

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

LARISSA DE ALBUQUERQUE SILVA

O “ALVOROÇO DO MANGANGÁ”

**Uma análise do processo patrimonialista do jongo na comunidade
de São Mateus, Anchieta (ES)**

VITÓRIA

2016

LARISSA DE ALBUQUERQUE SILVA

O “ALVOROÇO DO MANGANGÁ”

**Uma análise do processo patrimonialista do jongo na comunidade
de São Mateus, Anchieta (ES)**

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 a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na linha de pesquisa Estudos Socioambientais, Culturas e Identidades.

Orientador: Prof. Dr. Sandro José da Silva.

VITÓRIA

2016

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S586a Silva, Larissa de Albuquerque, 1987-
O “alvorço do mangangá” : uma análise do processo patrimonialista do jongo na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES) / Larissa de Albuquerque Silva. – 2016.
177 f. : il.

Orientador: Sandro José da Silva.
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Memória. 2. Identidade. 3. Jongo (Dança). 4. Patrimônio cultural.
I. Silva, Sandro José da, 1968-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316

LARISSA DE ALBUQUERQUE SILVA

**O “ALVOROÇO DO MANGANGÁ”: UMA ANÁLISE DO PROCESSO
PATRIMONIALISTA DO JONGO NA COMUNIDADE DE SÃO
MATEUS, ANCHIETA (ES)**

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 a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na linha de pesquisa Estudos Socioambientais, Culturas e Identidades.

Aprovada em 20 de Julho de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Sandro José da Silva
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais -
Universidade Federal do Espírito Santo (PGCS/UFES)
Orientador

Prof.^a Dr.^a Aissa Afonso Guimarães
Programa de Pós-Graduação em Artes -
Universidade Federal do Espírito Santo (PPGA/UFES)

Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais -
Universidade Federal do Espírito Santo (PGCS/UFES)

Dedico esta dissertação aos jongueiros e caxambuzeiros do Espírito Santo, sobretudo aos Tambores de São Mateus, dos quais me permitiram adentrar em um universo de luta política e de espiritualidade, sob suas maneiras de olhar, ouvir e entender a vida, conforme me ensinaram (e ensinam). Mais uma vez, peço licença para contar suas narrativas, vivências e crenças.

AGRADECIMENTOS

Escrever sobre as gentilezas e os conhecimentos compartilhados durante a elaboração da pesquisa e retratá-los aqui, neste conjunto previamente acabado que se deriva de estudos, campo, leituras e debates, são de grande maravilhosidade e de eterna gratidão para com aqueles que contribuíram para o meu amadurecimento como pessoa e como pesquisadora.

Agradeço, primeiramente, ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Espírito Santo, sobretudo aos antropólogos que me fizeram apaixonar e embriagar ainda mais pela Antropologia e seus “saberes e fazeres”, em especial à Prof.^a Dr.^a Eliana Creado (que me tocou pela sua generosidade, simplicidade e sabedoria) e a Prof.^a Dr.^a Andrea Mongim (pela sua determinação e carisma). Às sociólogas Prof.^a Dr.^a Adelia Miglievich (pela sua atenção, acessibilidade e conhecimento) e à Prof.^a Dr.^a Antônia Colbari (pela sua calma e segurança).

Agradeço também aos pesquisadores do Programa de Pesquisa e Extensão “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, Prof.^a Dr.^a Aissa Afonso Guimarães, Prof.^a Dr.^a Patrícia Rufino, ao Luiz Henrique Rodrigues, que me acompanha desde a graduação, a Ilma Viana que, com o seu “sabor” e “tempero” presentes em sua simpatia e sorrisos, me energizam; a Jane Seviriano, na qual, fico admirada pela habilidade que tem em realizar anotações rápidas sem rasuras e com uma letra em perfeito entendimento; a Rosana Henrique de Miranda, minha “bruxa”, pelos conselhos; e ao coordenador desse programa, Prof. Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, cujo adquiri uma dívida impagável ao investir sua confiança, conhecimentos, dedicação e amizade em mim. Agradeço a você por me inserir nos caminhos da Antropologia e por me auxiliar na trajetória inicial acadêmica. Aprendi a paciência, a parceria e a “negociação” com você, eterno amigo e professor.

Em campo, tive a oportunidade de conhecer e me tornar amiga e filha de muitos jongueiros e jongueiras. Dedico esta pesquisa e minha gratidão às minhas mães

Conceição de Mattos Mendes, a dona Concessa, e Neli Mariana dos Santos Horácio, duas mulheres guerreiras, interlocutoras e promotoras do jongo e da espiritualidade negra local. Ao patriarca Valentim Manuel dos Santos e sua esposa Nali Garcia dos Santos, falecida durante a pesquisa, mas que ainda continua a ensinar por meio das lembranças que deixou nas memórias de seus familiares. Dedico-lhes com todo amor e carinho esses escritos, que somente foi possível pela determinação e crença deles na transmissão desse saber aos seus sucessores. Ao atual mestre Renélio dos Santos Mendes, que com seu carisma, simplicidade e fé em são Bendito, zela pela sua herança. Ao Gilson José dos Santos e sua companheira de vida e de tambor Eira Crisney Zuqui, a Cris, que compartilham, articulam e transmitem o jongo para as novas gerações por meio do grupo mirim e para o seu filho, Samuel, o mais novo jongueirinho. Obrigada por me receberem sempre em sua casa e na comunidade. Agradeço também à dona Teresinha, Fabrício, Aparecida, Vitor, Angelo, Sabrina, Paloma, Roseane (minha companheira de vinhos nas festas de são Bendito) e aos demais moradores. A amizade de vocês foi fundamental para a realização desta pesquisa.

Aos meus familiares, sobretudo ao meu pai, Angelo Silva. À Letícia Gomes de Oliveira, que não me deixou desesperar com os percalços da vida. Igualmente aos discentes da turma 2014 que se tornaram amigos nessa empreitada do Mestrado. As conversas, as aflições e os confortos, são atitudes que levarei sempre comigo.

Agradeço a CAPES/FAPES pelo recurso financeiro que facilitou a realização da pesquisa.

Encerrando, agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Sandro José da Silva. Obrigada não somente por me acompanhar, motivar, escrever, apresentar e me inserir nos debates e discussões antropológicas, mas também de me ver como uma parceira acadêmica; uma antropóloga em formação. Com você aprendi a enxergar com os olhos da criticidade, a perceber a postura da malícia e a necessidade de ocuparmos e demarcarmos os nossos espaços. O jongo nos reuniu depois daquela disciplina de Antropologia I, em 2006. As “mal traçadas linhas” “Do fundo daqui” me inspiraram.

“Quando você for convidado pra subir no adro; Da fundação casa de Jorge Amado; Pra ver do alto a fila de soldados, quase todos pretos; Dando porrada na nuca de malandros pretos; De ladrões mulatos e outros quase brancos; Tratados como pretos; Só pra mostrar aos outros quase pretos (E são quase todos pretos); E aos quase brancos pobres como pretos; Como é que pretos, pobres e mulatos; E quase brancos quase pretos de tão pobres são tratados; E não importa se os olhos do mundo inteiro; Possam estar por um momento voltados para o largo; Onde os escravos eram castigados; E hoje um batuque um batuque; Com a pureza de meninos uniformizados de escola secundária; Em dia de parada; E a grandeza épica de um povo em formação; Nos atrai, nos deslumbra e estimula; Não importa nada; Nem o traço do sobrado; Nem a lente do fantástico; Nem o disco de Paul Simon; Ninguém, ninguém é cidadão; Se você for a festa do pelô, e se você não for; Pense no Haiti, reze pelo Haiti; O Haiti é aqui; O Haiti não é aqui (...)”

(Caetano Veloso e Gilberto Gil).

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo descrever os processos de constituição e organização social e política dos comunitários de São Mateus, comunidade negra localizada na área rural do município de Anchieta (ES). Será observado que suas práticas culturais, tais como o jongo, são elementos discursivos, legitimadores e demarcadores da identidade étnica do grupo em face dos agentes locais na constituição do acesso à Políticas Públicas. A memória social será abordada na presente etnografia como um elemento articulador na construção dos discursos dos indivíduos, cujo conteúdo é de valorizar o passado e suas recriações, e releituras do presente. Tal fato ocorre com os praticantes do jongo no Espírito Santo, já que, em detrimento a atual conjuntura jurídica por meio dos artigos 215 e 216 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, fomentam-se as políticas patrimonialistas das práticas culturais por parte do Estado. Por meio do trabalho etnográfico, a pesquisa enfoca as dimensões simbólicas das ações sociais dos sujeitos, com a finalidade de perceber como as diferentes formas de mediação são responsáveis por tecer espaços de representação nas lutas sociais em torno do jongo de São Mateus.

Palavras-chave: Memória. Identidade. Jongo. Espírito Santo (estado). Patrimonialização. Afro-brasileiros.

ABSTRACT

This research aims to describe the processes of constitution and social and political organization of the community of São Mateus, black community located in the municipality of Anchieta's (ES) rural area. It will be observed that their cultural practices, such as Jongo, are discursive elements, legitimating and demarcating the ethnic identity of the group with local players in setting up access to Public Policies. The social memory is addressed in this ethnography as an articulator element in the construction of the individual's discourses, whose content is to valorize the past and their recreations and reinterpretations of the present. This fact occurs with jongo practitioners in the Espírito Santo, since, over the current legal situation by Articles 215 and 216 of the Federal Constitution of 1988 Brazil, the patrimonial policies of cultural practices were fomented by the State. Through ethnographic work, the research focuses on the symbolic dimensions of individuals' social actions, in order to understand how the different forms of mediation are responsible for weaving spaces of representation in social struggles around the São Mateus' Jongo.

Keywords: Memory. Identity. Jongo. Espírito Santo (state). Patrimonialization. African-Brazilians.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

- Fotografia 1 - Placa informativa fixada em um dos pontos do trajeto dos “Passos dos Quilombolas”..... 31
- Fotografia 2 - Dom Helvécio Gomes de Oliveira, Maria Mattos de Oliveira e Dom Manoel Gomes de Oliveira..... 44
- Fotografia 3 - Fotografia de Valentim Manoel dos Santos e Nali Garcia dos Santos (*in memoriam*)..... 56
- Fotografia 4 - *Fincada do mastro* realizada no ano de 1992 sob maestria de Valentim..... 64
- Fotografia 5 - *Derrubada do mastro no mato*: parte do cortejo com os instrumentos e a bandeira de São Benedito no momento das *machadadas*..... 66
- Fotografia 6 - *Mastro* recebendo a bandeira de São Benedito recheado por guloseimas e, em destaque, Renélio banhando o mastro com vinho..... 70
- Fotografia 7 - *Desinficada do mastro*..... 72
- Fotografia 8 - Troca do couro do tambor realizada pelo mestre Renélio e seu sobrinho Angelo José Garcia, na varanda da casa do patriarca Valentim, em frente à igreja de São Benedito..... 80
- Fotografia 9 - Troca do couro do tambor realizada na presença do tio Valentim e das novas gerações da comunidade..... 80

Fotografia 10 - Igreja, bandeira, imagem e andor de são Bendito.....	82
Fotografia 11 - Igreja de são Mateus.....	84
Fotografia 12 - Faixa produzida pela PMA para a fincada do mastro no ano de 2006.....	91
Fotografias 13 e 14 - Bandeira elaborada a pedido do membro da Comissão de Folclore e estampa da camisa da Banda de Congo São Benedito da Glória.....	98
Fotografias 15 - Neli Mariana segurando a bandeira antiga e Deuzenira Garcia com uma similar. Registro de 1993.....	98
Fotografia 16 - Bandeira de são Benedito da comunidade negra de São Mateus.....	105
Fotografias 17 e 18 - Estátua de Valentim e imagem de são Benedito.....	138

LISTA DE ILUSTRAÇÕES: MAPA, IMAGENS E QUADRO

Mapa 1 - Mapa do litoral sul do Espírito Santo, Brasil. Em destaque, a localização da comunidade negra de São Mateus, Anchieta, ES.....	25
Imagem 1 - Destaque do Jornal A Regeneração.....	22
Imagem 2 - Reportagem publicada pela PMA.....	32
Imagem 3 - Documento de Relação dos Proprietários dos Estabelecimentos Rurais recenseados no estado do Espírito Santo de 1920, Benevente.....	39
Imagem 4 - Imagem de satélite do centro da comunidade negra de São Mateus, Anchieta, ES.....	49
Imagem 5 - Imagem de satélite da região norte da comunidade negra de São Mateus, Anchieta, ES.....	50
Imagem 6 - Tabela desenvolvida pela Funarte.....	92
Quadro 1 - Síntese do calendário referente ao ciclo festivo-religioso da comunidade de São Mateus, Anchieta (ES).....	62

LISTA DE SIGLAS

ABACOVV – Associação de Bandas de Congo de Vila Velha

ABAPA – Associação Brasileira dos Amigos dos Passos de Anchieta

APEES – Arquivo Público do Estado do Espírito Santo

CAR – Centro de Artes

CESAN – Companhia Espírito Santense de Saneamento

CEUNES – Centro Universitário Norte do Espírito Santo

DTAM – Departamento de Teoria da Arte e Música

FUNARTE – Fundação Nacional de Artes

IJSN – Instituto Jones dos Santos Neves

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MinC – Ministério da Cultura do Brasil

PGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

PMA – Prefeitura Municipal de Anchieta

PMVV – Prefeitura Municipal de Vila Velha

PPGA – Programa de Pós-Graduação em Artes

PPGE – Programa de Pós-Graduação em Educação

PROEXT – Programa de Extensão Universitária

SECULT – Secretaria de Estado da Cultura

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

UFF – Universidade Federal Fluminense

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. PERCURSOS DA PESQUISA.....	11
CAPÍTULO 1. Situando São Mateus: uma etnografia das memórias e dos processos de construção do território.....	19
Seção 1.1 - Narrativas da liberdade	35
1.1.1 Terra comprada.....	37
1.1.2. Quilombo.....	39
1.1.3. Herança bastarda.....	41
Seção 1.2 - A comunidade, o território e a igreja.....	45
Seção 1.3 - Fluxos entre as fronteiras.....	51
CAPÍTULO 2: São Benedito e suas marés jongueiras.....	53
Seção 2.1 - “Vamos buscar; Vamos buscar; O mastro de aricurana pra levar pra beira mar”: o ciclo festivo-religioso de/para São Benedito.....	58
2.1.1 <i>Derrubada do mastro no mato.....</i>	<i>62</i>
2.1.2 <i>Brincadeira da bandeira, missa e a Fincada do mastro.....</i>	<i>67</i>
2.1.3. <i>Desinficada do mastro.....</i>	<i>70</i>
Seção 2.2 – Os diálogos em forma poética: os pontos e as suas entoadas.....	72
Seção 2.3 - A vida entre dois padroeiros.....	81
CAPÍTULO 3: “Estrela deste mar; Ilumina meus caminhos; Seja dia ou noite; Ilumine os meus caminhos”: apropriações, fluxos dos cortejos e suas demarcações.....	85
Seção 3.1 – O esconde-esconde da bandeira de são Benedito.....	87
3.1.1 A inserção da segunda Helena na história de São Mateus e o “resgate” da bandeira de são Benedito pela Banda de Congo da Glória: a narrativa de um integrante da Comissão Espírito-Santense de Folclore.....	94

3.1.2 “ ‘Tem congo, porque não tem jongo no Espírito Santo’ ”: a narrativa da subsecretária Estadual de Patrimônio Cultural (2011-2014).....	101
Seção 3.2 – As relações interétnicas com a Igreja.....	105
Seção 3.3 – “Ô quem vai?/ Ô quem vai? /Derrubar a madeira de Bino, quem vai?”: as relações interétnicas com os fazendeiros.....	112
CAPÍTULO 4: Os usos étnicos da patrimonialização	120
Seção 4.1 – O que é “patrimônio”?.....	120
Seção 4.2 – Fluxos e apropriações do jongo como <i>brincadeira</i> e do jongo “representado para o prefeito”.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS	139
REFERÊNCIAS	143
ANEXOS:	
ANEXO – A: DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE PARENTESCO	155
Diagrama 1: Relação de parentesco entre a família Mattos e a família Santos, de acordo com os relatos coletados em campo.....	156
Diagrama 2: Relação de parentesco entre a família Santos, de acordo com os relatos coletados em campo: ascendentes de Valentim Manoel dos Santos.....	157
Diagrama 3: Aliança matrimonial entre Euvina Mariana dos Santos Mattos e Sansão Garcia dos Santos.....	158
Diagrama 4: Aliança matrimonial entre Maria Mariana dos Santos Mattos e Manoel do Carmo Garcia dos Santos.....	159
Diagrama 5: Aliança matrimonial entre Jacinta dos Santos Mendes e Benedito Mendes: ascendentes de Renélio dos Santos Mendes e Conceição de Mattos Mendes.....	160
ANEXO – B: LEI MUNICIPAL N° 825	161

ANEXO – C: CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DA VI EDIÇÃO DO ENCONTRO DO CONGO E JONGO NA COMUNIDADE DE SÃO MATEUS, ANCHIETA (ES).....	162
ANEXO – D: REPORTAGEM JORNAL A GAZETA, 26 DE OUTUBRO DE 2003.....	163
ANEXO – E: CARTA DE PROPOSTAS DOS GRUPOS DE JONGO E CAXAMBU NO ESPÍRITO SANTO PARA A SALVAGUARDA DE SEU PATRIMÔNIO CULTURAL.....	164

1. INTRODUÇÃO

As análises que serão empreendidas na presente dissertação serão interpretadas sob a perspectiva da Antropologia Social e tem como foco a agência daqueles que denominados como “mestres jongueiros”, categoria compartilhada pelos sujeitos da pesquisa, membros da comunidade negra de São Mateus, localizada na região rural do município de Anchieta, no estado do Espírito Santo (ES).

Por meio da análise etnográfica, busca-se descrever a construção das identidades jongueiras sob o prisma de suas relações sociais em dois contextos: a relação com as agências da Prefeitura Municipal de Anchieta (PMA) e com os fazendeiros, seus vizinhos. Para tanto, será analisado o ciclo festivo-religioso composto de vários itens cerimoniais organizados em fases tais como: a *derrubada do mastro no mato*; a *missa e fincada*; a *desinficada do mastro*; e as *rodas de jongo*, por exemplo. Todas estas manifestações se organizam em torno da devoção à *são Benedito*, o que já confere aos seus participantes, uma condição identitária de “devotos”, como será analisado oportunamente.

A presente pesquisa realizará também incursões na memória social dos jongueiros, buscando identificar os usos que eles fazem do repertório sobre sua história nos contextos de interação social com os demais grupos da região. Os usos da memória configuram, como pretende mostrar, relações de pertencimento não apenas ao tempo histórico, mas também ao espaço, pensado como “lugar”.

A apresentação desses dados etnográficos que serão descritos no presente texto, serão embebecidos de referências analíticas e teóricas que mergulharão sobre a constante reconstrução da etnicidade da comunidade aqui pesquisada. O campo de discussão abarcará temas como o conceito de identidade étnica e das políticas patrimonialistas das práticas culturais afrodescendentes e negras, sobretudo ao jongo, as posições e os arranjos individuais e coletivos nos processos de negociação frente às agências impulsionadoras de políticas culturais. Assim, lê-se processos patrimonialistas não discorrido sobre a ideia de uma ação exclusiva e fechada do Estado, na qual, a comunidade analisada seria percebida como

espectadora passiva diante de tal política, mas sim, de agentes sociais étnicos que se apropriam desses vieses para negociarem e obterem autonomia em seus processos comunitários. Ademais, irá revelar o dinamismo de uma rede jongueira no litoral sul capixaba em prol do reconhecimento e do acesso às políticas públicas, estruturadas a partir de uma procedência memorialística sobre a cultura bantu.

A dissertação está dividida em seis partes subsequentes a esta introdução. Na seção segunda, será realizado um panorama das trajetórias percorridas pela pesquisadora no empreendimento da escrita da presente etnografia, com a finalidade de situar o leitor no cenário experienciado, tanto acadêmico quanto no campo, e as maturidades alcançadas durante essa trajetória, resultando em um acúmulo de dados e vivências, processos esses que são reflexos de um trabalho em equipe, mobilizados por pesquisadores e docentes da UFES e agentes étnicos das localidades jongueiras em benefício da articulação de uma rede cultural afro capixaba.

Na sequência, o capítulo um intitulado como “Situando São Mateus: uma etnografia das memórias e dos processos de construção do território”, contextualiza o plano histórico do município de Anchieta (ES) em que as análises partem para a investigação sobre a população negra escravizada no período colonial e imperial. Nesse sentido, são inseridos alguns levantamentos documentais que dão subsídios e somam com as memórias narradas pelos comunitários negros da localidade pesquisada, das quais, essas lembranças remontam a partir do processo abolicionista a atual conjuntura política municipal, esse que se coaduna à apropriação do jongo como um elemento folclórico para a promoção de um projeto etnoturístico. Ademais, são postos os diferentes discursos sobre a origem da comunidade, de maneira que, nessas proficiências, são percebidos o posicionamento e a intenção de determinados agentes, permitindo efetuar análises da construção e reconstrução dos processos da vida social comunitária.

O capítulo dois, “São Benedito e suas marés jongueiras”, compreenderá as descrições do ciclo festivo-religioso promovido pelos jongueiros de São Mateus em detrimento de sua espiritualidade, pela crença em São Benedito, e da reatualização da narrativa de origem contada pelo Valentim Manoel dos Santos, o patriarca do jongo e das memórias local, de maneira que são dialogadas as interações sociais

entre os comunitários (jongueiros e não jongueiros), os fazendeiros (descendentes dos italianos) e o poder público municipal, mediante a incorporação deles pelos praticantes na performance linguística e corporal nas rodas de jongo.

No capítulo seguinte, é realizado um parâmetro analítico sobre um drama ocorrido na comunidade que se desdobra sobre a apropriação de um objeto que envolve vários atores sociais e políticos. Além desse, também serão analisados outros dois aspectos conflitivos, que se reluzem na *missa da fincada do mastro*, acompanhada das *rodas de jongo*, e da peregrinação dos jongueiros e outros moradores da localidade, devotos do santo negro em busca da madeira no mato. Essas ações comunitárias representam o fluxo dessas pessoas em estar demarcando o seu território. O primeiro desses aspectos se debruça em um caráter religioso, e o segundo, retrata das relações com os fazendeiros. Para isso, os jongueiros interpretam que as direções que são apontadas pela “*Estrela (de um) mar*” de conflitos e negociações, devem, ao mesmo tempo, “*Ilumina(r) (seus) caminhos*”, pois o brilho da referida estrela os acompanharão “*Seja dia ou noite*” na empreitada da vida.

O quarto e último capítulo, “Os usos étnicos da patrimonialização”, será exposto um levantamento sobre as atuais discussões em que concerne a categoria Patrimônio, especialmente as políticas patrimonialistas nacional, que visam no fomento de uma identidade brasileira. Por outro lado, também é mostrado sobre as formas de apropriação dos jongueiros para com sua prática cultural, com a finalidade de conquistarem espaços e visibilidades políticas e sociais, no estabelecimento de uma rede jongueira a favor de conquistas e execuções dos direitos destinados à sua população. Nesse direcionamento, serão expostas análises no que tange as duas maneiras de percepção do jongo pelos praticantes étnicos diante do cenário das ações patrimonialistas: o jongo como *brincadeira*; e o jongo “étnico-patrimonializado”.

Encerrando a pesquisa, uma seção de “Considerações Finais”, que condensará os pontos centrais da etnografia e o posicionamento apresentado durante toda a dissertação, conforme aos argumentos expostos no percurso dos capítulos.

2. PERCURSOS DA PESQUISA

No ano de 2011, durante o I Seminário Nacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (SNPGCS/UFES), a pesquisadora acompanhou as discussões do Grupo de Trabalho (GT) “Memória Social e Transmissão Cultural” coordenado pelo professor e antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira, na categoria ouvinte. Com a finalidade de elaborar um projeto de trabalho para conclusão do curso de bacharelado em Ciências Sociais, ela foi buscar as discussões sobre Patrimônios Culturais e Identidades, uma vez que já havia decidido pesquisar sobre o congo na Barra do Jucu, em Vila Velha (ES), devido à proximidade desse lugar em relação ao bairro onde ainda residia com os seus pais.

O seminário foi o ponto de partida para que ela conhecesse, além das discussões teóricas da Antropologia, os demais pesquisadores que, naquele momento eram graduandos e mestrandos, todos envolvidos sob a mesma perspectiva de análise em outros contextos como as paneleiras de Goiabeiras na capital Vitória (ES); a religiosidade de matriz africana em um terreiro de candomblé em Serra (ES); o congo em Roda D'Água, no município de Cariacica (ES); e os quilombos no Sapê do Norte (ES).

Ao final do seminário e empolgada com o projeto de monografia, a pesquisadora conversou com o coordenador do referido GT sobre as suas expectativas em relação à pesquisa sobre o congo. Entretanto, da mesma maneira que ficou surpresa em saber que ele era um professor doutor do departamento (pois, até então, como somente o via participando das conversas informais com os alunos pelos corredores do prédio, chegando a pensar que ele fosse também um aluno de graduação), ele perguntou se ela conhecia o jongo. Essa pergunta foi fundamental, pois a partir disso renderam muitos anos de pesquisa.

Nessa apresentação entre a pesquisadora e o “desconhecido” jongo, foi iniciado um vínculo de estudos e afinidade étnica, pois ela foi convidada pelo professor Osvaldo a atuar como bolsista no Programa de Pesquisa e Extensão “Territórios e territorialidades rurais e urbanas: processos organizativos, memória e patrimônio cultural afro-brasileiro nas comunidades jongueiras do Espírito Santo” que iniciou no

ano de 2012 e prolongado pelo programa “Jongos e Caxambu: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, no ano de 2013, por meio dos quais foram produzidas quatro oficinas de mobilizações nas comunidades praticantes do jongo e caxambu no estado capixaba, um Encontro Estadual, visitas às localidades registradas por equipamentos audiovisuais (que proporcionam a elaboração de um vídeo documentário e um livro que se encontram em processo de elaboração), além de teses e dissertações, como esta¹.

A monografia foi realizada pela pesquisadora, sendo o trabalho titulado como “Processos organizativos, Memória e Identidade: etnografia da transmissão cultural do jongo na comunidade negra de São Mateus - Anchieta (E.S)”, sob orientação do supracitado professor, e aprovada no ano de 2012. Essa pesquisa representa os primeiros resultados que impulsionaram a presente dissertação, já que os levantamentos etnográficos foram iniciados nesse período. Ainda sobre a monografia, a temática envolve a discussão em torno das relações sobre identidade, memória e herança cultural direcionado à prática do jongo nessa localidade que, ao partir de uma dimensão micro, foi de tatear as dimensões simbólicas das ações sociais da comunidade pesquisada em torno da sua organização comunitária diante das festas para São Benedito na região. Desse modo, foram realizadas entrevistas e participações nos rituais festivo-religiosos, bem como os primeiros esboços dos diagramas genealógicos, metodologia que esboça a transmissão do jongo e a constituição de famílias entre as gerações. A pesquisa conclui que, esses processos organizativos em torno do produto sociocultural, o jongo, possui um caráter interativo com a política municipal e nacional, que envolve as agências públicas do Estado, e com outros grupos de jongo e caxambu, ambas relações que modelam e reafirmam o sentimento de pertença dos jongueiros de São Mateus.

Diante dessa convivência e do acúmulo de dados etnográficos proporcionados pela monografia, a pesquisadora valeu-se de experiências que se refletiram em seu amadurecimento acadêmico. Hoje, nessa mesma perspectiva do Patrimônio Cultural

¹ Nesses dois anos de pesquisa, a equipe foi composta pelos seguintes professores: Aissa Afonso Guimarães (Departamento de Teoria da Arte e Música/Ufes) e Sandro José da Silva (Departamento de Ciências Sociais/Ufes). Incluiu também, além de mim, os seguintes pesquisadores: Clair de Moura Júnior (PPGA/Ufes), Patrícia Rufino Andrade (PPGE/Ufes), Luiz Henrique Rodrigues (Ciências Sociais/Ufes), Jane Seviriano Siqueira (Ciências Sociais/Ufes) e Rosana de Miranda Henrique (Ciências Sociais/Ufes).

do jongo, é proposto na dissertação, realizar análises interpretativas sobre as atividades de extensão universitária, partindo da seguinte perspectiva: pensando ambos os programas como um resultado das questões que foram desencadeadas pela patrimonialização² é visado compreender 1) o por quê, como e para quê foram realizadas; 2) quais foram os seus projetos político-sociais de atuação e 3) o quê proporcionou às comunidades praticantes do jongo. Para isso, a presente pesquisa se debruçou em dois momentos de inserção, em que o primeiro ocorreu no contexto da realização dos programas de extensão, nos anos de 2012 e 2013, em conjunto com a elaboração da monografia. De forma inicial, o trabalho de campo proporcionou um amplo conhecimento do território e da territorialidade dos jongueiros, bem como também as demandas sociais e políticas para a prática dessa expressão no atual cenário dessas localidades. À frente, será descrito o segundo momento.

A pesquisadora participou de algumas reuniões com agências fomentadoras das políticas de patrimonialização que tiveram como discussão as temáticas que envolviam o jongo. Algumas delas, em destaque, foram: 1) comemoração ao Dia Estadual do Jongo: conquistas e desafios na roda, realizado no Palácio Gustavo Capanema, Rio de Janeiro, no dia 28 de Julho de 2012, que abrangeu comunidades praticantes do jongo no estado carioca e representantes da Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura (MinC), Pontão de Cultura do Jongo e do Caxambu e do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- RJ (Iphan-RJ); 2) o II Encontro Estadual de Jongos e Caxambus no Espírito Santo, realizado no Centro Universitário Norte da Ufes (Ceunes), campus São Mateus, nos dias 19, 20 e 21 de Outubro de 2012, que reuniu os grupos de jongo e caxambu no Espírito Santo, representantes do Iphan-ES e RJ, do MinC, da Secretaria de Estado da Cultura- ES (Secult-ES), da Secretaria de Educação de Conceição da Barra e São Mateus (ES), o representante dos grupos de jongo do Rio de Janeiro, Paulo Rogério da Silva e o representante dos grupos de jongo de São Paulo, Jeferson Alves da Silva; 3) reunião na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), entre os jongueiros e os demais

² Por políticas de patrimonialização entende-se um conjunto de ações e normas articuladas por agentes de Estado para salvaguardar bens de ordem cultural, categorizadas em material e imaterial (IPHAN, 2000; 2004 e UNESCO, 2003).

moradores com a gerente estratégica de cultura e patrimônio histórico da PMA (exercício 2013-2017), realizada no Centro Municipal de Convivência e Multiuso São Mateus, no dia 06 de Novembro de 2013; 4) reunião com o prefeito de Anchieta (administração 2013-2017), e representantes do Iphan-ES, durante o II Seminário Municipal da Consciência Negra: o jongo como patrimônio cultural, realizado no Centro Cultural de Anchieta, no dia 20 de Novembro de 2014; e 5) VI Encontro do Congo e Jongo em São Mateus, Anchieta, realizado nos dias 04 e 05 de Agosto de 2012, na quadra poliesportiva da comunidade, que reuniu cinco grupos de jongo do litoral sul capixaba, um de capoeira e representantes da PMA e do Iphan- ES.

Esse cenário de articulações das políticas jongueiras demonstra o quanto cada um dos grupos é capaz de realizar seus próprios processos de criação e interação, tornando-os diferentes uns dos outros, mesmo que compartilhando de uma mesma cultura. Isso se dá pelo fato de que essas organizações comunitárias produzem sua etnicidade baseada na alteridade, de forma que as experiências vividas por cada uma delas proporcione uma remodelagem constante do grupo étnico e uma reorganização de suas práticas culturais.

Além disso, também foi percebida, a partir das mobilizações de âmbito nacional, uma forma de regionalização do Patrimônio Cultural, na qual o Espírito Santo se posicionava como figura de “menor relevância” nesse cenário. Tal conotação foi interpretada por meio das ações e discursos realizados pelas agências patrimonialistas, que revelou uma inexpressividade para com o estado capixaba como um lugar da prática do jongo. Como se viu depois, a quantidade de grupos jongueiros ativos no Espírito Santo superou o total somados entre os grupos dos demais estados do Sudeste (SILVA, 2012), informação essa que atualiza o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Jongo no Sudeste (2005). Essa “exclusividade ilusória” contida nesses discursos é um reflexo do próprio caráter das políticas patrimonialistas que veem o jongo com maior expressividade no Rio de Janeiro e em São Paulo. O reconhecimento e institucionalização dessa prática nessas regiões fazem parte de uma estratégia administrativa turística, dado por experiências anteriores em relação a outras expressões culturais e religiosas, como as matrizes do Samba e a Festa do Divino Espírito Santo, ambas no Rio de Janeiro.

Em um caráter acadêmico-institucional, a pesquisadora conheceu o projeto Pontão de Cultura do Jongo/ Caxambu e o seu plano de atuação coordenada pelas professoras Elaine Monteiro e Mônica Sacramento. O programa foi desenvolvido pela Universidade Federal Fluminense (UFF) após uma série de mobilizações sócio-políticas desempenhadas pelas comunidades praticantes do jongo/caxambu no Rio de Janeiro. Essas atuações se iniciaram em redes de encontro dos jogueiros naquele estado e em São Paulo, em 1996, na qual passaram a contar com a colaboração e participação do Pontão/UFF a partir de 2008, que atuou de forma mediadora na organização (MONTEIRO e SACRAMENTO, 2009).

Vale destacar que tais mobilizações, iniciadas pelos jogueiros no Rio de Janeiro, que se organizavam socialmente fomentando encontros estaduais entre as comunidades praticantes do jongo (sendo o primeiro evento realizado no ano de 1996, em Santo Antônio de Pádua – RJ) e, depois, incluindo as comunidades em São Paulo e Minas Gerais, se articulavam em prol do reconhecimento da expressão cultural como um “patrimônio imaterial brasileiro” pela agência pública nacional, o Iphan. Após uma série dessas ações, em 2005, a instituição, por meio das pesquisas que constituiu o INRC, impulsionada pela reverberação dos jogueiros, realizou a titulação do jongo como um “bem imaterial brasileiro”, categorizando, assim, o que é salvaguardado por “Jongo no Sudeste”.

A escolha da pesquisadora em realizar o trabalho etnográfico na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), após emergir nesse amplo circuito das articulações na formação de uma categoria social e de uma identidade jogueira, se deu, primeiramente, por conta de sua atuação mais incisiva nos municípios litorâneos da região sul do Espírito Santo durante as pesquisas dos programas de extensão, onde foi realizado os primeiros contatos pelo programa Territórios e Territorialidades (2012) na comunidade supracitada. Além disso, a proximidade da cidade de Anchieta em relação ao município onde ela reside, Vila Velha, foi primordial para que a presença no campo fosse ainda mais intensiva.

O primeiro contato com a comunidade foi realizado no dia 17 de Março de 2012, juntamente com o coordenador do programa de extensão (e, naquele momento, orientador na graduação), do qual apresentaram e esboçaram os objetivos e as finalidades do trabalho aos comunitários de São Mateus. A partir de então, após

dado pelos jongueiros e outros moradores o consentimento pelo interesse em participar da pesquisa, foi conciliado às atividades do programa com o trabalho etnográfico para a monografia da pesquisadora. Foram realizadas por ela visitas periódicas, as quais foram mais intensivas nos meses de Janeiro a Março e de Outubro a Dezembro. Nesses períodos pode acompanhar as articulações da comunidade em realizar o ciclo festivo-religioso para são Benedito. Em alguns desses momentos, ocorreu também a ida de demais membros da equipe de pesquisa.

No ano de 2012, foram realizadas dez visitas, permanecendo a pesquisadora na localidade durante os finais de semana, por conta da disponibilidade dos entrevistados. As idas à comunidade durante a semana ocorriam quando havia festejos ou alguma situação de enfermidade ou falecimento com um dos moradores e, também, quando ocorria alguma reunião com os agentes da política municipal.

Dessas visitas, foram acompanhadas e registradas cerimônias que compõem o ciclo festivo-religioso de são Benedito, são elas: a *derrubada do mastro no mato*, no dia 24 de Novembro de 2012, no sítio de Francisco Vettoraci, que se localiza dentro do território da comunidade de São Mateus; a *fincada do mastro* e a *missa*, realizada no dia 26 de Dezembro do mesmo ano na varanda em frente à igreja de são Benedito e a *desinficada do mastro*, ocorrida no dia 19 de Janeiro de 2013. Além dessas, foram acompanhadas mobilizações de realização do “VI Encontro do Congo e Jongo em São Mateus”, evento contemplado pelo edital municipal “Anchieta Arte e Cultura” na edição do ano de 2011³.

No ano de 2013, as visitas continuaram, a fim de acompanhar e registrar a vida comunitária. Com mais intimidade e convivência, foi permitido à pesquisadora a mergulhar nos assuntos domésticos, na conversa sobre o trabalho na roça, sobre as dificuldades e as satisfações em realizar o jongo, os conflitos com os demais

³ Vale informar que esse edital foi o último a ser ofertado. A política pública de editais destinados para fomentos de eventos em prol da cultura e patrimônio cultural em Anchieta sofreu mudanças devido às novas demandas e contingências da equipe eleita no último processo eleitoral municipal (2012). Durante o trabalho de campo foi percebido que adotar essa postura foi uma manobra da Gerência Estratégica de Cultura e Patrimônio Histórico de Anchieta, pois, ao contrário de lançar o edital que favorece aos contemplados certa autonomia administrativa das finanças e da logística, a agência pública municipal interfere diretamente na organização dos festejos, sobretudo aqueles que se referem à Semana Municipal de Consciência Negra. Essa abordagem será no capítulo 1.

moradores sobre diversas situações, como, por exemplo, quem deve possuir a chave do Centro de Convivência (assunto que pareceu tão ínfimo, inicialmente, mas que depois despertou uma grande atenção para explicar a vida local) e quem seria contemplado por uma barracinha na venda de produtos durante os festejos da Semana Municipal de Consciência Negra (situação que se repetiu na II Semana, em 2014).

Do ano de 2014 até Maio de 2016, se estabeleceu o segundo momento de inserção na pesquisa. Vinculada ao PGCS/Ufes, foi dada continuidade ao trabalho de campo, mas o acompanhamento foi de forma menos física, por conta do cumprimento dos créditos e das atividades do mestrado. Com a relação já bem amadurecida entre a pesquisadora e os jongueiros e demais moradores da comunidade, foi mantido contatos via telefone ou por meio das redes sociais. De forma restrita, a presença dela na localidade pesquisada se deu apenas durante as articulações do ciclo festivo-religioso e outros eventos, como o “II Seminário Municipal da Consciência Negra: o jongo como patrimônio cultural”, do qual foi uma das palestrantes e o “Passos dos Quilombolas”⁴. Ademais desses eventos, acompanhou, também, os jongueiros de São Mateus durante participações em festejos de outras localidades como, por exemplo, na *fincada do mastro* da comunidade negra de Alto Rio Calçado, em Guarapari (ES), no dia 04 de Janeiro de 2015 e durante uma visita no Convento da Penha, em Vila Velha, no dia 23 de Agosto desse mesmo ano.

Nessas oportunidades onde foi possível o acompanhamento pela pesquisadora, foi possível realizar análises sobre as estratégias de mobilização política no contexto dos grupos praticantes do jongo no litoral sul do Espírito Santo. Foi observado que está formado um circuito étnico-cultural e político-comunitário, estabelecido em uma territorialidade expandida entre essas comunidades negras rurais e urbanas em que o jongo é uma dimensão dos processos de criação desses territórios. Essa rede de pessoas, de religiosidade, de rituais e de objetos proporciona uma modulação e sinalização de um circuito de luta e fortalecimento negro. A presente análise será melhor apresentada na seção 2.1.

⁴ É interessante observar que, em sua primeira edição realizada no dia 22 de Novembro de 2013 sob exigência da lei municipal nº 825, de 16 de Julho de 2013, ela foi nomeada como “Caminhada Afrodescendente”. Já para a nova administração municipal (2013-2017), ela foi renomeada como “Passos dos Quilombolas”. Essa análise será melhor abordada no capítulo 1.

Desde o ano de 2012 até a finalização da presente pesquisa (Junho 2016), o trabalho etnográfico realizado na comunidade de São Mateus foi registrado por meio de entrevistas concedidas pelos jongueiros e demais moradores da localidade, bem como também registros visuais, como fotografias e pequenos vídeos. Ademais, também foi realizada uma pesquisa documental que reúne reportagens e imagens e, somados, tais registros formam um banco de dados da pesquisa, que está organizado por regiões, sinalizados por seus respectivos municípios e datas de visitas. Dessa forma, ao atuar como pesquisadora nos programas de extensão em uma perspectiva estadual e estabelecer relações com o jongo e suas mobilizações nas demais regiões do Sudeste, acompanhando lideranças jongueiras do Espírito Santo, ela propõe analisa-lo como um produto social que adquiriu relevância a partir do contexto local, regional e internacional, sendo o resultado do interesse pelas culturas populares e por uma perspectiva do que é o Patrimônio Cultural, sua distribuição geográfica e a relação com os direitos culturais dos seus detentores. Sendo assim, o objetivo em seguida será identificar a relevância para os jongueiros da comunidade de São Mateus e descrever aí a produção de suas identidades nos contextos de devoção e festa a são Benedito.

CAPÍTULO 1 - SITUANDO SÃO MATEUS: UMA ETNOGRAFIA DAS MEMÓRIAS E DOS PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO

O presente capítulo tem por objetivo expor o contexto histórico do município de Anchieta (ES) para que seja possível elencar análises sobre a população negra escravizada no período colonial e imperial para a formação da comunidade de São Mateus. Dessa forma, portanto, é buscado entender a comunidade sob a perspectiva da imigração e, para isso, foi realizado levantamentos documentais que deem subsídios que somam às memórias narradas pelos moradores, das quais remontam, a partir do processo abolicionista a atual conjuntura política municipal em relação à apropriação do jongo, que o vê como um elemento folclórico para o fomento de um plano etnoturístico.

