje em dia a gente está passando por dentro da margem do rio.

[...]

Lá em São Mateus, quando nós íamos levar farinha nos animais, a gente chupava fruta direto. Agora derrubaram as *árvrera* todas às margens do Rio. Agora a gente só vê o Rio se subir em cima da ponte. Ali a água lavava tudo, a gente pegava a canoa e atravessava pro lado de lá pra São Mateus. O depósito de abastecer farinha era na beiradinha do rio. E era assim, jogava a farinha de dentro da canoa na venda. Eu conheci São Mateus desde sete anos de idade. A mamãe vendia farinha em São Mateus e na Barra. O transporte era feito em cavalo que atravessava o Rio [Cricaré] em jangada. (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 18 DE JANEIRO DE 2017).

A narrativa suscita as caminhadas realizadas às margens dos rios. A infância de Dona Roxa ocorreu nas décadas de trinta e quarenta. Durante as caminhadas que realizava pela região e na travessia para São Mateus ela conhecia a hidrografia local. A senhora acompanhava os pais em trajetos feitos pelos rios e, com isto, aprendia sobre o território. Em suas lembranças, o volume abundante das águas dos rios caracteriza o período da infância em que acompanhava familiares na comercialização da farinha de mandioca.

²⁸ O Comitê das Bacias Hidrográficas do Espírito Santo, em carta redigida durante o I Encontro Estadual de Comitês de Bacias Hidrográficas, 2016, tratou a situação ao norte do estado assim: “Em cidades litorâneas, a baixa vazão dos rios tem feito com que a água salgada consiga vencer a água doce e atingir os pontos de captação dos serviços de abastecimento, comprometendo a qualidade da água distribuída [...]”. A informação pode ser conferida em: “Carta Vitória - A crise de escassez hídrica e a gestão dos recursos hídricos no Espírito Santo”. Vitória, Espírito Santo. Em 30 de junho de 2016. Disponível em <<https://agerh.es.gov.br/>>. Acesso em 20 de fevereiro de 2017.

Os impactos da monocultura de eucalipto, principalmente, atingiram a “força” da terra e afetaram a hidrografia de modo a secar as águas dos rios. O território conhecido por Dona Roxa desde a infância foi alterado, nele ocorreu a precarização do abastecimento de água para seus moradores, em especial nos rios Santana, Braço do Rio, Angelim, Linharinho e em São Mateus. Dona Roxa narra que nestes lugares estão pessoas amigas, familiares, companheiros de brincadeiras e de devoção. Ao relembrar os percursos dos rios e córregos pelos quais a narradora navegou na infância e juventude é possível indicar que ela reivindica a terra rememorada.

3.3.4 “Saúde, doença e morte” e a terra

As noções acerca da saúde, da doença e da morte indicam, com recorrência na narrativa de Dona Roxa, indicam uma chave para compreender o ciclo de vida dos seres. Sob o prisma desta devota, a saúde aparece atrelada à possibilidade de trabalho sobre a terra. Seus ancestrais viveram muitos anos em decorrência da atividade laboral sobre a terra, os alimentos cultivados pelas próprias mãos forneciam a base da alimentação que garantia a boa saúde. A comprovação da saúde indica o cumprimento de atividades do sustento da própria pessoa e da família. A longevidade, de igual modo, endossa os relatos de Dona Roxa e das demais devotas a respeito da saúde gozada pelos antepassados.

Dona Roxa tem oitenta e seis anos e sempre frisa que é ela quem cuida da sua casa e do quintal. Nesta atitude repousa a associação entre a saúde e a “força” da terra que ela cultiva: “[...] tudo que a gente planta de primeiro e até hoje dá. Eu não planto aqui? Colho aqui milho, aipim, batata, feijão de corda. Esses dias levei um litro de feijão de corda que colhi aqui pra um senhor lá [de Conceição] da Barra. [...]. Tudo é da vitamina da terra.” (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 18 DE JANEIRO DE 2017).

Quanto à etapa da doença, os relatos de Dona Roxa sugerem dois elementos. O primeiro, a debilidade do corpo, o segundo elemento repousa sob a restrição de alimentos cultivados “no solto”²⁹. A possibilidade de cultivar plantações e animais da maneira específica, aprendida

²⁹ “No solto” apresenta uma expressão recorrente entre os moradores dos territórios negros rurais nos municípios de Conceição da Barra e de São Mateus. A expressão se refere ao período anterior ao parcelamento da terra e “empresamento” de moradores e de animais entre faixas com a plantação de eucalipto. A relevância desta expressão nas lutas territoriais ao norte do estado foi trabalhada por Ferreira (2009) ao discutir as contribuições da geografia agrária no processo de identificação e regularização do território quilombola nesta área. O destaque para a referida expressão, tal como narrado por Dona Roxa e pelas demais devotas de São Bartolomeu, busca

junto aos familiares, é caracterizada por Dona Roxa pelo criar “no solto”. Tal prerrogativa prescrevia observar os ciclos da terra. Segui-los garantia o amadurecimento dos frutos de modo que absorvessem a “força” da “vitamina da terra”. Os frutos da terra alimentavam os animais de criação e proporcionava-lhes vitalidade. A “força” da terra passada aos frutos e aos animais chegavam às pessoas, assim, elas adquiriam saúde e a longevidade. Para a devota, a impossibilidade cultivar e criar “no solto” restringiu a saúde e gerou doenças.

A morte encerra o ciclo “saúde, doença”, segundo Dona Roxa ao lembrar eventos vivenciados por ela. A perspectiva acerca da morte ressalta dois itens. O primeiro deles indica a recordação daquele que faleceu pelos membros da sua família. O segundo item delinea o cumprimento do ciclo “saúde, doença” e a relevância da terra na completude deste ciclo.

A origem da vida está na “força” da terra; a saúde também encontra seu fundamento nesta “força”; e, quanto à morte ela devolve a matéria para a terra e sobre ela são fincadas “as cruzes” que perduram a memória dos “nomes das pessoas da família”. De acordo com Dona Roxa:

De primeiro sepultava as pessoas, e eu cansei de ver neste cemitério [de Conceição da Barra. [...]] Morria um e tinha a sepultura da família, e já estava no tempo de depositar outro ali – como diz o outro que deposita é dinheiro. Aquela ossada, sepultava e antes de jogar a terra, colocava a ossada daquele defunto no mesmo lugar. Diziam que ia o morto e aquele que já tinha se acabado ali. Hoje não, eles juntam tudo lá no necrotério e queimam tudo. Aquela ossada não pensa que vai ser enterrada, ela vai ser é queimada. Aqui em Santana o ano passado tinha um bocado de ossada lá do lado de fora [do cemitério]. Eu não sei o que fizeram, as cruzes arrancaram todas. Os nomes das pessoas da família vão todos devorados no fogo. Eles não botam no mesmo lugar junto da ossada do dono que foi sepultado antes, a ossada vai é pro fogo. Ele em vida não vai pro fogo, mas o osso vai. Dizem que vai haver um tempo que a ossada de gente vai fazer farinha pra gente comer. (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 18 DE JANEIRO DE 2017).

O parcelamento da terra implica em restrições de alimentos e de locais destinados para cemitérios. A narradora denuncia o tratamento destinado aos corpos de parentes e ancestrais. A limitação de terra para abertura de sepulturas leva à decomposição artificial (com cal) dos corpos e, concomitante, à retirada das cruzes com os nomes das famílias. O aceleramento da deposição tem por meta desocupar locais para enterrar corpos de outras famílias. Este processo implica na destruição dos locais de lembrança e culmina, gradativamente, no esquecimento da família. O esquecimento torna vulnerável a pessoa, pois retira seu fundamento, que é indicado por Dona Roxa como a “consciência” da origem da sua família.