Para tanto, foi de grande valia analisar dados historiográficos sobre a conjuntura política do período entre 1565 a 1889 que, mesmo contendo um número defasado de documentos e outros registros, alguns indícios foram fundamentais para o entendimento dos processos de formação da comunidade supracitada. Ademais, em maior expressão, o trabalho etnográfico na localidade negra rural propiciou registrar narrativas sobre as dimensões de origem do território, em que se revelam os processos de mobilização e articulação dos sujeitos étnicos sobre o direito de propriedade da terra.

Em relação ao balanço documental, é pertinente salientar que a busca por esses dados escritos foi dado por indicação de memória da própria comunidade.

Sobre o período colonial, pelo qual a cidade de Anchieta era conhecida por Aldeia de Iiritiba (ou Reritiba – 1569 a 1759), não em demasia, foi recorrido a pesquisa realizada pela Prof. Dr^a. Sônia Missagia de Mattos, contida no artigo “A Aldeia de Iiritiba: atual cidade de Anchieta no Espírito Santo” (2009). Essa referência reúne um conjunto considerável de documentos sobre aquele período, entretanto, as informações sobre a população africana e seus descendentes são bem escassas, resultado que também se reflete em outras bibliografias sobre o mesmo estudo. Sobre isso, a antropóloga Ilka Boaventura Leite denomina de “invisibilidade histórica” da população negra nas pesquisas “histórico-sociológicas”, que buscou afirmar a

“ideologia do branqueamento” (LEITE, 1991, p. 14), que condiz também sobre a negação desses grupos étnicos por parte de pesquisadores e estudiosos, sobretudo ao município referido acima.

A pesquisa historiográfica foi realizada por meio de leituras de documentos disponíveis no Arquivo Público do Estado do Espírito Santo (APEES), nos meses de Maio e Novembro de 2015, e foi possível obter, em maior ênfase, dados sobre a presença de negros escravizados no período posterior ao aldeamento (informações escritas entre os anos de 1854 a 1879 – período em que recebeu o foro de vila com o nome Villa Nova de Benevente – 1759 a 1887), como censos e alguns relatos de situações do cotidiano.

Esses pequenos apontamentos evidenciam a subalternização e a estigmatização do negro na dinâmica social da Villa, entretanto, para esta pesquisa, é ancorado as interpretações sobre a potencialidade da dinâmica étnica-social dessa população frente ao sistema dominante da época. Em ambas as cronologias são raras as menções à população afrodescendente ou africana escravizada, ainda que as referências históricas oficiais narrem a formação de quilombos (MOREIRA, 2007 e 2009; OLIVEIRA, 1998).

Segundo Mattos (2009), o sistema de capitanias hereditárias prevalecia nos primórdios do aldeamento jesuítico de Iiritiba, durante o século XVI. Vinculada à produção de açúcar, a exploração da mão de obra inicialmente era indígena, seguida da escravização de africanos. Esse período é de grande relato sobre a condição do indígena escravizado por grandes proprietários de terra e pelos jesuítas. Acerca dos indícios da presença de africanos escravizados, foram localizadas informações mais concentradas durante o período em que Iiritiba já estava na condição de Vila.

Abaixo, seguem dois destaques relatados por Daemon (1879) que se referem ao assassinato do antigo fazendeiro Jacintho Antônio de Jesus Mattos, casado com Helena Ferreira da Silva, ambos os personagens presentes nas narrativas sobre o *tempo antigo* relatado pelos seus descendentes e moradores da comunidade de São Mateus. Jacintho, ou versão nominal para o feminino “Jacintha”, é referência importante que se encontra na transmissão de nomes entre os sucessores das

famílias naquela localidade, e que percorre atualmente pela quinta geração (verificar diagramas genealógicos – anexo A). Ele era um dos promotores públicos da comarca de Iiritiba (DAEMON *apud* NEVES, 2010, p. 567), e possuía grandes propriedades de terra na região onde hoje se conhece por Baixo Pongal, localidade vizinha da comunidade negra em estudo, na qual, ali, possuía uma fazenda que escravizava os africanos, esses ancestrais dos moradores de São Mateus. Sua esposa, dona Helena, é citada constantemente nos discursos da comunidade, por conta de várias narrativas e lembranças que foram transmitidas sobre o seu comportamento perverso, em se tratando da relação entre ela e os escravizados da fazenda, e sua ligação consanguínea com os negros e negras de São Mateus.

A relação da Corte julgou procedentes as razões de apelação do juiz de direito da comarca de Itapemirim, e mandou que respondessem a novo júri as rés D. Joana dos Santos Chaves, e D. Helena Ferreira da Silva, comprometidas no assassinato de seu genro e marido Jacinto Antônio de Jesus Matos, as quais rés haviam sido absolvidas pelo júri de Benevente (Trecho transcrito do Jornal A Regeneração, Vitória, 11 de janeiro de 1854, nº 8, p.2, Notícias Diversas – Imagem 1).

(...) Idem [1854]: São no mez de Março deste anno justicados em Benevente por enforcamento Manoel de Alvarenga Coitinho e Severo escravo de Manoel Joaquim Ferreira da Silva, accusados como authores da morte de Jacintho Antônio de Jesus Mattos, que sempre declararão e publicarão até do alto do patíbulo, que *morrião inocentes, por que não erão eles os assassinos de Jacintho Mattos, nem forão para isso fallados por pessoa alguma.*

Neste processo forão envolvidas D. Joanna dos Santos Chaves, sogra, e D. Hellena Ferreira da Silva, mulher do assassinado [que foram absolvidas no mês de janeiro do mesmo anno], tendo a Relação da Côrte confirmado a appellação do Juiz de Direito, mandado todos os indiciados responder a novo jury (DAEMON, 1879a, p. 11, grifo do autor).

Dos excertos acima vale destacar que, dona Helena foi considerada uma das mandantes do assassinato de seu cônjuge, situação essa que procurou ser ocultada das histórias e memórias dessa família que detinha poderes políticos e econômicos, além de um capital simbólico que compôs a elite da Vila de Benevente. Em relação a Manoel Joaquim Ferreira da Silva, informado no fragmento como senhorio de Severo (negro escravizado), era capitão e um dos deputados da 4ª legislatura da Assembléia Legislativa Provincial no ano de 1842 (DAEMON *apud* NEVES, 2010, p. 362 e 552). Não foi localizada mais nenhuma informação durante o período da

pesquisa sobre ele, tampouco de sua parentela que se supõe com dona Helena, conforme é expresso pelo sobrenome em comum entre eles.

É possível ainda observar a construção da invisibilidade sobre a história e memória da presença africana e seus descendentes em Anchieta. Evidencia-los como “desordeiros” e “criminosos” (MOREIRA, 2007) em tais registros constituía uma estratégia das autoridades em reforçar a condição de escravo, a qual os negros eram submetidos.

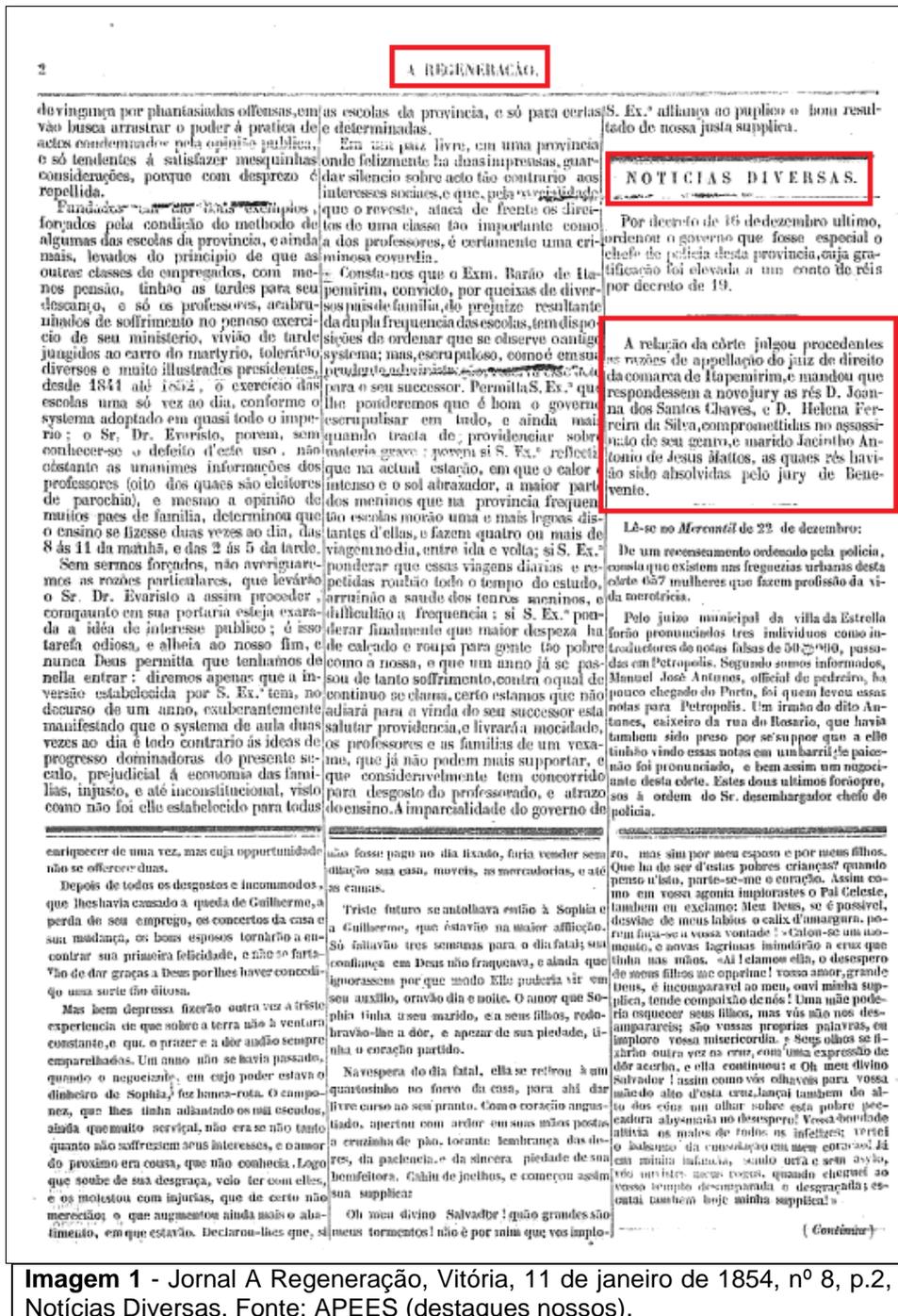


Imagem 1 - Jornal A Regeneração, Vitória, 11 de janeiro de 1854, nº 8, p.2, Notícias Diversas. Fonte: APEES (destaques nossos).

Um terceiro fragmento expõe outra situação sobre a população negra em Anchieta, ainda também enquanto Vila, na perspectiva do comportamento narrativo (JANET *apud* LE GOFF, 2013, p. 389):

(...) Idem [1873]: Fallece na villa de Benevente a 12 de Março deste anno Maria da Conceição, com 130 annos de idade. Ignora-se o lugar de sua naturalidade, mas sabe-se que foi escrava dos jesuítas e vendida a um tal Brandão, que por morte deixou-a a seus descendentes, passando também por herança destes a Ignacio Rodrigues de Sena, que finalmente deu-lhe carta de liberdade. Os descendentes desta macróbia na villa de Benevente subião a 72 nesse anno, sendo d'estes falecidos 39, afóra o avultado numero que contava de descendentes, que consta existirem, em a Villa Guarapary e outros lugares. Era a chrônica viva de antiguidades desta provincia, cujos fatos até pouco antes de morrer relatava com precisão, conservando suas faculdades mentaes em perfeito estado de funcionamento. (DAEMON, 1879b, p. 3).

A memória que se destaca no fragmento é um produto da função social de quem relatou. Daemon (1879) descreve uma genealogia da condição escravizada que dona Maria da Conceição foi submetida e, sutilmente, revela-se que a qualidade da falecida foi atender os serviços exigidos pela classe dominante (jesuítas e fazendeiros) durante toda a vida, conforme é revelado na idade. O trecho é uma história que é **contada dela**, do qual, não se registrou a história que foi **contada por ela**, enquanto uma crônica viva do passado da província. Ademais, devido ao fato de ter sido escravizada pelos jesuítas, a personagem mereceu a atenção do relator, ação denunciadora de que a chamada Companhia de Jesus foi conivente e atuante com o sistema escravocrata.

Sobre Maria da Conceição, foi buscado durante o trabalho de campo dados que se ligasse a ela, mas, mesmo não os obtendo, foi percebido e que é merecida a atenção, é o sobrenome “da Conceição”, que também pertence a Jacintha Iberlina da Conceição e Virgínia da Conceição, respectivamente avó paterna e tia-avó de Valentim Manoel dos Santos (nascido em 12 de Fevereiro de 1920 – verificar diagramas genealógicos), patriarca da comunidade de São Mateus e que representa a terceira geração do jongo nessa localidade.

O levantamento e as análises do corpus documental serviu, sobretudo, para destacar personagens que aparecerem nos relatos dos moradores e jongueiros da comunidade estudada, especialmente dona Helena, referida por eles como a

personalização da maldade. Ademais, partindo de uma dimensão macro, vale ressaltar a tentativa de apagamento e a criação de estereótipos produzida sobre a cor na documentação do período, em que há o reforço em destacá-los como subalternizados e subordinados à dominação social da política branca. Por isso, é de suma importância correlacionar o trabalho analítico, de modo a correlacionar o texto e o contexto (MOREIRA, 2007). Dessa maneira, será possível verificar que essa estratégia de invisibilização e o desempenho do trabalho jesuítico durante esse período fez com que até hoje o município seja adornado pelas suas práticas religiosas católicas, cujo nacionalmente reconhecida e atribuída ao Beato José de Anchieta⁵, sendo, portanto, uma representação que se sobrepõe a memória indígena e negra.

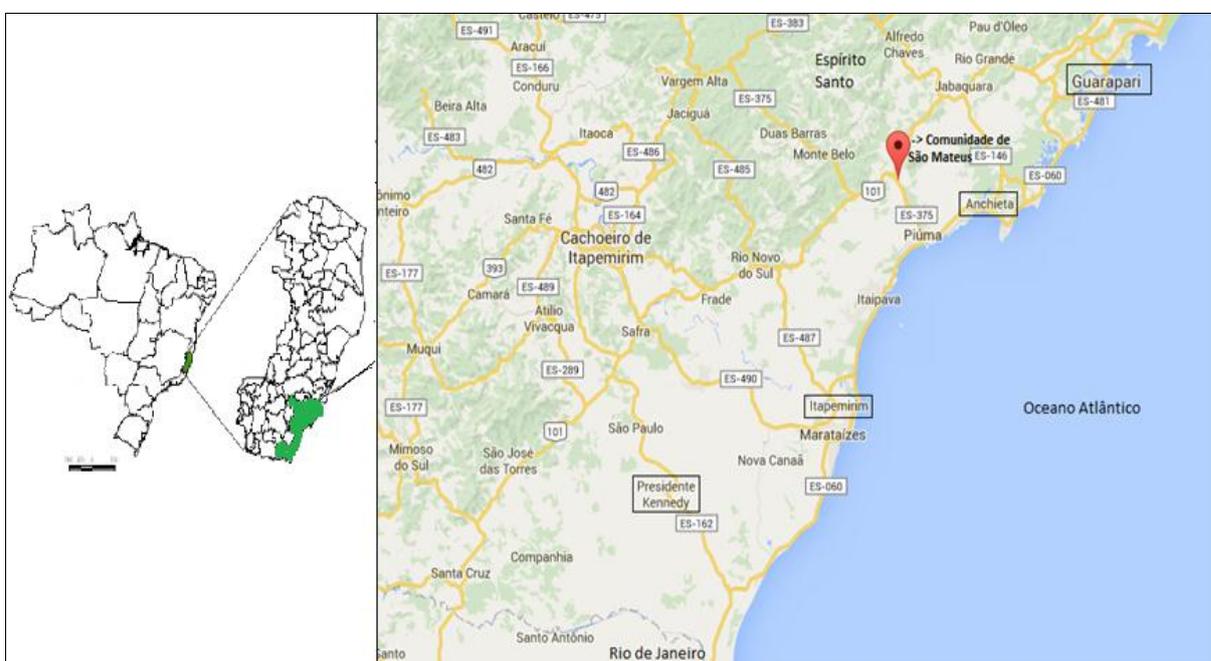
Elevada à condição de cidade no ano de 1887, o lugar foi intitulado com o nome do clérigo que lhe foi conferido, assim, um aval simbólico de representação que cristalizou uma intenção memorialista de enquadramento e que garantiu o discurso “oficial” de uma identidade una pelas instituições locais. Conforme o sociólogo e historiador Michael Pollak definiu de “enquadramento da memória” (POLLAK, 1989, p. 9), a situação acima pode ser interpretada devido ao empenho de um grupo social dominante reter o passado de forma a cristalizar o que convém à sua representação, ou seja, a maneira de se apropriar dos acontecimentos passados, esses que já ganharam contornos de exclusão daqueles que não pertenciam ao círculo “oficial”, fazem à sua maneira a história do lugar, levando em consideração a “definição” e o “reforço” dos “sentimentos de pertença” da classe dominante (idem, p. 9).

Nesse sentido, é possível afirmar que essa narrativa histórica se tornou “legítima” em vistas do poder público municipal e estadual e pela instituição católica, que discursa e afirma como o único relato sobre a formação da população de Anchieta. Essa aparência que é pronunciada e mercantilizada por essas agências político-religiosas, tentam invisibilizar outras memórias e narrativas que participaram e ainda participam da organização social e política do município, de modo que garantissem a sua posição e interesse nas estruturas institucionais. Ainda em Pollak (1989), ao direcionar os estudos para as narrativas e memórias dos subalternizados, a “história

⁵ Canonizado por meio de decreto papal no dia três de Abril de 2014, em que gerou a Bula de Canonização, tornando-se São José de Anchieta.

oral” passou a evidenciar e a enfatizar as “memórias subterrâneas”, de modo a questionar e contrapor a “memória oficial” ocasionando o processo de “subversão do silêncio” (POLLAK, 1989, p. 3), proporcionando uma elevação da estima da população ou do grupo que foi invisibilizado.

Geograficamente, o município de Anchieta se localiza no litoral sul do estado do Espírito Santo, sendo reconhecida pela sua potencialidade hidrográfica por possuir, em seu território, o mar e a foz do Rio Benevente⁶. Tal configuração natural definiu pontos estratégicos para a instalação de portos, que se coadunam ao desenvolvimento de ações estratégicas de empreendimentos industriais e imobiliários sobre o território.



Mapa 1 - Mapa do litoral sul do Espírito Santo, Brasil. Em destaque, a localização da comunidade negra de São Mateus, Anchieta, ES. Fonte: Google Maps e IJSN (2015).

Essa característica portuária está presente desde o seu surgimento, devido à instalação do Porto Benevente. Nele, atracavam navios que realizavam o comércio

⁶ A nascente do Rio Benevente localiza-se no município vizinho Alfredo Chaves, do qual divide a totalidade da abrangência dessa bacia fluvial, Outros municípios fronteiriços, como Guarapari, Piúma e Iconha, em partes, também estão inclusos nessa divisão hídrica. Um dos seus principais afluentes é o Rio Pongal, esse que perpassa e abastece o território da comunidade negra de São Mateus.

da mão de obra dos negros que seriam escravizados nas fazendas da região, além dos que traziam imigrantes da Itália, pelo final do século XIX (RAUTA RAMOS, 2009, p. 95).

A riqueza na diversidade de paisagens e ecossistemas naturais, como a orla das praias e o manguezal, e as construções históricas, ainda preservadas em sua estrutura original, são cenários do centro urbano do lugar, que proporcionam, também, um grande fomento de investimentos no segmento turístico, sobretudo aliado ao panorama religioso. A marcha católica “Passos de Anchieta” é um exemplo dessa configuração, que expressa simbolicamente não somente a repercussão da memória da classe dominante do território, mas, como também, a comercializam. A caminhada reconstitui o trajeto percorrido pelo Beato Anchieta em seus deslocamentos da antiga aldeia de Iiritiba até a Vila de Nossa Senhora da Vitória (atual capital Vitória) durante o século XVI, cuja trilha foi realizada ao longo da faixa litorânea que interligava ambos os lugares. Em 1998, essa marcha foi transformada em um evento religioso, administrada pela Associação Brasileira dos Amigos dos Passos de Anchieta (ABAPA), patrocinada pela Secretaria de Turismo do Estado, reconhecida como o “primeiro roteiro cristão das Américas” (ABAPA, 2015).

Anualmente realizada completando no ano de 2015 sua 18ª edição, o trecho é percorrido em quatro dias, dos quais o total a ser empreendido é de 100 quilômetros, mediados por paradas em pontos estratégicos. Partindo da capital Vitória, os andarilhos se deslocam por meio de um ônibus até o município de Vila Velha, em que a concentração do ponto de partida da caminhada é no Convento da Penha⁷, no qual as estimativas do número de participantes ficam em torno 3.500 a 4.000 caminhantes (ABAPA, 2015).

A marcha, em homenagem ao Orago, ocorre em quatro municípios litorâneos do estado (Vitória, Vila Velha, Guarapari e Anchieta), na qual os caminhantes são beneficiados pelo paisagismo natural como praias urbanas e desertas, lagoas e áreas de restinga. O ponto de chegada é na igreja matriz Nossa Senhora da Assunção, onde se localiza o Santuário de São Anchieta, localizada no município

⁷ Patrimônio arquitetônico e religioso do estado do Espírito Santo, tornado um dos principais cartões postais do município. O santuário foi tombado pelo Iphan em 1943, como um patrimônio histórico cultural.

que leva seu nome. Dessa forma, essa caminhada fomenta outros propósitos que está para além da espiritualidade. Em torno dela, a política econômica também se beneficia por meio do fomento de planos turísticos que estão associados à mercantilização paisagística e ao mercado imobiliário, onde são oferecidos pacotes de serviços prestados por uma empresa terceirizada, que inclui hospedagem, alimentação, *transfers* e guias turísticos. Existem duas qualidades específicas do tipo de serviços: a “caminhada radical”, que acompanha a caminhada oficial, e a “caminhada turística”, que é beneficiada por *tours*, cobrindo um maior número de dias, ao todo, sete. Vale destacar que, tais pacotes também são realizados fora da época em que ocorre o evento “Passos de Anchieta”, segundo destaca o site da ABAPA.

Por outro lado, desde o ano de 2013, foi promulgada a Lei municipal nº 825, que institui o dia 20 de Novembro de cada ano o “Dia Municipal da Consciência Negra em Anchieta”, do qual ficam ao encargo da administração pública de Anchieta a realizar “Seminários” sobre a temática das relações étnico-raciais, frente ao combate à discriminação e ao preconceito, além de fomentar atividades afro culturais presentes no município. Aliado a isso, a prefeitura fica incumbida de realizar a “Caminhada Afrodescendente”, na semana que antecede o dia acima salvaguardado. Tanto os seminários quanto a caminhada formam a “Semana Municipal de Consciência Negra” em atendimento à lei.

Essa conquista é um resultado da luta do processo de construção de políticas afirmativas no cenário brasileiro, dentre elas o cumprimento da Lei 10.639/2003, que estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História da Cultura Afro-Brasileira e Africana, e a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), pela Medida Provisória nº 111, de 21 de Março de 2003, convertida na Lei nº 10.678. São nelas que as mobilizações da população negra no município, ao contrário da visão que a estigmatiza e que os condiciona como delinquentes, se evidenciam e recorrem a esses direitos estabelecidos pela atual Constituição Brasileira a fim de demarcarem as suas dimensões políticas- identitárias e visibilidade étnica-racial. Ademais, ao aplicar o debate sobre as análises de Pollak (1992), a Caminhada Afrodescendente é um acontecimento que evidencia

personagens do cenário social comunitário e do poder público, demarcam **lugares** e agrega **elementos simbólicos e históricos** para as **datas** determinadas para ocorrer o **evento**, na qual, esses quatro esferas são constitutivos da memória dos negros de São Mateus.

Cabe destacar que o próprio 20 de Novembro como Dia Nacional da Consciência Negra já era um produto da luta política do Movimento Negro brasileiro, como uma data simbólica alusiva a Zumbi dos Palmares e herói político negro importante para a construção da memória e da história afro-brasileira, sobretudo das comunidades negras rurais e quilombolas.

Antes da lei municipal supracitada, o fomento de editais pela Gerência Estratégica de Cultura e Patrimônio Histórico da última administração (2009-2012) foi adotado para subsidiar eventos que fossem articulados pela comunidade contemplada. Uma das atividades beneficiadas por esse vínculo foi a realização da VI edição do “Encontro do Congo e Jongo em São Mateus”, realizado nos dias 04 e 05 de Agosto de 2012, na comunidade negra em estudo. O projeto desse evento foi escrito e submetido por Gilson José dos Santos, jongueiro e articulador político-cultural da comunidade de São Mateus que, após a contemplação, a administração e a logística das finanças e das atividades foram administradas por ele, em conjunto com o mestre do jongo na comunidade Renélio Mendes dos Santos e demais jongueiros e moradores.

O evento proporcionou o encontro de três grupos de jongo, no qual dois eram da comunidade anfitriã, o jongo “Tambores de São Mateus” e o jongo “Tambores mirins da EMEIEF⁸ São Mateus”, e da cidade de Anchieta a “Banda de Jongo de São Benedito Sol e Lua”, com o mestre Hudson José Antunes. Os demais grupos convidados foram “Caxambu da Santa Cruz”, mestra Maria Laurinda, da comunidade quilombola de Monte Alegre e “Caxambu da Velha Rita”, mestra Niecina de Paula (conhecida por dona Isolina), do bairro urbano denominado Morro Zumbi dos Palmares, ambas do município de Cachoeiro de Itapemirim. Além do jongo e do caxambu, a “Banda de Congo de São Benedito”, do município de Alfredo Chaves e o grupo de capoeira “Libertação”, com o mestre Russão, do município de Cachoeiro

⁸ Sigla de “Escola Municipal de Educação Infantil e Educação Fundamental”.

de Itapemirim⁹, compartilharam o festejo. O encontro foi uma estratégia política que possibilitou visualizar a demarcação e a reafirmação do fortalecimento de uma rede jongueira e caxambuzeira estabelecida entre os grupos da região sul do Espírito Santo, bem como a presença negra e afrodescendente no município. Ademais, foi um momento em que a comunidade produtora do evento, por meio da venda de produtos como comidas típicas e artesanatos, fundou uma poupança para a realização do festejo-religioso de São Benedito, que ocorreu nos meses de Novembro a Janeiro de 2013.

No que diz respeito à organização, também foi mostrada a autonomia e a competência das articulações e mobilizações da dinamicidade dos processos da comunidade, que denotou um posicionamento político em defesa de sua memória e de sua identidade. Com a nova administração pública municipal (2013-2016), os editais não fazem parte da estrutura “gerencial estratégica” da agência municipal de Cultura e Patrimônio Histórico que, por meio da Lei municipal nº 825 fazem, por si próprios os eventos que até então eram realizados com autonomia pelos jongueiros e demais moradores da comunidade.

Do ano de sua criação até o final da pesquisa (Junho de 2016), a Lei municipal proporcionou o cumprimento de três Semanas. A primeira foi no ano de 2013, constituída pela realização do I Seminário Municipal de Consciência Negra, no Centro Cultural de Anchieta, que contou com a presença de gerentes municipais de Cultura e Patrimônio Histórico, Assistência Social, Educação e do Esporte e Lazer comunitário, do prefeito (ambos em exercício político 2013-2017), integrantes do grupo de jongo da comunidade de São Mateus e do centro, alunos de algumas escolas municipais e o público em geral. Já no dia 20 de Novembro, a “I Caminhada dos Quilombolas” percorreu 18 quilômetros de marcha entre o Centro Cultural, que se localiza no centro da cidade, até a comunidade de São Mateus, sendo a maior parte desse trajeto constituído pela paisagem rural.

⁹ O grupo “Libertação” é situado como do município de Cachoeiro de Itapemirim (ES) pelo fato do mestre residir nessa localidade. Entretanto, a maioria dos integrantes são de Anchieta, inclusive o contramestre, Negão, na qual ele e outros capoeiristas também fazem parte da “Banda de Jongo de São Benedito Sol e Lua”.

Na elaboração da II Semana, foi proposto, em uma reunião no dia 05 de Novembro de 2014, na UFES entre a pesquisadora, o antropólogo Osvaldo Martins de Oliveira¹⁰, o Dênis dos Santos, morador da comunidade de São Mateus que na ocasião trabalhava na Gerência Estratégica de Cultura de Anchieta e a gerente desse órgão, que os seminários fossem realizados por temáticas que abarcariam a cada patrimônio afro-brasileiro no município. Dessa forma, a “II Semana” foi contemplada com o “II Seminário Municipal de Consciência Negra: o Jongo como Patrimônio Cultural”, entretanto, a gerência manobrou uma “estratégia” (fazendo jus ao seu nome) em que se apropriou das edições do “Encontro do Congo e Jongo” realizados pela comunidade de São Mateus e intitulou a “II Semana” como a VII edição daquele evento.

Ao contrário da política de lançamento de editais que favorece aos contemplados certa autonomia administrativa das finanças e da logística do capital conquistado, a agência pública municipal interfere diretamente na organização dos festejos, pautando exigências e estabelecendo um discurso em prol da promoção de suas ações frente à população.

Além desse discurso político, o religioso também é visado nesse contexto, cujo objetivo é reforçar a memória colonial-catequista que a elite local reconhece e mercantiliza. A “Caminhada Afrodescendente”, desse modo, é o resultado dessa dimensão que foi inspirada em “Passos de Anchieta”, na qual a política municipal oficializa e divulga uma imagem simbólica que essa parcela da população também está direcionada nos propósitos católicos e da política econômica, que visa um estabelecimento de uma rota etnoturística.

Isso se tornou tão evidente que, para a “II Semana” a “Caminhada” passou a ser chamada de “Passos dos Quilombolas”, atitude essa que revela as relações de poder da política pública municipal em afirmar o seu caráter de nomear e de atender os agentes étnicos do ponto de vista cultural, e não como sujeitos detentores de um aparato jurídico transnacional.

¹⁰ Então coordenador do Programa de Pesquisa e Extensão “Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”, que promoveu ações de extensão na comunidade.

Além dessas duas caminhadas, o município também realiza os “Passos dos Imigrantes”, atividade que faz parte da Festa da Imigração Italiana que ocorre anualmente, no mês de Setembro, na comunidade de Alto Pongal, e que se encontra em sua 11ª edição (2015). É intrigante perceber como as questões que se desdobram sobre a memória italiana na “cidade das caminhadas” ganham prestígio e visibilidade. Enquanto os “Passos dos Quilombolas” é representado por um slogan¹¹ que mostra a figura de um homem negro que se encontra ainda algemado e que ambas eram interligadas por uma corrente que se rompeu (e que, pelo desenho, quase não é evidente) e, a partir disso, podendo verificar que as mãos do negro se encontram abertas, fazendo menção de que não ocorreu “nenhum esforço” por parte dele para esse “rompimento”, simbolicamente representa que a libertação não se deu por ele, mas dada à ele (de acordo com o que é historicamente oficializado em relação à assinatura da Lei Áurea, em 1888), o dos “Passos dos Imigrantes” é representado por um *layout* colorido, que apresenta um navio que simboliza a chegada dos imigrantes durante o século XIX e com eles o “progresso” (foto 1).



Foto 1: Placa realizada pela PMA no ano de 2014 e instalada a cada 1 KM do trajeto tanto dos “Passos dos Quilombolas” quanto dos “Passos do Imigrante”. Novo Horizonte, Anchieta, 30/07/2015. Fotografia: Sabrina Cláudio Garcia.

Ademais, pode-se perceber que as interpretações mencionadas acima sobre as placas em destaque reforça o estabelecimento de fronteiras étnicas que agrega, a

¹¹ Esses *slogans* estão inseridos nas placas que direcionam os andarilhos pelo trajeto. Uma se encontra ao lado da outra no mesmo suporte de sustentação de ferro no caminho entre o centro da cidade até Pongal, onde, a partir daí, os circuitos de ambas as caminhadas ganham direcionamentos diferentes, assim separando, também, as placas.

cada uma, seus sinais de pertencimento e a história que foi oficializada. Com isso, os estereótipos construídos são impostos sobre esses grupos étnicos, de acordo com aquilo que deve ser lembrado, ou seja, os quilombolas serem percebidos como vulneráveis, na tentativa de invisibilizar uma luta desencadeada pela população negra do município por seu reconhecimento, e os imigrantes italianos como os responsáveis pelo desenvolvimento do município.

Ainda sobre isso, segue abaixo, um recorte da reportagem publicada no site da PMA no dia 18 de Novembro de 2013, em relação a I Caminhada Quilombola.

PRINCIPAL - NOTÍCIAS

IMPRIMIR EMAIL +A -A G+1 0 Tweeter Curtir 0 Compartilhar

NOTÍCIA

Caminhada marcará o Dia Nacional da Consciência Negra

por Silvia Magna - 3536-1785
18/11/2013 11:28

Para marcar o Dia Nacional da Consciência Negra, comemorado em 20 de novembro, a Prefeitura de Anchieta, por meio da Secretaria de Assistência Social, Gerência de Cultura e Patrimônio Histórico e Gerência de Esportes e Lazer Comunitário, vai promover a 1ª Caminhada dos Quilombolas do município.

A caminhada acontecerá na sexta-feira (22), a partir das 18 horas, com saída do Centro Cultural até a comunidade de São Mateus, num percurso de 18 quilômetros. A Prefeitura disponibilizará transporte para retorno à sede do município.

As inscrições podem ser feitas na Gerência de Esportes e Lazer Comunitário e na Associação de Moradores de São Mateus. As 200 primeiras ganharão uma camiseta da caminhada. Segundo a organização, caso haja instabilidade do tempo que obrigue o cancelamento da caminhada os participantes serão previamente informados e o evento remarcado para uma nova data.

O Dia Nacional da Consciência Negra foi instituído no Brasil pela Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que fixou a data em 20 de novembro e tornou obrigatório nas escolas o ensino de História e Cultura Afrobrasileira abrangendo os seguintes temas: História da África e dos Africanos, Luta dos Negros no Brasil, Cultura Negra Brasileira e O Negro na Formação da Sociedade Nacional. Em Anchieta, a Lei 825/2013 determina que a semana que antecede o Dia da Consciência Negra promova eventos variados sobre o tema, inclusive tomando a Caminhada dos Quilombolas oficialmente parte desta programação.

Para saber mais sobre o Dia da Consciência Negra:
<http://www.brasilecola.com/sociologia/dia-consciencia-negra-heroi-chamado-zumbi.htm>
<http://www.mundoeducacao.com/datas-comemorativas/dia-nacional-consciencia-negra.htm>
<http://www.significados.com.br/dia-da-consciencia-negra/>



Imagem 2 – Reportagem publicada pela PMA. Fonte: site PMA (acesso em 15 Nov. 2015).

O conteúdo textual não se remete sobre a Lei n° 825 como uma conquista da comunidade negra estudada, mas sim, em um âmbito nacional que se direciona ao símbolo de resistência de Zumbi dos Palmares, na qual, o dia de seu falecimento foi escolhido pelo Movimento Negro para representar o Dia da Consciência Negra. Ao contrário em desmerecer a importância da data de 20 de Novembro, tem-se que observar a importância, também, no que tange a Lei municipal, que não deixa de ser uma derivação daquela. A invisibilização dela na reportagem é como velar

possibilidades para outras conquistas e de tornar público a obrigatoriedade do poder municipal em realizar atividades em prol daquele dia e não de ser meramente “uma atenção especial” ou “uma comoção” por parte das agências políticas locais.

Outra observação a ser feita é para com a imagem em destaque na reportagem. Diante das organizações e mobilizações da população negra no Brasil e, em especial, em Anchieta, em relação os conquistas e empenhos sobre as implementações das políticas de ações afirmativas e de enfrentamento ao racismo e discriminação, percebe-se que a consciência negra não somente é para ser destinada aos negros e afrodescendentes, e sim, para toda a sociedade, fazendo com que o desenho em análise deve-se conter braços também brancos. Ou seja, o intuito maior não é somente de ouvir as agências políticas proferirem que cumprem as exigências legais, como a Lei nº 825, é mais do que isso, é o “fazer corretamente”.

Diante dessas articulações da cidade marcada pelos “Passos” é possível verificar o fomento de uma política econômica embasada no turismo étnico-paisagístico e imobiliário. O crescimento urbano e da produção industrial de pelotização e exploração do petróleo e gás¹² estão associadas com a mercantilização de uma memória histórica-colonial que é oficializada pela estrutura política-religiosa local em virtude da manutenção e reafirmação da classe dominante.

Essa re-legitimação é uma forma de marcar o território, com vistas às transformações provocadas pelo processo de expansão das políticas nacionais em relação às comunidades tradicionais, sobretudo as mobilizações de caráter raciais. Dessa forma, as tensões são encenadas diante dos fluxos no cenário social, cujo objetivo é de manter a autenticidade de uma pequena classe. O passo determinado para essa reafirmação, como podemos observar ao longo da análise, é a

¹² A Samarco Mineração possui em Anchieta uma de suas unidades. Nela, são abrigadas três usinas de pelotização estando prevista a construção, em conjunto com a empresa Vale do Rio Doce, de mais quatro usinas e um terminal marítimo. Há, também, obras da empresa Petrobrás, que realizou, atualmente, a instalação da Unidade de Tratamento de Gás (UTG) do sul capixaba, que integra o Plano Nacional de Antecipação de Produção de Gás (PlanGás) da companhia. Outros empreendimentos estão sendo planejados por essa empresa de energia petrolífera, como a construção do porto marítimo, por exemplo (SILVA, 2014).

apropriação do jongo pela gerência de cultura municipal que o modula em uma nova linguagem, enquadrada nos moldes patrimonialistas que determina o quê mostrar, como mostrar e para quem mostrar, impulsionado pelo interesse da mercantilização dessa prática cultural.

Ao contrário disso, a comunidade negra de São Mateus se apropria dessas ações da política pública local, como o reconhecimento do “Dia Municipal da Consciência Negra em Anchieta” e suas atividades, bem como as políticas nacionais de salvaguarda do jongo como momentos de visibilidade, conquistam direitos e de estabelecimento de um circuito étnico-político entre as comunidades negras rurais e urbanas do litoral sul do Espírito Santo.

O jongo é uma das dimensões dos processos de criação desses territórios, pelo qual se constrói uma identidade política baseada na memória coletiva, a partir da procedência comum nos africanos escravizados em fazendas das regiões. Em face disso, é possível afirmar que, mesmo relegada ao processo de homogeneização praticada pelas elites locais, cada uma delas não deve ser percebidas na perspectiva da vulnerabilidade, mas sim, transmissoras de saberes, conhecimentos e produtoras de um modo de viver.

É a partir da memória e dessa transmissão discreta de seus saberes e fazeres entre as gerações, que os agentes étnicos de São Mateus se apropriam do passado para legitimar e demarcar a sua identidade étnica e a organização da etnicidade local. O jongo é um produto dessa ação comunitária que estabelece articulações e negociações de maneira a reorganizar socialmente o seu território. Sendo assim, é possível dizer que a prática do jongo, temática ao ser colocada sobre a definição de territorialização e reorganização social de Oliveira (1998), é construída a partir da ocupação de determinados espaços geográficos, de forma a demarcar territorialmente sua existência social. A comunidade negra de São Mateus é o lugar do jongo, como os jongueiros e demais moradores desse território que denominam o espaço que ocupam. A denominação é uma forma de marcar esse território, na medida em que as transformações provocadas pelo processo de apropriação dessa prática cultural pelas políticas patrimonialistas, o fomento de um turismo étnico e da

expansão urbana geraram mudanças significativas no sistema de representação do espaço.

Desse modo, ao contrário desse posicionamento condicionado, serão destacados relatos, lembranças e ações dos jongueiros e moradores da comunidade negra de São Mateus que foram silenciados pelo discurso de um grupo hegemônico conservador e elitista no processo da construção das identidades e da memória do município. Além disso, é buscado, também, evidenciar a luta étnica-racial dessa localidade que visa, mais do que uma recuperação mnemônica, uma projeção para o futuro para o reconhecimento de seu grupo perante a outra parcela de população em relação à sua identidade étnica tanto ao cumprimento de políticas públicas asseguradas constitucionalmente, quanto na negociação de sua prática cultural, o jongo, propagada pelas políticas patrimonialistas como um sinal de manifestação folclórica.

Mais à frente, será possível destacar que esse encobrimento é uma estratégia sutil do Estado-nação em constituir uma identidade nacional. Nesse sentido, sobretudo ao último destaque supracitado, será pertinente analisar em que medida o tema da patrimonialização afeta os praticantes do jongo, uma vez que se tornou uma questão hegemônica das políticas públicas sobre a cultura. Assim, é lançado o desafio de pensar em que medida os agentes étnicos mantêm sua relativa autonomia e que conseguem desenvolver esquemas interativos.

Diante da perspectiva conflitiva no domínio da patrimonialização do jongo em São Mateus, pretende-se identificar aqueles objetivos que auxilia em visualizar: a) as agências dos diferentes agentes; b) as definições correntes sobre a memória social e o pertencimento identitário; e c) as apropriações que tais agentes fazem das mediações com os demais sujeitos no campo do patrimônio cultural.

1.1. Narrativas da Liberdade

A narrativa de origem da comunidade remonta ao processo abolicionista, conforme foi relatado por Valentim Manoel dos Santos, considerado pelos moradores o patriarca do jongo e das memórias do lugar. Nascido em 1920, as lembranças do tio

Valentim, como é chamado carinhosamente pelos seus parentes e amigos, associa o jongo de São Benedito como um marco festivo-religioso de seus ancestrais em relação à “liberdade” na terra que recém chegaram. Tais narrativas, como serão mostrados, tem o caráter também de narrarem uma trajetória de construção do território da comunidade, concatenando mito e prática (SAHLINS, 1997).

Segundo uma das narrativas, seus ancestrais vieram de um além-mar distante, festejando e pendurando, na haste do navio, uma bandeira em agradecimento a São Benedito, o santo negro. A sequência desta narrativa se desenvolve com um acidente em alto mar que naufragou seus passageiros, deixando-os na praia, livres. Outra narrativa mostra que os ancestrais receberam a notícia da abolição quando ainda estavam embarcados e, portanto, desembarcaram livres. Ou seja, em ambas narrativas, os comunitários de São Mateus mantêm a imagem de que não foram escravizados no Brasil, característica que se refletirá em sua relação política e étnica com os demais agentes com quem mantêm relações econômicas. Ser livre, em uma terra que valoriza a escravização de pessoas negras e indígenas é, desde então, um marco político comunitário fundamental para os festejos de São Benedito¹³.

Após tal relato, foi percebido durante a etnografia, que derivam de tal posicionamento histórico e existencial dos comunitários, três discursos proferidos por agentes étnicos com diferentes interesses e posicionamentos sociais acerca do direito de uso do território, intrínsecos à ideia de posse da memória do lugar.

Essas versões sobre a formação originária da comunidade reluzem sobre a história econômica e política do município no final do século XIX. A memória do evento de constituição da comunidade está em disputa entre os ascendentes dos jongueiros,

¹³ É relevante salientar que, durante o Brasil Império, a Inglaterra o dispôs ao grande alvo de resistências pró-tráfico de africanos. Ao longo de quase três décadas, que compreenderam entre a Independência em 1822 e a proibição do referido tráfico ocorrido no ano de 1850, sob a Lei nº 581, nomeado como Lei Euzébio de Queiroz, ocorreram tensões diplomáticas entre os dois países. A promulgação dessa lei interferiu na forma da produção escravista, defendido por muitos historiadores, um dos ápices das transformações econômicas, em que postos de trabalho seria substituído por mão de obra livre e assalariada (TELES FILHO, 2006). Entretanto, como muitas outras pesquisas abordam, a clandestinidade do tráfico de africanos prolongou o comércio escravista, fazendo com que para muitos de seus investidores acumulassem fortunas (CRUZ, 2010; PESSOA, 2013).

mas também entre os “italianos” e seus descendentes. Tais categorias são: 1) terra comprada; 2) quilombo; e 3) herança bastarda.

1.1.1. Terra comprada

Essa narrativa foi contada pelo tio Valentim, cuja memória é remetida ao período em que Benedito Garcia dos Santos, seu avô paterno, trabalhava em uma antiga fazenda que é referida pelo nome de sua proprietária, dona Helena¹⁴. Essa propriedade se localizava onde hoje é reconhecido por Baixo Pongal, distrito que se avizinha à comunidade de São Mateus e, de acordo também com outros moradores antigos da região, aquela se beneficiava do tráfico de africanos que eram escravizados pela fazendeira na produção cafeeira.

Segundo essa reminiscência do patriarca, que lhe foi transmitida pelos relatos de seu pai, Manoel Benedito dos Santos (nascido em 1891), seu avô foi um dos tripulantes da embarcação que participou do festejo para São Benedito e que brevemente permaneceu na fazenda, uma vez que o sistema escravocrata logo findou. Conforme relatado por Valentim, “*O meu avô ficou lá uns tempo, mas logo findou a escravidão*”, Benedito comprou um terreno, o qual hoje se refere ao território de São Mateus e casou com Jacinta Iberlina da Conceição, que, segundo Valentim, não foi escravizada.

De acordo com a Relação dos Proprietários dos Estabelecimentos Rurais recenseados no estado do Espírito Santo de 1920 (Imagem 3), ao que se refere à cidade de Anchieta, retratada no documento como Benevente, aponta o nome de Benedito como proprietário da região denominada de Bambu. Essa região, de acordo com a memória local, era o antigo nome da comunidade e tal referência se dava por conta de uma grande área de mata de bambus, identificada pelos moradores como uma das referências de fronteira da comunidade, somadas ao Rio Pongal e a Serra (uma formação montanhosa hoje reconhecida pela PMA como uma área de preservação ambiental).

¹⁴ Fazendeira envolvida no caso do assassinato de Jacintho Antônio de Jesus Mattos, relatado por Daemon (1879) e descrito na introdução do capítulo 1 da presente dissertação.

Ademais, o documento acusa sobrenomes que hoje se reluzem nas genealogias de parentesco na comunidade. Além dos “Santos”, há os “Mattos” e os “Garcia” (ver diagramas genealógicos – anexo A) que, por meio dos matrimônios, formou-se o que constitui núcleo social familiar da localidade. A partir disso, as relações reconhecidas por esses sobrenomes se negociam status social, trocas simbólicas e econômicas, alianças políticas, espiritualidade e o jongo, ambas as dimensões transmitidas entre as gerações que, a partir deles, se compreendem as dinâmicas das organizações familiares de São Mateus diante dos comportamentos sociais desses agentes étnicos, ou seja, são elementos distintivos quando em comparação com outros tipos como não familiares.

Ainda sobre isso, é possível também verificar a veracidade da narrativa sobre a relação jurídica familiar desempenhada por Valentim, na qual, envolve o direito de ordem patrimonial sobre o território. A narrativa do velho mestre jogueiro representa a sua posição social enquanto um agente articulador e detentor das memórias do território negro e como um herdeiro legítimo de posse dessa terra. Ao partir da ideia de que o sujeito sempre fala de um determinado lugar social, é possível analisar que Valentim realça sua posição como patriarca da comunidade e do jongo, em razão de uma mobilização de um conjunto de lembranças compartilhadas com os demais moradores e sendo estas declaradas como autênticas.

Benevente

PROPRIETÁRIOS	NOME DO ESTABELECIMENTO (ou da localidade)
47 Severo Victor.....	Salina
48 Florentino Brandão.....	Palheira
49 Alexandrino P. Nascimento.....	>
50 João Vieira Nascimento.....	>
51 Manoel da Silva Pedrosa.....	>
52 José Mattos Silva.....	>
53 Ignacio Rodrigues Menezes.....	Monte Urubú
54 Gonçalo Mattos.....	>
55 Maria Jorge da Conceição.....	>
56 Anna Freire.....	Picão
57 Manoel Loyola Queros.....	Palheira
58 Felismina da Conceição.....	>
59 Sebastião Baptista dos Santos.....	Salina
60 Custodio Freire.....	Picão
61 Estêvão Xavier Pires.....	Monte Urubú
62 Honorato Maria.....	>
63 Martiliano José Pinto.....	Cumprido
64 José Rodrigues Brandão.....	Picão
65 Francisco L. Barbosa.....	Monte Urubú
66 Manoel Gonçalves de Jesus.....	>
67 Verissimo José Gusmão.....	Monteiro
68 Jacintho Gusmão Borges.....	>
69 Lourenço José Simões.....	>
70 Lucinda Gonçalves Beiriz.....	Laranjeira
71 Antonio Francisco Ribeiro.....	Viégas
72 Manoel Lino Pinto.....	>
73 Vicente Ribeiro Costa.....	Bom Vista
74 Luiz Antonio Marvilla.....	Sítio Ponta Grossa
75 Lucinda Gonçalves Beiriz.....	Irêra
76 Joaquim José R. Brandão.....	Pedra d'Agua
77 Eurico Benedicto dos Santos.....	Agua Quente
78 Maria Francisca Porto.....	Bananeira
79 Leopoldino Ferreira da Silva.....	Morro da Canóa
80 Diocesano Garcia dos Santos.....	>
81 Geraldo Patrocínio.....	Itapeúna
82 Manoel Ferreira de Souza.....	Floresta Itapeúna
83 José Martins da Conceição.....	Serra Itapeúna
84 Manoel Beiriz de Mattos.....	Tres Barras
85 Cyrillo de Almeida e Silva.....	Itapeúna
86 Laurentina P. da Conceição.....	>
87 Maximiliano F. de Athayde.....	Fazenda Itapeúna
88 Sebastião Pinto da C. Guimarães.....	> Tres Barras
89 Bernardino da V. Miranda.....	Aratinga
90 Manoel Martins dos Santos.....	São Matheus
91 Leopoldino G. de Mattos.....	>
92 Domingos José dos Santos.....	>
93 Porfírio de Almeida e Silva.....	>
94 Francisco Firmão Garcia.....	Viégas
95 Benedicto Garcia dos Santos.....	Bambú
96 Alencar A. de Almeida.....	São Matheus
97 Hilario Garcia de Mattos.....	>
98 José Lino Pinto.....	>
99 Berylo de M. Bourguignon.....	Itaperoroma
100 Gianizelli Christovão.....	>
101 Theodorico Gomes Cardoso.....	>
102 Ceciliano Paula da Costa.....	Itapetininga

Imagem 3 – Excerto destacado do documento de Relação dos Proprietários dos Estabelecimentos Rurais recenseados no estado do Espírito Santo de 1920, Benevente. Em destaque, os sobrenomes que constituem os núcleos familiares da comunidade de São Mateus. Fonte: APEES (grifos nossos, 2016).

1.1.2. Quilombo

Durante o trabalho de campo, foi possível verificar uma segunda versão sobre a narrativa de origem da comunidade de São Mateus, cujo surgimento é atribuído à

perspectiva da formação de um quilombo. Essa versão foi contada por Gilson José dos Santos (nascido em 1968), jongueiro, articulador cultural do grupo de jongo da localidade, primo de segundo grau do tio Valentim e representante da igreja católica local, o qual ocupa o cargo de tesoureiro. Gilson conta que a comunidade foi formada após a fuga dos negros que eram escravizados na fazenda da dona Helena onde “*se bandearam para o lugar conhecido hoje por São Mateus*”.

Ao tratar o conceito de quilombo como uma resistência dos africanos ao sistema escravocrata colonial e que corresponde a uma luta política atual (LEITE, 2000), é percebido que Gilson, considerado aqui como um intelectual orgânico, possui uma grande articulação discursiva de luta étnica-racial em prol do reconhecimento social e da legitimidade do território de São Mateus como uma comunidade negra, tendo em vista o aparato judicial que se debruça nos direitos sobre a posse da terra e das práticas culturais e espirituais.

Isso é afirmado diante das ações que são empreendidas por ele, das quais as principais mobilizações efetuadas são a luta pela implementação da Lei 10.639/2003 nas escolas do município, por trabalhar na Secretaria de Educação de Anchieta e o estabelecimento de negociações em torno das apresentações do grupo de jongo juntamente com o mestre Renélio dos Santos Mendes, a fim de constituir redes comunitárias entre as localidades negras do litoral sul do Espírito Santo, por meio de articulações de festas e encontros de cunho político.

Nesse sentido, é possível verificar as estratégias que constituem a fronteira étnica nessa localidade, dos quais as categorias “jongueiro” e “quilombola” são apropriados pelos comunitários como uma forma de organização social que proporciona a interação com os poderes públicos municipais, diante das políticas patrimonialistas dos bens culturais e de políticas e judicialização direcionados aos “remanescentes de quilombos”¹⁵.

¹⁵ Leia-se “remanescente de quilombo” com a mesma preocupação descrita pela antropóloga Ilka Boaventura Leite (2000), que defende a busca de um refinamento conceitual para o termo.

1.1.3. Herança bastarda

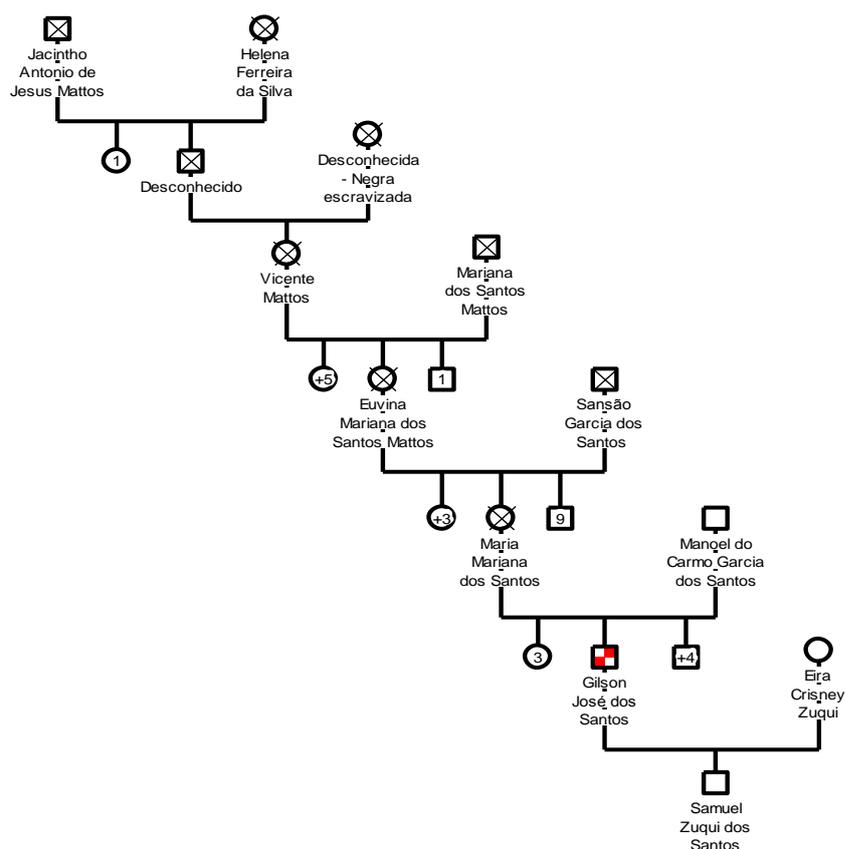
Amarílio Marcheze Mulinari, atual proprietário de uma parte da antiga fazenda de dona Helena, nasceu e viveu no antigo casarão que se manteve erguido mesmo após a venda da terra para a família Costa¹⁶, esses que permaneceram ali durante trinta anos e, posteriormente, foi comprada pelo italiano Luigi Mulinari, avô de Amarílio, durante a década de 1930. Ele relata que o mencionado casarão era, na verdade, o segundo construído pela dona Helena, já que o primeiro se localizava atrás da atual igreja católica de São Mateus, onde ali ela morou por muitos anos com sua família, cujo relato é remetido a dois filhos, um homem (do qual não se recordou o nome) e Maria Mattos de Oliveira, bem como administrou toda a produção de café embasada no sistema escravista colonial.

Com a construção do novo casarão na região hoje denominada de Baixo Pongal, ademais da desativação daquele primeiro, a fazendeira se dirigia até à área de cultivo, para monitorar a mão de obra. Entretanto, residiu nele por poucos meses, razão atribuída pelo fato da venda de parte desse terreno para a família Costa e partido para Olivânia (distrito de Anchieta localizado ao norte do município). Antes disso, dona Helena, segundo Amarílio, doou a área que corresponde ao atual território de São Mateus durante o período da Lei do Ventre Livre (1871) aos negros que foram escravizados por ela, no qual continuaram com a produção de café, que destinavam para a venda, e o cultivo de mandioca, que era destinado para o sustento de todos.

Ainda segundo a narrativa de Amarílio, o filho de dona Helena se relacionou com uma negra escravizada da fazenda, do qual durante a pesquisa não foi encontrado registros ou relatos que levassem ao conhecimento de seu nome, resultando no nascimento de Vicente Mattos. O neto bastardo, de acordo com a genealogia de parentesco construída sob as narrativas, conforme inserido abaixo¹⁷, seria o bisavô materno de Gilson José dos Santos.

¹⁶ A família Costa, até o presente momento, somente foi citada durante a entrevista concedida pelo Amarílio Mulinari.

¹⁷ As legendas dos símbolos genealógicos encontram-se na seção dos anexos.



A análise sobre a doação da terra pode ser percorrida de acordo com o que analisa Almeida (1989) sobre o que denomina de “terras de preto”:

aqueles domínios doados, entregues, ocupados ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, às famílias de ex-escravos a partir da desagregação de grandes propriedades monocultoras. Os descendentes de tais famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha e sem delas se apoderarem individualmente (ALMEIDA, 1989, p.163).

No caso em questão, a “terra de preto” foi adquirida diante da tentativa de ocultamento da relação afetiva do filho da fazendeira¹⁸, sobretudo a existência do neto Vicente, denunciada por meio da migração dela para Olivânia, uma “fuga” concatenada com o desejo de privar e invisibilizar esse herdeiro. Com o discurso e doação de parte das terras para os negros que foram escravizados por ela é, na verdade, o direito destinado para o neto bastardo, nascido, provavelmente, no

¹⁸ Durante a pesquisa também não foram localizados dados sobre o filho da fazendeira, como nome, profissão, dentre outros. Por conta disso, é ousado afirmar que, o ocultamento também foi dado para com ele.

período do Ventre Livre. Ou seja, a “doação” do território se ressignifica para a reafirmação do parentesco, colocando os moradores de São Mateus (descendentes da família Mattos) na dimensão como herdeiros, na medida em que é percebido que a fazendeira reconhece o referido neto a partir do momento que se destina a ele esse território, mesmo em troca do silêncio sobre o acontecimento para ela fatídico. Isso é uma relação simbólica que estruturará as organizações familiares desse lugar, como por exemplo, os sobrenomes (e sua carga moral social) das famílias daquela localidade.

Durante buscas por mais informações sobre a família nuclear da fazendeira, foi possível deter informações mais direcionadas para a filha dela, Maria Mattos de Oliveira, sobretudo aos netos de carreira eclesiástica, Helvécio Gomes de Oliveira e Emanuel (ou Manuel, como em outras referências) Gomes de Oliveira (foto 2), que são citados com ênfase na memória política e religiosa católica do município¹⁹. Além desses, Maria Mattos teve mais seis filhos: Georgina, Ambrosina, Horácio, Christina, Olyntha e Maria (PEREIRA, 2010).

Ao levar em consideração a presente narrativa, a migração de dona Helena e sua família ocorreu entre os anos de 1871 à 1876, uma vez que ao cogitar Helvécio como um dos netos mais velhos (visto a grande hipótese de a primogenitura ser de Vicente), o ano de seu nascimento foi em 1876 já em Olivânia.

Amarílio ainda confirma em seu relato que os negros escravizados na antiga fazenda eram vindos do continente africano que desembarcaram no Porto Benevente durante o século XVIII e que, seguramente, os avós de Valentim eram um desses escravizados. Dessa maneira, é possível perceber como as três narrativas de origem da comunidade pesquisada declaram notoriamente a posição social de cada agente étnico aqui apontado diante das relações sociais, e como a memória é um elemento articulador na construção dos discursos desses sujeitos, a finalidade é reconstruir seu espaço simbólico.

¹⁹ Sobre Helvécio Gomes de Oliveira (arcebispo da Igreja Católica da Ordem dos Salesianos), do qual duas obras edificadas por ele ganham grande destaque na memória arquitetônica, política, religiosa e paisagística do município de Anchieta: o Colégio Maria Mattos, fundado em 1932, sendo a primeira escola tradicional de meninas, filhas de aristocratas do Brasil, no interior do Espírito Santo, que funcionava sob o regime de internato e o Hotel Anchieta, localizado no centro da cidade, inaugurado em 1940, cujo intuito era receber as famílias das internas do Colégio Maria Mattos e, atualmente, restaurado e transformado no Centro Cultural Thiago Bezerra Leite.



Foto 2^o: da esquerda para direita – Dom Helvécio Gomes de Oliveira, Maria Mattos de Oliveira e Dom Manoel Gomes de Oliveira. Fonte: Arquivo fotográfico da Casa de Retiro e Residência dos Jesuítas (2014).

A descrição de duas dessas três categorias é apresentada à moda jongo durante as festas²¹. São criados versos de caráter poético-musical (chamados de *pontos*) que viabilizam um estilo de discurso sobre as diversas dimensões comunitárias, bem como a percepção dos jongueiros e demais moradores sobre o lugar²². Além disso, por meio da elaboração de diagramas genealógicos, construídos por meio dos relatos, é possível compreender algumas relações de parentesco e de heranças, ferramenta que será explicada na próxima seção.

²⁰ Transcrição da informação contida na fotografia: “A veneranda senhora D. Maria M. de Oliveira, viúva do T. C.^{el} José Gomes de Oliveira, no dia 9 de junho de 1926, por ocasião das bodas de prata da ordenação sacerdotal de seus dois ilustres filhos D. Helvecio e D. Manoel, respectivamente arcebispo metropolitano de Marianna e bispo diocesano de Goyaz”.

²¹ Sobre a narrativa contada por Amarílio Mulinari, não foi observado, durante as rodas de jongo, *pontos* que relatassem a origem da comunidade sob a conotação exposta por ele. Tal memória foi relatada por meio de uma entrevista concedida no dia 30 de Junho de 2012, durante o trabalho de campo com a geógrafa Prof.^a Dr.^a Simone Raquel Batista Ferreira, durante a apresentação do território da comunidade feita pelo Gilson José dos Santos, do qual também nos levou para a casa do Amarílio, oportunidade em que o mesmo nos explanou sua versão. Ademais, não foi percebido, durante o trabalho de campo, a participação dele nas rodas de jongo.

²² No capítulo dois da presente dissertação, serão apresentados alguns momentos em que essas narrativas aparecerão na roda de Jongo por meio de *pontos*.

1.2. A comunidade, o território e as igrejas²³

O núcleo que é considerado aqui como a comunidade de São Mateus está constituído por cerca de quarenta e sete famílias relacionadas entre si por laços de parentesco, caracterizadas por diversos casamentos entre primos de diferentes graus, conforme é apontado nos diagramas genealógicos de parentesco construídos sob os relatos concedidos durante o trabalho de campo e que, ademais, permite visualizar a transmissão do jongo e dos nomes dos sujeitos entre as gerações.

Em virtude disso, será utilizado o termo “família Santos” para referir-se aos jongueiros da localidade, já que o sobrenome é um demarcador dos processos da organização comunitária entre esses agentes.

O território é em diversas porções de terra, dentre as quais estão demarcadas por um modo específico de viver e de produzir - bananas, café, mandioca, hortaliças cultivadas entre parentes, vizinhos, parceiros e outras formas de parentesco²⁴. Apesar da organização social, terá como objetivo aqui analisar a produção de bens simbólicos no contexto dos festejos de São Benedito. Neste sentido, contam também com crenças específicas, em especial, a “devoção” pelo santo negro, para o qual realizam celebrações de jongo todos os anos e fincam um mastro na comunidade em memória à narrativa de origem desse grupo, estabelecendo ali, um campo político, de luta por representação e desconstrução de estereótipos. Desse modo, utilizar-se-á, também, a expressão “comunidade negra”²⁵, já que é definida assim pelos comunitários.

²³ A construção analítica será descrita no capítulo 3 desta pesquisa, que abordará, dentre outras análises, a relação entre a colonialidade do saber na redefinição dos nomes e lugares sob a perspectiva de Pierre Nora (1993).

²⁴ Na seção analítica será descrita a relação entre território e identidade social, especialmente as contribuições de João Pacheco de Oliveira (1998), que se debruça sobre a noção de territorialização, definida como um processo de reorganização social.

²⁵ O termo é empregado para atender a posição de denominação que os próprios sujeitos dessa comunidade se identificam e da definição por outros. A autoidentificação como descendentes de negros escravizados é afirmada pelos sujeitos durante vários momentos das entrevistas e percebida nos processos sociais observados em campo, a partir de relações estabelecidas com agentes políticos externos, como veremos ao decorrer do trabalho. Desse modo, o referido termo, é apropriado para se diferirem como “nós” (descendentes dos negros/afrodescendentes de São Mateus) e os “outros” (descendentes dos italianos), esses, muitas das vezes, reportados pelo sobrenome.

São Mateus é a designação dada pelos primeiros imigrantes italianos diante da construção da igreja católica na região, erigida no alto e separada do centro da comunidade (verificar Imagem 4). Como relata Amarílio e moradores antigos da comunidade pesquisada, a construção ocorreu aproximadamente entre os anos de 1950 a 1970, a pedido de Luigi Mullinari. O nome do patrono da referida igreja, São Mateus, acabou substituindo o nome antigo de todo o território da comunidade, que era conhecido por Bambu e Pongal. Dessa forma, a igreja de São Mateus está sob a jurisdição da paróquia Nossa Senhora da Assunção, localizada no centro de Anchieta.

Um pouco mais ao norte de onde se encontra a igreja de São Mateus, está a igreja de São Benedito, cuja localização é confundida com o arruamento, o burburinho comunitário e as casas da São Mateus dos quilombolas. Mesmo arquitetonicamente comparada a uma capela, a estrutura de alvenaria erguida em um espaço adjunto à varanda da casa do tio Valentim, é reconhecida pelos seus frequentadores como a *igreja de São Benedito*. Construída com recursos próprios dos devotos, a *igreja* é um símbolo da religiosidade negra local vista como não “oficial” pela paróquia. Diante disso, é possível perceber que, mesmo não obtendo a mesma estrutura física de grande porte e da reprovação eclesial, a conotação de referi-la como *igreja* supera qualquer desses empecilhos. Ao chama-la assim, foi percebido que tal designação é atribuída às suas práticas religiosas católicas institucionalizadas (missas, celebrações e imagens). Entretanto, a forma como são realizados esses momentos, exclusivos a São Benedito, são de performances dos próprios devotos. Diferente das missas habituais da paróquia, a do santo negro é realizada no mês de Dezembro (distintamente do que é estabelecido pelo calendário litúrgico) na varanda da casa do Valentim em frente à *igreja*.

A *igreja* abriga três imagens de santos católicos (santa Luzia, São Benedito e São Sebastião), a bandeira do santo negro, o andor, as vestes do padre e outras indumentárias, como os tecidos que recobrem o altar improvisado montado no dia da *missa*. Além disso, a realização da roda de jongo que desencadeia a *fincada do mastro* é um ritual que prolonga esse momento visto como sagrado pelos praticantes, ao contrário do representante da instituição paroquial, o padre, que o vê como profano.

Enquanto são Benedito é vocacionado pelos jongueiros e cultuado por meio de cortejos realizados dentro e fora dos limites do território de São Mateus e na pequena igreja erguida pelo tio Valentim no ano de 1992, outros moradores são mais efervescentes nas atividades da igreja de São Mateus, eleito oficialmente pela matriz católica do município como o padroeiro local. Eles participam indiretamente do jongo, ficando somente em suas lembranças o período em que compartilhavam a prática cultural na juventude. Isso ocorre devido à avançada idade de alguns e, a outros, ocorre pela não familiaridade étnico-cultural, já que esse território foi ocupado por pessoas de fora do núcleo parental dos Santos proporcionado pelos matrimônios e por expropriação das terras.

Há, também, a participação indireta daqueles que são apresentados na narrativa dos jongueiros sobre a construção da igreja, como os descendentes de imigrantes italianos, sobretudo da família Mullinari, que residem em Baixo Pongal, região vizinha de São Mateus. Tais agentes serão fundamentais para compreender as fronteiras sociais que são elaboradas em termos religiosos, como também em termos econômicos e étnicos. Embora participem do mesmo culto, esses sujeitos tem dele perspectivas distintas que é preciso destacar.

É importante frisar que os jongueiros frequentam as celebrações e missas e participam da vida administrativa dessa igreja, porém, com menos entusiasmo religioso, quando se compara aos rituais para São Benedito. As razões desta participação condicionada mantêm relação com as interações sociais entre os agentes e serão parte do objeto de estudo da dissertação²⁶, na qual, o objetivo será descrever como os descendentes de imigrantes italianos, estabelecidos em Anchieta no final do século XIX, realizaram imposições de doutrinação, domínio ideológicos e religiosos para com os descendentes da diáspora africana na comunidade de São Mateus. O resultado dessas relações está na própria nomeação da localidade. Ademais, serão abrangidas as modalidades da negociação que são feitas em torno dos dois santos católicos pelos jongueiros e frequentadores da igreja “oficial”, do qual, por meio do fluxo dos rituais do *mastro*, são reconhecidos e demarcados lugares.

²⁶ A discussão é realizada no capítulo três da presente dissertação.

Uma das conclusões a respeito do exposto se dá na propagação sutil do ideal “branco”, no que se refere ao estilo de crença e o de viver sob a expectativa de uma “vida nova cristã”, ou seja, o sacro são Mateus símbolo da evangelização e do compadrio. Todavia, a comunidade negra se apropria desse discurso para estabelecer relações institucionais com a igreja matriz Nossa Senhora da Assunção, ao chamar para si olhares que possam beneficiar a localidade nacionalmente, uma vez que o município é reconhecido nessa qualidade.

Ademais, na atual conjuntura política municipal (2013-2017), no que se refere à Gerência Estratégica de Cultura e Patrimônio Histórico, este órgão é representado por uma agente bem atuante nas paróquias das regiões do município, cabendo a ela assumir o cargo sob a perspectiva da captação de votos. As “negociações” ocorrem devido às tensões entre as sobreposições territoriais e culturais que se observa em São Mateus; se de um lado os devotos de são Benedito atribuem um significado comunitário a sua localidade, de outro, disputam esses espaços com os devotos da igreja de são Mateus, nomeadamente descendentes de italianos. Estes constituíram um domínio político e econômico na região que é percebido pelos jongueiros como politicamente discriminatório, mas tal embate não se dá na cena pública, senão, pelos recursos simbólicos relacionados à devoção a santos distintos.

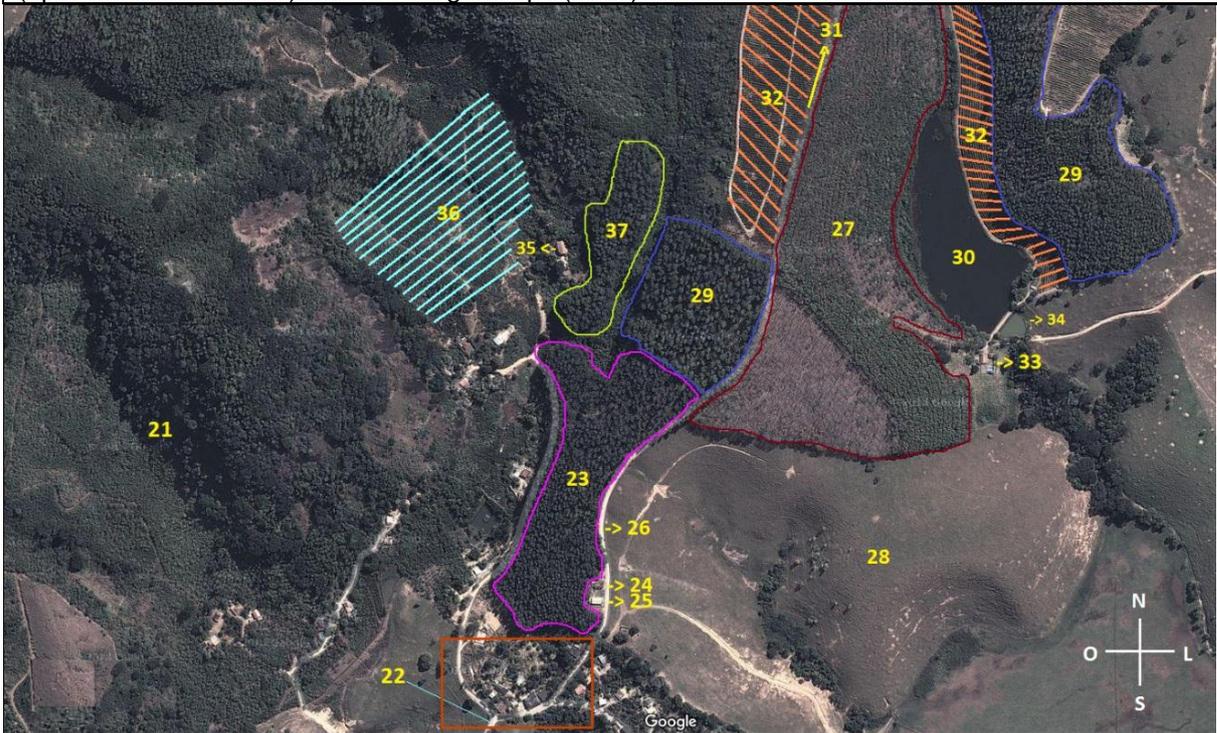
O fluxo entre tais devoções nos dará a chave para entender os diferentes espaços de negociação entre são Benedito e são Mateus. O primeiro, de devoção negra, é conclamado a representar os jongueiros em suas festas, enquanto o segundo, o evangelizador, compreende sujeitos identificados como os italianos, mas também, um público oscilante que se captura pelas contingências das tensões locais.

Imagem 4 – Imagem de satélite do centro da comunidade negra de São Mateus, Anchieta, ES (apontamentos nossos). Fonte: Google Maps (2015).



1. Quadra esportiva.	11. Residência do <i>tamborzeiro</i> e <i>jongueiro velho</i> Wanderli Garcia dos Santos (primo e cunhado de Valentim).
2. Igreja Católica de São Mateus.	12. Residência do <i>jongueiro velho</i> Manoel Garcia dos Santos (primo de Valentim e Wanderli e pai de Gilson).
3. Residência do <i>jongueiro</i> e articulador cultural Gilson José dos Santos (primo segundo de Valentim).	13. Unidade de Saúde da Família São Mateus e o Centro Municipal de Convivência e Multiuso São Mateus.
4. Escola Municipal de Educação Infantil e Educação Fundamental São Mateus (EMEIEF).	14. Residência do <i>tamborzeiro</i> e <i>machadeiro novo</i> Angelo José Garcia (filho de Deuzedira Mattos Garcia, dançarina do jongo, e sobrinho de Renélio dos Santos Mendes, mestre do grupo de jongo).
5. Campo de futebol.	15. Grotão
6. Residência do <i>velho mestre jongueiro</i> Valentim Manoel dos Santos.	16. Início da área de mata de bambus.
7. Igreja de São Benedito.	17. Estrada de acesso à outra parte da comunidade, que fica ao pé da Serra.
8. Estrada que direciona para o bairro Baixo Pongal. Por ela é possível localizar a estação de tratamento de água da Companhia Espírito Santense de Saneamento (Cesan), onde se encontra a foz do rio Pongal. Além disso, proporciona o acesso à BR101 (ao sul, sentido Piúma e, ao norte, sentido Vitória) e ao novo asfalto Rodovia Jorge Feres (ES 375), do qual direciona para o centro de Anchieta.	18. Bar que pertence a Adilson dos Santos Horácio (primo de segundo grau de Valentim e sobrinho de Wanderli).
9. Estrada-atalho que perpassa pela ponte construída em 2014 e dá acesso a rodovia Jorge Feres (ES 375).	19. Localização onde se encontra a estátua da Valentim Manoel dos Santos, instalada pelo poder público municipal em 2011.
10. Estrada de acesso à Serra de São Mateus (formação montanhosa que atualmente foi declarada pela PMA como uma área de preservação ambiental).	20. Estrada que dá acesso à casa do atual mestre de jongo Renélio dos Santos Mendes (sobrinho de Valentim).

Imagem 5 – Imagem de satélite da parte norte da comunidade negra de São Mateus, Anchieta, ES (apontamentos nossos). Fonte: Google Maps (2015).



 - Centro da comunidade de São Mateus (conforme é esboçado na imagem 1).	28. Área de pasto.
21. Serra	 29. Áreas de plantação de eucalipto.
22. Estrada bifurcada em seu sentido sul, do qual origina o acesso número 8 e 9, conforme é apontado na imagem 1.	30. Lago (em posse de Francisco Vettoraci).
 23. Área de mata de bambus (início assinalada pelo número 16 na imagem 1).	 31. Estrada de acesso à Emboacica.
24. Residência do atual mestre de jongo da comunidade, Renélio dos Santos Mendes (sobrinho de Valentim).	 32. Áreas de plantio de café em posse de Francisco
25. Igreja Batista.	33. Casa de Francisco Vettoraci.
26. Estrada que dá acesso ao bairro Emboacica e ao sítio em posse de Francisco Vettoraci desde 1970 (é a mesma apontada pelo número 20 na imagem 1).	34. Pequeno lago que abriga o tanque de criação de Tilápias (posse de Francisco Vettoraci).
 27. Área de plantação de seringueira que está em posse de Francisco Vettoraci, onde Renélio e sua esposa, Conceição de Mattos Mendes trabalham como meeiros.	 35. Residência da <i>jongueira velha</i> Neli Mariana dos Santos Horácio (prima e cunhada de Valentim, irmã de Wanderli, prima de Manoel, prima de segundo grau de Renélio e de Gilson e mãe do Adilson).
 36. Área de plantio de café em posse de Leonardo Vettoraci (irmão de Francisco Vettoraci).	 37. Área de plantação de eucalipto em posse de Leonardo Vettoraci.

1.3. Fluxos entre as fronteiras

Os jongueiros de São Benedito não estão circunscritos nas manifestações em suas comunidades. Eles desenvolveram formas de interação com os poderes públicos com distintos objetivos. A PMA é um dos espaços priorizados pelos jongueiros nos últimos anos, muito em decorrência das relações com as elites econômicas - vários fazendeiros da região, como será visto, empregam os familiares e os próprios jongueiros -, mas também devido ao “lugar” socialmente reconhecido que a “cultura negra” ou o jongo adquiriram nas políticas de Estado.

A atitude dos representantes das agências da prefeitura de se declararem pertencentes à religião católica no presente cenário político municipal, pode consistir em uma estratégia de negociação de interesses. Entretanto, na moda jongo de se discursar, são cantados *pontos* durante as rodas, em que os sujeitos étnicos de São Mateus (re)significam essa tática, na qual, se colocam em evidência no panorama das negociações. A presença do prefeito e demais representantes da instituição nos rituais festivo-religiosos realizados na localidade, é um grande momento para demarcações de posições e cobranças por políticas públicas e, sendo assim, o jongo vai mais além de uma visão folclórica e religiosa.

No que diz respeito à administração da igreja de São Mateus, sobretudo à financeira, esta é realizada pelos moradores da comunidade (sendo eles jongueiros ou não), que ganham destaque ao coordenar o setor Apresentação do Senhor do qual é responsável. Essa divisão por setores é dada pela matriz, para melhor obter o gerenciamento religioso. Ao todo são oito setores, sendo aqui conveniente apresentar somente o que já foi mencionado acima, o qual se compõe por regiões que se avizinham: São Mateus, Emboacica, Baixo Pongal, Itaperoroma, Arerá e Itaperoroma Baixa.

Não é o intuito reforçar uma declaração de que essa imposição do santo católico Mateus foi uma conquista dos “brancos”, mas, ao contrário, busca-se mostrar que os moradores da comunidade negra revertem essa doutrinação, como mais um vínculo de conquistas no cenário sócio religioso municipal, demonstrado, por exemplo, na realização da *missa de São Benedito*, em que todos os anos é acompanhado pela *fincada do mastro*, realizado no dia 26 de Dezembro de cada ano, situação que

causa desconforto para as autoridades eclesiais, que veem como o dia “oficial” conforme declarada pela instituição católica para esse santo, o dia 5 de Outubro.

Os comunitários se organizam socialmente pela definição de relações de compadrio com os fazendeiros, o que oculta, em grande medida, a expressão pública das queixas sobre a expropriação que aqueles sofrem há décadas. Ao contrário, tais relações são externalizadas em outros espaços de conflito, tal como as festas aos oragos de cada um dos grupos da região, como será visto no capítulo dois, que descreverá as celebrações que compõem o ciclo festivo-religioso para são Benedito realizado pelos jongueiros e outros moradores devotos do santo.

CAPÍTULO 2 - SÃO BENEDITO E SUAS MARÉS JONGUEIRAS

São Benedito, também conhecido por santo negro, possui popularidade no cenário brasileiro²⁷. Tradicionalmente venerado por comunidades negras e quilombolas que tem como direcionamento religioso o catolicismo, relacionam o santo supracitado às suas narrativas de origem, dos quais em sua maioria procedem em 1) do período em que seus descendentes foram escravizados; 2) à origem africana do santo com a dos seus ancestrais; e 3) com a identificação étnica-racial.

Na localidade de São Mateus, São Benedito faz parte dos processos organizativos da comunidade. Venerado como protetor, ele não está somente presente em forma de crença, mas nas ações e nos discursos da vida local. Para além da espiritualidade, ele estimula a realização das práticas culturais locais, que são rituais que transpõem não somente o caráter religioso, mas sim, externalizam uma caminhada de luta e demarcação de uma comunidade negra.

Por muitas vezes, tanto nos discursos durante as entrevistas quanto nos *pontos* durante as rodas de jongo, ele é chamado de *Bino*. Tal designação é uma representação dessa relação de intimidade, conferido pela identificação étnica-social pelos devotos em relação ao santo negro.

A jornada de pesquisa realizada por meio do trabalho de campo, constituído em conhecer outras e visitar algumas comunidades negras rurais e urbanas no Espírito Santo, sobretudo na região sul capixaba, e por leituras de outros trabalhos etnográficos (OLIVEIRA, 2005; SILVA, 2012), foi percebido que São Benedito não somente desempenha uma relação espiritual sagrada nas comunidades que o tem como devoção. Ele é personificado nas narrativas ao possuir qualidades emotivas e

²⁷ Segundo Oliveira (2005 *apud* Barros), Benedito era filho de negros etíopes escravizados na Itália, que foi convidado por um monge eremita de São Francisco de Assis para juntar-se aos irmãos da Ordem dos Franciscanos Capuchinhos. Por ter sido cozinheiro no convento, Benedito ajudava os mais pobres os fornecendo comidas, às escondidas de seus superiores. Ele transportava os mantimentos embaixo de seu manto e, como diz a narrativa, uma de suas saídas para a entrega da comida, foi surpreendido por um de seus superiores que, já desconfiado, perguntou o quê havia embaixo de sua roupa. Benedito disse que eram rosas e, após abrir seu manto, de fato, eram.

atitudes humanas, do qual, nas histórias dessas localidades, ele é visto como amigo, como anfitrião, como um desaparecido, um fugitivo e um caminhante. Além disso, São Benedito ocupa funções dentro das relações de parentesco, do qual seus devotos o sentem como pai ou padrinho.