A importância de locais que reforçam a lembrança é discutida por Nora (1981) acerca dos lugares de memória. O autor apresentou a noção de lugares de memória como locais de enquadramento para recordações elegidas pelo grupo social para serem lembradas no momento vivido.

A memória evoca e atualiza lembranças que estão em consonância com o interesse político de determinado grupo na atualidade. Os lugares de memória auxiliam na compreensão de processos que tratam da unificação do grupo e seu fortalecimento político frente à sociedade mais ampla (NORA, 1981). Os lugares de memória não mantêm referências de expressões individuais, antes manifestava comportamentos coletivos no momento atual.

Neste sentido, a narrativa de Dona Roxa sobre a inviabilidade de rememorar os mortos parentes em seus túmulos, no cemitério, ecoa como denuncia coletiva das devotas contra o esquecimento dos ancestrais. O esquecimento do “nome das pessoas da família” enfraquece o grupo e sua presença política no quadro de discussões culturais a fim de se auto reconhecer e obter o reconhecimento dos outros. As memórias sobre ancestrais que viviam no “centro da mata” e que realizaram a promessa para o santo atualiza a presença das devotas de São Bartolomeu frente a outros grupos sociais.

Em suma, o tópico indicou que a vida deve ser compreendida dentro das possibilidades de interação com a terra. A terra garante “força” para que exista vitalidade alcançada na saúde. Nela também são fundamentados os lugares de memória que reforçam as lembranças da família após a morte. A terra subsume a vida e morte, uma vez que ela detém a origem e “engloba os mortos, os vivos e os que virão a nascer” (WOORTMANN, 1990a). Ela abarca o ciclo de “saúde, doença e morte” dos seres terrestres.

3.3.5 Bichos têm família e espírito

Na perspectiva de Dona Roxa bichos têm família e têm espírito. A existência da família de bicho segundo ela é “tal como a família de gente, com um pai, uma mãe e os filhos que ficam sob o regime dos pais até conseguirem buscar sua própria comida”. De igual modo, o espírito de bicho possui paridade com o espírito de gente, pois segundo indica a senhora bicho “tem espírito, a mesma coisa que a gente”. A correspondência entre os espíritos emerge da função que concentram. Tal função atribui “força” aos seres terrestres e possibilita a convivência entre eles. A assertiva é inferida quando Dona Roxa indica que:

Tudo quanto é o que há em cima desta terra não tem nada que não tenha um espírito. Agora, muitas coisas não são como a gente, porque a gente se alimenta dos bichos. Mas, tudo tem suas companha. Porque não tem um coisa em cima deste mundo que pode viver sem a companha. É, do jeito que a pessoa tem o ajuda, o espírito, os bichos a mesma coisa. Porque se eles não tivesse nada não conviviam em cima desta terra não. Eles têm quem ajuda eles também. [...]

Agora, é diferente porque a gente mata pra comer, é porco, é galinha, é gado, tudo. Mas, dizer que eles [bichos] têm a companha deles, eles têm. Porque é muito difícil a pessoa sem nada em cima da terra. Não ter a companha?! Não convive não. Todo mundo tem a Companha. O povo que vive em cima da terra é igual aos bichos. Agora, a consciência do povo e a precisão é que mata os bichos pra comer, deus já deixou pra comer. Têm animais que são pra comer. Não é porque a gente decidiu que vai matar pela gente. É pra gente se alimentar, é por precisão. Porque se não tivesse nada com o que a gente se alimentar, a gente não aguentava. (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 18 DE JANEIRO DE 2017).

Dona Roxa menciona o espírito por meio de referentes distintos, todavia eles retêm o sentido de organizar a convivência (as interações) entre os seres terrestres³⁰. Ela inicia sua explicação ao dizer que “em cima da terra não tem nada que não tenha um espírito.”. Em momento posterior modifica o referente para “companha” e para “ajuda”. De acordo com a devota, a “companha” possui o caráter de “ajuda” na convivência entre gente e entre bicho. Sob a hipótese da ausência do espírito, tanto gente quanto bicho estaria impossibilitado de conviver com os demais seres terrestres.

O espírito proporciona “força” aos seres terrestres para que ajam em preservação da vida. Situações que afetam a sobrevivência dos seres são anunciadas pelo espírito à noite, durante o sonho. Em sua juventude, Dona Roxa recebeu avisos transmitidos por uma voz próxima aos ouvidos, enquanto dormia. Segundo ela, a voz era emitida por seu espírito. Um exemplo é a mensagem que ela recebeu sobre um “negócio” que a esperava na roça. Tratava-se da presença de uma cobra jiboia, uma “preguiçosa”, colocada na porta da casa da chácara, em Córrego do Alexandre, para surpreendê-la. Na época, ela e o esposo, Seu Ataíde, iam todos os dias à chácara a fim de cuidar do roçado que mantinham no local. O prenúncio da presença da cobra permitiu a Dona Roxa antecipar o “bote” do animal e se livrar do que a prejudicaria.

³⁰ O vínculo entre a narrativa sobre a promessa para São Bartolomeu pelo “povo da mata” e a perspectiva das devotas, no presente, sobre as possibilidades de interação com o entorno limitaram a abordagem acerca da noção de espírito. Contudo, é viável destacar que Dona Roxa indicou o espírito como a ‘companha’ da gente e que “[...] Quando a gente sonha com o espírito da pessoa que morre é o espírito que vem visitar a gente e o que tiver de passar pra gente o espírito passa.”. Ao tratar dos avisos que recebeu em sonho ela mencionou “[...] um espírito de luz é que vem avisar a gente no sonho. A gente não vê ele assim perfeito. Agora no sonho se a gente sonhar com uma coisa que vai prejudicar a gente e se vier avisar, a gente dá atenção.” (Dona Roxa, Santana, Conceição da Barra. Em 18 de janeiro de 2017).

Durante o sonho, o espírito adverte a respeito de eventos que geram dados à vida. Dona Roxa descreve que recebeu as advertências pela voz do seu espírito, apesar de não perceber com nitidez o ponto de onde a voz era enunciada. Ao recebê-las, a senhora sabia que deveria se colocar em conduta cuidadosa a fim de superar a posição desfavorável e o risco de morte. Neste contexto, ela indica que o espírito proporciona “força” diante de situações que impliquem em ameaça à vida.

As distinções entre espírito de gente e dos demais bichos terrestres são redefinidas de acordo com a posição na cadeia alimentar. Ao que sugere Dona Roxa, a convivência entre gente e bicho está mediada pela percepção de presa e predador. No trecho citado no início desta seção, o ponto de vista de Dona Roxa expressa que “têm animais que são pra comer. Não é porque a gente decidiu que vai matar pela gente, é pra gente se alimentar, é por precisão. Porque se não tivesse nada com o que a gente se alimentar, a gente não aguentava.”. Ela prossegue, “muitas coisas não são como a gente, porque a gente se alimenta dos bichos.”. Na cadeia alimentar, segundo perspectiva de Dona Roxa, gente é uma categoria que corresponde aos predadores, e tal posição organiza a convivência entre gente e bichos.