Diante dessa observação, é possível perceber um rompimento por parte dos devotos em relação a um discurso cristalizado pela Igreja Católica, que estabelece uma relação de verticalidade entre aqueles e os santos. Ao projetar no São Benedito emoções e atitudes humanas, seus seguidores acreditam que ele saiba das necessidades e dos problemas cotidianos, pois além de ter vivenciado essas experiências em vida carnal, o santo negro está manifestado de forma espiritual em auxiliá-los na jornada da vida.

Na comunidade de São Mateus, o santo negro ganha mais conotação em ser um “negro santo”, pelo fato de ser depositado nele uma familiaridade étnica-racial expressado na vida cotidiana comunitária como um membro dessa localidade.

Como bem escreveu Gonçalves (2009), em sua pesquisa sobre o “patrimônio açoriano” ou “açorianidade” no contexto analítico sobre os usos das categorias “espírito” e “matéria” entre membros da Igreja Católica e devotos do Divino Espírito Santo, ele diz:

Do ponto de vista dos devotos, a coroa, a bandeira, as comidas, os objetos (todo esse conjunto de bens materiais que integram a festa são propriedade das irmandades) são, de certo modo, manifestações do próprio Espírito Santo (2009, p. 29).

De forma personificada engendrada em seus objetos, São Benedito participa das festas, da vida familiar e dos conflitos sócio-políticos. Sua existência é mantida pela religiosidade e pela performance dos jongueiros, diretamente ligados às ações dos processos organizativos da comunidade em torno dos festejos, das negociações frente as políticas patrimonialistas em torno do jongo e dos conflitos territoriais, esse, muitas das vezes, expressado de forma simbólica por meio dos rituais.

Ele possui “casa” (a igreja de São Benedito); possui “transporte” (o andor); possui “veste” (as mantas e as flores); preferências de cor (vermelha), de lugares (nas

rodas de jogo e o território da comunidade); possui um apelido, *Bino*; possui objetos, como a sua bandeira, o seu mastro; possui amigos, que são seus devotos e outros santos (santa Catarina, santa Luzia e são Sebastião), do qual os abriga em sua “casa”; ele é jongueiro; ele brinca de esconde-esconde na casa dos demais moradores²⁸; ele é o vigilante e protetor; ele é o curandeiro; festeiro; e aquele que batiza com o seu nome diversos moradores, como se verifica nos diagramas, ação essa presente em várias gerações de parentesco (e que em muita das vezes, como foi percebido em campo, empresta também seu apelido aos seus xarás).

Essa religiosidade e camaradagem em relação ao *Bino* são coadunadas em razão às reminiscências memorialísticas, aspecto ligado à oralidade que validam a herança simbólica da ancestralidade em relação ao jongo e o seu território.

O mar é um elemento que (en)caminha muita dessas lembranças. Ele foi a rota de vinda dos ascendentes dos Santos, foi um lugar de festa, de devoção, de inspiração para a construção de *pontos* e de cortejos, esses reproduzidos no ritual ciclo festivo-religioso a são Benedito. Ele é o ritmo que contorna o jongo, reproduzido por meio dos rodopios flutuantes das dançarinas e dos braços “alvorçados” dos tamborzeiros que nadam para o toque do tambor; o verso que, criado de forma ligeira, expressa a sabedoria e a seguridade de um discurso e, por fim, um lugar de espiritualidade, que sustenta uma memória que *ficou pra sempre*.

Valentim Manoel dos Santos, o patriarca jongueiro e guardião das lembranças da comunidade, relata sobre a chegada de seus ascendentes em terras capixabas:

Isso aí eu ouvi falar e foi verdade. Quando acabou a escravidão, passou um navio no mar; fizeram o mastro no mar e o pessoal, quando acabou a escravidão, ia tudo cantando jongo. Aquilo acharam bonito e ficou pra sempre. Acabou a escravidão, ficaram tudo contente. Fizeram festa no mar. Eles botaram o mastro no navio. Eles passaram por uma terra aí... Eu esqueci... (quem contava essa história?) Ah! O meu pai, o meu avô... Meu avô pegou (a festa no navio). Pendurava a bandeira de são Benedito. (SANTOS, Valentim Manoel. 2012a, grifos nossos).

²⁸ Na comunidade de São Mateus os jongueiros e outros moradores realizam a *brincadeira da bandeira*, ação coletiva realizada no dia 25 de Dezembro de cada ano, onde Valentim e Renélio escondem a bandeira de são Benedito na casa de algum comunitário e, os demais, em cortejo, andam pelas ruas da localidade chamando de casa em casa pelo santo. A dupla responsável por acobertar *Bino*, também acompanha a *turma*, recheando o momento com o toque dos tambores e cantoria de *pontos*. Essa dinâmica será melhor abordada na seção 2.1.2.



Foto 03: Fotografia de Valentim Manoel dos Santos e Nali Garcia dos Santos (*in memoriam*). São Mateus, Anchieta (ES), 26/12/2012. Fotografia: da autora.

A oralidade, na comunidade estudada, é uma das heranças afro-bantu que permite reviver e recriar a ancestralidade, em razão aos ensinamentos tradicionais e suas ressignificações num presente momento, além da transmissão desses saberes entre as gerações. O *ouvir falar e foi verdade* é um aval de confiança sobre o que foi repassado para ele: uma herança narrativa que caminha pelas gerações, cujo afirma uma memória local, que abrange tanto a vinda dos seus antepassados refletida no contexto histórico do século XIX, quanto à prática de um ritual festivo-religioso. Não é possível colocar em dúvida, é verdadeiro como Valentim tem certeza da existência de seu pai, seu avô e a sua própria, como pessoa e como jongueiro. Ele só pode esquecer-se da terra por onde seus ancestrais passaram, mas jamais se esquece de seus ancestrais, seus feitos e o jongo como demarcação da terra que eles deixaram como herança.

A presente memória pertence à história dos comunitários de São Mateus. A narrativa nos reporta ao contexto do sistema escravocrata, na qual, navios transportavam os negros que seriam escravizados nas fazendas que se encontravam em regiões de

sertão, ou seja, no interior. Concatenada a ela, também é referido pelo tio Valentim, sobre o aporte festivo-religioso em agradecimento ao são Benedito, razão dada em detrimento à abolição do trabalho escravizado na nova terra. Tal declaração vem confirmar a especificidade da maneira de fazer o jongo nessa localidade: bandeira, mastro, liberdade, crença e festa.

Em face da concepção de “zonas de contato e sertões” defendidos por Vânia Moreira (2007) sobre o sentido de recuperar a história e a dinâmica étnico-social na região espírito-santense, sobretudo, aqui em particular, no município de Anchieta, há necessidade de mostrar o repúdio a respeito das conotações negativas que são realizadas a população negra e afrodescendente. Como exemplo, a recente dissertação de Leonardo Martins (2014), diz que:

O processo de imigração (dos italianos), que envolveu diversas regiões do Estado, marcou decisivamente a história de Vila Nova de Benevente (Anchieta), impulsionando a ocupação do território especialmente em áreas distantes do centro da Vila, localidades onde se localizavam escravos fugidos e indígenas como seus habitantes. (MARTINS, 2014, p. 34).

Vem-se afirmar, nesta pesquisa, que essas localidades já haviam sido ocupadas por negros e negras (e indígenas) que haviam sido escravizados/as, muitos mesmo depois da abolição em 1888, em que ali criaram (e seus descendentes recriam) dimensões essenciais dos processos comunitários dos territórios “que permitem as pessoas discriminadas produzir sua própria dignidade e vontade de viver” (GOLDMAN, 2003, p. 452), bem como sua territorialidade.

O texto em epígrafe revela o projeto político em busca da legitimação de uma memória imigrante desejável diante ao processo da construção do Estado-Nação: branca, cristã, trabalho livre e familiar; e de transformar essas áreas em uma paisagem “apresentável”. Ademais, durante todo o curso da história de Anchieta, é caracterizado pela expropriação de terras por parte de uma elite branca que se utiliza desse discurso para legitimar a posse, não somente da terra, como também do capital moral, intelectual e cultural do município, para afirmar o controle da produção simbólica do espaço.

Desse modo, a memória de tio Valentim e a comunidade a qual pertence vem dismantlar esse discurso “oficial” e emergir a história da população negra e

afrodescendente nesse município, que participa da formação social-política dessa cidade.

Os rituais do jongo são memórias e re-criações dessa história contada pelo patriarca da comunidade. Por meio dela, são reafirmados e demarcados lugares, são estabelecidas bandeiras de lutas em prol da promoção étnica-racial, de políticas públicas e de re-legitimação da ancestralidade bantu, elencada a uma rede de jongueiros e caxambuzeiros²⁹ do litoral sul do Espírito Santo. Por isso, a *finçada do mastro* em São Mateus é uma representação dessa narrativa, do qual, por meio de um tronco de madeira, que se agrega à ele o valor simbólico da haste do navio, e da bandeira de São Benedito, que representa a personificação do santo negro, os jongueiros surgem em oposição à história eurocêntrica e etnocêntrica, introduzindo referências pela busca do reconhecimento e valorização da população negra nos espaços mais diversos.

2.1 - “Vamos buscar; Vamos buscar; O mastro de aricurana pra levar pra beira mar”³⁰: o ciclo festivo-religioso de/para São Benedito

Os grupos étnicos definem suas relações sociais e simbólicas por meio de seus antepassados, de maneira que esses legitimam a memória como um elemento articulador na reconstrução dos sinais diacríticos (BARTH, 2000, p. 32) das comunidades. Ao estabelecerem fronteiras étnicas, a partir das experiências de alteridade, os comunitários reinventam-se por meio da criação de novos símbolos, embasadas na valorização do passado e suas recriações.

A manutenção dessa fronteira étnica criada e recriada paulatinamente exerce uma função de reorganizar o grupo diante daqueles “outros” em uma determinada região. Essa multiplicidade étnica influenciou na territorialização dos grupos (LEITE, 1991). Nesse sentido, essa distribuição concedeu estratégias de apropriação que são renovadas sempre, no que se refere ao acesso aos bens materiais e simbólicos. É

²⁹ O termo “caxambuzeiro” se refere aos grupos que denominam ser praticante do Caxambu que, de acordo com o INRC, é uma das designações que se refere ao mesmo ritual do Jongo, conhecido também pela denominação Tambor, como é definido pela comunidade negra de São Mateus.

³⁰ *Ponto* cantado por Valentim durante uma entrevista concedida em 17 de Março de 2012.

reforçado aqui, que tal fronteira étnica não possibilita aos grupos sua harmonia e homogeneização, mas sim, produzem-se relações de interdependência, novas hierarquias e novas desigualdades (GLUCKMAN, 1987).

Desse modo, o ciclo festivo-religioso que é denominado no trabalho se refere à produção da organização comunitária da localidade de São Mateus, que demonstra a identidade étnica construída mediante a figura dos descendentes dos italianos, fazendeiros da região.

Essas festas de caráter festivo-religioso é uma encenação ressignificada da narrativa sobre a *feira no mar*, como relatado por Valentim que, ao longo das gerações, foi recriada diante dos contextos sociais. O jongo, além de obter dimensões religiosas, como se vê a devoção em São Benedito, ele manifesta aspectos morais, políticos, econômicos, territoriais e estéticos. Dessa forma, é possível compreendê-lo como um fato social total (MAUSS, 2003).

O jongo é uma prática sociocultural etnolinguística bantu, trazida pelos negros/as que foram escravizados/as nas fazendas produtoras de café localizados no Sudeste do Brasil, durante século XIX, razão essa que tornou essa região ser exclusiva no que diz à consolidação dessa expressão afro (ABREU; MATTOS, 2008).

As principais características em comum percebida entre as comunidades que pratica o jongo³¹ é a formação circular feita pelos jongueiros (ou caxambuzeiros) e por expectadores, a utilização dos tambores, da dança, do canto, da religiosidade e da figura do/a mestre/a. Todavia, cada uma dessas localidades tem um modo específico de realiza-lo. A descrição acima realizada é um modo de explicar os elementos em comum entre as comunidades que se autodefinem jongueiras, e não em definir um “modelo oficial” do que seria o jongo.

Em face disso, vale salientar que a auto identificação por parte de uma localidade como jongueira, se refere às ações desencadeadas pelas memórias, pelas lembranças, pelos rituais, pelas narrativas e pelas transmissões dos saberes e

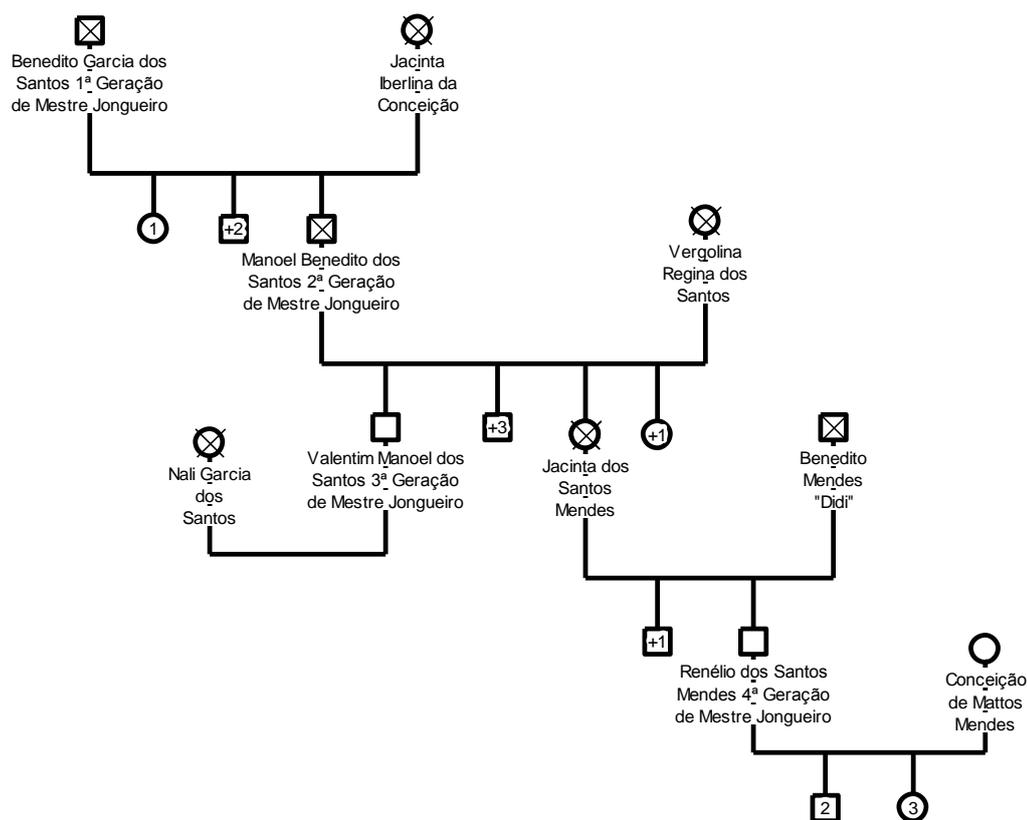
³¹ Durante as atividades realizadas pelos Programas de Extensão (2012 e 2013) em conjunto com as comunidades praticantes do Jongo e Caxambu no Espírito Santo, foi possível mapear, naquele momento, 24 localidades, distribuídos em dez na região norte e quatorze ao sul (SILVA, 2012). Desse modo, são apresentadas no parágrafo poucas formas em comum praticada por cada uma delas, já que possuem especificidades no modo de realizar a sua prática.

fazerem de cada uma delas sobre a sua origem. A forma de pontuar elementos “obrigatórios” na forma de condução para com uma determinada prática cultural é uma maneira de engessar os processos de criação e dinamicidade dos agentes étnicos que o pratica.

Ao contrário desse posicionamento, as políticas patrimonialistas impostas pelas agências culturais do Estado, definem modelos do qual descrevem o que seria uma determinada expressão cultural, sob o aval de reconhecimento como um “patrimônio imaterial brasileiro”, para se conquistar políticas públicas. Dessa forma, é possível verificar uma apropriação por parte do poder público do que é popular e torna-lo nacional (SANSONE, 2011), ou seja, “patrimonializar a cultura afro-brasileira subentende também definir, de alguma forma, o que é esta cultura, de quais elementos ela se compõe” (idem, p. 34), o que, de fato, acarreta um choque entre as fronteiras estabelecidas entre os grupos étnicos detentores da herança cultural e o Estado, o que proporciona novas construções identitárias e simbólicas.

Na comunidade de São Mateus, o jongo é apropriado diante da narrativa da *festa no mar*, onde sua organização hoje é traçada por meio do “Grupo de Jongo Tambores de São Mateus”, que tem como maestria Renélio dos Santos Mendes que, de acordo com a genealogia, comporta a quarta geração de mestres jongueiros na comunidade, herdeiro do cargo que foi de Benedito Garcia dos Santos (primeiro mestre), Manoel Benedito dos Santos (segunda geração de mestres) e de Valentim Manoel dos Santos (terceira geração).

Só o que eu quero falar pra vocês é pra vocês ficarem sabendo: a tradição não pode acabar! Ela tem que continuar! A tradição que nós temos todo ano de derrubar a madeira e levar para a igreja de São Benedito. (MENDES, Renélio dos Santos. 2012a).



O ciclo festivo-religioso é composto pelas seguintes fases: *derrubada do mastro no mato; a brincadeira da bandeira; a missa e a fincada do mastro; a desinficada do mastro; e as rodas de jongo*, essas que acompanham todas as demais referidas cerimônias. Vale a pena destacar que, há ações precedentes que são realizadas pelos jogueiros de suma importância para o acontecimento desse ciclo: a arrecadação financeira. De modo resumido, essas articulações são estabelecidas a partir de participações de editais e das festas fomentadas pelas PMA, em atendimento à Lei municipal nº 825 que institui o dia 20 de Novembro de cada ano o “Dia Municipal da Consciência Negra em Anchieta”.

As datas são consideradas ocasiões importantes na memória desse ciclo relacionado ao jongo. De forma a sintetizar essas informações, segue abaixo algumas indicações que nortearão para o entendimento das fases supracitadas:

Elementos do ciclo festivo-religioso	
Acontecimento festivo	Meses: Novembro, Dezembro e Janeiro. Seguem datas litúrgicas do calendário católico referentes à santa Catarina e são Sebastião.
Modo de festejo	Na <i>missa</i> : cânticos, rezas, imagem de são Benedito e vestimentas; Na <i>roda</i> : <i>pontos</i> , mastro, bandeira, tambores e os cortejos.
Objetos simbólicos	Tambores, mastro, bandeira, vinho e imagem de são Benedito.
Local	<i>Cortejos e rodas de jongo</i> : dentro e fora do território da comunidade <i>Missa</i> : varanda da casa do Valentim (área externa da igreja de são Benedito).

Quadro 1 – Síntese do calendário referente ao ciclo festivo-religioso da comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), baseado no quadro criado por Penteado Júnior (2004, p. 104).

A memória é um fator importante retomado pela comunidade para a construção de sua identidade étnica, demarcando sua história de liberdade e a transmissão de suas tradições. Os moradores aliam ao jongo outros elementos que consideram significativos na memória da origem da formação de uma comunidade livre: o *mastro*. Desse modo, as três subseções *a posteriori* se debruçam em explicar as conduções dessas cerimônias que compõem o ciclo.

Em face disso, a caráter de explicação, foram acompanhados três desses ciclos, respectivamente, nos anos de 2012, 2013 e 2014. Dessa forma, as descrições desses rituais seguem um formato em comum, na qual, partem desses que foi observado em campo durante os períodos mencionados.

2.1.1. Derrubada do mastro no mato

A fase inicial do ciclo festivo-religioso da comunidade estudada é o dia 25 de Novembro que, pelo calendário litúrgico católico, celebra-se o dia de santa Catarina. Neste momento inicial, ocorre a fase denominada *derrubada do mastro no mato*.

Inicialmente, meses antes da *derrubada*, alguns devotos de são Benedito sinalizam ao mestre do grupo de jongo, o interesse em estar presenteando o santo com a madeira. Ao seguir uma ordem de pedidos, o mestre jongueiro, ano a ano, estabelece o nome do devoto escolhido. Entretanto, há uma exceção para a regra, que corresponde aquele devoto ou grupo familiar que estiver passando por uma

situação de enfermidade ou de falecimento, tem preferência nessa relação de presenteio.

Tal objeto é oferecido como forma de agradecimento pelas *bênçãos* concedidas e como uma maneira de *pagamento de promessas*, no sentido que o termo tem para a visão religiosa dos jongueiros. A pessoa escolhida para presentear o santo negro, além de oferecer simbolicamente o mastro, deve recepcionar todos os participantes em sua casa e fornecer um lanche, condição essa que conta com a colaboração do mestre e dos demais jongueiros.

O ponto de encontro das pessoas passa a ser nessa casa, onde se aglomeram aos poucos até reunir boa parte dos moradores. Dali partem em cortejo, acompanhados ao som dos tambores que, com o auxílio de uma alça de borracha, os menores são suspensos no peito e abraçados pelos tocadores enquanto os maiores são carregados no ombro, de um chocalho e de um pandeiro. O cortejo é realizado à pé quando o ofertante do mastro reside na própria comunidade, caso contrário, os jongueiros embarcam em ônibus cedido pela PMA e/ou caminhão de algum conhecido, para chegarem até o seu destino.

Em ambas as formas, os devotos seguem batendo palmas e cantando *pontos*, versos que na maioria das vezes, são de conteúdo sobre a devoção em São Benedito, caçoadas sobre a distância, homenagem ao anfitrião que está oferecendo o mastro, dentre outras.

Os mais antigos da comunidade relatam que, independente da distância, todas as idas pra *buscar o mastro de aricurana pra levar pra beira mar* sempre eram realizados à pé, do qual, nas costas, carregavam a madeira até a igreja de São Benedito, conforme mostra a foto abaixo cedida por Gilson José dos Santos.



Foto 4: *Fincada do mastro* realizada no ano de 1992, sob maestria de Valentim. Fotografia cedida por Gilson José dos Santos³².

Antes da construção da referida igreja, em 1992, a procissão caminhava até a paróquia Nossa Senhora da Assunção, no centro de Anchieta, para *fincar* o *mastro*. Como esse lugar se avizinha com o mar e, de acordo com as reminiscências sobre a narrativa local que o tem como cenário, eles destinam a *fincada do mastro*, de forma metafórica, à *beira mar*. Em outros momentos, o cortejo ia até a igreja são Pedro, localizada em Piúma (município de fronteira com Anchieta), para ser *fincado* lá. Essas rotas do mastro de são Benedito serão descritas no capítulo 3.

Ao chegar à casa do ofertante, forma-se uma roda de jongo que simboliza a *chegança* do cortejo. A partir daí, dá-se início a roda por meio de um pedido de licença e de agradecimento por parte do grupo aos moradores da casa. Os foguetes e a distribuição de vinhos acompanham a dança e a cantoria.

Após a concessão da *licença*, o cortejo segue com a mesma cantoria até uma árvore que é escolhida pelo mestre e pelo *machadeiro*. Considera-se que ambos detêm o saber do tipo de madeira ideal para a confecção e feitura do mastro. O *machadeiro* é o responsável pelo corte do arbóreo no momento desse rito. Após escolha, a pessoa que oferece o mastro, é quem dá o primeiro corte, a *primeira machadada*. Essa ação

³² A versão impressa da fotografia encontra-se com Gilson José dos Santos, do qual se deixa registrado aqui o imenso agradecimento por ter autorizado a escanear o documento. A fotografia foi devolvida, de imediato.

leva o nome de *tai*, linguagem específica para se referir a talho. Logo após, o *machadeiro* inicia a sua função: dar várias machadadas no tronco até a derrubada.

É importante salientar que, em todas as *derrubadas da madeira no mato* que foram acompanhadas, a madeira escolhida eram árvores do tipo eucaliptos, pois, em vistas das grandes áreas desmatadas que hoje servem para abrigar extensos pastos para a criação de gado, eles “optam” por essa qualidade de madeira, já que é a única encontrada. Entretanto, como relata o verso que nomeia a seção, *aricurana* era o tipo de madeira visado pelos *jongueiros velhos* para a feitura do *mastro*, bem como também, a madeira tipo *tambu*, para a fabricação dos tambores, porém, ambas não são mais localizadas.

Ao atentar as pessoas para o lado onde a árvore iria declinar, o mestre inicia a cantoria enquanto o machadeiro se põe em atividade. Em poucos instantes, os barulhos das folhas, dos galhos e das raízes sendo arrancadas do solo, tomam o lugar da cantoria. Em algumas vezes, o machado somente foi utilizado para o primeiro *tai*, sendo o corte completo na madeira efetuado por uma serra elétrica.

Com o tronco já deitado, o *machadeiro* vai *fraquejando* a árvore, ou seja, retirando, com o machado pequenos galhos em toda a extensão da madeira.

Após o *fraquejo*, o cortejo continua e, com a ajuda de um carro, a madeira é arrastada até a *roda de jongo* que vai sendo formada novamente, aos poucos, em frente a casa do doador da árvore.

Durante a *roda*, são oferecidos mais vinhos, comidas e água. Soltam-se foguetes e casais dançam incenssantemente no centro da roda. Ao final, o mestre anuncia, por meio de um *ponto*, que é o momento de levar a madeira para o Valentim, representando que a responsabilidade passada por ele está sendo efetuada. Dessa forma, o cortejo se reúne, mais uma vez, e seguem para à igreja de São Benedito.

Ao chegar, o cortejo chama pelo patriarca por meio da cantoria e o entrega a madeira. Um a um se dirige ao tio Valentim no propósito de cumprimenta-lo e de pedi-lo a *benção*. Concomitante a isso, demais integrantes da procissão formam a roda, que continuam a tocarem os tambores, a dançarem e a cantarem.



Foto 5: Derrubada do mastro no mato – Parte do cortejo com os instrumentos e a bandeira de são Benedito no momento das *machadadas*. São Mateus, Anchieta (ES), 24/11/2012. Fotografia: da autora.

Desse dia até 24 de Dezembro, constitui-se o processo que eles denominam de *torniar* o mastro, que corresponde ao preparo da matéria-prima para a fincada, ou seja, engloba lixar, modelar e pintar o tronco. Além disso, todos os sábados, eles se reúnem e formam uma *roda de jongo* que ensaiam e preparam a festa.

Em face disso, foi verificado que essas peregrinações representam o caminho em que seus ancestrais africanos tiveram que percorrer até a chegada ao novo continente, às *rodas* representam a *festa do mar* e o *mastro* à devoção em são Benedito. Essa teatralização da narrativa contada por Valentim demonstra uma maneira de transmitir a história local e de demarcar lugares por meio desses fluxos de pessoas e de objetos simbólicos, ao passo que é por esses “passos” que representam a caminhada quilombola desses comunitários.

2.1.2. Brincadeira da bandeira, Missa e a Fincada do mastro

Nos dias 25 e 26 de Dezembro inicia-se a segunda fase do ciclo festivo-religioso: a *brincadeira da bandeira*, a *missa* e a *fincada do mastro*. Ambos os rituais, diferente da *derrubada do mastro*, ocorrem no território da comunidade de São Mateus.

A *brincadeira da bandeira* consiste na procura da bandeira de são Benedito (que carrega uma imagem desenhada do santo) que se encontra em uma das residências da localidade. Ela é escondida pelo Valentim e seu sucessor Renélio, do qual somente eles sabem o paradeiro do objeto. Os brincantes formam, mais uma vez, um cortejo que se reúne na varanda da casa do tio Valentim, parte essa referida como adjunta à igreja de são Benedito, de onde partem de casa em casa em busca da bandeira. Caminhando pelas ruas da comunidade ao som de tambores e cantorias, a peregrinação roda por horas e as residências que servem de “posto de parada” oferecem bebidas e comidas. Caso não seja o lugar em que a bandeira esteja escondida, o cortejo segue, mas, caso seja, os andantes estacionam os tambores, soltam foguetes, cantam, comem e bebem.

A relação de comensalidade também pode ser interpretada diante dessas ações. A dinâmica da alimentação dentro desses ciclos festivo-religiosos estabelece uma comunicação entre os sujeitos participantes refletido em um equilíbrio social, de modo a tornar um lugar de hospitalidade. A comensalidade é utilizada como uma maneira de formar e manter vínculos sociais; é um lugar de comunicação (MAFFESOLI, 2002).

Essa *brincadeira* pode ser interpretada como uma forma de interação entre os devotos de são Bendito moradores da comunidade, proporcionada pelo “sumiço”. Essa busca por *Bino* demonstra a sua personificação no objeto, depositada pelos peregrinos. Ademais, mostra também a relação de proximidade entre o santo e os devotos, transparecida em uma informalidade dada pelo ato de *brincar*.

Ao localizarem a bandeira, o cortejo retorna para o lugar de origem (a varanda), onde informam ao Valentim sobre o “encontro” da bandeira. O patriarca não participa mais desses cortejos, em razão de sua idade avançada.

Junto ao objeto localizado, os peregrinos o guardam na igreja juntamente com outros materiais que, ao final, formam um conjunto de simbologias sobre o mastro: o *pião* e o *galo*, ambos esculpido em madeira.

O *pião* representa o *giro de são Benedito*, que simboliza a vigilância dele para com todos os lados do território. A bandeira possui no seu lado esquerdo dois orifícios confeccionados em madeira (esse uma extensão que emoldura o objeto), sendo cada um deles localizado, respectivamente, um em cima e o outro em baixo, que permite a passagem de uma parte mais fina do mastro, proporcionando que a bandeira gire 360° de acordo com a fluidez do vento. No topo dessa parte menos espessa do mastro, depois de anexar a bandeira nele, é inserida o *pião* e, em cima dele, o *galo*.

O *galo* esculpido em madeira e pintado em diversas cores representa, na tradição cristã, a ave que denuncia a traição de Pedro a Jesus Cristo e está associado pelos entrevistados a Missa do Galo na religião católica, celebrada pelo Papa na madrugada do Natal.

Há ciclos que a *brincadeira* não ocorre, devido a algum falecimento de um dos devotos, como ocorreu em 2012 com a morte de Luiz Maria de Mattos, jogueiro e morador da comunidade, ou enfermidade.

No dia 26 de Dezembro, novamente, os devotos de são Benedito retornam à varanda da casa do tio Valentim, onde ali é montado pelas mulheres um altar improvisado, coberto com tecidos vermelhos, remontando ao cenário das Igrejas Católicas. Com a chegada do padre, inicia-se a missa que, para o público ouvinte e participante da celebração é destinado para são Benedito e, para o representante paroquial, segue o ato de acordo com a leitura litúrgica oficializada pela sua instituição, que é destinada a santo Estevão.

Tal situação remete ao conceito de drama social de Victor Turner (2008), que consiste em perceber o conflito como um instrumento de produção da dinamicidade e da unidade da vida coletiva. São Benedito, sobre o caso acima relatado, está associado diretamente à Jesus Cristo, de modo que, sob essa hierarquia espiritual, para os devotos, ele assume um posto superior, ultrapassando as autoridades

eclesiais, visto que o santo negro carrega em seus braços o menino recém nascido nos braços.

Sobre esse momento do ritual que soa embaraçoso para os devotos de são Benedito, a partir do momento em que o padre e sua instituição questionam a veracidade do personagem são Benedito ao ocupar o destaque do ato litúrgico, será analisado no capítulo 3, seção 3, de modo a demonstrar as articulações estabelecidas entre os sujeitos étnicos e a paróquia.

Mesmo diante dessa “divergência de leituras”, são Benedito entra com o seu andor florido com rosas vermelhas e revestido com panos da mesma cor sendo carregado pelos devotos até o altar. A sua presença ali intimida o representante católico, mas a familiaridade posta pelo público se sobrepõe na mesma maneira em que é exigido pelos devotos o envio de um sacerdote pela paróquia.

Com a finalização da missa, é pedido ao celebrante que benze com água benta o mastro de são Benedito. Atendendo ao pedido, o padre realiza o ato, de modo que tal ação promove um momento de rezas íntimas entre os devotos. Dessa maneira, depois de minutos, o mestre jongueiro começa a organizar o seu grupo para os preparativos da *fincada do mastro*.

De modo jongueiro, o mestre inicia a roda intimando a todos os presentes a fazerem parte da roda. Após uma série de *pontos* destinados ao padroeiro negro, é descarregada no mastro uma garrafa de vinho, que simboliza o sangue de Jesus Cristo, ou seja, o mastro é ungido pelo sangue de Cristo, conforme a religiosidade católica, pelo mestre. Além disso, a bandeira de são Benedito é recheada de balas e doces que, na medida em que o mastro vai se inclinando, essas guloseimas irão se esparramando ao redor. Essa medida em adocicar o ritual é uma forma de atrair as crianças para esse festejo, a fim de demarcar em suas memórias essa tradição da “família Santos para o santo”.

Ao ser inclinado pelos participantes do ritual, o mastro ganha sua postura vertical ao ter sua base cravada na terra. Após assumir a postura de vigilante da comunidade, são Benedito, por meio da bandeira, dará as boas vindas ao Ano Novo do alto, permanecendo ali até o dia 20 de Janeiro, que descerá para prestigiar a festa de seu “amigo” e “hóspede” são Sebastião.



Foto 6: Mastro recebendo a bandeira de São Benedito recheado por guloseimas e, em destaque, Renélio banhando o mastro com vinho. São Mateus, Anchieta (ES), 26/12/2012. Fotografia: da autora.

Em suma, a *roda de jongo* é um prolongamento do ritual religioso celebrado pelo padre. Para eles, não existem duas celebrações, já que o jongo é, ao mesmo tempo, um ato religioso devocional e festivo, sem distinção.

2.1.3. Desinficada do mastro

Esse ritual é o desfecho do ciclo festivo-religioso na comunidade de São Mateus. Realizado no dia 20 de Janeiro de cada ano, estabelecido pelo calendário católico como a data em que se comemora o dia de são Sebastião, a *desinficada do mastro* é marcada pelas suas flechas.

Como de costume, mais uma vez, a aglomeração dos devotos jongueiros concentra-se na área externa da igreja de são Benedito. Os tambores modelam uma parte da roda em frente ao mastro. Ao abrir o ritual com a *rodada de jongo*, alguns homens

abraçam a parte inferior do *mastro* e, com força, desconectam a base da madeira à terra. Por toda a extensão, as mãos desses homens alisam de forma a apoiar o peso da outra extremidade do *mastro*, onde se encontra a *bandeira*, o *pião* e o *galo*, até que se deite totalmente em seus ombros, do qual é carregado até um dos lados da varanda, espaço onde será posto.

Os objetos menores foram guardados na *igreja* e, o *mastro*, permaneceu na varanda durante todo o ano, até o próximo ciclo. Dependendo da situação do novo presenteador do *mastro* ou da comunidade no momento da *derrubada no mato* do ciclo seguinte, o objeto utilizado no último ritual poderá ser reutilizado. As circunstâncias podem ser diversas e, uma delas, por exemplo, é a não localização de uma madeira propícia para a feitura do *mastro*, do qual, durante o *torneamento*, o tronco não rache. Tal preocupação é notória entre os jongueiros, já que as madeiras de bom porte estão escassas.

Após a *desinficada*, o mestre conduz a roda, mediando, por meio do apito, a feitura de *pontos*, a entoação dos tambores, a entrada de casais no centro da roda, recepciona e divide os tambores com os grupos convidados, observa e relata, na roda, tarefas que precisam ser realizadas fora dela, como, por exemplo, a distribuição de comidas e bebidas e a procura de uma determinada pessoa ou objeto que não esteja em suas vistas.

O ritual termina quando esse mesmo apito soa de forma saliente após o mestre declamar musicalmente o encerramento da *roda*.



2.2 – Os diálogos em forma poética: os *pontos* e as suas entoadas

Para eles, há um elemento fundamental para definir a especificidade da prática do jongo na comunidade: a criação dos *pontos* de forma súbita. Como explica Renélio:

Nós também não temos mania de escrever, não! Nós chegamos lá, por exemplo, brincando (o jongo), aí você chega lá (...), ou eu ou ele (aponta para seu Wandí), vamos ver como você está cantando e, na hora, nós vamos bolar, pela sua letra, nós vamos fazer um jongo que seja na atuada do tambor, não é prejudicando (a letra que a pessoa cantou), pode ser até diferente, mais em cima do que você está cantando ali. Não preciso estar levando nada (escritos de *pontos*). Admirável é esse moço aqui (Valentim), como cantava sem ter nada, sem um papel, sem ter nada! (MENDES, Renélio dos Santos. 2012b).

Essa forma permite construir uma riqueza poética sobre a vida comunitária, de modo que, na roda, são discutidos, debatidos e informados uma série de questões que se direcionam para os fatos do cotidiano, histórias, personalidades, trabalho e crença religiosa. Tais versos são categorizados pelos próprios praticantes como: *ponto* de louvação, *ponto* de licença, *ponto* de despedida e o *jongo de ponta*, reconhecidos na

bibliografia sobre o Jongo como pontos de demanda, jongo de ponto ou desafio (RIBEIRO, 1984).

O *jongo de ponta*, uma linguagem específica da localidade, simboliza, verbalmente, um ataque, um acerto de contas de situações que ocorreram dentro ou fora do círculo entre alguns indivíduos. Os jongueiros de São Mateus acreditam em um sentido mágico-fetichista (embasado à espiritualidade de matriz africana) que esse tipo de *ponto* possui, devido às inúmeras experiências contadas pelos anciãos de situações ocorridas na roda. Tal fetichismo é transparecido quando a pessoa que recebeu o verso não consegue criar outro em resposta ao que lhe foi lançado, ficando, metaforicamente, *amarrado na roda*. Como relata o atual mestre:

Você sabe que o tambor, que o jongo, tem um verso de ponta, de ponta de demanda, demandar um contra o outro. Então, na nossa turma (o grupo de jongo) é logo que eu peço: minha turma não canta ponta, não canta. Porque tem uns meninos meio doidos aí, não sabem brincar. Fica chamando eles para o papo e não canta. Tem um jongo que a turma canta bem assim: 'Jongueiro velho; Me mostra o corpo inteiro; Para vê se tem lapada; Do tempo do cativo'. Porque tem muita gente, vou explicar pra você, tem muitos aí que falam assim: é porque o jongo, muitos falam, o jongo é memória de centro de macumba, tem gente que fala isso, que jongo é centro de macumba, só que tem o jongo como o nosso aqui, é muito diferente do jongo que tem por aí, muito diferente (...) nosso jongo é corrido. (MENDES, Renélio dos Santos. 2012b, grifos nossos).

Essas memórias sobre o caráter de matriz religiosa africana do *jongo de ponta* dificilmente são postos no círculo, como relatam em entrevistas. Ademais, são descrições que eles se privam de contar, restando, apenas, algumas que escapam durante as falas, como mostra a epígrafe acima. Tal negação advém da postura religiosa católica, que estigmatiza, silencia e demoniza práticas espirituais de vertente africana. Em contrapartida, como será visto mais a frente, alguns *pontos* ganham essa conotação espiritual africana em formas de metáforas, que são cantadas no momento da roda.

Uma declaração desse posicionamento segue na fala de Valentim, na qual narra uma situação em que se pai, Manoel Benedito dos Santos (conhecido por Bino), passou juntamente com o seu cunhado Benedito Mendes (o Didi), pai de Renélio:

Uma vez quase mataram ele (Bino). Negócio de macumba! Botaram macumba nele dura! Botaram um negócio pra ele lá que amarrou ele de um

jeito que ele não pode fazer mais nada! Ele cantou a noite toda e, depois desse dia, não cantou mais. Pedi pra Didi que cantasse junto dele. Didi cantava e não saía nada. Foi negócio de macumba. (SANTOS, Valentim Manoel dos. 2012b)

Diante dessas experiências, Renélio diz:

Rezo pedindo a proteção da gente, né? Eu sou apegado ao são Benedito, tem que agarrar no pé dele, e pedir a ele pra nos livrar de gente ruim. É bom, é bom se preparar. Toda vez que eu entro (na roda de jongo) eu venho preparado, (...) eu me benzo. (MENDES, Renélio dos Santos. 2012b).

Sobre essa análise, é possível perceber de como os jogueiros estabelecem uma relação de crença frente à religiosidade de matriz africana. O reflexo desse “apavoramento” é um fator que denuncia o abono da força daquela espiritualidade, mas de forma negativa. Como assegura o atual mestre em outra entrevista “*não é pelo fato de não colocar jongo de ponta que se, a pessoa colocar, nós não iremos revidar*”, ou seja, tal afirmativa é um aval de que eles sabem fazer a demanda do *ponto* e conhecem o seu sentido. O saber e o fazer desses versos acabam sendo transmitido a partir da proibição, razão essa que não é possível afirmar que esse estilo de *ponto* foi esquecido, ao contrário, reforçam para as novas gerações sobre os aspectos do *jongo de ponta*. Ademais, o sentido de “*ir preparado*” e de “*benzer*” é uma maneira de “fechar o corpo”, que representa uma maneira espiritual de imunizar o indivíduo de quaisquer forças e energias malignas.

Esse estilo de ponto em “papiar” na roda foi exemplificado pelo Renélio por meio de uma situação que lhe foi contada:

A gente vem sabendo pelos mais velhos, vem contando como é a prática, o que te dá o jongo de demanda, né?! E sempre conta que o tambor de demanda não presta. Eu já ouvi falar nisso muitas vezes (...) Tambor que tem demanda não presta. Que eles sempre me contam que pro lado não sei de onde, tinha um cara, não sei o nome do cara não, disseram que esse cara foi ameaçado, né? Foi ele desconjurado, aí quando ele chegou no tambor, parou o tambor, que naquele tempo existia apito, hoje existe o apito tem tudo certinho, deixava o tambor machucar um pouquinho aí botava o jongo. Aí disse que o cara fugiu, que era inimigo dele, que o cara foi lá no tambor, e botou: ‘Sou eu que me deito tarde; Sou eu que levanto cedo; Sou eu que devo jurado; Sou eu que não tenho medo’. Disse que o cara cantou, deu duas rodadas, rodou e passou na beira do cara, diz eles que não foi mentira não, foi verdade mesmo. Quando o cara rodou, a face estava travada na cara já! Por isso que eu digo que o jongo de demanda não presta por causa disso. (...) Tem uns que ficam amarrados mesmo. (...) É

porque o jongo é o seguinte, principalmente o jongo de ponta, o cara botou um ponto e você vai ter que trovar o ponto em cima daquilo ali. Talvez de repente o cara coloca o jongo que você não tem a oportunidade de você chegar e trovar em cima da letra que ele botou. (MENDES, Renélio dos Santos. 2012c).

Entretanto, alguns *pontos* são construídos de forma figurada que, para aqueles que não possuem familiaridade sobre a condução, a vida local e a linguagem metafórica, não interpretam os diálogos feitos em roda. Dessa maneira, muita das vezes, algumas conotações fetichistas aparecem nas entrelinhas dos *pontos*, na qual, o abuso das catacrezes, hipérboles, metonímias e prosopopeias, recheiam os versos com efeitos enigmáticos. Para exemplificar, abaixo, seguem alguns versos de caráter religioso, em que suas interpretações estão ligadas do ponto de vista do contexto em que são criadas, direcionados ao modo de crença e as histórias da localidade:

1) “*São Bino subiu pro céu/ Eu também queria ir/ Como deve ser bonito, jongueiro velho/ A porta do céu se abrir*” (MENDES, Renélio dos Santos. 2012a) – esse *ponto* foi cantado, exclusivamente, em todos os momentos da *fincada do mastro* que foram acompanhados durante a pesquisa, razão essa que leva a acreditar que esse verso deve representar essa parte do ciclo festivo-religioso. Nesse ritual, por meio da madeira que simboliza a haste do navio³³ e que possui, aproximadamente, 12 metros de extensão, apoia a bandeira de são Benedito em uma de suas extremidades. Na visão dos jongueiros, o santo é representado nesse último objeto. Cravado na terra, o mastro (a haste) ganha uma altura considerável, do qual, o “*subir*”, como é cantado no verso supracitado, representa a maneira de transportar “*Bino*” até “*a porta do céu*”. Essa verticalidade proporciona o acesso simbólico de são Benedito (a bandeira) até o céu, lugar que expressa a felicidade e a comunhão com Deus, segundo princípios da Igreja Católica. Além disso, segundo a interpretação realizada acima, também é remetido aos elementos que compõem à narrativa contada pelo patriarca jongueiro sobre a chegada de seus ancestrais: o caminho traçado pelo navio que transportou seus ascendentes (representado pelo mastro); a liberdade expressada na *feira do mar* pelo jongo e a identificação de sua

³³ O *mastro* é uma representação simbólica do navio contado na narrativa de origem pelo tio Valentim, onde abrigou os tripulantes que realizaram a *feira do mar*.

ancestralidade (*subir para o céu; jongueiro velho*); e a crença no santo negro (onde *a porta do céu se abre para são Bino*).

2) “*Debaixo do mar tem areia/ Quem manda no mar é sereia/ É sereia/ É sereia/ Quem manda no mar é a sereia*” (MENDES, Conceição de Mattos. 2013) – o presente *ponto* é cantado em diversos momentos do ciclo festivo-religioso pelas mulheres jongueiras, exclusivamente. Dessa forma, percebe-se que, em uma relação de gênero, é um momento na qual as jongueiras demarcam sua participação, na roda, que está para além de somente fazer par com o homem na dança. A atenção por parte dos expectadores no momento desse canto na roda é adquirida por meio de um grande coro feminino, que se sobressai no tom, em suas qualidades naturais. Ao transportar a análise para o campo da religiosidade de matriz africana, a *sereia* é a orixá Yemanjá, do qual sua crença é associada ao “colo que protege os filhos” (BATISTA, 2014), símbolo da maternidade, rainha das águas salgadas, regente absoluta dos lares e protetora da família. Todas essas qualidades, mesmo tendo ciência de que é uma comunidade que se declara católica, representa a atuação das mulheres jongueiras nessa localidade. Elas articulam negociações em torno da arrecadação financeira para as festas; são costureiras e estilistas do grupo de jongo; cozinheiras, zeladoras e condutoras dos cortejos e das rezas; e administradoras de suas residências, dos locais comunitários (como o Centro de Convivência, a igreja de são Benedito e de são Mateus), do trabalho na roça (na colheita do café e da seringa) e na cidade (comerciantes, professoras e assistentes).

Mais uma vez, o *mar* está presente no contexto, agora, envolvido em um campo de análise debruçado na revelação da mulher nos processos organizativos da comunidade. É demonstrado na frase “*quem manda no mar é sereia*”, a autoestima e as relações que são estabelecidas pelas mulheres jongueiras.

3) “*São Benedito/ Meu santo protetor/ Na ponta dos seus cabelos/ Corre água e nasce flor*” (MENDES, Renélio dos Santos. 2014d) – esse *ponto* representa um diálogo que reafirma a relação do devoto para com o santo padroeiro. A declaração como “*meu protetor*” corresponde a uma segurança espiritual, do qual o religioso se apropria dessa santidade e transporta esse sentimento para o seu mundo material. “*Corre água e nasce flor*” é uma mensagem simbólica que pode ser interpretada como uma renovação dessa crença que, constantemente, é reafirmada pelos rituais

e pelas rezas. A “*água*” simboliza a vida e a “*flor*” uma garantia dessa renovação como “*protetor*”.

Além dessas, outros *pontos* discursam de modo poético situações do cotidiano da comunidade:

1) “*Inácio quando soube/ Correu mais do que Sansão/ O menino do pé ligeiro/ Pega corisco com a mão*” (SANTOS, Gilson José dos. 2012a) – esse *ponto* representa um diálogo sobre um tema da vida local que envolve os mais velhos e a juventude, envolvida em uma relação de parentesco. Gilson relata que esse verso era cantado pelo seu tio-avô materno Sansão, e hoje o relembra e o canta na roda. “*Inácio*” foi um *jongueiro* da comunidade e que era bem mais novo (representado pela palavra “*menino*”) do que “*Sansão*”, esse que representava a senioridade. Também *jongueiro*, esse ancião era sogro e tio materno de Manoel do Carmo Garcia dos Santos, pai do presente narrador da história. A situação posta no verso simboliza uma das qualidades da mocidade, caracterizada pelo Inácio: a agilidade (demonstrada pelas palavras “*correu mais*”, “*pé ligeiro*” e “*corisco*”). Entretanto, “*Sansão*”, não tendo essa mesma fugacidade física (mostrada pela atitude de “*Inácio*” que “*correu mais do que*” ele), mostra mesmo assim que consegue ludibriá-lo pelas palavras, dado ao fato do veterano ter pegado o “*corisco com a mão*”. Tal verso é uma mensagem declarada de que os jovens, mesmo com toda a esperteza e velocidade física, acabam sendo sempre contornados pela experiência, sabedoria e sutileza da senioridade.

2) “*Ô iaiá/ Ô iaiá/ Não mexe com toco podre/ Que alvoroça mangangá*” (SANTOS, Vitor dos. 2012) – o presente *ponto*, que, em partes, nomeia a pesquisa por conta do seu sentido metafórico, representa a comunidade como uma grande colmeia de abelhas (citado como “*mangangás*”), do qual, sendo infringida por alguma questão que atinja suas dimensões comunitárias, é provocado um enxame (um “*alvoroço*”). O “*toco podre*” se remete a essa grande colmeia centenária, herdeira de uma prática sociocultural, retratada pelo “*ô iaiá*”, expressão que ritimiza o verso sob a entoada dos tambores. Além disso, por outro lado, também é possível interpretar essa última expressão como uma forma de tratamento dos negros escravizados dado aos senhores durante o sistema escravocrata. Tal razão mostra que o *ponto* é um comunicado que parte da comunidade (o locutor) para alguma pessoa que seja

desaprovada e/ou negligente com eles (o receptor, representado pelo “*iaiá*”). Ademais, “ô *iaiá*” pode se referir, conforme o contexto narrativo sobre a origem da comunidade, a sinhá Helena.

3) “*Quem trabalha quer ser pago/ Quem paga quer ver serviço/ Dois machadeiros, jongueiro velho/ Cortando mastro de são Benedito*” (MENDES, Renélio dos Santos. 2012a) – a conotação deste *ponto* pode ser interpretado em duas maneiras, conforme percebido em campo. Ao acompanhar a vida comunitária em determinados períodos, foi verificado que, além da crença religiosa dos jongueiros e outros moradores, as relações de trabalho também são postas na roda. O verso supracitado, ao atender uma questão de crença, representa uma reciprocidade entre devotos e o santo, na qual, enquanto aqueles “cobram” são Bino por sua proteção em detrimento ao trabalho de *cortar o mastro*, ele deverá “pagar” por tal ato concedendo esse pedido aos fiéis, a fim de continuar vendo “o *serviço*” (a derrubada do *mastro*). A segunda interpretação se debruça num discurso sutil destinado a um fazendeiro da localidade, no qual se exigiu o pagamento ainda não realizado por ele aos trabalhadores (jongueiros). Para tal interpretação, foi necessário acompanhar o local onde a roda de jongo aconteceu e as pessoas ali presentes que, de um lado, o fazendeiro e seus familiares, que pareciam não entender o conteúdo do canto e, do outro, os jongueiros, durante uma derrubada do mastro no mato.

Além dos *pontos*, os tambores são elementos simbólicos de grande magnitude para os jongueiros. Eles são responsáveis por reunir toda a musicalidade dos versos e a energia transmitida pela dança e pelos toques. Na comunidade de São Mateus, somados em três tambores grandes, o formato se caracteriza por uma modelagem arcaica, feitos de tronco escavado e recoberto em uma de suas extremidades por uma membrana de couro de boi. Há relatos que, em algumas vezes, utilizava-se couro de bode. Além disso, é assegurado pelos jongueiros o caráter centenário desses instrumentos, somente sendo renovado o couro.

Durante as celebrações festivas, é possível perceber nas narrativas dos jongueiros que esse instrumento é revestido por um caráter mágico, seja pela sua constituição e/ou pela sua sonoridade, como mostra o *ponto* abaixo cantado pelo mestre Renélio, que causa um estranhamento devido a um “boi que fala depois de morto”:

O couro do meu boi preto; Depois de morto falou; 'Esticado e pregado; Na cara deste tambor'. (MENDES, Renélio dos Santos. 2012c).

O tambor é um instrumento de grande porte, qualidade essa que valida a postura dos *tamborzeiros* sobre o modo de tocá-lo: se acavalam nesses instrumentos e, de maneira incessante, as mãos o tocam com força no couro, esse fixado por tarugos de madeira. Da mesma forma dos *pontos*, as entoadas são coordenadas pelo mestre que, através do apito, rege toda a roda.

“Olha Renélio/ Eu digo para o senhor/ Eu vou na entoada/ Na entoada do tambor” (SANTOS, Vitor dos. 2012).

“Papai não veio/ Mas mandou beijinho na boca do tambor” (jongueira, 2012).

Esse objeto é de grande representação simbólica para o grupo Tambores de São Mateus, pois, ao fazer parte do nome do coletivo, ele é o idioma que comunica sobre os diversos aspectos da localidade para a vida em sociedade. Ou seja, o “depois de morto falou” caracteriza essa qualidade do tambor possuir uma linguagem e um discurso. Ademais, ele é a outra designação para o ritual do jongo, sob os nomes Caxambu e Tambor, na qual, outros grupos legitimam também o instrumento (e sua personificação como também um narrador/interlocutor) um agente da fala.



Foto 8: Troca do couro do tambor realizada pelo mestre Renélio e seu sobrinho Angelo José Garcia na varanda da casa do patriarca Valentim, em frente à igreja de São Benedito. São Mateus, Anchieta (ES), 26/11/2012. Fotografia: Eira Crisney Zuqui.



Foto 9: Troca do couro do tambor realizada na presença do tio Valentim e das novas gerações da comunidade. São Mateus, Anchieta (ES), 26/11/2012. Fotografia: Eira Crisney Zuqui.

2.3 - A vida entre dois padroeiros

No panteão católico, são Mateus é o “cobrador de impostos”, enquanto são Benedito é o cozinheiro que enganou os sacerdotes superiores transformando os alimentos que furtava da cozinha para dar aos pobres, em flores. Como vimos, a maioria da população se declara católica, mas a devoção divide-se entre são Benedito - padroeiro eleito pelos comunitários - e são Mateus - eleito oficialmente pela Igreja como o padroeiro. Aquele é cultuado em seu espaço sagrado localizado próximo a casa de Valentim, enquanto o outro, diante dos resultados dos esforços das elites locais, tal como a família Mullinari, é celebrado em um templo de estrutura física maior, construído sobre o terreno onde se instalou o primeiro casarão de dona Helena, o que simboliza uma estrutura de poder que tenta subalternizar a comunidade negra.

A igreja de são Benedito foi erguida em 1992 pelo tio Valentim e outros devotos do santo. Mesmo arquitetonicamente comparada a uma capela, a estrutura de alvenaria construída em um espaço adjunto à varanda da casa do patriarca jongueiro, é reconhecida pelos seus frequentadores como uma *igreja*.

Os comunitários devotos do santo negro identificam que os conflitos advêm pela prática do jongo e pela devoção por esse santo em uma data fora do que é legitimado pela instituição católica, ambos vistos por aqueles que não compartilham da mesma crença como ações profanas associadas à religiosidade de matriz africana, essa tratada com atos de preconceito e discriminação. Além disso, para alguns, as questões territoriais também estão associadas nesse conflito, uma vez que as tensões entre jongueiros e fazendeiros são contadas durante as entrevistas.



Foto 10: Igreja, bandeira, imagem e andor de são Bendito. São Mateus, Anchieta (ES), 26/12/2012. Fotografia: da autora.

A festa do padroeiro são Mateus ocorre no dia 21 de Setembro de cada ano, conforme segue o calendário católico. No ano de 2014, foi acompanhado pela primeira vez esse evento. Foi percebido que a comemoração do santo é presidida por uma missa, nas quais as leituras são destinadas sobre a vida desse apóstolo e evangelista, que norteia o conteúdo da fala do padre em um determinado momento da cerimônia. Ademais, tal santo é visto pela paróquia de Anchieta, Nossa Senhora da Assunção, como o padroeiro oficial da comunidade negra.

O lugar onde se concentrou esse público foi na quadra esportiva, que fica em frente à Igreja de são Mateus, por comportar, ali, todos os expectadores. Montou-se um altar improvisado, que foi recoberto por um pano verde, que, segundo os devotos, é a cor que simboliza tal santo.

A presença da família Mullinari é marcada pelas ações dos quais são necessárias para realizar a missa, bem como sua logística. A caráter de exemplificação, a

preparação do altar, recepção do padre, preparação das hóstias e a entrada da bíblia são uma dessas atitudes.

No local, havia burburinho entre os jongueiros e outros moradores da comunidade, que diziam estar incomodados com aquela situação, em razão do falecimento de duas pessoas da comunidade. Nesse sentido, a fala desses comunitários refletem um luto da localidade devido às perdas de entes queridos, cujo momento não era propício para quaisquer comemorações.

Ao transportar essa situação para o contexto dos rituais realizados para são Benedito, como a *brincadeira da bandeira* não realizada devido ao falecimento de Luiz Maria de Mattos no ano de 2012, são Mateus “não entenderia” o não cumprimento da festa, ao contrário de *são Bino*, que compreendeu o luto da comunidade e deixou de *brincar*.

Na devoção católica, são Mateus é o símbolo da evangelização que, em detrimento a sua história de vida ao se converter de esfolador do povo em razão de sua ocupação como cobrador de impostos, se debruçou para um estilo de vida que proclamava a fé cristã, ou seja, sua salvação, no sentido espiritual acreditado pelos católicos, se deu mediante a conversão para uma “vida nova”.

Dessa forma, assim como é pregado ao longo da história do município que o “desenvolvimento econômico” foi trazido pelos italianos durante sua imigração no século XIX, a conversão religiosa para uma “vida nova” baseada nas relações de fé cristã e compadrio, também é uma maneira de interpretar essa imposição de são Mateus como padroeiro da comunidade negra pela família italiana. Ao ter esse santo como um símbolo de conversão do que era “ruim” para o “bom”, representa que os Mullinari, sutilmente, revelaram sua vocação em “chamar os pecadores ao arrependimento”, que na presente interpretação seriam os seus vizinhos negros, dos quais seriam “salvos” espiritualmente, no que condiz a crença católica.

Além disso, sob uma bandeira da religiosidade, representada por um santo que se apresenta segurando uma pena de ave em uma posição que denuncia sua escrita, ou seja, um santo alfabetizado, demonstra um controle simbólico do espaço pelos italianos e seus descendentes, refletido na nomeação do território negro.

Entretanto, os jongueiros e demais devotos moradores da comunidade estabelecem relações com a igreja de São Mateus, com a finalidade de expandirem suas articulações políticas e religiosas para com a paróquia Nossa Senhora da Assunção. Dessa forma, toda a administração daquela igreja é coordenada pelo Gilson José dos Santos, um jongueiro e articulador do grupo “Tambores de São Mateus”, que detém todo o conhecimento do gerenciamento religioso. Em face disso, a organização da festa em devoção ao padroeiro “oficial” é apropriada pelos devotos de São Benedito como um evento para arrecadar recursos por meio da venda de alimentos e artesanatos, entre os quais se incluem flores produzidas por Eira Crisney Zuqui, a Cris, esposa de Gilson, professora da comunidade e articuladora do grupo mirim de jongo, e alimentos, que eram doados aos pobres por São Benedito, para financiar o ciclo festivo-religioso do santo negro.

Em suma, destaca-se a formação de uma fronteira étnica construída entre os descendentes dos negros e dos italianos. Ela está vinculada ao grupo a que pertence, com diferenças linguísticas, de organização social e cultural e especialmente de transformação de seu espaço. Seus mitos, religiosidade e relações sociais definem normas diferenciadas de apropriação e, portanto, configuram espaços de representação também diferenciados.



Foto 11: Igreja de São Mateus. São Mateus, Anchieta (ES), 11/05/2013. Fotografia: da autora.

CAPÍTULO 3 – “ESTRELA DESTA MAR; ILUMINA MEUS CAMINHOS; SEJA DIA OU NOITE; ILUMINE OS MEUS CAMINHOS”³⁴: APROPRIAÇÕES, FLUXOS DOS CORTEJOS E SUAS DEMARCAÇÕES

O presente capítulo tem como objetivo, primeiramente, realizar um parâmetro analítico sobre um drama ocorrido na comunidade de São Mateus que se desdobra sobre a apropriação de um objeto que envolve vários atores sociais e políticos. Nesse sentido, é possível levantar questionamentos sobre a sua “posse” e perceber as estratégias tomadas e os discursos dos envolvidos no acontecimento, bem como as ações que são tomadas por uma agência cultural em fomentar a mercantilização dos patrimônios imateriais afro-brasileiros no Espírito Santo.

Por se tratar de uma discussão que engloba a relação objeto e expressões intangíveis, não é o propósito diretamente discorrer uma crítica sobre os limites estabelecidos pelo Iphan, que categoriza os “bens nacionais” em naturezas materiais e imateriais, e sim, parte-se em defesa de que ambos formam uma estrutura, em que “(...) os objetos preenchem funções práticas indispensáveis, mas, especialmente, porque eles desempenham funções simbólicas que, na verdade, são pré-condições estruturais para o exercício das primeiras” (GONÇALVES, 2007, p. 8).

Ademais, também se leva em consideração que para o objeto é agregado valores simbólicos de diferentes sentidos, quando apropriado por determinados agentes, com lugares e posições estabelecidas. Ou seja, sua apropriação leva a analisar as representações e os discursos em torno da figura de sua posse.

Sobre o drama supracitado, serão analisados três narrativas que envolvem a apropriação de uma bandeira vetusta de São Benedito: de um lado, os jongueiros de São Mateus que se reconstroem diante do discurso do “sumiço/roubo” do objeto, esse que detém para eles o valor familiar, de aliança política comunitária e religioso; do outro um membro da Comissão Espírito-Santense de Folclore, que também narra como um integrante da Banda de Congo de São Benedito da Glória, grupo

³⁴ *Ponto* de jongo cantando pelos jongueiros dos Tambores de São Mateus, durante o trajeto percorrido para a realização da *derrubada do mastro no mato* no ano de 2014.

estabelecido no município de Vila Velha (ES), na qual, questiona o termo “presenteio” da bandeira aos jongueiros de São Mateus, e defende que esse foram “guardiões” do objeto; e dividindo o mesmo posto, a ex subsecretária Estadual de Patrimônio Cultural (2011-2014), que participou como convidada da Comissão de Folclore no mapeamento de grupos de congo no Espírito Santo nos anos de 2001 e 2002 e afirma que presenciou o acontecimento sobre a bandeira.

De forma resumida, esse conflito despertou na comunidade de São Mateus o interesse sobre as dimensões políticas em relação a prática do jongo, sobretudo as articulações frente aos direitos destinados aos patrimônios imateriais brasileiros que, para essa expressão afro em especial, estavam sendo articuladas nos demais estados do Sudeste. O diálogo sobre a posse da antiga bandeira provoca uma intensificação das ações de ambos os envolvidos, principalmente dos jongueiros: maior envolvimento de pessoas, de memórias e de lugares, que validam o direito à posse do objeto.

Já para a agência de Folclore, percebe-se que a bandeira é um elemento de grande poder legitimador não percebida por eles sobre as memórias e narrativas da Banda de Congo da Glória, mas para fins do mercado de bens simbólicos. Sua apropriação representaria o sucesso da retomada das atividades da Banda, já que estavam adormecidas desde o falecimento do antigo presidente do grupo, ocorrido no final da década de 1980, que se refletiria no cenário da mercantilização do congo no estado do Espírito Santo nos anos 2000. Ela seria um catalisador de energia para os demais grupos de congo e um “troféu” da Comissão em afirmar seu poder enquanto uma agência política cultural que planeja e empreende essas práticas, na qual, o discurso estaria imerso pelo desejo da “autenticidade” (GONÇALVES, 1996) e pela ideia de “preservação” de uma tradição, ambos atrelados simbolicamente pela apropriação da bandeira que estava “perdida”.

Ademais, essa agência utiliza de suas articulações no campo folclórico-cultural para promover seus membros em políticas eleitoreiras, visto que a oportunidade de captação de votos nesse espaço é considerativo, sustentado por atitudes paternalistas e outras negociações. Desse modo, é perceptível o quanto esse pequeno grupo tem por objetivo controlar os patrimônios culturais no Espírito Santo, que se disfarça por trás de favores, como submeterem os grupos nos editais da

Secult-ES, e nas contemplações, demarcarem sua posição como os responsáveis das conquistas, ocupando a função de administradores das festividades.

Complementando o capítulo, serão também abordados análises em torno de outros dois aspectos conflitivos na comunidade de São Mateus, que se reluzem na *missa da fincada do mastro*, acompanhada das *rodas de jongo*, e da peregrinação dos jongueiros e outros moradores da localidade devotos do santo negro em busca da madeira no mato. Essas ações comunitárias representam o fluxo dessas pessoas em estar demarcando o seu território. O primeiro desses aspectos se debruça em um caráter religioso, na qual, em face da desaprovação da Igreja Católica sobre o fomento desses ritos, festejos e discordâncias com as datas do calendário litúrgico oficializado por essa instituição, os comunitários, de forma simbólica, mostram que o padroeiro da localidade é *são Bino*, e não *são Mateus*, como é reconhecido pela paróquia do município. O segundo retrata as relações com os fazendeiros, dos quais, se possuíram de grandes áreas de terra dentro do território em análise. De acordo com as entrevistas realizadas em campo proferidas apenas por alguns comunitários, essa apropriação ocorreu durante a década de 1970. Na condição de obter poucos relatos sobre essa situação, é refletido como o conflito vem sendo invisibilizado pelo estabelecimento de relações de compadrio entre alguns jongueiros moradores da comunidade e os fazendeiros. Sobre essa perspectiva, será adotado o termo “compadrio às avessas”, do qual reflete a intenção dessa relação que não se coaduna na condição familiar ou paternidade, mas sim, sobrepõe esses sentimentos ao conflito.

Cada uma dessas situações serão expostas em suas respectivas seções e terá como objetivo mostrar como os jongueiros estabelecem relações e demonstram seus posicionamentos por meio da dinâmica do jongo e suas resiliências diante dos conflitos.

3.1 – O esconde-esconde da bandeira de *são Benedito*

Durante a etnografia, após ter estabelecido com os jongueiros uma relação de confidencialidade, posta na medida do amadurecimento do trabalho de campo e da veracidade das informações dialogadas ao longo de entrevistas e visitas informais

nas casas dos comunitários de São Mateus, além do retorno dos trabalhos realizados, como fotografias, artigos e pequenas filmagens, a relação de interlocução entre a pesquisadora e os agentes étnicos foram se estreitando, bem como os assuntos até então restritos à eles.

Essas temáticas familiares e que se debruçam na vida comunitária, já que na localidade em evidência as famílias são relacionadas entre si por laços de parentesco, são de grande incômodo e que infringem as estruturas simbólicas, social e familiar. Elas foram emergindo durante a presença mais enfática da pesquisadora no campo e, sobretudo, a instituição que pertencia, a UFES. Ademais, as ações do programa de pesquisa e extensão Jongos e Caxambu, com a realização da II Oficina de Mobilização Comunitária no Espírito Santo, em que reuniu na comunidade de São Mateus os jongueiros e caxambuzeiros da região sul do estado, no ano de 2013, criou um terreno de maior credibilidade entre os membros da pesquisa e as localidades, visto como um elo reforçador de uma rede política e cultural entre os grupos praticantes do jongo e caxambu.

Diante desse cenário, os jongueiros de São Mateus compartilharam durante as entrevistas sobre a ocorrência do “desaparecimento” da bandeira antiga de São Benedito. Segundo as narrativas, o objeto foi entregue à dona Nali Garcia dos Santos, esposa de Valentim, pelo Benedito dos Santos, conhecido por Benedito Saboeiro, seu primo, presidente da Banda de Congo de São Benedito da Glória, grupo estabelecido no município de Vila Velha (ES).

A Banda de Congo, que foi presidida por Saboeiro entre os anos de 1958 a 1980, realizava, por vezes, idas à comunidade de São Mateus, para acompanhar o ritual da *fincada do mastro* com os jongueiros e, em outras, para fincarem o mastro do congo no Centro de Anchieta. Na década de 1980, Saboeiro entregou a bandeira de São Benedito da Banda à Nali, já que percebia que não havia mais condições físicas em estar acompanhando o grupo, bem como também, as atividades da Banda, que foram diminuindo com a vigorosidade do presidente.

Benedito Saboeiro foi um grande personagem da Banda de Congo da Glória e que ainda é, segundo as memórias dos moradores do bairro Glória e adjacências, em Vila Velha (ES), e integrantes mais antigos do grupo. Seu apelido, “Saboeiro”, se

derivou devido à distribuição das pontas de sabão aos moradores do bairro Jaburuna, região de ocupação de áreas de morro que abriga uma população sob a condição do processo de marginalização. Ele trabalhava em uma antiga fábrica de sabão, onde hoje se estabelece o Banco do Brasil, no centro do pólo de moda da Glória, e que, durante a feitura do produto, os excessos que ficavam fora da forma de molde do artefato, Benedito as juntavam e as distribuía. Conhecido pela “doação”, qualidade associada ao seu santo de devoção, são Benedito, doador de alimentos, ainda mais reforçado pelo seu nome civil, o tornou um agente social e cultural, que buscou para além da religiosidade, uma luta étnica nessa região e nas localidades onde percorria com o grupo de congo. Para isso, além das relações de doação que Saboeiro constituía, ele era proprietário de um caminhão, que dava condições ao grupo transitar pelo estado, subsídio que o tornou presidente da Banda de Congo da Glória.

Durante a pesquisa, foi relatado em vários momentos por membros da comunidade de São Mateus e pelo integrante da Banda de Congo e membro da Comissão Espírito-Santense de Folclore entrevistado, que Benedito Saboeiro tinha laço de parentesco com Nali e, por vezes, realizava com a Banda a *fincada do mastro* dos congueiros no Centro de Anchieta, na paróquia Nossa Senhora da Assunção. Quando isso ocorria, a *fincada do mastro* dos jongueiros de São Mateus, até então realizada também nesse lugar, era transferida para a igreja católica Sagrada Família, em Piúma. Esses fluxos dos mastros aconteceram até o final da década de 1980, quando ocorreu o falecimento de Saboeiro e da construção da igreja de são Benedito, em 1992, em São Mateus, local destinado, a partir de então, para a *fincada do mastro* dos jongueiros.

Tal acontecimento é de suma importância para verificar as ações que foram desencadeadas em torno do “sumiço” da bandeira e os atores envolvidos. Nesse sentido, o conflito gerado leva aos comunitários, sobretudo aos jongueiros, a estreitarem seus laços de pertencimento e de discursarem em torno da legitimidade de posse da bandeira que, para eles, foi furtada. A partir disso, os processos comunitários se embasaram em realizar novas formas organizativas em torno do jongo, ao passo que percebiam que a *brincadeira de tambor* havia se transformado em uma linguagem política dentro das dinâmicas culturais nacionais, que os

possibilitava transitar e articular visibilidade étnica e de reconhecimento não somente municipal, mas nacional, a partir dos anos 2000.

Dessa forma, a intensificação de agências públicas provedoras de políticas patrimonialistas, em torno dos festejos, ainda mais sobre o jongo, a *brincadeira* ganhou uma nova autenticação a ser categorizada como um patrimônio imaterial nacional. Tal ação criou novos parâmetros em que os grupos praticantes buscassem novas alternativas em delimitar traços³⁵ exclusivos do coletivo, ou seja, nome para o grupo, CNPJ, uniformes e estandartes. A demanda sobre a uniformização do grupo virou reportagem do jornal A Gazeta, do dia 26 de Outubro de 2003 (anexo D) que, sob o discurso da “retórica da perda” (GONÇALVES, 1996), não mediram esforços em enquadrar o grupo em uma dimensão “apresentável” para o público. Além da reportagem, vídeos documentários (como “Congo a voz do tambor” – parte 1 e 2, disponibilizado no canal YouTube) e cartazes de divulgação dos eventos (anexo C) investiram incessantemente em categorizar a *brincadeira de tambor* de São Mateus em congo, tanto que a imagem da casaca³⁶, que está atrelada ao *marketing* inseridos para os grupos de congo, aparece como um instrumento do grupo de São Mateus, todavia, é um elemento que não é utilizado nos rituais dos Tambores de São Mateus.

A partir disso, e tendo como exemplo o mercado étnico-turístico do congo e a busca da legitimidade da Banda da Glória por meio de uma bandeira antiga, os jongueiros de São Mateus se articularam visando participar das políticas públicas destinadas ao seu patrimônio cultural.

A *brincadeira de tambor* ganhou conotação de grupo e o seu primeiro nome específico foi “Congo de São Mateus – A Força da Raça”, sob os primeiros anos da maestria de Renélio, no ano de 2006, logo após o fato sobre o “roubo” da bandeira.

³⁵ No mesmo sentido que OLIVEIRA (2005) emprega como “traços diacríticos” (p. 173).

³⁶ Instrumento em madeira que possui um corpo retilíneo, aproximadamente de 90 cm, oco, possuindo, em uma das extremidades, uma cabeça esculpida (que se evidencia por conta de sua dimensão), que leva traços de um rosto. Abaixo, empreendendo como o corpo dessa cabeça, uma régua da mesma matéria prima, que consiste em várias costelas, é pregado na madeira que corresponde à aquela, dando a possibilidade do tocador segurar o instrumento na região que compreende o pescoço do objeto (entre a cabeça e antes da régua pregada) que, com um instrumento semelhante a uma baqueta de bateria, o instrumentista fricciona, de cima para baixo ou vice versa, nos talhos emitindo o som. As cores, formas, rostos e tamanhos são das mais variadas, dependendo do artesão que o fabrica.

É interessante verificar que a identificação como “congo” partiu diante do conflito da bandeira, que teve a Comissão Espírito-Santense de Folclore grande influência em categorizar o ritual de tambores de São Mateus como congueiros, sob o discurso de que no Espírito Santo não havia jongo. Ademais, a Prefeitura de Anchieta também com interesses na promoção de turismo étnico-cultural, inseria a denominação “congo” para o grupo, mesmo infringindo a autodefinição deles. Isso pode ser visto por meio da fotografia realizada pelo antropólogo e professor Sandro José da Silva, no ano de 2006, durante trabalho de campo realizado na comunidade de São Mateus (foto 12).



Foto 12: Faixa produzida pela PMA para a fincada do mastro no ano de 2006. São Mateus, Anchieta (ES). Fotografia: Sandro José da Silva. Fonte: Relatório de pesquisa para o DCSO/Ufes – 2006.

Antes disso, no Atlas Folclórico desenvolvido pela FUNARTE, em 1982, que teve como objetivo realizar um mapeamento das ditas “manifestações folclóricas” bem como suas descrições, enquadra a comunidade de São Mateus como realizadores de congo e mais, inseriu um ano de criação, conforme é possível verificar na tabela abaixo escaneada da supracitada referência.

Município	Manifestação	Mestre	Ano de Criação	Ajuda para Manutenção	Data de Apresentação
Local	Nome do Grupo				
Alegre					
Anutiba	Bate Flechas Campo Flecheiro	Cedino José Joventino da Silva	1900	participantes	10/08
Santa Angélica	Bate Flechas Campo Flecheiro	Maria do Carmo Moraes	1973	participantes	indeterminada
Araraí	Caxambu	Antimo Bragança	1966	participantes	indeterminada
	Caxambu	Conceição Gomes	1920	participantes	época de festas
Vila do Café	Jongo (verbete: Caxambu)	Francisco Moura	1972	particulares	festas juninas e outras
Alfredo Chaves					
	Congos Barracão de São Benedito	Ivo Pereira	1900	participantes	25/09
Anchieta					
	Jongo (verbete: Caxambu)	Pedro Camilo	há mais de 50 anos	participantes	27/12
São Mateus	Congos São Benedito	Valentim Manoel dos Santos	1955	participantes	época de festas
Aracruz					
Vila do Riacho	Congos Banda de Congo de São Benedito do Rosário	Alcineu Pinto Leal	1925	participantes	27/12
Vila Caieira Velha	Congos Congo de Caieira Velha	Alexandre Sesenanda	—	participantes	26/11
Guaraná	Congos Congada São Benedito	Ricardo Soares Neto	1970	particulares	festas juninas e natalinas
Ribeirão do Meio	Congos Congo de Ribeirão do Meio	Sebastião Luiz Ribeiro	1974	participantes	25/12
Ribeirão do Meio	Quadrilha Arraia da Fazenda	Paulo Roberto Peruchi	1971	participantes	24/06

Imagem 6: Tabela desenvolvida pela Funarte. Fonte: Atlas Folclórico do Brasil – Espírito Santo, p. 64, 1982 (destaque nossos).

As informações contidas nela vão de encontro às memórias e narrativas da localidade negra. Diante da pesquisa etnográfica realizada, foi constatado que o patrimônio cultural definido pelos comunitários é o tambor (sinônimo do jongo), e que hoje percorre pela quarta geração de mestres, na figura de Renélio dos Santos Mendes.

Os primeiros registros sobre as práticas culturais foram desenvolvidos por folcloristas, entretanto, é importante salientar que inúmeras são as críticas em torno da metodologia de pesquisa, que compunham um “caráter colecionador, descontextualizado e a-crítico” (ROCHA, 2009, p. 222), mediante aos estudos sobre o conceito de Cultura, principalmente pós anos 1970. Entretanto, essas pesquisas folclóricas são revistas e somadas, na medida em que se desprende de seu caráter romântico, na definição da “categoria patrimônio” (GONÇALVES, 2007).

Tendo em vista essa nova categoria emergida no plano político cultural, bem como as discussões no campo acadêmico, foi possível perceber durante o campo

etnográfico na localidade de São Mateus as transformações promovidas pelas suas reorganizações sociais em torno do seu (agora) “patrimônio”. Eles iniciaram a realização do Encontro das Bandas de Jongo e Congo que consistia em afirmar o grupo como praticantes do jongo (ou tambor) diante das relações de alteridade com os demais coletivos. Ao reforçarem o jongo, entendido aqui como um sinal diacrítico (BARTH, 2000, p. 32) dessa comunidade, foi estabelecido uma rede de luta constituída pela crença na afinidade de origem, ou seja, na procedência comum (WEBER, 1920, p. 270) em que associam o jongo como de origem africana e, sobretudo, uma forma de resistência étnica durante o sistema escravocrata.

Para o supracitado evento, inicialmente, eram convidados grupos de congo e jongo da região sul do Espírito Santo, que participavam da *derrubada do mastro no mato* ou *fincada do mastro* da comunidade. Nos últimos anos, esse acontecimento vem tomando grandes proporções, por conta das participações e contemplações do grupo de jongo nas submissões de projetos para editais municipais e estaduais no fomento a cultura. Com isso, ocorreu uma maior abrangência em contatar grupos também de caxambu, para estabelecer uma rede política por meio dos patrimônios culturais. Ademais, o evento é realizado não mais durante o ciclo festivo-religioso de São Benedito, mas sim, em datas prévias a esses rituais, geralmente no mês de Agosto, como ocorreu no ano de 2012 a 6ª edição.

Por volta dos anos de 2010 e 2011, o grupo de jongueiros adotou um novo nome para o coletivo, a saber: “Grupo de Jongo Tambores de São Mateus”. Tanto nesse quanto no primeiro nome, “Força da Raça”, especifica as memórias e as narrativas transmitidas pelos seus antepassados, durante as vivências do sistema escravocrata e abolicionista, em afirmar e demarcar o pertencimento desses jongueiros sobre uma história e que, atualmente, são elementos que consistem na articulação do presente (LE GOFF, 2003, p. 435). Essas memórias são encadeadas em três momentos: tempo, espaço e agência, que fazem parte do processo de reconstrução da identidade étnica-cultural, que afirma a postura da construção de uma identidade jongueira.

Dessa maneira, os processos do conflito desencadeado pela apropriação da bandeira antiga de São Bendito foi um drama social (TURNER, 2008) que promoveu ações políticas e simbólicas para os jongueiros de São Mateus, ao passo que

ocasionou as interações entre eles e demais agentes, transformando a estrutura social da comunidade. Nesse sentido, abaixo, serão descritos as diferentes narrativas proferidas por aqueles que participaram diretamente do drama, para que seja possível verificar as articulações e as distintas interpretações dadas ao objeto.

3.1.1 – A inserção da segunda Helena na história de São Mateus e o “resgate” da bandeira de São Benedito pela Banda de Congo da Glória: a narrativa de um integrante da Comissão Espírito-Santense de Folclore

O congo, no estado do Espírito Santo, pode ser entendido como uma variante do que é conhecido em outras regiões do Brasil como “congado”, “congada” ou, ainda, “reinado” (OLIVEIRA, 2005, p. 173). As apresentações da dança do congo são realizadas, como no jongo, em datas específicas determinadas pelos santos de devoção, em especial a São Benedito. Os congueiros se apresentam em posse de tambores, construídos em forma de barril, onde os posicionam em duas formas distintas, dependendo da maneira particular de cada grupo: alguns os suspendem, por meio de uma alça de couro ou borracha, nos ombros dos tocadores e outros os deitam no chão. Além desses, dois outros instrumentos também são utilizados na roda de congo, a cuíca e a casaca. Há também a utilização de um apito, objeto esse de uso exclusivo do mestre (ou capitão), cargo de autoridade do grupo, utilizado para conduzir e reger o coletivo.

Cada grupo ou banda de congo definem elementos distintos para seus rituais, entretanto, os instrumentos supracitados são utilizados pela maioria que se autodefinem congueiros. Ademais, são cantados versos, que também são chamados de *pontos*, como no ritual do jongo, ou também como *jongos*, ou seja, para essa última denominação não se refere à ritualística do jongo, mas a nomeação do canto no congo. A dança é realizada somente por mulheres, que se aglomeram próximos aos instrumentistas e delas, em destaque, há a presença da *rainha do congo*, cargo feminino pré-estabelecido pelos integrantes do grupo, que tem como função, durante o ritual, abaular o estandarte do grupo. Nesse objeto, é representado a figura do santo de devoção, o nome da banda e o da comunidade.

Na década de 1980, o congo ganhou destaque nacional devido a gravação da música “Madalena do Jucu” pelo cantor Matinho da Vila. Desde então, a referida prática foi inserida no processo de espetacularização que, “aos poucos as bandas de congo foram descontextualizadas e deslocadas do seu espaço acústico e tradicional” (MACEDO, 2013, p. 87).

O congo é um patrimônio imaterial do Espírito Santo, registrado no dia 20 de Novembro de 2014. Há uma estimativa, segundo a Secult-ES, de aproximadamente, 70 bandas de congo em atividade no estado. Parte dessa conquista é resultado dos empreendimentos políticos em torno da mercantilização do congo. Essas ações se enquadram no termo “inventar tradições” (HOBSEBORN, 1984, p. 9) que se dispôs em personalizar uma identidade capixaba, com o intuito de reafirmar as posições políticas e econômicas de um grupo dominante diante das novas situações no palco social-jurídico nacional, para que se mantenha a sua legitimidade. Ou seja, essas novas situações são as visibilidades que vem sendo conquistadas pela população negra no Brasil nas últimas décadas, principalmente por meio de seus patrimônios culturais, que representam um arcabouço de discursos e narrativas que abalam as estruturas da classe superior que, até então, ditavam a história da nação. Nesse sentido, as políticas patrimonialistas, entendidos aqui no sentido empregado por Eric Hobsbawm como uma “invenção de tradições”, é uma repetição e reafirmação que justifica a permanência da classe dominante e suas posições de interesse, que criam categorias que tentam construir os sujeitos sob seus critérios.