A ordenação da convivência, conforme deslinda Dona Roxa, é afetada no encontro de gente com animais que compartilham da posição de predadores. Ela reforça, em distintos momentos, que não “conhece” onça, uma vez que o animal “come gente”. O conhecimento que enuncia repousa sobre bichos passíveis de serem alimento ou que compartilham do local da casa, do familiar. Já sobre a interação com demais predadores a devota delineia que “[...] Só não conheço onça e nem quero. Onça come gente. Mas outras caças conheço tudo. Nós fomos criados com bicho do mato.” e endossa “[...] essas caças todas e bicho do mato eu conheço todos. Só não conheço onça. Conheço assim pela televisão [...]”. O desconhecimento que ela frisa aponta o reconhecimento da posição da onça enquanto predador de gente. Logo, é possível pensar que a narrativa reverbera o esforço do “povo da mata” em elaborar, de maneira distinta, os modos de “convivência” (a interação) com bichos que ocupam posição de predador de gente, no caso com a onça.

A partir da inferência anterior é viável compreender que a relação do desconhecimento evocado acerca da onça é proporcional ao tipo de interação com os parentes “índios brabos” de Dona Roxa. Por um lado, o encontro com a onça, isto é conhecê-la, expõe a vulnerabilidade inerente a condição de presa, uma vez que “onça come gente”. Por isso os encontros com o bicho eram evitados.

De outro lado, concernente aos encontros com os parentes “índios brabos”, Dona Roxa relembra que estes momentos eram mediados pelo pai, “filho de índio” que “andava no meio deles tudo”. O seu progenitor os recebia e alojava na cozinha de farinha (local situado no quintal, mas fora da casa) e os alimentava com “banana verde” e “carne crua” (regime alimentar distinto). Entretanto, o contato com as crianças era restrito, “porque eles comiam a gente.”. Portanto, Dona Roxa e os irmãos “não andavam no meio deles não.” (DONA ROXA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 27 DE MARÇO DE 2016).

A assertiva de Dona Roxa, em referência às crianças, permite pensá-las como membros mais frágeis da família. Os hábitos e costumes são incorporados na convivência das crianças com adultos que pertencem ao grupo familiar. A conduta convencional diante de outros grupos demanda conhecimentos que os mais jovens de grupo ainda não possuem. Quando o pai de Dona Roxa esconde os filhos do encontro com os parentes “índios brabos” a ação indica cuidados dos mais velhos em relação aos mais jovens. Pois, eles estão em processo de incorporação e reelaboração de costumes aprendidos dos membros adultos da família. A valorização da postura de proteção às crianças é recorrente durante as narrativas das devotas de São Bartolomeu; aspecto que reforça a fala de Dona Roxa.

A convivência com onça e com “índios brabos” expressa uma conduta específica do “povo da mata”, conforme Dona Roxa. As interações com predadores e com parentes “brabos” que coabitavam o local do “centro da mata” era mediada pela “consciência” de que gente e bicho possuíam espírito. A “consciência” sobre as condutas de convívio indica uma percepção elaborada ao longo da vida. As crianças estavam em processo de elaborá-la, a Dona Roxa quando criança vivenciou este encontro com o “brabo. A sua narrativa reverbera a percepção de mundo forjada junto ao “povo da mata”.

A percepção que indica bicho com família e com espírito, conforme o título da seção, pode ser confrontada com a propositiva de família sustentada por Woortmann (1900a). Para este autor, a família é organizada em torno de uma “ordem moral” sustentada material e simbolicamente na terra. A terra possui centralidade enquanto local que proporciona a reprodução da vida e a convivência entre os seres terrestres. O autor destaca que os seres “comem dos frutos da terra” e assim estão a realizar trocas com ela. A terra corresponde a um ente que realiza trocas tanto com gente quanto com bicho.

Na perspectiva de Dona Roxa, a terra é a origem de todos os seres. Os seres que nascem da terra e se reproduzem sobre ela têm família. No caso de friccionar a narrativa da devota e o

exposto por Woortmann (IBIDEM) é possível destacar que tanto gente quanto bicho são seres que realizam trocas com a terra.

Conforme o que foi indicado nas seções anteriores deste capítulo, a percepção de mundo advinda do “povo da mata” indica que a reprodução da vida está fundada na terra. Logo, os prejuízos que impactam a reprodução da terra incidem de modo danoso sobre a vida da família de gente e de bicho.

Em suma, as devotas de São Bartolomeu indicam que suas famílias são constituídas por “misturas”. As “misturas” evocam a ancestralidade “nagô” e “índio brabo” que expressam a sua “força”. A “força” das devotas do santo pode ser entendida com a percepção da sua identidade. Somente as devotas que detêm a “força” dos ancestrais logram a legitimidade para fazer uso das narrativas acerca da promessa a São Bartolomeu. Além disto, outro modo pelo qual estas senhoras se referem aos seus ancestrais negro-indígenas é pela categoria de “povo da mata”. Tal categoria implica no modo como elas e suas famílias interagem, “convivem”, com o entorno.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação esteve alinhada ao interesse em registrar *como* ocorre a elaboração e legitimação das categorias de identidade do grupo de jongueiras que moram em Santana, Conceição da Barra, por meio da devoção a São Bartolomeu. Tal intento foi possível devido a minha inserção como bolsista de extensão no Programa Jongos e Caxambus e pelo viés de estudos deste grupo, a saber, a autonomia em processos de construção das categorias de identidade em grupos negros do Espírito Santo que se organizam em torno da prática de Jongos e Caxambus.

A dissertação correspondeu a três capítulos. O primeiro apresentou a problemática teórica e os procedimentos metodológicos da pesquisa. De igual modo, nele delineei o contexto de chegada à Santana e a motivação que guiou o trabalho. As duas procissões dedicadas a São Bartolomeu que acompanhei pelas ruas de Santana, respectivamente em 2012 e em 2016, foram descritas a fim de delinear o cenário que compõe o cotidiano das jongueiras. O registro permitiu alinhar elementos das disputas entre jongueiras e membros da Igreja Católica.

O segundo capítulo aprofundou o enfoque em determinados aspectos contidos nos relatos das jongueiras. O conteúdo do capítulo permitiu observar algumas das relações internas que compõe a devoção, como o caso da divergência de Maria Amélia com o grupo de Jongo de São Bartolomeu e a fundação do grupo de Jongo de Santa Ana. Outro exemplo corresponde aos relatos de Dona Rosita sobre o “abandono” da localidade por familiares que foram morar em cidades maiores em busca de emprego. Ela tece críticas ao comportamento e sua narrativa indica que a devoção ao santo contribui para permanência em Santana.

A devoção, para esta senhora, é uma modalidade de organização que reforça vínculos entre as pessoas e delas com a terra; que é onde ela e seus filhos moram. O rompimento com a devoção ao santo implica em quebra da “força” da pessoa e das relações sociais. A devoção está atrelada ao compartilhamento de práticas e valores que rememoram a ancestralidade como via de posicionamento diante do entorno. Assim, a ruptura nas relações sociais gera enfraquecimento para a localidade e na própria pessoa. Durante o trabalho de campo, o caso da doença recente da irmã era retomado como indício do enfraquecimento da pessoa que abandonou a devoção e a família.

Ainda sobre o segundo capítulo, todos relatos expressaram relações de poder entorno dos sentidos atribuídos ao santo. Assim, cada subitem apontou disputas atuais ou rememoradas

entre grupos distintos: entre devotas, entre devotas e membros da Igreja, entre devotas e agentes da política do estado, por exemplo.

O terceiro capítulo abordou a caracterização de São Bartolomeu seguindo os relatos das devotas. O capítulo retomou trechos dos relatos sobre o santo padroeiro, parteiro, filho de preto velho e filho de “índio brabo”. Houve a preocupação em esboçar alguns excertos de condições históricas do considere “mistura” entre “nagôs” e “índios brabos” ao norte do estado.

O capítulo aponta elementos que colaboram para a construção da afirmação da “força” deste encontro em situações de disputas locais. Ele também pontuou a associação entre elementos biológicos e conhecimentos mobilizados pelas pessoas diante da interação com agentes estatais, principalmente nas discussões sobre Jongo enquanto patrimônio cultural. Outra associação proposta aproximou as lembranças sobre ancestrais e a mata por meio da categoria de “povo da mata”. A mata é traçada enquanto local e categoria da “força” referente aos ancestrais. Os ancestrais são responsáveis pela promessa com o padroeiro.

A fim de compreender a organização comunitária em Santana, ao longo da experiência em campo descrevi os elementos manifestos no cotidiano das pessoas e busquei analisá-los. Verifiquei que as motivações que levam ao compartilhamento de lembranças entre as jongueiras passam pela importância da família e das devotas que retêm relatos acerca da ancestralidade negra-indígena. Dona Roxa possui recordações herdadas sobre os ancestrais “índios brabos” e “nagôs”, junto delas a senhora recebeu São Bartolomeu, símbolo da origem ancestral e da “firmação” da família.

A “força” da família está na evocação da “mistura” e na possibilidade acioná-la em distintas instâncias. A origem entre “índios brabos” e “nagôs” amplia a base sobre a qual a família pode buscar “firmação”. Tal possibilidade emerge na situação da agência estatal chegar com a política de quilombos e de patrimônio cultural, e iniciando uma competição local por recursos humanos.

Nesta posição, Dona Roxa utiliza sua “sabedoria” para “decifrar” as histórias da família. Ela desenvolveu tal capacidade por intermédio de eventos vividos por ela e daqueles que foram lembrados e contados pelos pais e avós. A sobrinha, Maria Amélia, aciona as lembranças da tia com intuito de se posicionar em contextos de discussões das políticas culturais.

De igual modo, pude compreender que as estratégias em torno de São Bartolomeu são importantes para a organização do grupo. Eles concorrem para a produção da subjetividade partilhada e contribuem para a inserção do agrupamento no entorno social abrangente.

Os elementos que compõem a representação de mundo denotam a centralidade da terra nas relações entre as pessoas e como elas orientam suas relações com o entorno. Estes elementos possibilitam considerar como as pessoas “convivem” com seus familiares e como lidam com pessoas desconhecidas, pessoas das quais não se sabem a origem. A representação de mundo em Santana posiciona a terra enquanto ente de troca. Neste cenário, animais têm família e têm espíritos, os seres aquáticos são nascidos do nascimento da água, no fundo do chão. A relevância da terra está na produção da família, das pessoas, dos animais, dos elementos minerais, em suma, da vida.

A origem da devoção ao santo proporciona “força” para a sustentação do grupo social. O trabalho de campo em Santana permitiu compreender o processo de construção da identidade das pessoas que se auto definem como negras. Diante disto, os relatos de memórias contribuem na divulgação das práticas das devotas de São Bartolomeu, priorizando a perspectiva da diferenciação. Considerar estas narrativas utilizadas pelas devotas ressaltou o processo de enfrentamento ao racismo que atravessa e segue permeando as relações sociais em Conceição da Barra, e no estado Espírito Santo.

Os relatos em torno de São Bartolomeu proporcionam apresentar *como* a construção da identidade concatena relações de rivalidade em Santana. Ao elegerem santos, devoções, jongos e festas, as devotas articulam um complexo com genealogias familiares, ancestralidade, magia e poder político. Cada uma delas desenvolveu um repertório específico e a dissertação buscou registrá-los não como indício da cultura colada nas suas vidas, mas como estratégias pessoais e coletivas forjadas de acordo com as situações nas quais elas estão inseridas.

Assim é que Maria Amélia está mais envolvida com os assuntos da patrimonialização que tomou conta da região nos últimos dez anos enquanto dona Zuleide se encarrega dos tratos com a Igreja Católica e sua problemática da organização dos templos, liturgias e fortalecimento dos valores católicos.

Esta relação com sistemas considerados exteriores às devotas suscita a emergência de saberes que, de outra maneira ficariam relacionados ao cotidiano dos grupos. Por exemplo, Maria Amélia evoca uma série de saberes curativos para justificar sua relação de maestria com o

Jongo. Provável que ela não precisaria desta justificação caso estivesse numa relação com sua “rede de parentesco”. Mas, colocada em um contexto intenso de oficinas, cursos e premiações oriundas da patrimonialização, seu repertório de curandeira ganha notórios interesses. Tal característica, tida aqui como estratégica, alça Maria Amélia para fora de um circuito desenvolvido na congregação Católica.

Ao longo da dissertação foram descritos elementos manifestos no cotidiano das devotas de São Bartolomeu. As motivações que levam ao compartilhamento de lembranças entre as devotas passam pela importância da família e pelo reconhecimento das jongueiras que detêm relatos acerca da ancestralidade negra e indígena. Como é o caso de Dona Roxa que possui recordações herdadas sobre os ancestrais “índios brabos” e “nagôs”. Junto destas recordações, ela recebeu São Bartolomeu que é o símbolo da origem ancestral e da firmação da família.

A “força” da família está na evocação da “mistura” e na possibilidade de acioná-la em distintas instâncias. A origem entre “índios brabos” e “nagôs” amplia a base sobre a qual a família pode buscar “firmação”.

A dissertação não encerra o estudo sobre identidade jongueira em Santana. Deste modo, retomo a narrativa de Maria Amélia como meio de “firmar” um ponto na dissertação e não um fim. Esta jongueira sugere que sua “firmação” não corresponde a uma qualidade estática, antes ela reforça as possibilidades de movimento e deslocamento entre contextos:

Eu tenho que seguir o passo do meu povo. Eu brinquei quinze anos com [o Jongo de] São Bartolomeu. Eu era daquele grupo, mas quando eu ainda era do grupo eu vi que estava sem devoção, sem firmeza. Eu falei ‘não dá.’. Porque o grupo tem que ter firmação. O grupo ele tem que ter força. Não é ficar um grupo vacilado, dá-não dá. Foi quando aconteceu que jogaram o estandarte dele lá na porta da Igreja [de São Bartolomeu], foi ele aqui que foi catar e tudo [Seu Andrelino]. Eu cruzei o braço e fiquei assim ó. Eu falei ‘poxa, uma mestre... Uma mestre não pode fazer isso.’. Ela deu um vacilo e o povão tudo ali apreciando aquela cena. E a minha tia botou a mão no queixo e ficou pensando, ‘por que jogaram o meu santo lá no chão?’. A minha tia me perguntou, ‘por que jogaram o meu santo lá no chão?’. Eu calada estava, calada fiquei. Ele e a irmã dele [Seu Andrelino e Dona Rosita] foram juntar o estandarte. Pegaram os tambores e o reco-reco. Aí já carregaram tudo lá pra casa da Zuleide. Aí eu falei, ‘não dá.’. Ainda, assim mesmo eu tentei levantar o grupo. Eu e Andrelino tentamos, aí chamei o filho da irmã dele aqui, conversei, falei ‘vamos levantar, vamos continuar o Jongo de São Bartolomeu.’, ele falou ‘só se a senhora tomar conta.’, eu falei ‘não, eu quero te ajudar, eu vou arranjar umas meninas. Nós vamos levantar o Jongo.’. ‘Ah, se a senhora mais tio Lino tomar conta.’, eu falei ‘não. Tem você e tem a sua filha, eu vou ajudar. Mas tomar frente eu não vou, porque esse Jongo está muito bagunçado e sem formação. Mas com tudo isso eu vou ajudar.’. Mas ele não quis, ficou, ficou. Ainda esperamos dois anos. Esperei dois anos pra poder dar firmação no grupo. Aí eu falei assim, ‘já que o grupo não quer, eu sei que eu tenho as minhas origens. Por que eu vou ficar andando no barco dos outros? Um barco que já está torto? Eu vou entrar no meu barco e vou levantar.’ (MARIA AMÉLIA. SANTANA, CONCEIÇÃO DA BARRA. EM 24 DE AGOSTO DE 2016.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Maciel de. **Caderno 6; Caderno 8; Caderno 24; Caderno 19**. Série História dos Vencidos, caderno 6. Ed. Brasil Cultura, Centro Cultural Porto de São Mateus, 1995a; 1995b; 1996a; 1996b.