A mídia foi um grande meio propagador dessas invenções e que, refletida na discussão sobre o congo no Espírito Santo, foi fundamental para estabelecer a mercantilização dessa prática, frente a sua inserção na construção da identidade capixaba. Visibilizado nesse sentido, o congo perde sua conotação diacrítica (BARTH, 2000, p. 32) que demarca a identidade étnica racial de um grupo para consolidar a ideia do estado. Por outro lado, como será discutida no capítulo 4, a etnicidade desses grupos é dinâmica, a cultura é constantemente reinventada de maneira a criar novos sentidos dentro de um “sistema estruturado de significantes” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 240).

A Comissão Espírito-Santense de Folclore teve um papel fundamental, também, no fomento dessa mídia sobre a negociação econômica do congo em torno da

identidade capixaba. Situando historicamente a Comissão, ela foi criada em 1948 e elencou nomes conhecidos como Hermógenes Lima Fonseca, Renato Pacheco e Guilherme dos Santos Neves no cenário da “cultura popular” no Espírito Santo. Segundo a reportagem do Século Diário, publicada em 19 de Agosto de 2013, os referidos nomes compõem a “santíssima trindade do folclore capixaba”.

De acordo com os membros da Comissão, ela é uma entidade sem fins lucrativos com o objetivo voltado para o estudo, pesquisa, promoção e registro da cultura popular, na qual, se autodeterminam como pesquisadores que formam uma rede de investigações sobre a temática.

A apresentação inicial dessa subseção é de fundamental importância para a contextualização em torno do drama da bandeira de São Bendito, já que a narrativa do qual irá se partir é de um membro da Comissão, que sairá em defesa da instituição que representa, bem como os objetivos que almejam.

O membro concedeu uma entrevista no dia 15 de Maio de 2015, por meio da qual relatou que sua inserção na Comissão foi entre os anos de 1999 e 2000, período em que iniciou uma pesquisa sobre a Banda de Congo da Glória. Nesse sentido, foi contado a ele pelos mais velhos do grupo e pela esposa do Benedito Saboeiro, dona Helena Albino, que dona Nali era “guardiã” da bandeira antiga da Banda, que havia sido entregue por Saboeiro antes de seu falecimento, visto que com a debilitação física em que se encontrava, o presidente percebeu que as atividades do grupo enfraqueciam, tomando a decisão de entregar à sua prima a bandeira e um galo (objeto em madeira que fica anexado ao primeiro). Além da relação de parentesco entre esses dois personagens, o grupo de congo constantemente ia até Anchieta para *fincarem o mastro*, quando não realizava na igreja católica Nossa Senhora da Glória, em Vila Velha. Durante a entrevista, o integrante da Comissão reforça a diferenciação entre “presentear” e ser “guardião”, em relação a “posse” da bandeira. Dessa maneira, ele, como representante da referida instituição e presidente da Banda de Congo, a viúva Helena Albino e Djalma Pereira do Nascimento, mestre da Banda, foram até à comunidade de São Mateus, no ano 2000, verificar a história e o “resgate” do objeto, momento que, como ele afirma, os “mestres estavam em outro *status*”, referência ao processo de politização do congo.

Ele relata que, ao chegarem à comunidade, e ao questionarem dona Nali sobre a bandeira, ela ficou “relutante e avexada”, dizendo que “não existia mais, mas insistimos e ela pegou” (MEMBRO DA COMISSÃO DE FOLCLORE ESPÍRITO SANTENSE, 2015). Ainda segundo o entrevistado, a matriarca do jongo em São Mateus relatou que utilizou a bandeira nos rituais, até ficar desgastada, razão essa que a fez a guardar. Ademais, desde o final da década de 1980 até os anos 2000, em que, conforme ele expressou “a bandeira ficou lá brincando”, dona Nali o contou que em uma determinada vez “eles (os brincantes) pegaram a bandeira um dia aí bêbados, bateram, rasgaram...”. Dito isso, ele afirma que nesse momento dona Nali entrega para ele, na presença de dona Helena e Djalma, os resquícios da referida bandeira, e que levaram para a Glória. Entretanto, foi concedido esses vestígios mediante a um trato firmado entre eles e Nali que, segundo entrevistado, o acordo era de que eles deveriam realizar uma cópia da bandeira, por meio de uma fotografia para obter a imagem do objeto, já que a pretensão dele era de registrar a história da Banda de Congo da Glória e, logo depois, deveriam devolvê-la à Nali. Além disso, ainda relatou que “a licença que eu pedi a eles (Valentim e Nali) foi se poderíamos estabilizá-la (a bandeira) em um quadro pra ficar como um material histórico. Valentim disse: ‘Pode levar; pode ficar lá’”.

Ao chegarem a Vila Velha com os fragmentos, o membro da Comissão solicitou ao seu irmão, que elaborasse dois estandartes (na verdade, de acordo com o que mostra as fotografias inseridas abaixo – fotos 13, 14 e 15 – foi elaborado uma réplica do desenho da bandeira “original”), com o intuito de presentear uma à Banda de Congo da Glória e, a outra, ao grupo de jongo de São Mateus, para “reforçar os laços novamente”. A bandeira original foi inserida em um suporte que não permitisse mais que a enrolasse ou dobrasse, de forma que preservasse o que restou do conteúdo, e serigrafada em blusas brancas, que se tornaria parte da uniformização da Banda de Congo. Ainda nessa questão, o entrevistado afirmou que não foi realizada por ele a restauração.

Após isso, ele e mais seis integrantes da Banda de Congo retornaram à comunidade de São Mateus, dentre eles Djalma e Olival Vieira dos Santos, conhecido como Tarzan, filho de Benedito Saboeiro, atendendo ao convite feito por Valentim, já que era um período que conciliou com o início do ciclo festivo-religioso da localidade.

Nesse momento, afirma ele, que foi **entregue** ao patriarca jongueiro um dos dois estandartes pintados por seu irmão e uma blusa com a estampa da bandeira antiga e, ainda, relata que foi confirmado por dona Nali e Valentim que a bandeira vetusta foi **levada** para a comunidade.



Fotos 13 e 14: À esquerda – bandeira elaborada pelo irmão do membro da Comissão de Folclore e presenteada ao grupo de jongo de São Mateus. À direita – estampa da camisa da Banda de Congo São Benedito da Glória que, segundo o entrevistado, é uma fotografia da bandeira “original”. Abaixo da estampa, segue a seguinte frase: “Bandeira do mastro, década de 60”. Vila Velha, 15/05/2015. Fotografias: da autora.



Foto 15: Na fotografia, à esquerda, Neli Mariana segurando a bandeira antiga e, à direita, Deuzenira Garcia com uma similar, ambas jongueiras da comunidade de São Mateus. Ano 1993. Fonte: <<http://culturamaratimba.blogspot.com.br/?view=snapshot>>. Acesso em: 4 jun. 2016.

Ainda sobre a segunda ida à São Mateus, no dia em que declara que foi levado a bandeira vetusta, o integrante da Comissão reforça que a festa aconteceu em Emboacica, comunidade vizinha daquela região, e que contou com a presença de uma professora universitária. Segundo seu relato, a referida docente “começou a ir nos grupos e falava: ‘Aquele pessoal ali (o integrante da Comissão e seus acompanhantes), eles roubaram a bandeira de vocês’. Eu ouvi várias vezes ela falar isso”.

Após essas acusações, o entrevistado, se representando como presidente da Banda de Congo da Glória emitiu, em 26 de Novembro de 2001, uma carta para a instituição onde a referida professora havia dito que representaria naquela ocasião, que consistia em exigir dessa entidade um pronunciamento formal de reparo moral pelos danos sofridos à Banda e a Helena Albino, sobre as acusações realizadas pela docente durante o festejo descrito acima.

O conteúdo do documento, inicialmente, afirma sobre a identificação da bandeira pelos antigos membros da Banda de Congo e dos frequentadores da igreja católica Nossa Senhora da Glória, valendo-se de que o objeto “realmente” seria uma antiguidade que “pertence” ao grupo. Também descreve que há registros em vídeos que mostram dona Helena Albino durante a sua ida à São Mateus. Entretanto, nesse ponto, a escrita fica confusa, pois, depois de descrever a entrega da bandeira por Nali à Helena, ele narra a história de quando Saboeiro entregou o objeto à sua prima, essa que “guardou sob promessa”. Diante disso, entende-se que, na verdade, ele justifica o “resgate” da bandeira e não a devolução dela, como assegura na entrevista. Ou seja, a condição de dona Nali como “guardiã” do objeto é estabelecido mediante ao discurso do reconhecimento da bandeira e o modo de representação por parte dos integrantes da Banda de Congo, que se definem como os verdadeiros “donos”, convertendo o “problema” da “devolução” para apropriação, essa interpretada como “roubo” pela professora, discurso que modificou o propósito da carta.

Ademais, o documento também explana que, a bandeira, tratada no texto como um “Patrimônio Cultural Público” não estaria sob condições de ser doada, visto que, como é descrito na carta, a “Banda da Glória e todos os seus símbolos e objetos

constituintes estão sendo tombados pelo poder público municipal (e depois estadual e federal) através da lei de tombamento dos bens imateriais”.

Mais a frente, é exigida que a instituição se pronunciasse sobre a situação promovida pela docente, qualificada como “danos morais e autorais”, e suas objeções como “irresponsáveis e sem base em pesquisas científicas”, na qual, caso contrário, o assunto seria questionado durante o Encontro Estadual de Bandas de Congo daquele ano, sob o discurso do “repúdio a ingerência antiética de pesquisadores e instituições sem consistência e experiência de pesquisa científica em cultura popular e folclore”. Assim, encerrando a carta, ele atesta sua total confiança e eleva a fidedignidade que acredita ter a Comissão Espírito-Santense de Folclore, denunciando a sua escrita que, até então, de forma indireta, não se comporta como somente presidente da Banda de Congo, mas também, como representante dessa agência.

O membro da Comissão ainda em entrevista, afirmou que Nali era do Centro de Anchieta e que sua migração para São Mateus foi devido ao seu matrimônio com Valentim, informação essa contraditória com os dados coletados durante a presente etnografia, já que é confirmado pelos moradores e parentes de Nali que ela nasceu na localidade negra rural. Acredita-se que essa fala é uma tentativa de deslegitimar a posse da bandeira pelos jongueiros e comunitários de São Mateus, tentando-se valer de que a ligação de Saboeiro era com o Centro de Anchieta. Além dessa passagem na entrevista, outra também foi empregada no sentido de desmerecimento, quando afirma que Nali relatou à ele que a bandeira estava danificada devido a violência provocada pela embriaguez de alguns durante um festejo para com a bandeira.

Em suma, o que também desperta atenção é que as entregas realizadas foram do estandarte e da blusa serigrafada, ficando a bandeira antiga na condição de “levada” para São Mateus, que causa um efeito de distinção de ações.

3.1.2 - “ ‘Tem congo, porque não tem jongo no Espírito Santo’ ”: a narrativa da subsecretária Estadual de Patrimônio Cultural (2011-2014)

A entrevista com a ex-subsecretária Estadual de Patrimônio Cultural, atividade política exercida durante os anos de 2011-2014, foi realizada no dia 25 de Agosto de 2012, em Conceição da Barra (ES), durante os intervalos da I Oficina de Mobilização Comunitárias das localidades do norte do Espírito Santo praticantes do jongo, em que representou a Secult, por ser, na ocasião, uma representante oficial desse órgão.

Sua narrativa inicia ao explicar seu envolvimento político com a Comissão Espírito-Santense de Folclore, sobretudo com o ex-presidente dessa agência (2013), em relação ao conflito da bandeira. Convidada por ele, devido as suas experiências adquiridas em torno da organização do Encontro de Folia de Reis em Muqui (ES), no ano 2000 (bem antes de estar como subsecretária), a entrevistada relata que auxiliaria na estruturação do Encontro de Bandas de Congo em Serra (ES), a ser promovido pela Comissão, no ano de 2001. Entretanto, para isso, foi necessário realizar um mapeamento das bandas e grupos de congo no estado, ao passo que divulgariam o referido evento nas localidades praticantes. Nesse ensejo, a dupla foi até o município de Anchieta, no ano de 2001, na busca pela banda do mestre Cacau, filho de Pedro Camilo, no centro da cidade, antes dos integrantes desse coletivo se reorganizarem como Banda de Jongo de São Benedito Sol e Lua, hoje sob maestria de Hudson José Antunes.

Segundo ela, ao saírem do Centro, eles pararam em um local onde havia uma bica de água. Ali permaneceram até serem informados por três rapazes que passavam eventualmente que, naquela região, havia “uns pretos que batiam tambor” (SUBSECRETÁRIA ESTADUAL DE PATRIMÔNIO CULTURAL - 2011-2014, 2012). Essa fonte de água é a estação de tratamento de água da Cesan, que se localiza na entrada sul da comunidade negra de São Mateus. Ao seguirem as indicativas daqueles informantes, chegaram até a casa de Valentim, na qual, segundo ela, ambos não se conheciam e que a chegada deles até ali foi “um acaso”.

Ao se apresentarem e explanar ao referido mestre sobre o trabalho deles, o patriarca jogueiro afirmou que o que eles praticavam na localidade, enquanto

patrimônio cultural era o jongo. Diante disso, segundo a entrevistada, o ex-presidente da Comissão Espírito-Santense de Folclore falou: “Não! O senhor tem congo, porque não tem jongo no Espírito Santo. Nós temos aqui bandas de congo, então o que o senhor tem é o congo”. Nesse sentido, Valentim informou que conhecia Benedito Saboeiro, da Banda de Congo da Glória e que, como ela relatou, Valentim informou que haviam “muitos anos que não o via (Benedito Saboeiro), inclusive (...) a Banda dele e ele me deram a bandeira para guardar; a bandeira era da Glória, do Benedito Saboeiro! (...) Tenho essa bandeira ainda”. Solicitado à Nali por ele que pegasse a bandeira, ela desembalhou uma sacolinha de arroz, e tirou a bandeira de dentro desse plástico.

Concomitante ao trabalho de mapeamento das bandas de congo, a Comissão, por meio do membro entrevistado na seção 3.1.1, estava realizando um trabalho de reativação da Banda de Congo da Glória, motivo esse que motivou a dupla da entrevistada perguntar ao Valentim se ele entregaria a bandeira. De acordo com o relato, o jongueiro havia dito que sim e, daí, eles marcaram “no dia que fosse a puxada de mastro na Glória para que São Mateus do Sul (referência utilizada por ela para denominar a comunidade negra de São Mateus, Anchieta) fosse lá e entregasse a bandeira, e isso foi feito (...). Então, mestre Valentim devolveu a bandeira à Banda de Congo porque ele disse que estava guardando para a Banda, tanto que no dia que o ex-presidente da Comissão quis pegar, ele falou que não: ‘O senhor me desculpa, não estou desconfiando do senhor, eu nem conheço vocês, mas quando eu guardei essa bandeira, eu guardei para a Banda. Já que vocês estão voltando com a Banda, eu entrego para a Banda’”, segundo descreveu ela na entrevista.

O festejo, segundo a ex-subsecretária, seria a primeira apresentação do grupo de congo depois de décadas sem atividade, no bairro Glória, onde fincaram o mastro na pracinha, em frente a fábrica de chocolates Garoto. A festividade contou com a presença dos jongueiros de São Mateus, sobretudo a de Valentim que, segundo a entrevistada, presenciou a entrega da bandeira por eles à Banda de congo da Glória.

Nesse momento, outro membro da agência Espírito-Santense de Folclore, que tem outros parentes que são “pessoas envolvidas com a Comissão”, pegou a bandeira

sob a ressalva de que iria restaura-la e que no ano seguinte, na próxima fincada da Glória, ele iria entregar. É a partir daí que, de acordo com ela, inicia o conflito: “A quem diga que a bandeira que... (aquele) entregou para a Glória, não é a bandeira. (...) Não sei. Eu não tenho esse conhecimento de arte pra olhar e dizer que ‘isso foi restaurado’. (...) Ficou perfeita, ficou uma bandeira impecável, linda, pintada. Não sei te dizer se o restauro chega a esse ponto. Eu não tenho esse conhecimento. Eles usam até hoje essa bandeira (a Banda da Glória), inclusive, na camisa da Banda, é a imagem da bandeira. Eles usam a imagem porque usam essa história, essa simbologia do compadrio de ter guardado. Eu respeito muito o trabalho da... (professora envolvida no caso relatado pelo membro da Comissão na seção 3.1.1), mas aquilo que ela falou de que a Comissão roubou, isso não é verdade. Seu Valentim entregou à Banda da Glória. Eu vi isso. Agora, se a bandeira que está lá é a bandeira restaurada ou se é uma nova pintada pelo... (irmão do entrevistado da seção 3.1.1), que é o que dizem as más línguas (...) isso eu não sei te dizer, porque eu não tenho esse conhecimento”.

A entrevistada encerra o seu relato discordando da fala proferida pelo ex-presidente da Comissão, e lembrada por ela, em que destaca que não havia a presença da prática do jongo em território capixaba. Ainda segundo o conteúdo da entrevista, o cenário vivido naquele momento era em torno da gravação da música Madalena, por Martinho da Vila, que ganhou proporções no cenário nacional, situação que favoreceu a promoção do congo como um demarcador da identidade capixaba, no seio das negociações do turismo e mercado étnico-cultural, identificado através da expressão dita por ela: “a estrela mor do momento”.

Em buscas por registros fotográficos e audiovisuais na Internet em relação aos festejos promovidos pela Banda de Congo de São Bendito da Glória, foi encontrado no site YouTube um pequeno vídeo documentário, promovido pela RCG Comunicação, com recursos do convênio entre a Associação de Bandas de Congo de Vila Velha (ABACOVV) e Prefeitura Municipal de Vila Velha (PMVV), da *fincada do mastro* do dia 22 de Dezembro de 2007, na pracinha do bairro, em frente a igreja Nossa Senhora da Glória. Por ele foi identificado os seguintes grupos participantes: Banda de Congo do Mestre Honório; Banda de Congo do Mestre Alcides; Tambor de

Jacarenema, ambos da Barra do Jucu, Vila Velha; e o Grupo de Jongo de São Benedito Sol e Lua, de Anchieta.

Além dele, foi também localizado um *blog* da ABACOVV, que possui um álbum fotográfico da *finçada do mastro* ocorrida no dia 18 de Dezembro de 2010, da Banda da Glória. Foi possível verificar que, pelas imagens os grupos convidados foram: Banda de Congo do Mestre Alcides; Banda de Congo Mestre Tagibe, de Roda D'Água, município de Cariacica; e Grupo de Jongo de São Benedito Sol e Lua.

Em nenhum desses momentos foi identificado a presença do grupo Tambores de São Mateus nas festividades. Entretanto, como assegura o integrante da Comissão entrevistado, em seu relato, afirma que possui registros do dia da entrega da bandeira antiga, mas, durante a escrita da presente pesquisa, não foi visto pela pesquisadora quaisquer desses arquivos.

Atualmente, o grupo de jongo da comunidade negra de São Mateus, mediante a situação de conflito em torno da “posse” da bandeira antiga de São Benedito, fixou na bandeira do mastro um papel que leva escrito: “Bandeira de São Benedito da comunidade de São Mateus do ‘Mestre Valentim’”. Dessa forma, acreditam que por ele é informado sua condição de pertença ao grupo, sobretudo a um mestre e a matriarca do jongo, da comunidade e companheira de Valentim, dona Nali. Além disso, na interpretação da pesquisa, é uma estratégia de lembrar o drama vivido, estabelecendo para cada sujeito sua posição: a bandeira que é de São Benedito, que por sua vez é o santo da localidade de São Mateus, região representada pelos personagens Valentim e dona Nali, essa a guardiã e a promotora do jongo nessa localidade. Ademais, é uma maneira de dizer que a bandeira por si só fala, discursa e escolhe o seu “proprietário”.



Foto 16: Bandeira de São Benedito da comunidade negra de São Mateus, Anchieta (ES), 27/12/2014. Fotografia: da autora.

3.2 – As relações interétnicas com a Igreja

O ciclo festivo-religioso promovido pelos comunitários jongueiros da comunidade negra rural de São Mateus é um processo dinâmico organizativo social que constrói e reconstrói a etnicidade desses agentes étnicos baseados nas relações de alteridade. Os múltiplos conflitos que se derivam dessas interações fazem reforçar as estruturas simbólicas e performáticas dessas festividades, de modo que são representados as funções, os conflitos e as categorizações de cada sujeito presentes nos rituais. Desse modo, nesta seção, serão abordados os “incômodos” que são proferidos de forma tácita pelos representantes da paróquia Nossa Senhora da Assunção, da instituição católica em Anchieta (ES), sobre a *missa de São Benedito*, que acompanha a *finçada do mastro* no dia 26 de Dezembro de cada ano, que se direcionam pela conquista dos jongueiros de terem a presença de um clérigo em reger o ato litúrgico.

A temática da religiosidade dentro dos processos comunitários nessa localidade é vista pela presente pesquisa como um elemento importante para a compreensão da crença para os moradores, especialmente aqueles que são jongueiros. Entretanto, ela alcança outra dimensão, sobretudo no drama (Turner, 2008) a ser descrito e analisado, que se debruça nas relações interétnicas com a Igreja, campo da crença

para o político, uma vez que a religião não é percebida como uma estrutura determinante, mas sim, operacionalizada³⁷.

Nesse sentido, diante do conflito “embaçado” entre os jongueiros e a instituição católica, que se reluzem sobre a maneira de fazer religiosamente o culto à *são Benedito*, se direcionam ao espaço, o modo do rito e ao calendário escolhido para a realização da *missa*, aspectos que validam um posicionamento de poder simbólico na vida social. O conflito com a igreja, provavelmente, advém do fato de *são Benedito*, que deveria ser celebrado como um sulbalterno à Jesus Cristo e a outros santos, se tornou o ancestral africano cultuado na comunidade negra.

O referido drama foi posto de forma discreta entre ambas as partes, mas, após a canonização de Anchieta, realizada no ano de 2014, a agência religiosa católica sofreu grandes modificações, de forma que sua atuação se tornou mais intensa e conservadora, ao receber padres que atuam de forma ainda mais tradicional em relação aos cultos. Os clérigos, que residem na Casa de Retiro e Residências dos Jesuítas, no Centro de Anchieta, sofrem uma grande rotatividade, principalmente aqueles que aderem uma postura menos conservadora ao adotarem a perspectiva da religiosidade popular.

Isso foi percebido durante o campo etnográfico durante as conversas com os jongueiros, especialmente pós-canonização, em que eles comentavam sobre determinados padres que passaram pela comunidade e que “marcaram presença” ao realizarem “boas missas pra *são Benedito*”. Essas duas expressões definem que determinados clérigos incorporaram a performance dos devotos de *são Bino*, bem como a maneira escolhida pelo santo negro em realizar a sua festa. Nesse sentido, foi perceptível o quanto os jongueiros e demais moradores colocaram em evidência o drama, reprovando a atuação de alguns padres e, por outro lado, a instituição religiosa, que começou a revelar seus questionamentos e propor a presença do bispo para dialogar com os jongueiros sobre o ritual profano realizado para um santo católico.

³⁷ Fica aqui registrado o agradecimento para o Prof. Dr. Sandro José da Silva, que realizou a seguinte pergunta: “O quê há de religioso?” em um debate sobre um vídeo documentário exibido durante a disciplina Etnicidade, Territórios e Direitos, no PGCS/Ufes, no ano de 2014, que fez levantar análises sobre esse drama entre os jongueiros e a instituição católica em São Mateus, Anchieta.

A presença do padre na regência da *missa* foi uma conquista dentre as diversas articulações feita por Valentim, ainda como mestre em atividade. O ritual é realizado na varanda da casa do patriarca, em frente a igreja de são Benedito. Ali, é montado um altar, da mesma estrutura e representatividade do que se encontra nas igrejas católicas, bem como o presbitério e o ambão. Ademais, são colocadas cadeiras para os participantes, que se totalizam em, aproximadamente, 60, de forma que se dividem em duas partes e cada uma se concentra em lados opostos na varanda, deixando uma passagem ao centro que segue do altar até a entrada igreja de são Benedito. A igreja abriga todos os objetos simbólicos dos jongueiros e da *missa*, como: a imagem de são Benedito, o andor, a bandeira, o estandarte e as vestimentas do padre e dos ministros. É dali que esses objetos são carregados por pessoas pré-definidas, que percorrem o corredor até o altar, cada um em momentos distintos, de acordo com a condução do ritual.

A cor predominante é o vermelho, pois, segundo os devotos, é a cor de são Benedito, nesse sentido, vale destacar outro conflito de simbologias, visto que o vermelho, na liturgia oficial da Igreja Católica, é a cor do tempo do Natal. A realização das leituras litúrgicas é realizada pelos ministros da igreja de são Mateus e pelo padre. A escolha dos cânticos e dos instrumentistas é realizada pelos jongueiros, que inserem um tambor de alça, e são escolhidos cantos que se dirigem ao santo negro.

Todo esse evento é realizado no dia 26 de Dezembro de cada ano, data eleita pelos devotos de são Benedito como a legítima, pois, segundo suas interpretações com base na imagem do santo, ele segura o menino Jesus recém-nascido em seus braços e, nessa condição, sendo a criança nascida no dia 25 de Dezembro, nada mais coerente comemorar o dia daquele que o segura no dia seguinte, dia 26. Entretanto, a data vai de encontro ao que é estabelecido pelo calendário litúrgico da instituição religiosa, em que define o dia 5 de Outubro.

As *missas* que foram acompanhadas durante a pesquisa (anos 2012, 2013, 2014 e 2015) foram percebidas que em comum, sofreram dualidades de ações, enquanto o representante da paróquia seguia o calendário oficial da igreja, que realizou leituras litúrgicas destinadas a santo Estevão, o público expectador cantava, rezava, aclamava em voz alta para são Benedito, representado, para a pesquisa, uma

guerra silenciosa dos símbolos. A leitura do clérigo ficou deslocada e sem sentido, uma vez que para os presentes o interesse maior era se dedicarem as ações em prol de são *Bino*, sobretudo aos atos pós-*missa*, em que foi realizado o benzimento do mastro pelo padre, a *roda de jongo* e a *fincada*.

Dessa forma, esse primeiro momento, é percebido como uma maneira encontrada por eles em legitimar a igreja de são Benedito na mesma condição da igreja de são Mateus, e de evidenciar que suas devoções são para aquele santo, simbolizando o rompimento com um santo branco, cobrador de impostos, que prega a obediência e a evangelização. No mais, também representa uma forma de estabelecer relações políticas com a paróquia, no sentido de afirmar sua religiosidade negra e negociações em torno do discurso da espiritualidade, como participar da rota das atividades missionárias ou de adquirir obras de infraestrutura, como a quadra poliesportiva com área de cozinha e um pequeno coreto, já que esse tipo de discurso apropriado pela PMA nas articulações de captação de votos.

Os atos pós-*missa* são ações vistas como profanas pelos representantes da paróquia, mas é o momento em que os jongueiros salientam suas performances em relação ao ritual. Diante do benzimento do mastro pelo padre, com galhos de arruda mergulhados em água benta, que são esguichados em cima do mastro por toda a sua extensão, os devotos, individualmente, tocam no objeto, fazem o sinal da cruz e uma pequena prece. Logo depois, são retiradas as cadeiras da varanda para dar lugar a *roda do jongo*. Organizado pelo mestre, são posicionados em frente ao mastro ainda deitado, os tambores e os dançantes, na qual, somente iniciam a atividade depois da presença dele. Depois de um tempo, após a colocação de *pontos* que homenageiam ao são Benedito e a presença do padre, é informado pelo mestre, por meio do verso, o momento de *fincarem o mastro*. A partir de então, o espaço ganha uma terceira reconfiguração, sendo a primeira estruturada para a *missa* e a segunda para a *roda de jongo*, onde os instrumentistas formam outra roda um pouco mais distante, exatamente fora da cobertura da varanda, cedendo passagem para o mastro passar. Logo, esse espaço é tomado por jongueiros e jongueiras escolhidos previamente com a tarefa de anexarem a bandeira, o galo e as balas no mastro.

Por outro lado, quando são realizadas as missas para são Mateus, anualmente comemorado no dia 21 de Setembro, segundo o calendário litúrgico, promovido pelos moradores da localidade, frequentadores da igreja “dos brancos” (que leva o mesmo nome do referido santo), e pela família Mullinari, onde o espaço de culto e a forma do ritual são bem distintos da *missa de são Benedito*, organizados pelos moradores negros jongueiros.

Ao utilizarem espaços externos ao da igreja, como a quadra, é interpretado pelos jongueiros que essa área pertence não aos comunitários de forma igualitária, mas há uma preferência. Nesse sentido, ficou evidente que há uma divisão espacial, onde de um lado há uma maior apropriação dos moradores católicos frequentadores da igreja de são Mateus e, do outro, os moradores jongueiros assíduos da igreja de são Benedito. O reforço dessa divisão foi transparente quando, em Novembro de 2014, a PMA promoveu a II Semana Municipal de Consciência Negra em conjunto com as atividades dos jongueiros (*derrubada do mastro no mato*) que disponibilizou uma estrutura de grande porte para o evento, como: palanques, barracas, toldos, cadeiras, mesas e aparelhagem de som, montados no campo de futebol da localidade, em que os estandes de venda de comida e artesanatos ficaram destinados somente à igreja de são Mateus e nem uma para a igreja de são Benedito, tampouco para o jongo.

O evento da PMA se apropriou da espetacularização do jongo para a promoção da festa, que associou a Semana junto à *derrubada do mastro*. Enquanto os jongueiros dos Tambores de São Mateus, que convidaram a Banda de Congo de Alto Rio Calçado, do município de Guarapari (ES), para participarem da *derrubada*, ambos se estenderam para a comemoração da prefeitura, momento propício que garantiu visibilidade dos grupos no campo político e social.

Nesse conjunto de situações somado ao falecimento de Nali Garcia dos Santos, em Maio de 2015, que receosos com a condição de Valentim, já articulam as possibilidades em tornar a casa do casal em um centro memorial do jongo, além de ali abrigar todas as festividades ligadas ao tambor e a são Benedito, ação que demarcaria a desvinculação da ideia de que a comunidade de São Mateus é socialmente homogênea.

Diante desse panorama, entendido na pesquisa como um drama social, conceito desenvolvido por Victor Turner, auxilia em verificar o conflito como uma forma de produção da dinâmica e de permitir a “análise processual da vida social” (CAVALCANTI, 2013, p. 415). Nesse sentido, o antropólogo supracitado analisa essa concepção em quatro fases que, resumido por Cavalcanti (2013), são elas: 1) crise; 2) ampliação da crise; 3) regeneração; e 4) rearranjo ou cisão.

Ao aplicar esse “modelo analítico” (CAVALCANTI, 2013, p. 416) à abordagem etnográfica sobre o ritual da *missa para são Benedito*, percebe-se que a fase “crise” é latente quando a instituição religiosa é acionada pelos jongueiros a regirem um ritual, até então padronizado e tradicional, a ser desconstruído, uma vez que a data de sua realização e o santo a que se destina não seguem as regras litúrgicas, tampouco as ações que dão sequência a *missa* (as *rodas de jongo* e a *fincada do mastro*), que ganham mais notoriedade entre os devotos. Essa situação se intensificou com a canonização do José de Anchieta, em que despertou o reforço das tradições católicas com a vinda de clérigos ortodoxos, que mencionaram o assunto de forma sutil para o mestre do jongo da localidade e entre os frequentadores mais assíduos da igreja de São Mateus. Dessa forma, o assunto se debruçou entre os demais moradores, especialmente entre os jongueiros, fazendo com que o antes “burburinho” se evidenciasse, momento que se encaixa na “ampliação da crise”.

Por outro lado, considerando que a religiosidade é operacionalizada, na qual, o conflito aqui analisado é forjado sobre esse rótulo, os jongueiros percebem que a relação com a paróquia é importante em vista das negociações políticas e sociais para os processos organizativos da comunidade de São Mateus. Já pela instituição católica, continuar a realizar a *missa* é estabelecer uma aliança com os comunitários católicos, já que eles representam a gerência administrativa religiosa de um grupo de igrejas, coletivos chamados de setores. Ou seja, eles ministram cinco igrejas, cada uma estabelecida em distritos vizinhos à São Mateus, que representam a região rural de Anchieta, e são conhecidos como o setor Apresentação do Senhor. Com isso, a “regeneração” é dada devido o exposto, na qual, os jongueiros se apoderam desse discurso e ações direcionados a constituírem resiliências. Por último, nessa perspectiva, o “rearranjo” se dá pela manutenção da *missa*, onde o

padre permanece a realizar suas leituras para santo Estevão, mas, também, fala sobre a história de são Benedito, enquanto um personagem negro, doador de alimentos, e o recebe em seu andor no altar. Isso foi percebido no ritual do ano de 2014, quando um dos jongueiros leu uma pequena pesquisa sobre a biografia de são Benedito antes da fala do clérigo, ação que contornou e fez direcionar o discurso.

O lugar e a data são de grande valia analítica a ser interpretada dentro do campo da Antropologia, direcionada para a temática Memória Social. Segundo Pollak (1992), que parte do entendimento que os “acontecimentos” são “elementos constitutivos da memória” (POLLAK, 1992, p. 2), a *missa* é uma “socialização política” que legitima uma etapa do ciclo festivo-religioso dos jongueiros como devotos de são Benedito, uma vez que o passado é acionado por meio da concretização desse ritual, que é visto como uma tradição transmitida por seus ancestrais, “personagens” (*idem*, p. 3) antigos da localidade. Desse modo, o lugar da realização dessa fase do ciclo dos jongueiros de São Mateus, também faz “parte da herança da família com tanta força que se transforma praticamente em sentimento de pertencimento” (*idem*), como pode ser percebido nos laços estabelecidos com a igreja de são Benedito e nas articulações em tornar a casa do patriarca em uma Casa de Memória e Festividade do Jongo, construindo, assim, para aqueles que participam desse ciclo, uma identidade jongueira.

Para isso, esse local em que recebe a *missa* e a *fincada do mastro*, tem grande representatividade para os jongueiros por conta de um histórico de acontecimentos e ações realizadas pelos *antigos*, que o tornaram em um “lugar de memória” (NORA, 1993, p. 13), onde ocorreu uma “vigilância comemorativa” (*idem*), não podendo a história apagar, mas, ao contrário, tornando a “memória em história” (*idem*, p. 14), pelo fato do grupo ter redefinido “sua identidade pela revitalização de sua própria história” (*idem*, p. 17).

O registro de uma data mostra como a “memória é um fenômeno construído” (POLLAK, 1992, p. 4), na qual, se torna um objeto de interesse em estabelecer acontecimentos na vida social da comunidade. A partir disso, a reafirmação do dia 26 de Dezembro como uma data que se celebra o santo negro pelos jongueiros é uma demarcação política e simbólica da organização comunitária do território, ligada

ao “sentimento de identidade” (*idem*, p. 5). Nessa linha de pensamento, ao verificar que a data é um elemento de disputa entre os jongueiros e a instituição católica, é perceptível que “a memória e a identidade são valores disputados” (*idem*, p. 5), pois se trata de valores morais que serão transmitidos e constituídos identidades, no caso, negra e jongueira.

3.3 - “Ô quem vai?/ Ô quem vai? /Derrubar a madeira de Bino, quem vai?”: as relações interétnicas com os fazendeiros

A realização das *rodas de jongo* pelos *brincantes* de São Mateus é a maneira de dialogar sob performances corporais e poéticas, que transportam as conversas informais do interior das famílias dos jongueiros para o *tambor*. Emergido de forma metafórica, esses assuntos conflitivos são entendidos pelos praticantes, todavia, se torna restrita para aqueles que não se familiarizam com os termos, tornando-as expressões enigmáticas. É dessa forma que o território da comunidade de São Mateus, sobretudo o território dos jongueiros, é questionado, mediante a posse de terras dentro dessa localidade pela família Vettoraci nos anos de 1970.

Ademais, não somente por *pontos* proferidos por eles nas *rodas*, mas também pelas demarcações simbólicas que são realizadas por meio dos cortejos durante as *derrubadas do mastro*, em que estabelecem suas rotas de pertencimento nos territórios que percorrem e de formação de redes políticas étnico-raciais com outras comunidades negras, viabilizado pelas práticas culturais.

A primeira fase do ciclo festivo-religioso dos jongueiros é desencadeada por ações que antecedem a data estabelecida para o evento, dia 25 de Novembro, como a proposição de um dos jongueiros em ofertar a madeira para ser moldado o mastro. Ao ser confirmado pelo mestre do grupo o ofertante, ambos estabelecem o circuito a ser percorrido pelo cortejo, já que para acessar a matéria prima é necessário adentrar à mata para a derrubada. Esse conjunto de caminhantes é caracterizado por aqueles que são devotos de São Benedito, na qual, esses possuem um “corpo preparado”, ou seja, tem “corpo fechado” que impede as energias espirituais ruins atingi-los, que podem aparecer por meio dos *jongos de ponta* durante a *roda*. O

doador deve recepcionar o coletivo em sua casa e oferecer um lanche, momento de desfecho desse ato inicial.

No ano de 2012 a ofertante do mastro foi Conceição de Mattos Mendes, conhecida como dona Concessa, esposa do mestre do jongo Renélio dos Santos Mendes, *derrubou* a madeira na mata que está em posse de Francisco Vettoraci, o Chico, que, mediante a essa apropriação, “cedeu” esse espaço para a ação. Ela, agricultora, católica e devota de Nossa Senhora da Aparecida, também tem *apego* à *são Bino*, por conta da devoção de seu marido. O seu pedido ao santo negro se direciona:

“(...) a promessa de ser uma boa cozinheira, pra ser uma boa dona de casa, entendeu. Pra mim ser uma fiel ali a minha família e as outras família da minha comunidade, pra quem eu puder dar força. (...) eu quero dá o mastro pintado, pra sair da minha casa pra só ir e fincar” (MENDES, Conceição de Mattos. 2012).

A fala em destaque levanta abordagens instigantes sobre a maneira de perceber a vida comunitária pelos jongueiros. O primeiro deles é a associação da Concessa na relação de comensalidade, interagida pela condição de *são Benedito* ser o cozinheiro. Na medida em que ela se torna *chef* da cozinha, essa dimensão se sobrepõe as demais, uma vez que sendo conhecedora da arte dos alimentos e da divisão deles com os demais, essa generosidade a torna “boa dona” da sua “casa”. Ela reinterpreta o “dona de casa”, que é visto como sinônimo para aquelas mulheres que não possuem trabalho formal e que fica à cargo da limpeza da residência onde vivem, para outra dimensão, em que tem a responsabilidade de alimentar à todos da sua comunidade (sua “casa”), no sentido comensal e no sentido espiritual e moral, ainda mais reforçado pela sua condição de ser esposa do mestre. Além disso, sendo ela a doadora da madeira, que foi retirada da mata que está em posse de Chico Vettoraci, também é compreendido que “casa” se refere a esse território, ou seja, “pra sair da minha casa e fincar” é um discurso de pertencimento a esse lugar que foi tomado dela. É uma maneira sutil de revelar esse conflito em meio as ações simbólicas da festa.

A *dona* Concessa trabalha no seringal da área de posse de Chico, bem como Renélio. Essa relação de trabalho do casal com o fazendeiro, estabelecida há,

aproximadamente, duas gerações, já que os pais desses jongueiros trabalharam no início dos anos de 1970 para o patriarca Zeferino Justo Vettoraci, no momento prefeito do município de Anchieta³⁸ (MARTINS, 2014, p. 90), administração em que controlava o Cartório de Registros de Imóveis, derivou certa intimidade, na qual, essas pessoas se cumprimentam como *compadres* e *comadres*. Na verdade, tal forma de tratamento é uma maneira de estabilizar uma situação de conflito diante da apropriação de uma parte do território da comunidade negra pelos Vettoraci.

Esse “compadrio às avessas” não representa uma ligação amigável, mas sim, a manutenção e a tentativa de invisibilização de um problema por meio de trocas favores. A casa onde reside o casal jongueiro foi uma maneira de pagamento pelos serviços prestados no plantio, mas que o fazendeiro se promove simbolicamente em cima de uma falsa sensação de familiaridade. Outro exemplo é o maquinário que ele possui para a fabricação dos tambores e do mastro, que facilita o trabalho dos jongueiros, mas, por outro lado, cria condições que permite ao proprietário estabelecer seus usos. Ou seja, os agricultores são objetos de sujeição mediante as ações do fazendeiro.

Como analisou K. Woortmann (1990), dentro de uma perspectiva distinta da presente pesquisa, que destaca as perspectivas moral e social constitutivas no estudo sobre a “campesinidade” (p. 12), em que leva em consideração a dimensão do parentesco como processo organizativo significativamente circunscrito na economia camponesa, é percebido pela autora, e levado aqui em consideração, que o “compadrio é uma forma de parentesco simbólico” (p. 32-33), uma condição moral construída socialmente no interior das famílias. Sobrepondo a referida análise ao termo “compadrio às avessas”, é possível afirmar que tal categoria é um produto das “relações dos homens entre si e com as coisas, notadamente, a terra” (K. WOORTMANN, 1990, p. 11), essa projetada como um patrimônio familiar, pois “se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor” (p. 12), isto é, na relação entre os agricultores jongueiros e o fazendeiro que é concebida pela familiaridade simbólica (o compadrio) é uma maneira de encobrir o conflito sobre a apropriação da

³⁸ Zeferino Justo Vettoraci era da comunidade de Alto Pongal, localidade italiana e seus descendentes, do município de Anchieta. Ele ocupou o cargo de prefeito por três mandatos, a maior parte durante o período do regime militar (1967 a 1970; 1973 a 1976; e 1983 a 1987).

terra, essa que não está na condição de patrimônio dessas famílias, mas sim, de uma, a do fazendeiro, que detém, a partir disso, o capital simbólico e moral em relação à terra.