AHLERT, Martina. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó, Maranhão. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2013, 282 flhs.

ALEIXO, Alice. **Ludwig Feuerbach**. Um Manifesto Antropológico. Coleção Artigos LusoSofia: Press. Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal, 2009. Disponível em <<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em 16 de maio de 2017.

AMORIM, Cleyde R. & OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. **Jongos e caxambus**: interfaces religiosas e cultura afro-brasileira no Espírito Santo. Brasília: Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura, 2014.

ANDRADE, Patrícia Gomes Rufino de. **Olhares sobre Jongos e Caxambus**: processos educativos nas práticas religiosas afro-brasileiras. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.

ASSOCIAÇÃO, de Pequenos Produtores Pró-Desenvolvimento de Linharinho. **Quilombolas de Linharinho, Espírito Santo**. Nova cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil. Fascículo 8, Brasília DF, 2007.

BARTH, Fredrik. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: BARTH, Fredrik; LASK, Tomke. **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15, São Paulo. Editora UNESP, 2000.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras**: notas de uma etnografia religiosa. Biblioteca de Divulgação Científica dirigida pelo Professor Arthur Ramos. Vol. VII. Civilização Brasileira, S/A, Rio de Janeiro, 1936. Disponível em <<https://pt.scribd.com/document/282625787/Religioes-Negras-Edison-Carneiro-1936>>. Acesso em 26 de abril de 2017.

CARVALHO, José Jorge de. **Olhar etnográfico e a voz subalterna**. Série Antropologia, nº 2, 1999.

CAVIGNAC, Julie. Os filhos de Tereza: narrativas e religiosidade na Boa Vista dos Negros. Rio Grande do Norte. **Tomo**, Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, Sergipe, nº 11, jan. dez., 2007.

CHAGAS, Roberta de Souza Bruno. **Análise da estrutura agroindustrial canavieira a partir dos processos de diversificação industrial e inovações verificados no período de 2000 a 2010**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de

Economia, 2014, 147 flhs. Disponível em <http://www.ie.ufrj.br/images/pos-graduacao/pped/dissertacoes_e_teses/Dissertao_Roberta_Chagas_V5.pdf>. Acesso em 14 de março de 2017.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Etnicidade: da cultura residual, mas não irreduzível”. In: _____. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2005.

FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado**. Cadernos de Campo número 13, 2005.

FERREIRA, Simone R. Batista. “Territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES. Contribuição da geografia agrária na identificação de territórios étnicos”. In: **Anais... XIX Encontro Nacional de Geografia Agrária**, São Paulo, 2009.

FERREIRA, Simone R. Batista et al.. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial** da Comunidade Quilombola de São Domingos e Santana – Conceição da Barra/São Mateus-ES, 2006.

FLONA Rio Preto, Conceição da Barra. **Floresta Nacional do Rio Preto em Conceição da Barra**, 1990.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Editora 34, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUIMARÃES, Aissa Afonso e OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. “Jongueiros e Caxambuzeiros no Espírito Santo: Pesquisa, extensão e políticas de salvaguarda do patrimônio cultural”. In: **Anais... Seminário Internacional de Políticas Culturais**, Setor de Políticas Culturais, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 7-9 de maio, 2014.

HALL. Stuart. “Que ‘negro’ é esse na cultura negra”. In _____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. O semeador e o ladrilhador. In: _____. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007[1936].

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Jongo no Sudeste**. Dossiê Iphan; nº 5. Brasília, DF: Iphan, 92 p.: il. color. ; 25 cm. + CD ROM, 2007.

INSTITUTO JONES DOS SANTOS NEVES. **Sede Municipal de Conceição da Barra (Mapa)**. Responsabilidade Técnica da Coordenação de Geoprocessamento (CGEO), Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN), Vitória, Espírito Santo, 2012.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. Editora EDUSP, São Paulo, 1996.

LEXIKON, Herder. **Dicionário de símbolos**. Tradução Erlan José Paschoal. Editora Cultrix, São Paulo, 1990. Disponível em <<https://books.google.com.br/>>. Data do acesso: 26 de março de 2017.

LIMA, Rita de Cássia Bobbio. **Relatos e retratos de Conceição da Barra**. Universidade Federal do Espírito Santo, UFES, Secretaria de Produção e Difusão Cultural, Vitória, 1995.

MACHADO, Vitor Hugo Simon. **O ciclo de festas para São Benedito das Piabas**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2011, 97 flhs.

MARTINS, Robson. “Em louvor a ‘Sant’ Anna’: notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884”. Revista **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, n.º. 38, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2000000200004&lng=en&nrm=iso>. Data do acesso: 06 de novembro de 2016.

NASCIMENTO, Ana Carolina Carvalho de Almeida. **O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, 2010. 179 flhs.

NORA, Pierre. "Entre memória e história: a problemática dos lugares". **Revista Projeto História** – Programa de Estudos de Pós-Graduação em História e Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, SP, Brasil, 1981.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. “Quilombos e demarcadores de identidades: análise sucinta de três casos no estado do Espírito Santo”. Revista **Ambivalências** - Revista do Grupo de Pesquisa Processos Identitários e Poder, GEPPIP, v.4, n.º 07, janeiro a junho de 2016,

_____. (Org.) **Negros no Espírito Santo**: Cleber Maciel. 2ª edição. Vitória, Espírito Santo: Arquivo Público do Espírito Santo, 2016a.

_____. “Comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo: conflitos sociais, consciência étnica e patrimônio cultural”. Revista **Ruris**, v. 05, n.º 02, Unicamp, São Paulo, setembro 2011.

_____. “Quilombos: memória social e metáforas dos conflitos em comunidades do Sapê do Norte, Espírito Santo”. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs). **Cadernos de debates da Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, UEA Edições, 2010.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de Oliveira et al.. **Inventário Nacional de Referências Culturais: Comunidades quilombolas do Sapê do Norte, São Mateus e Conceição da Barra**. Relatório Patrimônio Cultural das Comunidades Quilombolas do Sapê do Norte. IPHAN/ES, Vitória, Espírito Santo, 2009.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento e silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, 1989, p. 3-15.

_____. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, nº. 10, 1992, p. 200-212.

_____. La gestion de l'indicible. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 62-63, junho de 1986. Disponível em <http://www.persee.fr/doc/arss_0335-322_1986_num_62_1_2315>. Data do acesso: 21 de outubro de 2016.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998, p. 09-54.