Também é importante destacar que as relações de compadrio com o Vettoraci também é uma forma de mantê-los próximo para ter uma mão de obra de confiança e de baixo custo. A essa altura não interessa mais o fazendeiro se apropriar de mais terras, porque provocaria uma escassez da mão de obra e isso, pela lei da oferta e da procura, elevaria o custo empregatício.

Durante a etnografia, os dados foram recolhidos pela pesquisadora ao observar os discursos proferidos durante as *rodas de jongs* e conversas informais com os moradores da localidade. Entretanto, quando questionados sobre o interesse em estarem restituindo o território pelo processo de regularização realizado pelo Incra, a pergunta é reprovada sob a frase “não queremos mexer com isso”.

Todavia, o que eles fazem e, parafraseando a frase acima, “continuam a mexer”, são com as maneiras simbólicas de deterem aquele território. Bem como mostrou a *derrubada do mastro* em 2012, o cortejo percorreu o plantio de seringueiras com os tambores, soltando foguetes (uma representação da desordem diante do conflito do território), onde criaram e cantaram *pontos* para são Benedito e outros que, de forma metafórica, demarcava aquela terra como deles. Alguns desses versos foram:

“Vamos devagar/ Vamos devagar/ Na fazenda do Vettoraci/ Que o **nosso mastro está lá**” (MENDES, Renélio dos Santos. 2012).

“Vamos devagar/ Vamos devagar/ Chico **você me dá licença**/ Pro **nosso povo** chegar” (MENDES, Renélio dos Santos. 2012).

“Ô! Me **dá licença, patrão**/ Ô! Me dá licença” (MENDES, Conceição de Mattos. 2012).

“Ô chora/ Ô chora/ **Chorar não é desprezo**/ Nossa Senhora chorou/ Quando seu filho foi preso” (GARCIA, Deuzedira de Mattos. 2012).

“Ô chora/ Ô chora/ **Chorar não é desprezo/ O mastro da fazenda/ Vai morar em São Mateus**” (MENDES, Renélio dos Santos. 2012).

“Ô tambor/ Ô tambor/ **Nessa fazenda reina o nosso senhor**” (MENDES, Renélio dos Santos. 2012).

“Ô tambor/ Ô tambor/ Na **casa de são Bino/ Chico é serrador**” (MENDES, Renélio dos Santos. 2012).

As interpretações desses versos são múltiplas, sendo apreendidas pelas pessoas durante a *roda* ou *cortejo*, dependendo da sua posição social dentro das relações comunitárias. Os versos podem ser percebidos por alguns (geralmente os não jongueiros) como uma conotação religiosa; de formalidade, como o de “pedir licença”; de reconhecimento das relações de trabalho, entre “patrão” e funcionário; ou de cordialidade. Todavia, além da criação poética, as entonações dos instrumentos, das vozes e do corpo simbolizam outro entendimento para aqueles que têm ciência do conflito, que desvendam essas metáforas discretamente entre seus pares.

Todo esse ritual da *derrubada*, especialmente o cortejo realizado, é interpretado na pesquisa como uma teatralização da viagem dos antepassados dos jongueiros dentro do navio negreiro até a chegada ao porto. Esse coletivo indo até a madeira é a representação dessa viagem que, como coloca seu Valentim, “ouviu falar e foi verdade”. Como exemplo, seguem, abaixo, *pontos* cantados durante o ritual, que expressam tal conotação:

“Ô tambor/ Ô tambor/ Eu estou na proa no navio/ Eu estou no balanço do mar” (SANTOS, Celino. 2012).

“Ô mamãe sereia/ Vem passear na areia” (HORÁCIO, Neli Mariana dos Santos. 2012).

“Não tem batedor/ Não tem batedor/ O que tinha/ A onda do mar levou” (MENDES, Renélio dos Santos. 2012).

“Ô Alípio/ Nós vamos viajar/ Vamos lá no pé do morro/ Pra vê se o mastro está lá” (MENDES, Renélio dos Santos. 2015).

“Ê... Ê... Ê... lá/ Eu estou à beira mar/ E o tubarão vai me pegar (SANTOS, Wanderly Garcia dos. 2013).

Além disso, os jongueiros também criam *pontos* que refletem suas autoestimas ao realizarem uma provocação, mesmo que por meio das metáforas, de abordar sobre o conflito. Nesse sentido, os versos sugerem a situação do fazendeiro se eles fossem se reapropriar do território:

“A igreja de são bino/ Vai bater o sino/ Ajuda, são Bino, ajuda/ O filho de Zeferino” (SANTOS, Vitor dos. 2012).

A “igreja” corresponde à comunidade jongueira que, ao “bater o sino”, ou seja, dar um veredito sobre a confirmação da terra que está em posse do Chico a eles, os devotos solicita ao padroeiro que “ajude” o filho do ex-prefeito após a perda.

No ano de 2013, o cortejo da *derrubada* “viajou” até Novo Horizonte, distrito de Anchieta, no sítio dos Almeida. Esse trajeto percorrido fora do território da comunidade de São Mateus confirma que os jongueiros não estão restritos, mas sim, estabelecem uma expansão da sua territorialidade negra, na qual, a família Almeida foi escolhida para entregarem a madeira ao santo, vista pelos devotos como um “cumprimento” de ação estabelecida entre Grandinho, o ofertante da família Almeida, e são Benedito. Além disso, constituem uma rede social, que possa transcender as questões de crença, como as de trabalho, já que essa família é um dos principais comerciantes do centro de Anchieta.

“Ô Grandinho/ Você fala para o seu irmão/ Eu vim buscar o mastro/ Em grande procissão” (MENDES, Renélio dos Santos. 2013).

A *derrubada* realizada no ano de 2014 foi no sítio Morro do Sapê³⁹, localizado em Itapeúna, distrito vizinho de São Mateus. O sítio pertence a Alcízia Corrêa de Mattos, conhecida por dona Isaurina, que sob a promessa do marido, Áurio Nicério de Mattos, falecido no mês de Novembro de 2011, solicitou ao Renélio, que ofertasse a madeira a são Benedito. Para acompanhar esse primeiro ritual, os jongueiros convidaram para compartilharem os tambores a Banda de Congo de Alto Rio Calçado, Guarapari (ES).

Em cortejo, os jongueiros de São Mateus foram até o sítio Morro do Sapê, alguns conduzidos por meio de um ônibus oferecido pela PMA e outros por meio de um caminhão, esse que transportaria a matéria prima para a confecção do mastro.

Ao chegarem à entrada do sítio, tanto o ônibus quanto o caminhão não passariam pela estreita porteira de madeira. Diante do desafio, o mestre e outros jongueiros quebraram uma parte dessa cancela e adentraram em busca da madeira oferecida:

³⁹ Não representa a região do Sapê do Norte, identificação atribuída por comunidades quilombolas e camponesas a uma vasta extensão dos municípios de São Mateus e Conceição da Barra (norte do Estado do Espírito Santo), ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas.

Ô Renélio, se derrubar vai ter que descer a porteira, hein!? (...) Amanhã ele [Renélio] não vai trabalhar pra ninguém, vai estar consertando a porteira. Depois tem que amarrar a porteira com aimbira [corda]. (...) A porteira está no chão, foi Renélio que botou. Arreentaram a porteira do homem tudo, mas não se preocupe, são Benedito acalma ele". (HORÁCIO, Neli Mariana dos Santos. 2014).

A eliminação da porteira, conforme a fala de Neli Mariana acima, representa um fluxo simbólico da reorganização da cultura naquele espaço, cujo 'enegrecimento' do sítio foi demarcado pelos jongueiros e congueiros, sobretudo pelo são Benedito. Ainda cabe observar que, a porteira é uma metáfora de fronteira a ser ultrapassada pela cultura das comunidades negras, que sempre está nas "porteiras" (fronteiras) controlando quem entra e quem sai, mas, também, as ultrapassando, transmitindo suas territorialidades e terras. Ao passarem pela porteira, finalmente chegam até o terreno da retirada da madeira:

Ô dona Isaurina/ Onde é que eu vim parar?/ Ô Dona Isaurina; Onde é que eu vim parar? (jongueiros, 2014).

O verso remete a pessoa que oferta o mastro para são Benedito. Com o objetivo em cumprir a promessa do marido, dona Isaurina é chamada pelos jongueiros para que se confirme a presença do cortejo em sua casa. Sob a narrativa do "desconhecimento", empregado em um sentido metafórico, do lugar, os devotos querem mostrar que não há fronteiras e nem ressalvas quanto aos lugares que terão que percorrer para realizarem os rituais.

Logo após a chegada dos Tambores de São Mateus, a Banda de Congo de Alto Rio Calçado, se apresentou. Formaram a roda sob a condução de Renélio e ali criaram vários diálogos cantados sobre aquele circuito promovido pelos jongueiros e congueiros:

"Ô tambor/ Ô tambor/ Ô abre a roda que Alto Rio Calçado chegou". (MENDES, Renélio dos Santos. 2014).

"Ô mestre jongueiro/ Agora eu vou falar/ Tem mais de vinte anos/ Que eu não venho neste lugar. (congueiro, 2014).

Esse mastro vai/ Vai pra São Mateus/ É um presente/ Que Isaurina deu. (SANTOS, Ana Rosa dos. 2014)

O circuito festivo-religioso em sua totalidade (*derrubada, fincada e desinfincada*) está exatamente nesse transmitir silencioso e discreto dos segredos. O ato de levar o mastro (ainda em sua qualidade bruta) para o território de São Mateus pelos jongueiros e congueiros afirmam o sucesso do cortejo em demarcar mais uma rota negra.

Com a participação dos congueiros nesse ritual, os jongueiros participaram da *fincada do mastro* da comunidade negra de Alto Rio Calçado, no dia quatro de Janeiro de 2015, reafirmando a rede étnica-cultural estabelecida por eles.

CAPÍTULO 4 - OS USOS ÉTNICOS DA PATRIMONIALIZAÇÃO

No presente capítulo, inicialmente, será exposto um levantamento sobre as atuais discussões em que concerne a categoria Patrimônio, especialmente as políticas patrimonialistas nacional, que visam no fomento de uma identidade brasileira. Nesse sentido, as leituras e análises do antropólogo e professor José Reginaldo Santos Gonçalves, são diretrizes que nortearão os estudos da referida categoria, em que serão debruçadas sobre a temática etnográfica empreendida na presente dissertação, os processos e os efeitos do jongo percebido como um “patrimônio cultural afro-brasileiro” como um dos alicerces da constituição da identidade negra e quilombola no Espírito Santo, sobretudo na comunidade negra rural de São Mateus, Anchieta (ES). Dessa forma, é proposto realizar uma abordagem sobre as formas de apropriação dos jongueiros para com sua prática cultural, em que a aplicam na dimensão dos modelos de salvaguarda, esses destacados em inventários organizados pela agência pública federal, Iphan, na qual, por meio desse viés, conquistam espaços e visibilidades políticas e sociais, podendo estabelecer uma rede jongueira no litoral sul-capixaba na mobilização por conquistas e execução de direitos destinados à sua população.

Diante disso, foram percebidos que o jongo possui duas formas de ser realizado, sendo uma, de caráter na qual os agentes étnicos se referem como *brincadeira*, ou seja, realizado no interior comunitário-familiar, e, a outra, o jongo étnico-patrimonializado, em que há a incorporação do “outro” (os agentes políticos municipais, estaduais, acadêmicos, e demais participantes não jongueiros), em uma performance linguística e discursiva.

4.1 – O que é “patrimônio”?

Os atos dos quais traduzimos semanticamente que representam a palavra “patrimônio”, foram constituídos exclusivamente pelo moderno pensamento ocidental. Todavia, essas ações estão imersas em diferentes processos sociais das formas organizativas das sociedades não modernas ou tradicionais, uma vez que

são atitudes de “extrema relevância na construção da vida social e mental de qualquer coletividade humana” (GONÇALVES, 2009, p. 25). Nesse sentido, o antropólogo José Reginaldo Santos Gonçalves, realiza analiticamente o estudo do termo “patrimônio” dentro da categoria de pensamento, em que a noção em torno do significado dessa palavra pode atribuir outras dimensões semânticas, diante de diferentes realidades sociais, como por exemplo, em grupos exóticos estudados pela Antropologia, os Azande com a bruxaria e magia, ou o *kula* nas Ilhas Trobriand; e as sociedades modernas, com expressões como patrimônios econômicos, imobiliários e intangíveis. Dessa forma, é merecida atenção sobre a dimensão do emprego da palavra patrimônio, em que não se deve naturalizar seu significado a partir do ponto de vista moderno ocidental.

Nesse sentido, o referido antropólogo parte da ideia de que o ato de colecionar é um pressuposto para o fomento de um patrimônio, do qual, o interesse maior é a busca de demarcação de um poderio simbólico e político por um determinado grupo social frente às relações de alteridade. No entanto, em outros processos sociais, o ato de acumular tem como propósito sua redistribuição ou destruição (como José Reginaldo exemplifica o *kula* e o *potlack* – 2009, p. 26), visto que uma nova constituição desse conjunto de bens visa na (re)construção das ações de como (re)fazer e (re)construir o arsenal, de transmitir os ofícios e as maneiras comunitárias de realizar tais processos como formas de manter a vida social do grupo.

Como se pode observar, a categoria patrimônio também transita em dimensões mágico-espirituais. Como analisa José Reginaldo (2009), esses sentidos constituem o que Marcel Mauss (2003) denomina de “fatos sociais totais”, já que os bens, em muitos casos, articulam dimensões religiosas, políticas, morais, psicológicas, mágicas e jurídicas.

A palavra “patrimônio” ganha conotação de “grito de guerra” (GONÇALVES, 2012, p. 59), pois quaisquer tipos diversos de “bens” são identificados e reivindicados como patrimônio por um ou mais grupos sociais, não perdendo de vista que ambas as expressões é uma nova linguagem que faz parte de um projeto administrativo de gestão de práticas culturais empreendido pelo Estado. Dessa forma, esses “patrimônios” são abraçados de forma sinalizadora em que reforça a identidade de

um grupo, esse baseado em uma memória coletiva, em prol de seus interesses sociais e políticos.

Para a categoria patrimônio, foram designadas várias ramificações: “patrimônios etnográficos, patrimônio natural, patrimônio ecológico, patrimônio genético, patrimônio virtual (...)” (*idem*, p. 60). Para tanto, no cenário de discussões do patrimônio cultural no Brasil, especificamente sobre o decreto nº 3.551, de 4 de Agosto de 2000, na qual, institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, criando o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), veio evidenciar o terreno para com as políticas de “patrimônio intangível” (aos modos de salvaguarda dos processos da vida social e cultural – saberes, danças, técnicas, expressões culturais), frente ao chamado “patrimônio de pedra e cal” (aos modos de tombamento de empreendimentos arquitetônicos).

Nos anos de 1920, os intelectuais modernistas acreditavam que o que se tornasse “patrimônio” nunca recairia como algo antiquado, mas sim, sempre moderno; se preservaria ao longo do tempo. Esse “passado” era o que justificaria o presente e a construção do futuro, já que os modernistas em conjunto com o Estado, construía uma identidade nacional. O maior exemplo dessa ação é a declaração do Plano Piloto de Brasília como patrimônio histórico da humanidade considerado “um museu da modernidade, numa época em que a mera passagem do tempo, o atual não é moderno e que o moderno deve ser preservado” (GONÇALVES, 2012, p. 62).

Em contrapartida, tal atuação é uma forma de engessamento e estaticidade. Nesse sentido, o autor vem questionar “O ‘moderno’ é classificado como ‘passado’. Mas se o tempo atual não é mais ‘moderno’, que tempo é esse, qual a forma de representação desse tempo? Como experimentamos, na atualidade, as relações entre passado, presente e futuro?” (*idem*, p. 62).

A atual conjuntura jurídica por meio dos artigos 215 e 216 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, fomenta as políticas de patrimonialização das práticas culturais por parte do Estado e, como bem é colocado na introdução do livro “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos” (2009), de Regina Abreu e Mário Chagas, ambos chamam a atenção de como também os grupos sociais estão

se articulando e empreendendo suas ações sobre as políticas patrimoniais. A partir disso, é questionado na presente dissertação, o porquê de constituir uma identidade nacional, tendo em vista as múltiplas categorias, territorialidades, sinais e signos de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, tais grupos ganham notoriedade a partir dos seus modos de ações ao articularem e reorganizarem seus “patrimônios”, sendo eles próprios protagonistas das formas de organização comunitária de modo a pleitearem seus direitos de falarem por si.

Ao debruçar essas análises sobre a prática do jongo, é possível verificar como os agentes praticantes dessa expressão (percebida não somente como uma prática cultural, mas sim, política e social) retomam as memórias para justificarem e legitimarem as ações do presente na construção de uma identidade negra jogueira, e não de uma identidade nacional brasileira essa, que por sua vez, é empreendida pelos agentes políticos do Iphan, com a constituição de políticas patrimonialistas, que buscam englobar, no caso, os patrimônios afro-brasileiros, na dita identidade nacional, com a tentativa de desmantelar a luta e as conquistas dos direitos e das políticas públicas para com essa população, no que acarreta na invisibilização condicionada pela homogeneização.

Diante disso, correlacionando com as análises de Eric Hobsbawm na introdução da obra “A Invenção das Tradições” (1984), as políticas patrimonialistas é efeito de inventar tradições, na qual, norteiam, reestruturam e resguardam um passado que legitime a posição política e econômica de uma tradicional elite nacional frente às novas demandas da outra parcela social, ou seja, é a tentativa de manutenção de uma ordem estratificada que beneficia uma classe social mesmo diante as mudanças e inovações do mundo moderno. Enquanto essa tradição “permanece” imutável e invariável, os costumes, aqui interpretados como as práticas culturais, são talhados, de forma a seguirem o que está escrito nos inventários para serem reconhecidos pelo Estado como um “patrimônio”. Em outras palavras, o poder público, por meio da patrimonialização, tenta inventar, no caso etnográfico em análise, a prática do jongo aos seus moldes, de forma que sirva aos propósitos nacionais, abafando as reivindicações e transformações da população negra e quilombola na arena social e jurídica.

Nessa linha de pensamento, novas demandas por parte dos grupos subalternos estão emergindo diante desse período em que se encontram vários fomentos na política cultural pública, sobretudo ao de natureza imaterial. Isso se dá pelo poder de que o Estado tem de se apropriar do que é popular e torna-lo nacional (SANSONE, 2011), ou seja, “patrimonializar a cultura afro-brasileira subentende também definir, de alguma forma, o que é esta cultura, de quais elementos ela se compõe” (*idem*, p. 34), o que, de fato, acarreta um choque entre as fronteiras estabelecidas entre os grupos étnicos detentores da herança cultural e o Estado, o que proporciona novas construções identitárias e simbólicas.

Essas novas construções, se dirigem ao fato de que “inventar tradições” pode ser uma arte, na medida em que os agentes étnicos se apropriam do discurso de “patrimônio” para elencarem ações de reivindicações e implementações de direitos, uma vez que essas políticas sobre o patrimônio nacional são asseguradas constitucionalmente.

Dessa forma, é afirmado aqui que a União deixa de ser o principal expoente na construção de uma identidade e passa a ser obrigado a reconhecer e a lidar com outros atores sociais. A palavra “patrimônio” ganha outro curso na história: não o de identidade da nação, mas sim, dos grupos, dos sujeitos étnicos que, pela memória, se ancoram de seus “bens” para constituírem suas identidades, em que ao perceberem que o reconhecimento social do grupo se dá, também, por meio de “patrimônio cultural” e que são sujeitos portadores de direitos. O que antes era uma “memória subterrânea” (POLLAK, 1989), inviabilizada, selecionada e engessada, torna-se uma bandeira de luta.

Nesse sentido, os grupos étnicos se inserem nas perspectivas das políticas patrimonialistas, como na participação de editais promovidos pelas agências públicas de cultura (pelas secretarias de culturas estaduais e o Iphan), atendendo às condições jurídicas previamente a serem cumpridas a fim de serem deferidas suas participações, como possuírem CNPJ, declaração de um dirigente da cultura do município onde reside o grupo, um dossiê contendo clippings, reportagens, fotografias, publicações e de realizarem “apresentações/representações” (SILVA, 2014) de acordo com os moldes estabelecidos pelos inventários, que descrevem as maneiras e as formas de exibição de uma determinada prática cultural vista como a

legítima, na intenção de pleitearem recursos financeiros para promoverem seus “patrimônios” no cenário da salvaguarda, atingindo visibilidades sociais e políticas.

Ainda nessa linha de pensamento, as ações de descrever as formas de apresentação e dos significados, dos quais atribuem um valor cultural para as práticas imateriais, resultam na formação de um corpo, de uma materialidade para aquilo designado como intangível. O INRC, documentos coadunados às políticas do Iphan, é uma maneira de estabilizar o espaço e tempo desses grupos culturais, de maneira que, para serem reconhecidos como tal na arena da salvaguarda, os grupos devem se “enquadrar” nessas descrições, um resquício dos atos de folclorização.

Por outro lado, como analisado anteriormente, essas políticas patrimonialistas são ressignificadas pelos agentes étnicos na construção e reconstrução dos processos comunitários dos territórios e de suas identidades, uma vez que seus “lugares de memória” (NORA, 1993) e narrativas de origem que fazem parte da história social do município, do estado e do país, até então mergulhadas no “esquecimento” (POLLAK, 1989), são apontadas por meio do mapeamento desses INRC.

Nesse mesmo sentido, mas partindo para análise sobre o patrimônio cultural no cenário acadêmico, segundo o texto “A Antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil”, de Manuel Ferreira Lima Filho e Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu (2007), dirige-se aos destaques que o tema vem ganhando desde o final da década de 1970. Com isso, o artigo faz um balanço das principais dissertações e teses que abrangem essa temática, destacando as principais reflexões e perspectivas. Além disso, percebem-se quais as epistemologias e metodologias adotadas para a realização desses trabalhos.

Em um primeiro momento, é dito que um dos principais percussores dessa temática no Brasil é José Reginaldo Gonçalves e Antônio Augusto Arantes Neto. Diante disso, é interessante saber como esses dois intelectuais trabalharam em “(...) propor uma outra leitura de construções discursivas particularmente eficazes na fabricação de uma memória e de uma identidade nacionais” (LIMA FILHO e ABREU, 2007, p. 22).

José Reginaldo estabelece diálogos com dois antropólogos de cunho interpretativista, Richard Handler e James Clifford, além de estudos sobre Memória

Social e Patrimônios. Assim, destacam-se as problematizações em relação à apropriação de patrimônios, cujo por detrás de discursos se expressam a “ilusão de homogeneidade e de coesão para os Estados-nações” (*idem*, p. 23), dessa maneira, sendo de fundamental interesse refletir tais falas dos agentes envolvidos nas políticas patrimonialistas.

Diante disso, é percebido como o patrimônio se tornou um campo etnográfico, na qual, as pesquisas buscam evidenciar “as estratégias de construções ou de invenção de bens considerados dignos para representar a memória e a identidade nacionais e as justificativas retóricas que passaram a ser introjetadas pelos agentes do patrimônio e pela sociedade brasileira” (*idem*, p. 23).

A partir disso, o pensamento antropológico interpreta que essa política de patrimonialização vê o “patrimônio” como “coisa”, ou seja, o conceito de “objetificação cultural” ou “coisificação” dado por Richard Handler, na qual, significa que a cultura é representada por objetos museológicos, paisagens e edificações “cuidadosamente escolhidos e retirados de seus contextos originais para serem (re)significados em outros” (*idem*, p. 23).

Dessa maneira, é notório ver que a política patrimonialista intenta criar um conjunto de traços culturais, condicionando em uma totalidade cultural, constituindo a ideia de nação. Ou seja, a categoria de pensamento “autenticidade”, adotada nas análises de José Reginaldo (2007), permite analisar como os bens “cuidadosamente escolhidos”, esses dignos de uma prática de colecionamento, podem constituir um mosaico “autenticamente” nacional. Nesse sentido, é imprescindível verificar como os agentes étnicos, intelectuais e políticos constroem esse mosaico em relação, no caso em estudo, ao jongo, e como são escolhidos/apontados essas “coisas” dignas de colecionamento.

Nesse sentido, no texto “Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: o problema dos patrimônios culturais” (2007), José Reginaldo inicia uma discussão em torno de duas modernas categorias de pensamento, a saber: autenticidade e sinceridade. Para tal, o autor explora o estudo elaborado por Lionel Trilling, esse que afirma que essas duas categorias estão conectadas as ideias de “indivíduo” e “sociedade”.

Diante disso, José Reginaldo inicia sua discussão analisando a categoria “sinceridade”, essa que determina o nosso “self” nas relações com o outro, tendo em vista a dualidade entre “ser sincero” e “não sincero – insinceridade”. Em outras palavras, tal categoria expressa o nosso self socialmente.

Ao contrário, a segunda categoria analisada, a “autenticidade”, compreende “concepções individualistas do self” (GONÇALVES, 2007, p. 118), ou seja, nas interações sociais expomos o nosso self como ele “realmente é” ou “realmente somos independentemente dos papéis que desempenhamos e de nossas relações com o outro” (*idem*, p. 119).

O ser autêntico (o indivíduo), dessa forma, pode ser compreendido como “*locus* de significados e realidade” (*idem*, p. 119). A partir dessa análise, chega-se a conclusão de que o indivíduo, o “ser autêntico”, possui o self como uma “unidade livre e autônoma em relação a toda e qualquer totalidade cósmica ou social” (*idem*).

A partir dessas análises, é possível abordar a questão do jongo (em destaque as ações dos jongueiros) dentro da categoria autenticidade. Na próxima seção, será analisado como essa prática sociocultural é observada no campo do “patrimônio cultural”, de forma que sua exposição é realizada em duas formas distintas, levando em consideração o ponto de onde ele está situado em um dado momento e para quem ele se dirige: 1) o praticar o jongo como *brincadeira* – “feito em casa”; e 2) o *representar* o jongo – o “étnico-patrimonializado”.

4.2 - Fluxos e apropriações do jongo como *brincadeira* e do jongo “*representado para o prefeito*”

No contexto jurídico e político cultural que compreende os artigos 215 e 216 da CFB de 1988, é de dever do Estado o apoio, o incentivo a valorização, a difusão, promoção e a produção dos bens culturais, da mesma maneira que, fica estabelecida uma delimitação gerencial vista a abrangência de bens de natureza imaterial e material. Aqueles são expressões simbólicas, os saberes e fazeres das práticas cotidianas dos grupos étnicos, memórias, relações sociais e “experiências diferenciadas nos grupos humanos-fundamentos das identidades sociais” (VIANNA,

2004, p. 15) e, por outro lado, os bens materiais, que são os monumentos, de caráter arquitetônico, urbanístico e arqueológico. Ambos compõem o grande guarda-chuva denominado de “patrimônio cultural brasileiro”, esse um processo de gestão das práticas culturais empreendidas pelo Estado.

Com propósitos em atender as exigências postas nos artigos supracitados, foi fomentado pelo Iphan, a edição do Decreto nº 3.551 de 04 de Agosto de 2000, emanado pelo MinC, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial, criando o PNPI, cujo caráter é de nortear e organizar os processos de registros dos inventários dos bens imateriais e que, por sua vez, consolida o INRC, esse um instrumento metodológico de pesquisa regido pela agência cultural federal, na qual, por ele é realizado pesquisas de cunho investigativo a identificar bens culturais imateriais, além de gerenciar ações direcionadas a essa categoria. Ainda nesse sentido, sobre as políticas de salvaguarda do patrimônio imaterial, foi criado dentro do Iphan um setor que abrange assuntos de pertinência à legislação e as políticas públicas vinculadas aos patrimônios imateriais, o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI).

Dito isso, o “Jongo do Sudeste” foi identificado, reconhecido e titulado por essas políticas públicas no ano de 2005, como um “patrimônio imaterial brasileiro”. Tal ação não se deu de forma espontânea por parte da agência pública cultural, mas sim, por uma série de ações de mobilizações sócio-políticas das comunidades praticantes do jongo/caxambu. Essas atuações iniciaram em redes de encontro entre jongueiros no Rio de Janeiro e em São Paulo desde 1996 que, até 2008, já haviam realizado onze encontros. Essas mobilizações foram fomentadas pelos próprios sujeitos étnicos que contavam com a colaboração e participação da Universidade Federal Fluminense (UFF), que atuou de forma mediadora na organização, e com recursos comunitários e pequenas doações (MONTEIRO e SACRAMENTO, 2009).

Destaca-se nesses momentos a criação da Rede de Memória do Jongo/Caxambu durante o V Encontro dos jongueiros, em Angra dos Reis, no Rio de Janeiro, no ano de 2000. A Rede e os Encontros culminaram a aprovação do registro do jongo/caxambu como patrimônio cultural brasileiro pelo Iphan, após a realização do INRC (no ano de 2005) desenvolvido por essa instituição, sob coordenação da

antropóloga Letícia Vianna (VIANNA, 2008). Nesse ritmo, em 2007, o Iphan, juntamente com o MinC, propuseram a criação dos Pontões de Cultura de Bens Registrados, que atuariam em três linhas, que seriam: na articulação, na capacitação e na divulgação e difusão desses bens registrados. Diante disso, foi estabelecida parceria com a UFF que dela foi criado o programa Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu, sob coordenação geral de Elaine Monteiro, e que tinha como vertente “[...] o desafio de ‘fazer com’ e não ‘fazer para’” (MONTEIRO e SACRAMENTO, 2009).

Essa movimentação das políticas culturais públicas acerca do jongo/caxambu, resultou, no Espírito Santo, em 2011, o I Encontro Estadual dos Jongos e Caxambus, na comunidade quilombola de Vargem Alegre, no município de Cachoeiro de Itapemirim, sendo o Caxambu Alegria de Viver, sob a maestria de Canuta Caetano, os anfitriões do evento. A partir disso, os jongueiros e caxambuzeiros saíram determinados a organizarem o II Encontro. A Prof.^a Elaine Monteiro, Dilzete Nascimento (Nega), jongueira e representante dos grupos de jongos e caxambus no Espírito Santo e agentes do Iphan, naquela ocasião, solicitaram ao Prof. Osvaldo Martins de Oliveira que fomentasse, junto à UFES, a organização do II Encontro. A partir disso, se derivaram dois programas de pesquisa e extensão desenvolvidos pelo Departamento de Ciências Sociais da UFES. O “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”, foram executados em diferentes momentos, sendo o primeiro cumprido no ano de 2012 e, o segundo, de caráter prolongador das atividades do primeiro, no ano de 2013 e que, no ano de 2016, uma terceira edição do referido programa está em andamento sob a coordenação da Prof.^a Dr.^a Aissa Afonso Guimarães, do DTAM/CAR/UFES.

Nesse sentido, as ações empreendidas pelos referidos programas, atuando em conjunto com as comunidades praticantes do jongo e caxambu no Espírito Santo, possibilitou um mapeamento e o fomento de articulação entre os agentes étnicos em estabelecerem uma rede comunitária enviesada pelas políticas patrimoniais culturais, já que esses se respaldam de direitos salvaguardados constitucionalmente

para com os patrimônios reconhecidos pelo Estado, esse que engloba o jongo e caxambu.

Como resultado do II Encontro Estadual de Jongs e Caxambus no Espírito Santo, realizado em Outubro de 2012, dele se produziu, após encontros regionais titulados como Oficinas de Mobilizações Comunitárias (região sul e norte), a Carta dos Jongueiros e Caxambuzeiros (anexo E), na qual assinalaram ali suas demandas para a promoção dos grupos, como apoio logístico, efetiva implementação da Lei 10.639/2003 nas escolas dos municípios, medidas contra o preconceito cultural e religioso de matrizes africanas nas comunidades, construções de sedes, diálogo direto com os agentes públicos municipais de cultura e oficinas de apoio para a elaboração de editais.

Tal documento foi entregue às agências propulsoras das políticas culturais, tanto o Iphan quanto a Secult-ES. Todavia, a partir desses encontros e de perceberem que as dificuldades de um grupo também o são para o outro e, além disso, de como suas narrativas e memórias desencadeiam em uma mesma procedência comum (que seus ancestrais foram trazidos do continente africano e escravizados no Brasil), a autonomia em agenciar o jongo pelos jongueiros e caxambuzeiros, na medida que o coletivo estabelece auxílio mútuo, foi uma das demandas mais enfáticas. Tal ação é percebida já entre eles, visto que um grupo jongueiro participa das cerimônias e festividades do outro, dessa forma, estabelecendo uma rede de contribuição, promoção, fomento, auxílio e soma para com a luta política dos direitos étnicos raciais.

Isto posto, segundo o trabalho etnográfico empreendido nessa dissertação, é afirmado que as comunidades negras e quilombolas praticantes do jongo e caxambu no sul capixaba estabeleceram uma rede de representações de suas práticas culturais e de participações em editais de fomento para o patrimônio, com a finalidade de buscarem reconhecimento de sua identidade étnica e de afirmarem que os seus tambores é uma dimensão dos processos comunitários de seus territórios. Ademais, não somente para com jongueiros, mas como também com congueiros, conforme percebido durante o campo entre o grupo Tambores de São Mateus, da comunidade analisada, em Anchieta, com a Banda de Congo de Alto Rio Calçado, do município de Guarapari e com a Banda de Congo de São Benedito da

Glória, do município de Vila Velha, esse estabelecido bem antes das políticas patrimonialistas.

À vista disso, leva a afirmar que esses patrimônios, o jongo e o congo, são produtos da organização de cada comunidade que o detém como herança cultural. Ao transpor tal análise para o plano das políticas patrimonialistas, estando os sujeitos étnicos consciente desses direitos, demarcam uma rota étnica-cultural, na qual, somam e compartilham de uma mesma bandeira de luta, contra o preconceito, subalternização e invisibilização de suas memórias, narrativas e participações sociais, econômicas e políticas das histórias de seus municípios.

Os encontros entre os grupos são estabelecidos por meio de telefonemas e/ou redes sociais, para divulgarem seus calendários festivos e reuniões políticas, atitudes essas, muitas das vezes, realizadas pelos jovens dos grupos. De acordo com essas articulações, foi percebido durante a etnografia que os jongueiros, sobretudo do grupo Tambores de São Mateus, possuem duas dimensões específicas de praticarem o jongo, de maneira que os lugares e o público expectador são definidores das performances a serem feitas. Ademais, retratam-nas em linguagens e fazeres específicos.

A primeira é o jongo “feito em casa”, no interior familiar-comunitário, que em vários momentos durante o campo, os jongueiros de São Mateus o retratavam como *brincadeira*. A respeito desse modo de fazer a roda de jongo, foi observado que os praticantes nessa comunidade, sendo eles relacionados entre si por laços de parentesco, é uma denominação que reconhecem antes das políticas patrimonialistas. Fazer a *brincadeira*, *tocar tambor*, são expressões sinônimas que se referem à roda de forma “informal”, sem a utilização de uniformes, sem designação de grupo, mas de participação dos familiares, sem cautela em construir um ponto em causar um mal estar com um agente político público e sem uma determinação de espaço e de tempo de duração da roda. É um momento em que a senhoridade jongueira aciona suas memórias e narrativas de infância, da realidade que viveram na comunidade e dela resultaram experiências de vida particulares e coletivas, na qual, transmitem para seus sucessores tais vivências.

O “jongo como *brincadeira*” ou o “jongo feito em casa”, não é, em nenhum momento, a ser dimensionado como uma ação sem propósitos e significados. Pelo contrário, é um dos momentos de construção e reconstrução da etnicidade do grupo, enquanto uma comunidade negra rural detentores de uma herança cultural que foi transmitida pelos seus antepassados, negros africanos que foram escravizados por aqueles que se tornaram parte da parentela: família Santos e família Mattos. Ou seja, os personagens jogueiros, a genealogia e a escolha dos sucessores da maestria, bem como as normas de escolhas dos futuros mestres, a transmissão da *brincadeira*, dos segredos, da espiritualidade, das tragédias e das narrativas, são acionadas no momento em que a *brincadeira* é familiar, e de modo silencioso, restrito à eles⁴⁰.

Essas rodas são, geralmente, realizadas quando há comemorações de aniversário, em momentos quando há um almoço familiar, um café da tarde quando se juntam alguns *jogueiros velhos* com seus filhos, netos e sobrinhos e contam histórias, especialmente na casa de dona Neli e na varanda da casa de Valentim, na qual, o senhor Wandy é o protagonista e o contador dessas reminiscências.

Durante o ciclo festivo-religioso para são Benedito essa dimensão do jongo (brincadeira familiar) também é realizada. Na fase da *derrubada do mastro no mato* e da *desinfincada* são rituais que não se popularizaram tanto como o da *fincada do mastro*. Dessa forma, nessas fases as rodas de jongo tomam como caráter o de *brincadeira*, uma vez que não são percebidos na conotação da formação de um grupo, mas sim, de *turma*. Os *pontos* elaborados, rememorados e cantados durante a roda se dirigem aos temas do cotidiano, do trabalho, da crença religiosa, de caçar um ao outro, de agradecer seus antecessores sobre os ensinamentos do jongo, dentre outros. Não foi percebido a utilização dos uniformes do grupo, nem o controle de fornecimento e de consumo de bebida alcóolica e de delimitação de tempo da roda.

Todavia, na *derrubada do mastro no mato*, sendo realizado, por vezes, em outros lugares que transcendem ao território da comunidade, de acordo com as pessoas

⁴⁰ É importante salientar que, para Barth, no texto “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade” (VERMEULEN e GOVERS, 2003), que a etnicidade, própria organização da diferença cultural, se dá em três níveis: o nível local (a análise em questão); o nível das lideranças e articulações translocais; e o nível da relação com o poder público, o Estado. Ambos os níveis serão trabalhados nos próximos parágrafos.

que se oferecem para presentear são Benedito e que são selecionadas pelo mestre do jongo, a roda como *brincadeira* não é tão evidenciada. O que foi percebido durante esses momentos é que, mesmo os comunitários negros de São Mateus compartilhando da mesma crença religiosa com os proprietários desses sítios (como ocorreu nas *derrubadas* dos anos de 2013 e 2014 – ver capítulo 3, seção 3.3), havendo um intercâmbio religioso, esse fator não é determinante no que condiz ao pertencimento desses proprietários à comunidade negra, mas sim, é uma vertente operacionalizada pelos quilombolas de São Mateus no estabelecimento de uma interação social, na promoção de um conjunto de bens simbólicos (BOURDIEU, 1989) e na demarcação de uma rota negra em lugares que ultrapassam as fronteiras físicas da localidade negra. Ou seja, uma vez que a *brincadeira* é percebida pelos jongueiros como um momento familiar compartilhado entre seus entes, sua forma de condução é modificada, a partir do momento que há a participação dos “outros” na roda.

Sob esse viés, permite-se analisar a segunda dimensão de praticar o jongo: o “étnico-patrimonializado” sob o método de “*representar* para o prefeito”⁴¹. Essa discussão esteve presente em muitas das reuniões entre os membros pesquisadores dos programas de extensão da UFES. Desse modo, registra-se o grande agradecimento por esses momentos, que proporcionaram amadurecimentos sobre o assunto e que, agora, também é desenvolvido aqui.

O jongo “étnico-patrimonializado” representa uma resposta diante da apropriação das práticas culturais pelo Estado, em que os próprios agentes étnicos ressignificam sua herança cultural (até então conhecido por eles como a *brincadeira*) ao partirem para as exigências configuradas pelas políticas patrimonialistas. Em outras palavras, deixa de ser a *brincadeira* e passa a ser “patrimônio”, uma vez que se enquadra aos moldes que são reconhecidos pelo inventário, esse que designa uma expressão cultural como “um bem nacional salvaguardado”.

⁴¹ Têm-se a ciência de que o termo “étnico” é um conceito acadêmico que os grupos não usam. Todavia, no momento de elaboração da pesquisa, não foi encontrado um termo que se adeque a análise, a não ser tal referência. O que pretende ser retratado para o termo “jongo *étnico-patrimonializado*” é quando os próprios jongueiros e caxambuzeiros (sujeitos **étnicos**) se apropriam das políticas patrimonialistas e/ou se utilizam dos espaços e visibilidades proporcionados por elas, como um passaporte de acesso à lugares e públicos a serem enegrecidos e demarcados pela luta desses grupos.

Nesse sentido, a *turma* emerge sua *brincadeira* na linguagem patrimonialista, pois visam desencadear diálogos e demandas com os poderes oficiais no campo cultural. Constantemente durante o campo, os jongueiros se referiam a esse modelo como “representar o jongo” (SILVA, 2014). Tal designação é coadunada as circunstâncias de aparição dos jongueiros em eventos articulados pelas agências culturais públicas municipais, estaduais e/ou nacionais. A designação “jongo representado para o prefeito” é uma metáfora que reconhece a diferenciação dessa prática quando realizada em ocasiões solenes de vertente pública.

Conforme descreve o antropólogo Sandro José da Silva (2014):

Nestas ocasiões públicas, os jongueiros se apresentam para “representar sua cultura”. (...) É comum um jongueiro dizer que foi a um evento “representar” o município ou “representar o Jongo” (SILVA, 2014, p. 4).

A “representação” em questão é interpretada aqui como uma ação/um método dos jongueiros em simular a *brincadeira* abarcando os propósitos selecionados daquilo salvaguardado no inventário. Ou seja, ela é uma maneira **reinventada** do que foi **inventado** pelas ações patrimonialistas, esses que tendem ao engessamento e ao selecionamento do que o jongo pode exibir, no anseio da formação de uma identidade nacional.