RODRIGUES, Luiz Henrique. **Quilombolas e jongueiros: uma etnografia nas comunidades de Linharinho e Porto Grande, Conceição da Barra (ES)**. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2016, 229 flhs.

RODRIGUES, Raymundo Nina. A população brasileira no ponto de vista da psicologia criminal – os mestiços. In: _____. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011[1894]. Disponível em <<http://books.scielo.org>>. Acesso em 14 de abril de 2016.

RUSSO, Maria do Carmo de Oliveira. **A escravidão em São Mateus, Espírito Santo: economia e demografia (1848-1888)**. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, Pós-Graduação em História Social, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2011, 251 flhs.

SAINT HILAIRE, Auguste. **A segunda viagem ao interior do Brasil: Espírito Santo**. Tradução Carlos Madeira. Brasileira, Companhia, Editora Nacional, SP, série 5ª, v. 72, 1936.

SILVA, Larissa de Albuquerque. “De brincadeira a patrimônio: as várias dimensões do jongo/caxambu no Espírito Santo”. In Congresso Nacional de Ciências Sociais, Ufes, Vitória, Espírito Santo, 23 a 25 de set. de 2015. **Anais...** Acesso em <<http://www.conacsoufes.com.br>>. Data do acesso: 26 de março de 2016.

SILVA, Sandro José da. “Apresentar e representar: os Jongos e Caxambus capixabas”. Série **Patrimônio Cultural e Extensão Universitária**, v. 02, 2014.

_____. **Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo**. Tese de doutorado. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2012, 342 flhs.

SILVA. Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma: memória afro-brasileira**. São Paulo: Summus, Selo Negro. Memória Afro-brasileira, v. 1, 2002.

TRAVESSIA de amor e cultura. Direção: Armando Mecnas. Produção: alunos da Oficina Produção Audiovisual ministrada por Flávio Leandro, em Conceição Barra. [S.I.]: Projeto Boa

Imagem, FUNCULTURA e SECULT/ES, 2016. (20min.). Disponível em <<https://www.youtube.com>>. Acesso em 12 de abril de 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade Iorubá. Ilustrações Carybé. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orixás**. 6ª edição. Salvador: Editora Corrupio, 2002. (Arquivo em *pdf*)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. Revista **Mana**, vol. 2, nº. 2, 1996.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Editora UNB, vol. 1, São Paulo, 2004.

WOORTMANN, Klass. “Migração, família e campesinato”. Revista Brasileira de **Estudos de População**. Jan./Jun., 1990.

_____. "Com parente não se neguceia": o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**/87. Editora Universidade de Brasília. Tempo Brasileiro, 1990a.

APÊNDICE

APÊNDICE I – Diagramas com a família das principais colaboradoras da pesquisa.

Diagrama de Dona Roxa, família da Conceição, de acordo com relatos de campo.

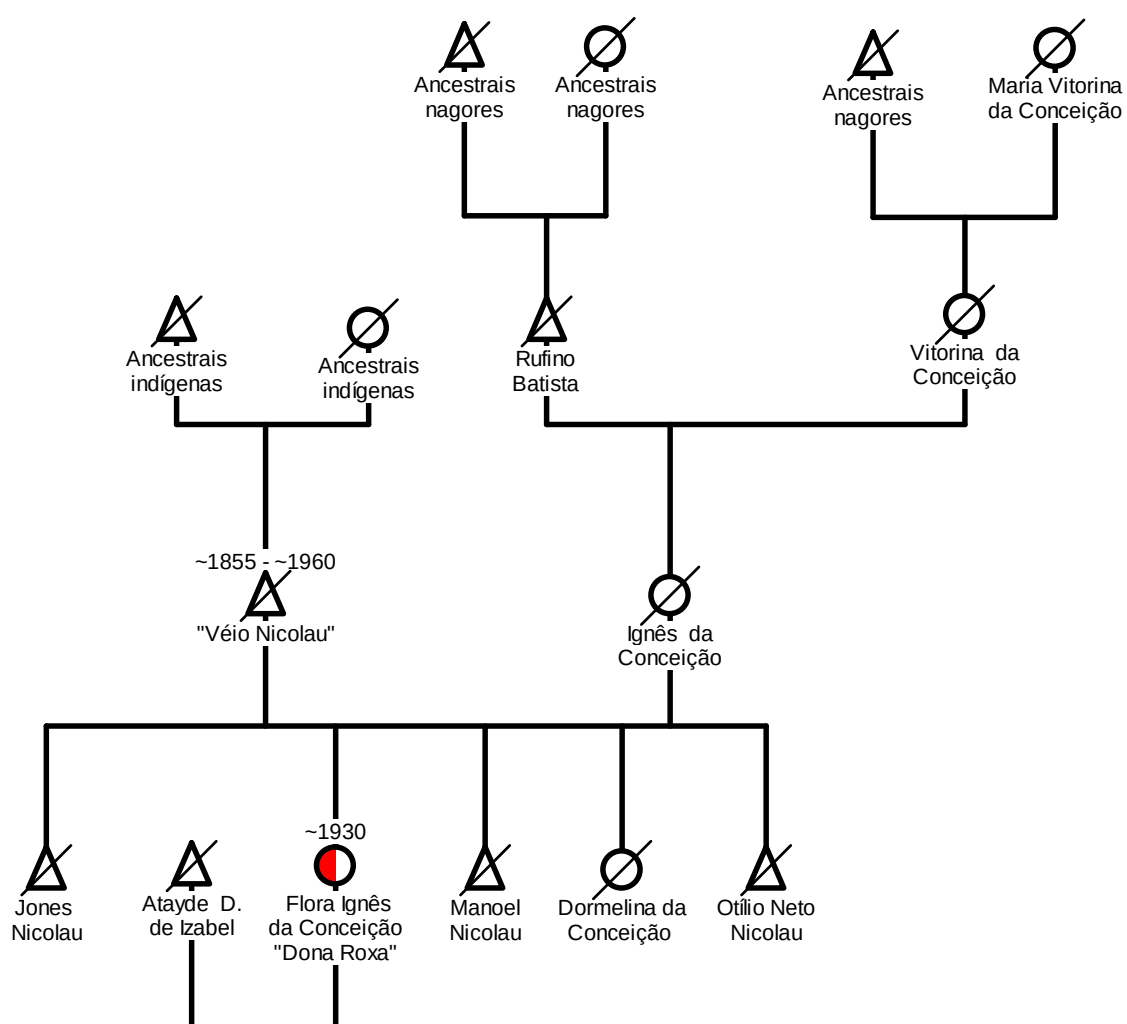


Diagrama de Maria Amélia, família da Conceição, de acordo com relatos de campo.

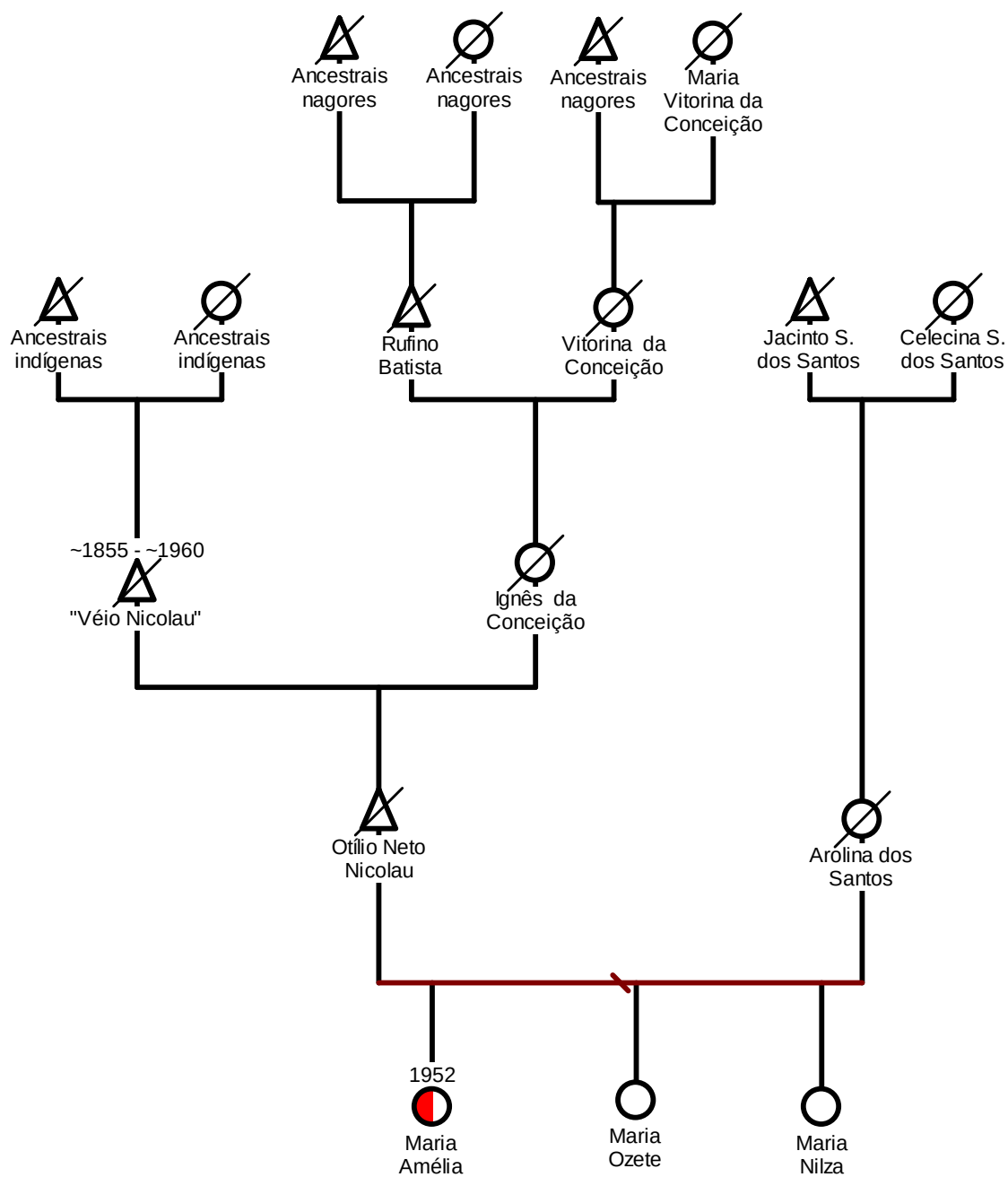


Diagrama de Dona Rosita e Seu Andreino, família dos Santos, de acordo com relatos de campo.

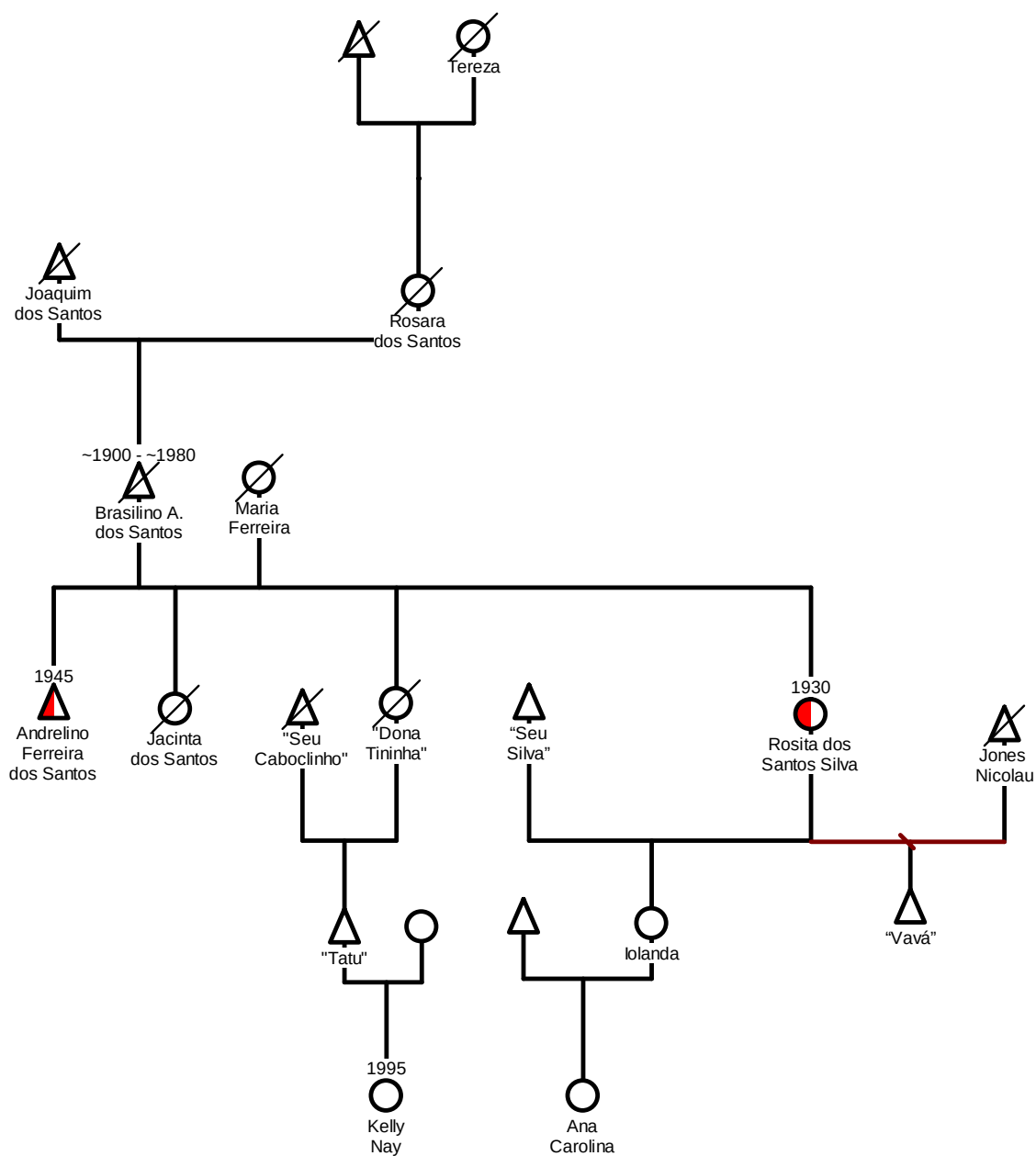
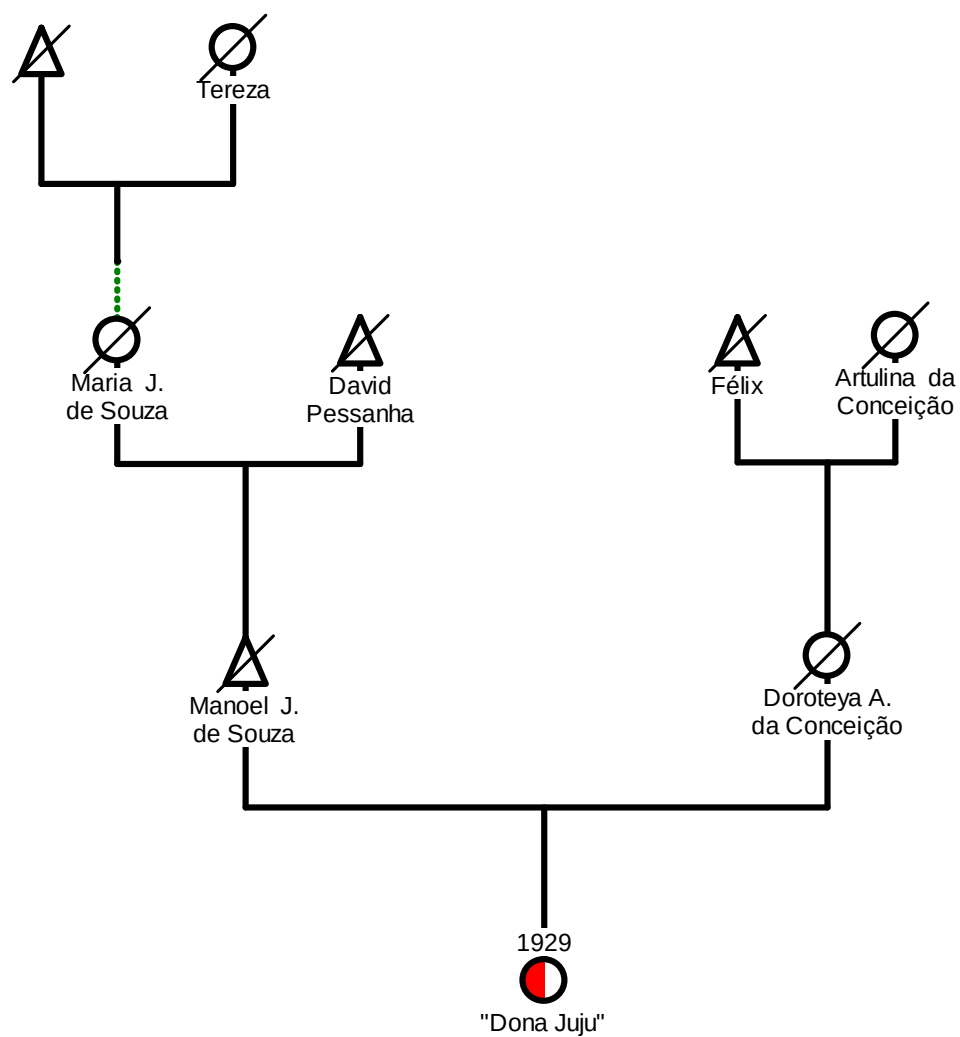


Diagrama de Dona Juju, de acordo com relatos de campo.



APÊNDICE II – Compartilhamento de um conjunto de imagens.



Igreja de São Bartolomeu, em etapa de reforma.

Em Santana, a Igreja foi construída na década de 1990. O dia de São Bartolomeu é 24 de agosto, na liturgia católica. Nesta data acontecem procissões das quais participam o Jongo de São Bartolomeu e o Jongo de Santa Ana. Do lado esquerdo da Igreja, no sentido de quem olha a imagem, está a casa de Dona Rosita. Em 14 de maio de 2016.



Ponto de chegada em Santana.

Cruzamento entre a rodovia ES 010 (horizontal) e ruas Degredo e Ver. Antônio Lopes. A viação de ônibus “Mar Aberto” faz o deslocamento entre o centro de Conceição da Barra e a localidade de Santana. Este ponto marca a chegada em Santana e o retorno para o centro. Ao fundo, à esquerda Casa do Artesanato inativa e à direita entrada da rua Ver. Antônio Lopes que dá acesso à Igreja de São Bartolomeu. Em 17 de maio de 2016.

Fachada da frente da Igreja de Nossa Senhora de Santa Ana, Santana Velha.

Em 18 de janeiro de 2017.



Rio Santana. As águas do Rio.

“As mulheres iam lá pra fazer tudo, tudo. [...] E era um Córrego bonito, menina, era bonito, alvinho na areia, que só vendo. Hoje em dia o negócio de eucalipto matou tudo, né. Mas era bonito.” – Dona Glaudeci. Morro de Santana, Conceição da Barra.

Em 17 de maio de 2016.

Roupas entregues como retribuição da promessa para São Bartolomeu.

Em 16 de janeiro de 2017.



Dona Roxa no quintal de sua casa, em Santana.

Em 24 de agosto de 2016.



A guardião de São Bartolomeu junto ao oratório do santo.

Em 07 de julho de 2017.



Maria Amélia segura a imagem de São Bartolomeu no dia do santo. Seu Andreelino aguarda pelo cortejo do santo, próximo à Maria Amélia. Neste ano, o cortejo saiu da casa de Vavá.

Em 24 de agosto de 2016



Dona Rosita no quintal de sua casa, em Morro de Santana.

Em 11 de maio de 2016.

ANEXO

ANEXO I – Panfleto da Serraria Arthur Donato. O anúncio destaca a exploração e o escoamento das “melhores qualidades de madeiras” para os portos de Conceição da Barra, de Vitória e do Rio de Janeiro. A data do panfleto é 10 de fevereiro de 1955.

ARTHUR DONATO, COMÉRCIO E INDÚSTRIA S. A.

SERRARIA - MADEIRAS E MATERIAIS DE CONSTRUÇÃO

Tacos para assoalhos (Parquet Donato), fabricados com as melhores qualidades de madeiras, com chanfro central que dispensa o emprêgo de grampos ou pregos, oferecendo segurança inigualável. Premiados na Exposição Ibero-Americana de Sevilha — 1929/1930

SERRARIA ITAPAGIPE — Rua Carlos Seidl, 714/752
 Telef. 28-3844 — Telegrama : DONATO

★

SOCIEDADES VINCULADAS:

COMPANHIA INDUSTRIAL DE MADEIRAS DA BARRA DE SÃO MATHEUS

Exploração Florestal e Serraria, em Conceição da Barra, Estado do Espírito Santo.
 Estoque permanente de madeiras em bruto e serradas, no Rio de Janeiro.

Teleg. CIMBARRA

NAVEGAÇÃO ARTHUR DONATO LTDA.

Serviço regular de transportes entre os portos do Rio de Janeiro, Vitória e Conceição da Barra.

Teleg. NAVEDONA

INDÚSTRIAS REUNIDAS CANECO S. A.

Trapiche e Estaleiros Navais.

Rua Carlos Seidl, n.º 714 — Telef. 48-2737

★

ESCRITÓRIOS: Av. Rio Branco, 20-2.º pav. - Tel. 23-5369 - Teleg. NECOSA
RIO DE JANEIRO

10 de Fevereiro — 1955
59

Fonte: “Revista da Associação Comercial.”. Circulação quinzenal, Ano XVIII, Número 790, 1955, publicada no Rio de Janeiro, Brasil, e vendida à época por cinco cruzeiros. Arquivo digitalizado pela “Associação Comercial do Rio de Janeiro”, p. 57. Disponibilizado em: <<http://docvirt.com>> Data de acesso em 20 de maio de 2016.