A “representação do jongo” é constituída por um grupo (e não *turma*) formalmente organizado, que ocorreu no segundo nível da organização política⁴², que possui CNPJ, uniforme para seus integrantes, estandartes, *slogans*, cantos e falas que evidenciam os dirigentes políticos públicos de forma paternalista, e com tempos e locais determinados. Ambos os traços correspondem a diferenciações entre os grupos de jongo e caxambu (sejam nas cores, na forma ritualística) e até outros patrimônios afro-brasileiros, mas vale destacar que, para a rede política étnica racial formada entre esses agentes étnicos, o que os tornam como um coletivo, são suas memórias, narrativas e identificação étnica, e não a estrutura material da ação cultural oficializada, que funciona como um mecanismo de acesso a políticas

⁴² Na discussão de Barth sobre a organização da etnicidade, observa-se na presente pesquisa, que são os jovens (nível três) lideranças que articulam com a Secretaria de Cultura e de Educação, e participam de editais para obterem financiamentos. Esses jovens são das comunidades, migraram para o meio urbano, acessaram o capital cultural da educação, enquanto direito previsto na CFB de 1988 (dever do Estado), e voltaram fazendo desse capital uma bandeira política.

públicas⁴³. Ademais, essa forma de exibição, segundo a configuração do Estado, torna evidente o propósito mercantilizador dessa cultura afro-brasileira, visto que tais acontecimentos públicos são maneiras de atração turística, apreendidas pela administração pública municipal e estadual.

Durante a etnografia, foi notório o quanto a Gerência Estratégica de Cultura e Patrimônio Histórico de Anchieta viabiliza as condições de apresentação da “representação” do jongo, não observando a realidade comunitária de São Mateus. Tal afirmativa se dá diante de um episódio ocorrido no ano de 2014, quando a referida agência cultural promoveu a “II Semana Municipal de Consciência Negra” e a “VII edição do Encontro do Congo e Jongo”, cedendo toda a logística e estrutura para o evento, incluindo estandes que serviram de apoio como venda de produtos e alimentos, sendo a arrecadação destinada para o grupo de jongo, já que a vertente que fomentou o festejo se deu pelo viés do “patrimônio” e da identificação étnica da comunidade. Todavia, tais espaços foram ocupados por vendedores de fora da comunidade e por comunitários católicos, mas que não participam do jongo, destinando o arrecadamento financeiro pessoal, para suprir o custeio dos produtos, e para a Igreja de São Mateus. Assim, deixa explícito como a Gerência percebe a localidade de São Mateus apenas como uma comunidade homogênea. Tal homogeneidade também vai sendo construída pelas lideranças que, enquanto representantes políticos locais, não falam por uma parte da localidade, mas por ela.

Entretanto, conforme dito anteriormente, se de um lado, o Estado promove uma modulação por meio do discurso da salvaguarda (o que deve ser “eternizado” do jongo), do outro, os agentes étnicos também se apropriam dessa dimensão patrimonial, com a finalidade de exigirem o cumprimento da lei no que tange aos direitos como agentes possuidores de um “patrimônio”, ao qual, para a análise designa o nome de “jongo patrimonializado”.

Nesse propósito, como agentes detentores de um “patrimônio”, que articulam por meio da “representação” a visibilidade étnica, cultural e comunitária em espaços públicos, diante de expectadores que pertencem a outra parcela da sociedade,

⁴³ Um exemplo disso são as articulações comunitárias entre as comunidades negras São Mateus, Anchieta, praticantes do jongo, e Alto Rio Calçado, Guarapari, praticantes do congo.

experenciam maturidades que repercutem no plano das estratégias dos processos organizativos. Como descreve Silva (2014):

O ato de representar faz parte de um aprendizado e representa uma conquista ritual de maioria do mestre: um momento para deixar de ser menino – quando apenas se olha o jongo de fora da roda -, e seguir com os demais companheiros por outros espaços com mais responsabilidade. Um momento de aprender o tempo da incerteza e da dúvida sobre o estar pronto para os desafios e demandas que os Jongos e Caxambus impõem. De saber que algo mais pode vir a ser aprendido dos inúmeros “encontros” dos quais eles não se furtam. A própria estrutura performática do Jongo e Caxambu sugere que há perigos à espreita nas intermináveis viagens que o grupo faz pelas terras distantes, por domínios incógnitos, pelos desafios que os “pontos” de outros grupos podem se impor (SILVA, 2014, p. 6).

Isto posto, percebe-se que as mediações realizadas por meio das relações de contato produzem vivências e experiências que são refletidas nas formas organizativas do grupo, enquanto um coletivo reconhecido pela tangente “patrimônio” pelos expectadores, sendo esses representantes da política oficial e/ou público em geral. Nesse sentido, os jongueiros, sobretudo o mestre, conforme excerto acima, e completa-se ao dizer sobre os agentes orgânicos (em sua maioria os mais novos que auxiliam na parte administrativa e jurídica do grupo – o Gilson, no caso dos Tambores de São Mateus), emergem em um solo de negociações e de trocas simbólicas e políticas mobilizadas pelo discurso cultural. Além disso, o sentido mágico como a citação traz, se refere ao campo de diferenciações estabelecidas no contato entre um grupo de jongo e outro, dado que um dos sentidos que essa prática tem são os desafios por versos que testam a habilidade poética, musical e de entendimento de um para com o outro, no estabelecimento de um diálogo.

Essa visibilidade pública proporcionada pelas políticas patrimonialistas, na qual, os comunitários da localidade negra rural de São Mateus, na condição de jongueiros do grupo Tambores de São Mateus, *representam* seu “patrimônio”, sob a dimensão do “étnico-patrimonializado”, constitui uma das principais estratégias de demarcação racial no espaço público, que favorece o rompimento do anonimato estabelecido pelo curso histórico social, religioso e político do município de Anchieta. A presença da plateia pública é assegurada pelo encanto das danças, das vozes, dos versos e, especialmente, pelo rugir expressivo dos tambores, elementos da ritualística.

Além desses, outro aspecto que desperta atenção no jongo como espetáculo, são as potencialidades estéticas e de alto estima dos integrantes do grupo em projetarem nas vestimentas seus sinais diacríticos (BARTH, 2000, p. 32), como: tecidos de chita; blusas estampadas com a imagem do santo de devoção; datas reconhecidas por eles como significativas; e cores e frases que remetem às memórias e narrativas de origem da comunidade.

Ainda sobre as articulações como “patrimônio”, os jongueiros operacionalizam sua religiosidade com a instituição católica, podendo, assim, realizarem os rituais do ciclo festivo-religioso para são Benedito, ações que participam das performances do jongo, de modo a afirmar, reconstruir e apresentar sua espiritualidade, dinamicidade e particularidades em *celebrar* o padroeiro negro.

Sobre as negociações com o poder público municipal, o discurso patrimonialista é um alicerce que elencam possibilidades de acesso a empreendimentos na infraestrutura da comunidade, como melhorias na escola, concessão de subsídios e projetos voltados para a agricultura local, como a participação no fornecimento de alimentos na merenda escolar, construção de uma ponte de pequena extensão, reforma do Centro Municipal de Convivência e Multiuso e da Unidade de Saúde da Família. Nesse sentido, é afirmado que o jongo, uma memória articulada com o passado e recriada, contribui para as ações no presente e possibilidades para o futuro, posto que:

(...) a ênfase [na atualidade] vem a ser colocada menos numa relação orgânica com o passado, e mais na possibilidade presente de reprodução técnica desse passado. (...) os projetos de preservação atualmente voltam-se mais para o atendimento a necessidades presentes (projetos de revitalização, renovação de equipamentos urbanos, lazer, turismo, projetos sociais, reivindicações de movimentos sociais etc) (GONÇALVES, 2012, p. 65).

Em suma, frente a toda essa história, luta, ressignificações e conquistas realizadas pelos comunitários da localidade negra de São Mateus, se encerra o estudo sob a égide do patriarca jongueiro Valentim Manoel dos Santos ao lado de seu companheiro são Bino, conforme inseridas as fotografias de ambos abaixo. Essas materialidades da memória e da crença por meio da construção, no caso, de uma estátua e imagem, é uma forma de materializar um personagem e um herói, e

eternizar os tambores com tarugos de madeira e o próprio jongo, visto que, a partir do reconhecimento dos jongueiros e dos devotos do santo, é a intenção de tornar visível e imortal aquilo que consideram demarcador de suas identidades étnicas e narrativas de origem. Sob esse viés, é percebida que a memória selecionada de um passado é uma ação para o presente e futuro desses agentes, já que o jongo, como uma herança deixada pelos seus antepassados, se transforma em um elemento de dinamicidade e autonomia para com a comunidade, por exemplo, as expressões do saber e fazer os rituais, o modo de celebrar o santo, de narrar histórias, de criar *pontos*, são as riquezas insubstituíveis do conhecimento de valorização dos agentes produtores, sendo os monumentos ativadores e estimuladores dessas memórias.



Foto 17 e 18: da esquerda para direita – Estátua de Valentim Manoel dos Santos, erguida após contemplação do título de mestre da cultura popular. Descrição da placa: “Homenagem ao mestre Valentim, 3ª geração de mestres do grupo de jongo Tambores de São Mateus, com mais de 150 anos de existência, pelo seu trabalho e dedicação à cultura Anchietaense. Premiado com o título ‘Mestre da cultura popular do Estado do Espírito Santo’ – Secult/ES. São Mateus, 26 de Dezembro de 2011”. E imagem de São Benedito da comunidade de São Mateus. Fotografias: da autora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude dos dados etnográficos apresentados, a dissertação buscou descrever e refletir sobre os processos dinâmicos da luta étnica-racial política e jurídica na comunidade de São Mateus, localizada na região rural do município de Anchieta (ES), por meio do jongo, sinal diacrítico, produto das formas de organização dos agentes comunitários negros desse território, análise debruçada sobre Barth (2000).

Dessa maneira, tal demanda é enviesada diante das políticas patrimonialistas do Estado, sob o discurso da “salvaguarda cultural”, que veiculam ações públicas para com a preservação, fomento, divulgação e auxílio das “expressões imateriais” afro-brasileiras, dito essa conforme o caso em estudo. Ademais, essa designação é uma nova linguagem e categoria traduzida, reconhecida e emitida pelas agências culturais oficiais, essas que se tornam “tutoras”, a partir do momento em que a União assegura direitos constitucionais, e por eles a exigência da manutenção e proteção dos patrimônios, conforme os artigos 215 e 216 da CFB de 1988.

Por essa razão, mediante a metodologia patrimonial imaterial do Estado, que celebra práticas políticas-culturais afro-brasileiras como “bens culturais nacionais”, dimensionando-as como “patrimônios”, o jongo e caxambu são denominados agora como “Jongo no Sudeste”.

As comunidades que as praticam, sendo elas heranças que foram transmitidas por seus ancestrais, recheadas de simbologias, espiritualidade, conhecimentos, narrativas e memórias que se debruçam sobre histórias de vida e experiências diante de um sistema escravista, se tornam uma potencialidade política, legitimação étnica-racial e de ressignificação identitária, na medida em que as negociações em torno dessas expressões com os agentes políticos públicos no cenário das relações sociais, são estabelecidas.

Essa configuração da política cultural, que deteve como intenção a formação de uma identidade brasileira, incorporando as diversas práticas culturais como bens da Nação, é reinventada pelos agentes étnicos na comunidade negra de São Mateus a partir do momento em que a *brincadeira*, na condição de “patrimônio”, traça

mobilizações e articulações em prol da luta da demarcação da história e participação dessa população na construção do município, conhecido e mercantilizado nacionalmente pela vertente religiosa católica da elite branca, grupo social formado, sobretudo, da descendência italiana.

Nas análises empreendidas na pesquisa, buscou-se averiguar a (re)organização da identidade negra na configuração dos agentes de São Mateus como jongueiros, dinâmica essa que soma à uma rede comunitária social da luta negra e quilombola no sul capixaba. Dessa forma, por intermédio do palco das políticas culturais, o grupo Tambores de São Mateus, *representa* o jongo étnico-patrimonializado na promoção da visibilidade social, do fomento da autoestima proporcionado pela autonomia de negociar sua prática diante dos moldes da patrimonialização (tais moldes interpretados aqui como uma forma de selecionar o que pode ser “exibido” do jongo que contribui para a identidade brasileira, sendo a própria *representação* uma resposta contrária a esse posicionamento) e das políticas públicas municipais, no que tange a infraestruturas, benefícios sociais e projetos desse cunho.

Os programas de pesquisa e extensão da UFES, da qual, deixa-se registrado a eterna gratidão da pesquisadora, pois foi uma grande escola prática e de vivência pessoal e acadêmica permitindo na elaboração da presente pesquisa, foram produtos que, tendo percepção da expansão das ações patrimonialistas, foi (e é) um intermediário dos diálogos e estratégias de mobilização dos jongueiros (e caxambuzeiros). Tal ação somente foi possível mediante aprovação e reconhecimento por parte desses grupos, permissão dada pela interação deles para com os pesquisadores e docentes dos referidos programas, e para com as atividades propostas, como as oficinas, reuniões e o encontro estadual, que se repercutiram no cenário nacional no que concerne às mobilizações das comunidades jongueiras do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais e das agências culturais extras estaduais.

Um dos primeiros percursos dos programas supracitados foi no mapeamento das localidades praticantes do jongo (e do caxambu), ação pertinente na formação de um coletivo. Ademais, fomentou-se, também, um processo de inventariar lugares e pessoas, que, mesmo se tratando de uma dimensão “imaterial”, torna-se “material”, visto que há uma constituição de um banco de dados, que emergem sobre os

“lugares de memória”, fotografias, textos e, também, o acervo particular dos praticantes.

A partir dos estudos da Antropologia Social, afirma-se que o indivíduo é (re)construído nas relações de etnicidade da comunidade em que pertence. Em outras palavras, as dinamicidades das formas organizativas de um grupo estabelecido por meio das relações de alteridade promovem a afirmação de pertencimento do sujeito étnico ao seu grupo, sendo essa maneira definida por meio de elementos elencados pelo coletivo social do grupo em que está imerso. Dessa maneira, o indivíduo carrega consigo experiências, que são construídas e reconstruídas durante os processos comunitários da vida social, fomentando memórias individuais e coletivas, que constroem não a salvaguarda de um passado, e sim, o passado que constrói perspectivas para o futuro.

Ao transportar tal análise diante dos processos culturais para o jongo, é percebido como o sujeito praticante é um agente social na manutenção da mesma que, somente em trata-lo como “patrimônio” já é um traço do agir, por exemplo, na política. Por outro lado, tem-se a percepção de que é uma *brincadeira* que perpassou (e perpassa) entre as gerações de parentesco e que, somente com isso, é que permitiu adentrar o jongo na dimensão a qual chegou. Nessa linha de pensamento, é considerativo aqui destacar a oralidade como a principal maneira de apreensão do conhecimento do fazer ritualístico, da dimensão simbólica, da religiosidade e das matrizes históricas da comunidade.

Dado exposto, a memória é uma maneira de interligar o presente com o passado, cujos costumes e heranças culturais são transmitidos a cada geração, sendo assim, experiências e ensinamentos (não somente dos vivos, mas também dos espíritos de seus ancestrais) estando imersos nos diálogos promovidos nas rodas, sobretudo nas rodas como *brincadeira*. A crença, os *pontos*, as linguagens, as narrativas, as simbologias, são mantidas por meio dos cantos e do corpo, expressões sígnicas que, por si só, demarcam diálogos, sentimentos e luta. Pela observação dos aspectos analisados, a roda de jongo é o acionador e estimulador das memórias, é a cura emocional e física dos jongueiros, é o momento de solucionar as desavenças e de criar outras, ali são dialogadas as pautas de demanda comunitária, rememoração de situações e de revivescências.

Por todos esses aspectos, as performances podem ser percebidas como formas de estabelecimento de fronteiras e relações de interação, uma vez que assumem aspectos particulares do grupo. O *jongo de ponta* e a criação súbita de versos, a forma do batuque nos tambores (e eles próprios), a maneira ritualística de cultuar o santo de devoção, são exemplos da linguagem dos jongueiros por meio do qual sinalizam e expressam os seus modos de compreender e entender a vida.

Além do mais, o acesso à escrita e a escolarização das lideranças mais jovens, possibilita processos de interação social por meio da escrita, que reiventa a oralidade, a memória e a própria concepção de história, pois como se observa na camiseta do grupo Tambores de São Mateus “a história continua...”.

Em suma, a memória dos jongueiros é articulada em três momentos, a saber: tempo, espaço e agência, de modo que o processo de (re)invenção de lembranças torna-se instrumental no processo de reconstrução da identidade desse grupo. Ao tomar como postura a apropriação de seu “patrimônio”, os comunitários negros de São Mateus reinventam-se, como um dos propósitos de reconhecimento sócio-político no cenário público. Tendo em vista as dimensões observadas, é afirmado que o jongo rompe e refuta sua associação como uma manifestação folclórica, uma vez que é imprescindível seu caráter político, sua dimensão criativa, suas estruturas hierárquicas e simbólicas, que visam reagir à subalternização e ao esquecimento tanto de sua população quanto de suas memórias e histórias.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. **Pelos caminhos do Jongo/Caxambu: História, Memória e Patrimônio**. Niterói: EDUFF, 2008.

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito. In.: **Humanidades**. Número 15, Ano IV. Brasília: EdUnB. 1989.

ANDRADE, Patrícia Gomes Rufino. **Olhares sobre jongs e caxambus: processos educativos nas práticas religiosas afro-brasileiras**. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013. Disponível em: < <http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/1140/1/Tese.%20Patricia%20Gomes.%20texto.pdf>>. Acesso em 16 out. 2015.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO (APEES). **Relação dos proprietários dos estabelecimentos rurais recenseados no estado do Espírito Santo - Benevente**. Recenseamento do Brasil. Typ. Da Estatística, 192-1923. Disponível em: <http://www.ape.es.gov.br/pdf/Recenseamento/Recenseamento_1920_Benevente.pdf>. Acesso em: 24 mai. 2015.

_____. Marques, Cesar Augusto. Dicionario historico, geographico e estatistico da Província do Espírito Santo. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878. Disponível em: <<http://www.ape.es.gov.br/index2.htm>>. Acesso em: 23 mai. 2015.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. A Antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil. In: LIMA FILHO, M. F; BELTRÃO, J. F; ECKERT, C. (ORG.). **Antropologia e Patrimônio Cultural : diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra. Associação Brasileira de Antropologia, 2007. p. 21-44

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DOS AMIGOS DOS PASSOS DE ANCHIETA (ABAPA). 2010. Disponível em: <<http://www.abapa.org.br/interna.php?pg=calendario>>. Acesso em: 04 set. 2015.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Ed. Contra Capa, 2000.

_____. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora. (Org.). **Antropologia da Etnicidade: para além de Ethnic Groups and Boundaries**. – Lisboa: Fim do Século, 2003.

BATISTA, Milena Xibile. **Angola, jeje e ketu: memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição [da] República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.dji.com.br/constituicao_federal/cf215a216.htm>. Acesso em: 17 de mar. de 2015.

_____. **Decreto-lei nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, Brasília, DF, 4 de agosto de 2000.

_____. Ministério da Educação. Grupo de Trabalho Interministerial. **Contribuições para a Implementação da Lei 10.639/2003**: Proposta de Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – Lei 10639/2003. Brasília, 2008. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/contribuicoes.pdf>>. Acesso em: 17 de mar. de 2015.

_____. Ministério da Educação. Secretaria de Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, 2004. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>>. Acesso em: 17 de mar. 2015.

_____. Presidência da República (2004). **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004**. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e Tribais. Diário Oficial da União, 20/04/2004, p. 1. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/ato2004006/2004/decreto/d5051.htm>>. Acesso em: 01 set. 2014.

_____. Presidência da República (2003). **Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003**. Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Brasília, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.678.htm>. Acesso em 17 mar. 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, Ritual e Performance em Victor Turner. In: **Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e**

Antropologia da UFRJ, vol. 03.06, p. 411-460, Nov, 2013. Disponível em: <http://revistappgsa.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2015/05/4-ano03n06_maria-laura-viveiros-de-castro-cavalcantii.pdf>. Acesso em: 02 mai. 2016

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Um conceito antropológico de identidade. In: **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editor, 1976.

CRUZ, Ronaldo Lima da. **Tráfico clandestino de escravos**: a atuação do juiz de direito de Ilhéus na apreensão dos africanos desembarcados na praia de Mamoam. Documentação e Memória/TJPE, Recife, PE, v.2, n.3, 119-134, jan./dez.2010. Disponível em: <http://www.tjpe.jus.br/judiciario/didoc/memorial/revista/revista032010/7_Ronaldo_Lima_da_Cruz_Trafico_clandestino_de%20escravos.pdf>. Acesso em: 05 set. 2015.

DAEMON, Bazilio Carvalho. **Província do Espírito Santo**: sua descoberta, história chronologica, synopsis e estatística. Victoria: Typografia do Espírito Santense, In: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Projeto Biblioteca digital, parte 8, 1879b. Disponível em: <http://www.ape.es.gov.br/pdf/Daemon/Daemon_Parte_8.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2015

_____. In: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, Projeto Biblioteca digital, parte 7, 1879a. Disponível em: <http://www.ape.es.gov.br/pdf/Daemon/Daemon_Parte7_.pdf>. Acesso em: 25 mai. 2015

_____. Coordenação, notas e transcrição de NEVES, Maria Clara Medeiros Santos. – 2.ed. –Vitória : Secretaria de Estado da Cultura; Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2010.

Damasceno, Karine Teixeira. **A invisibilidade das mulheres negras na documentação oficial – Feira de Santana, 1890-1920**. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano V, Nº IX, Julho/2012. Disponível em: <www.revistas.usp.br/sankofa/article/download/88817/91698>. Acesso em: 04 set. 2015.

GOLDMAN, Márcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003, V. 46 Nº 2. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf>>. Acesso em: 16 jul. 2015.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Ed.: da UFRJ/IPHAN. 1ª edição, Rio de Janeiro, 1996.

_____. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Ed.: da UFRJ/IPHAN. 2ª edição, Rio de Janeiro, 2003.

_____. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios.** Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2007.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; e CHAGAS, Mário. (Org.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos.** 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33.

_____. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In.: TAMASO, Isabela Maria; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. (Org.). **Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos.** – Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMANBIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas.** São Paulo: Global, 1987.

GUIMARÃES, Aissa Afonso; e OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Jongueiros e caxambuzeiros no Espírito Santo: pesquisa, extensão e políticas de salvaguarda do patrimônio cultural. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL POLÍTICAS CULTURAIS, 5º., 2014, Rio de Janeiro. **Anais...** Disponível em: < <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2014/06/Aissa-A-Guimar%C3%A3es-et-alli.pdf>>. Acesso em: 20 de dez. 2015.

_____. “Caxambu Alegria de Viver”: memória e patrimônio afro-brasileiro em Vargem Alegre (Cachoeiro de Itapemirim – ES). In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. **Anais...** Natal: ABA, 2014. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402016868_ARQUIVO_TextoCaxambuAlegriadeViverAissa.pdf >. Acesso em: 19 de dez. 2015.

HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições.** Tradução de Celina Cavalcante. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1997.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Jongo no Sudeste.** Brasília: 2007. Disponível em: < <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=3652>>. Acesso em: 15 ago. 2014.

_____. **Inventário Nacional de Referências Culturais: Jongo, patrimônio imaterial brasileiro.** Brasília, 2005. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=517>>. Acesso em: 15 ago. 2014.

_____. **Inventário Nacional de Referências Culturais. Dossiê 5: Jongs do Sudeste.** Brasília: IPHAN, 2008.

_____. **Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação.** Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto.

Brasília: 2000. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=3415>>. Acesso em: 15 ago. 2014.

INSTITUTO NACIONAL DO FOLCLORE. **Atlas folclórico do Brasil** - Espírito Santo, FUNARTE, 1982.

JUNIOR, Clair da C. M. **Caxambu, olhares para além do Horizonte**. 2013. Dissertação (Mestrado em Artes) – Programa de Pós-Graduação em Artes, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução de Bernardo Leitão. 7. ed. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2013.

LEITE, Ilka Boaventura. **Território Negro em área rural e urbana: algumas questões**. Textos e Debates. Florianópolis, NUER/UFSC, ano 1, n.2, 1991. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>. Acesso em: 04 out. 2015.

_____. **Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação**. Publicação ano 1, nº 1, 1991. UFSC: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%201.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 26 set. 2015.

_____. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf>. Acesso em: 10 set. 2015.

MACEDO, Inara Novaes. A espetacularização do congo no Espírito Santo. In: **Revista do Colóquio de Arte e Pesquisa do PPGA-UFES**, ano 3, v.3, n. 7, Dezembro de 2013. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/colartes/article/download/7686/5479>. Acesso em 06 mai. 2016.

MAFFESOLI, Michel. Mesa espaço de comunicação. In: DIAS, Cecilia Maria de Moraes (Org.). **Hospitalidade: reflexões e perspectivas**. São Paulo: Editora Manole, 2002.

MARTINS, Leonardo Rauta. **A agricultura familiar de Anchieta/ES sob a hegemonia do grande capital**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, ICHS/URRJ, 2014. Disponível em: <<http://r1.ufrj.br/cpda/wp-content/uploads/2014/10/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Vers%C3%A3o-final-junho-2014.pdf>>. Acesso em: 25 mai. 2015.

MATTOS, Sônia Missagia. **A aldeia de Iiritiba**: atual cidade de Anchieta no Espírito Santo. Revista *Habitus*, Goiânia, v. 7, n. 1/2, p. 5-44, jan./dez. 2009. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/2007>>. Acesso em: 12 mai. 2015.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. Cosac & Naify, 2003.

MEMBRO DA COMISSÃO DE FOLCLORE ESPÍRITO SANTENSE, 2015. **Bandeira de são Benedito e a Comissão Espírito-Santense de Folclore**. 2015. Entrevista concedida a Larissa de Albuquerque Silva e Roberto Izoton, Vila Velha, 15 maio. 2015. 1 arquivo mp3

MONTEIRO, Elaine; SACRAMENTO, Mônica. **Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu: Ação coletiva e identidade negra em comunidades tradicionais**. In: X CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, em Braga, Portugal, 2009. Disponível em: <http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/pontao_de_cultura_do_jongocaxambu_acao_coletiva_e_identidade_negra_em_comunidades_tradicionais.pdf>. Acesso em: 25 out. 2014.

MOREIRA, Vânia Maria Losada Moreira. **Entre índios ferozes e negros do mato**: antinomias da construção da ordem nos sertões do Espírito Santo durante a primeira metade do século XIX. Texto apresentado no XXIV Simpósio Nacional de História, São Leopoldo RS. - Seminário Temático Os Índios na História: Fontes e Problemas, 15-20 de julho de 2007. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/ST07Vania.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2015.

_____. **Os índios e Império**: história, direitos sociais e agenciamento indígena. Trabalho apresentado no XXV Simpósio Nacional de História, Simpósio Temático 36: Os Índios na História, 13-17 de julho de 2009. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Vania.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2015.

NORA, Pierre (1993). **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto de História, Revista do Programa de Estudos de Pós-graduação em História e do Departamento de História da PUC. São Paulo. n. 10, dezembro. p. 7-28.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. *Mana* 4(1): 47-77, 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2015.

OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do Estado do Espírito Santo**. Vitória, Fundação Cultural do Espírito Santo, 1975. Disponível em: <http://www.ape.es.gov.br/pdf/Livro_Historia_ES.pdf>. Acesso em: 02 set. 2015.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. **O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras**. Tese de doutorado. Florianópolis: PPGAS-UFSC, 2005.

_____. **Território quilombola de Monte Alegre**: História, cultura, meio ambiente e direito étnico. Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de quilombos de Monte Alegre. Relatório elaborado por solicitação ao Projeto Territórios Quilombolas do Espírito Santo, 2006.

_____. Herdeiros de Adão e aprendizes de Pretos Velhos: identidade, território e referência cultural do quilombo de Monte Alegre. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. **Anais...** Natal: ABA, 2014. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402023579_ARQUIVO_Herdeiro_sdeadaoeaprendizesdepretosvelhos.pdf>. Acesso em 15 de dez. 2015.

_____. “Jongos e caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo”. Projeto de Extensão PROEXT/MEC (SIGProj N°:113815.480.57123. 05042012), Vitória: PROEX/UFES, 2012.

PACHECO, Gustavo (Orgs.). **Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein**. São Paulo: CECULT, 2007.

PENTEADO JÚNIOR, Wilson Rogério. **Jongueiros do Tamandaré**: um estudo antropológico da prática do Jongo no Vale do Paraíba Paulista (Guaratinguetá-SP). Dissertação de mestrado. São Paulo, IFCH, UEC, 2004. Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br/document>. Acesso em: 5 mar. 2014.

PEREIRA, Mabel Salgado. **Dom Helvecio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado**: artífice da Neocristandade (1888-1952). Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG/ FAFICH, 2010. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/VCSA-8XZLSB/tese_de_mabel_salgado_pe_reira.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 mai. 2015.

PESSOA, Tiago Campos. **O comércio negreiro na clandestinidade**: as fazendas de recepção de africanos da família Souza Breves e seus cativos. Afro-Ásia no.47 Salvador, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0002-05912013000100002&script=sci_arttext>. Acesso em: 05 set. 2015.

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

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

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

PROGRAMA TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES RURAIS E URBANAS: PROCESSOS ORGANIZATIVOS, MEMÓRIAS E PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO NAS COMUNIDADES JONGUEIRAS DO ESPÍRITO SANTO. Banco de dados. SANTOS, Valentim Manoel dos. **Entrevista**. Narrativa da comunidade. 2012a. Entrevista concedida a Larissa de Albuquerque Silva e Osvaldo Martins de Oliveira, na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 17 mar. 2012. 1 arquivo mp3.

_____. Banco de dados. SANTOS, Valentim Manoel dos. **Entrevista**. Histórias da comunidade. 2012b. Entrevista concedida aos pesquisadores do Programa de Extensão, na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 20 maio 2012. 1 arquivo mp3.

_____. Banco de dados. MENDES, Renélio dos Santos. **Derrubada do mastro no mato**. 2012a. Discurso durante o ritual captado por Larissa de Albuquerque Silva, na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 24 nov. 2012. 1 arquivo mp3.

_____. Banco de dados. MENDES, Renélio dos Santos **Entrevista**. 2012b. Entrevista concedida a Larissa de Albuquerque Silva e Osvaldo Martins de Oliveira, na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 17 mar. 2012. 1 arquivo mp3.

_____. Banco de dados. MENDES, Renélio dos Santos. **Entrevista**. 2012c. Entrevista concedida aos pesquisadores do Programa de Extensão, na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 20 maio 2012. 1 arquivo mp3.

_____. Banco de dados. MENDES, Renélio dos Santos. **Fincada do mastro**. 2014d. Ponto cantado durante o ritual captado por Larissa de Albuquerque Silva, na comunidade de Itapeúna, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 27 dez. 2014. 1 arquivo mp3.

_____. Banco de dados. MENDES, Conceição de Mattos. **Fincada do mastro**. 2013. Ponto cantado durante o ritual captado por Larissa de Albuquerque Silva, na comunidade de Novo Horizonte, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 26 dez. 2013. 1 arquivo mp3.

_____. Banco de dados. SANTOS, Gilson José dos. **Entrevista**. 2012. Ponto cantado durante a entrevista concedida aos pesquisadores do Programa de

Extensão, na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 20 maio 2012. 1 arquivo mp3.

_____. Banco de dados. SANTOS, Vitor dos. **Entrevista**. 2012. Ponto cantado durante a entrevista concedida aos pesquisadores do Programa de Extensão, na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES), durante o trabalho de campo. São Mateus, Anchieta (ES), 20 maio 2012. 1 arquivo mp3.

RAUTA RAMOS, Maria Helena.; SILVA, Adriana Ilha da. **Desenvolvimento local, saúde e meio ambiente**: o impacto dos grandes projetos em Anchieta/ES, e na região metropolitana da Grande Vitória e em Macaé/RJ. Ed.: EMESCAM, Vitória, ES. 2009.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. **O Jongo**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1984.

ROCHA, Gilmar. Cultura Popular: do Folclore ao Patrimônio. In: **Mediações**, vol. 14, n. 1, p. 218-236, Jan-Jun, 2009. Disponível em: <www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/download/3358/2741>. Acesso em 06 mai. 2016.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II). Mana vol.3 n.1 Rio de Janeiro, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-3131997000100002&script=sci_arttext>. Acesso em: 23 jun. 2015.

SANSONE, Livio. **Os dilemas da patrimonialização**: da invisibilidade a hipervisibilidade de alguns aspectos da cultura afro-brasileira. In: 35º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, outubro 2011. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1048&Itemid=353>. Acesso em: 25 de abr. 2014.

SILVA, Sandro José da. **"Do fundo daqui"**: Luta política e identidade quilombola no Espírito Santo. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, ICHF/UFF, 2012.

_____. **Apresentar e representar**: os Jongos e Caxambus capixabas. Série Patrimônio, Cultura e Extensão Universitária ,n. 2, fev. 2014. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/SerPatExt_n2_m.pdf . Acesso em 01 out. 2015.

_____. **Comunidade negra rural São Mateus do Sul, Anchieta (ES)**. Relatório de pesquisa para o DCSO/Ufes, 2006.

SILVA, Larissa de Albuquerque. **Processos organizativos, memória e identidade**: Etnografia da transmissão cultural do jongo na comunidade negra de São Mateus -

Anchieta / ES. 2012. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2012.

_____. **'Dança Direito, menino, na roda desse tambor'**: a construção da categoria jongueiro/caxambuzeiro no Espírito Santo. In: V CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PESQUISADORES EM SOCIOLOGIA DO DIREITO (AbraSD), 2014. Vitória, ES. Anais: Pesquisa em ação: ética e práxis em sociologia do direito, 2014. v. 2. p. 535-553.

_____. “Se não fosse Manelaia, Maria Antônia não tinha saia”: etnografia da arte de jogar na comunidade de São Mateus, Anchieta (ES). In: Revista Simbiótica, vol. 1, n. 7, p. 37-82, Dez, 2014, ISSN: 2316-1620. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/simbiotica/article/viewFile/9003/6385>>.

_____. **De brincadeira à patrimônio**: as várias dimensões do jongo/caxambu no Espírito Santo. Trabalho apresentado no I CONACSO - Congresso Nacional de Ciências Sociais: desafios da inserção em contextos contemporâneos, GT 7 “Antropologia e pluralismo jurídico”, UFES - Vitória-ES, 2015.

_____. **Festa, devoção e conflito social em uma comunidade jongueira brasileira**. Trabalho apresentado na XI Reunión de Antropología del Mercosur, GT31 “Territórios da espiritualidade e comensalidade no mundo Afro latino”, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, Uruguai, 2015.

_____; SILVA, Sandro José da Silva. Jongos e cultura negra no Brasil: um estudo sobre religiosidade e política. In: **Revista Hombre y Desierto**: una perspectiva cultural, n. 18, p. 72-87, 2014, ISSN: 0716-5897.

SUBSECRETÁRIA ESTADUAL DE PATRIMÔNIO CULTURAL (2011-2014), 2012. **Bandeira de São Benedito e a Comissão Espírito-Santense de Folclore**. 2012. Entrevista concedida a Larissa de Albuquerque Silva, Conceição da Barra, 25 out. 2012. 1 arquivo mp3.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói: Ed. EdUFF, 2008.

TELES FILHO, Eliardo França. **Eusébio de Queiroz e o Direito**: um discurso sobre a Lei n. 581 de 4 de setembro de 1850. Rev. Jur., Brasília, v. 7, n. 76, p.52-60, dez/2005 a jan/ 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/03/revista/Rev_76/artigos/PDF/EliardoFranca_Rev76.pdf>. Acesso em: 05 set. 2015.

VIANNA, Leticia R. Patrimônio Imaterial: legislação e inventários culturais. A experiência do Projeto de Saberes da Cultura Popular. In: LONDRES, C. (et al) **Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, críticas e**

perspectivas. Vol. 5. Série Encontros e Estudos. Rio de Janeiro: Funarte, IPHAN-CNFCP, 2004.

WOORTMANN, K. **Com parentes não se negocia: o campesinato como ordem moral**. Anuário antropológico/1987. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.

SITES:

REPORTAGEM Século Diário – Hermógenes da Fonseca. Disponível em: <<http://seculodiario.com.br/12440/17/livro-revive-a-trajetoria-de-hermogenes-lima-fonseca>>. Acesso em: 15 maio. 2016.

VÍDEO “Congo a voz do tambor” (parte 1). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AIFvP9-ielc>>. Acesso em: 19 maio. 2016.

VÍDEO “Congo a voz do tambor” (parte 2). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bPGh0gRuvxo>>. Acesso em: 19 maio. 2016.

VÍDEO “Fincada do mastro da Glória, ano 2007, Vila Velha (ES)”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=34Jrjj0RH1s>>. Acesso em: 19 maio. 2016.

BLOG DA ABACOVV. Disponível em: <<http://congovilavelha.blogspot.com.br/search?updated-min=2010-01-01T00:00:00-02:00&updated-max=2011-01-01T00:00:00-02:00&max-results=11>>. Acesso em: 25 maio, 2016

ACERVO FOTOGRÁFICO ABACOVV. Disponível em: <<https://www.flickr.com/photos/57359194@N08/albums/with/72157625583049385>>. Acesso em: 25 maio. 2016.

LEI MUNICIPAL N° 825, ANCHIETA (ES). Disponível em: <<http://189.38.58.10/anchieta/images/leis/html/L8252013.html>>. Acesso em: 06 ago. 2013.

IMAGENS:

FOTOGRAFIA 15 e ANEXO D - <<http://culturamaratimba.blogspot.com.br/?view=snapshot>>. Acesso em: 4 jun. 2016.

IMAGEM 2 – Disponível em: <http://www.anchieta.es.gov.br/mat_vis.aspx?cd=18951>. Acesso em: 29 abr. 2016.

IMAGENS 4 e 5 - Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps/@-20.7636132,-72.86593449m/data=!3m1!1e3?hl=pt>>. Acesso em: 4 jan. 2015.

MAPA 1: Disponível em: <<http://www.ijsn.es.gov.br/anchieta>> e Google Maps.
Acesso em: 5 mar. 2014

ANEXOS

ANEXO – A: DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE PARENTESCO

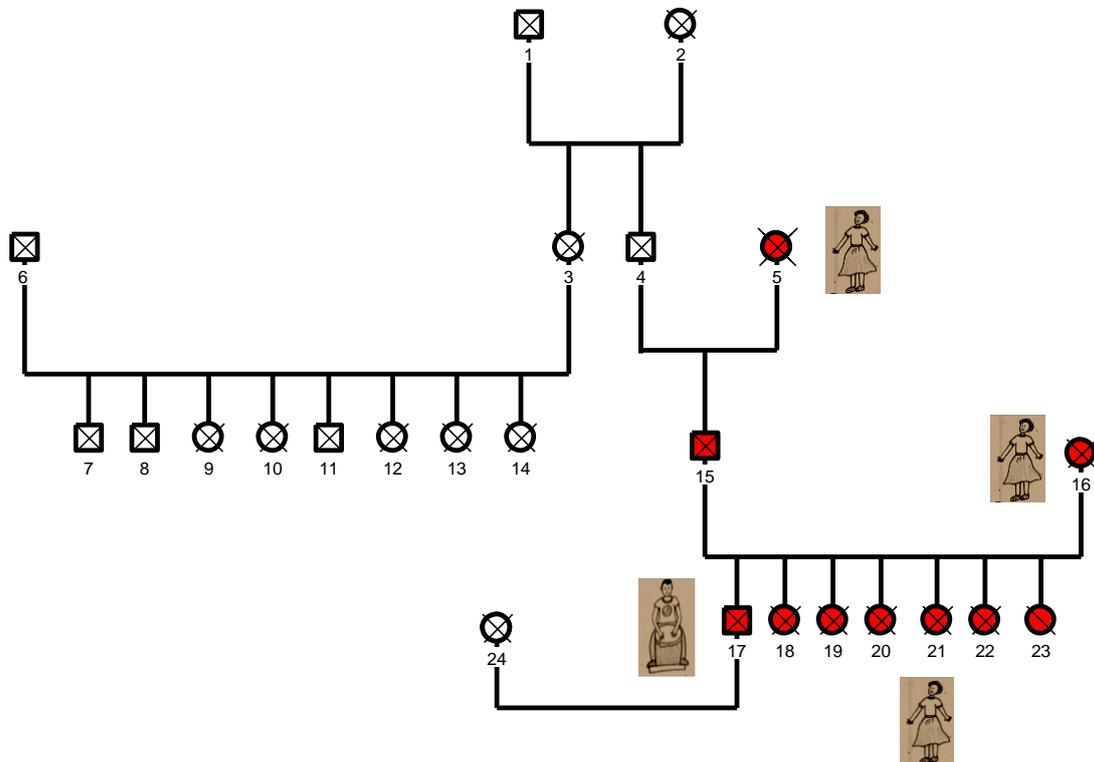
Legendas:

	Pessoa do sexo masculino viva
	Pessoa do sexo masculino falecida
	Pessoa do sexo feminino viva
	Pessoa do sexo feminino falecida
	Casamento
	Casamento entre parentes
	Irmãos
	Sucedores de Vicente Mattos.
	Ancestrais da família Santos
	Família Santos
	Filho (a) adotivo (a)
	Transmissão do Jongo ⁴⁴
	Gêmeos

⁴⁴ A legenda que corresponde o item “Transmissão do Jongo” é uma versão escaneada e diminuída de dois elementos (o casal jongueiro) da arte elaborada por Eira Crisney Zuqui, produzida durante o trabalho de Cartografia Social desempenhado na 1ª Oficina de Mobilização das comunidades praticantes do Jongo e Caxambu no Espírito Santo, promovido pelo Programa de Pesquisa e Extensão Jongs e Caxambus, em Celina, Alegre (ES), 17 jun. 2012.

Diagrama 1

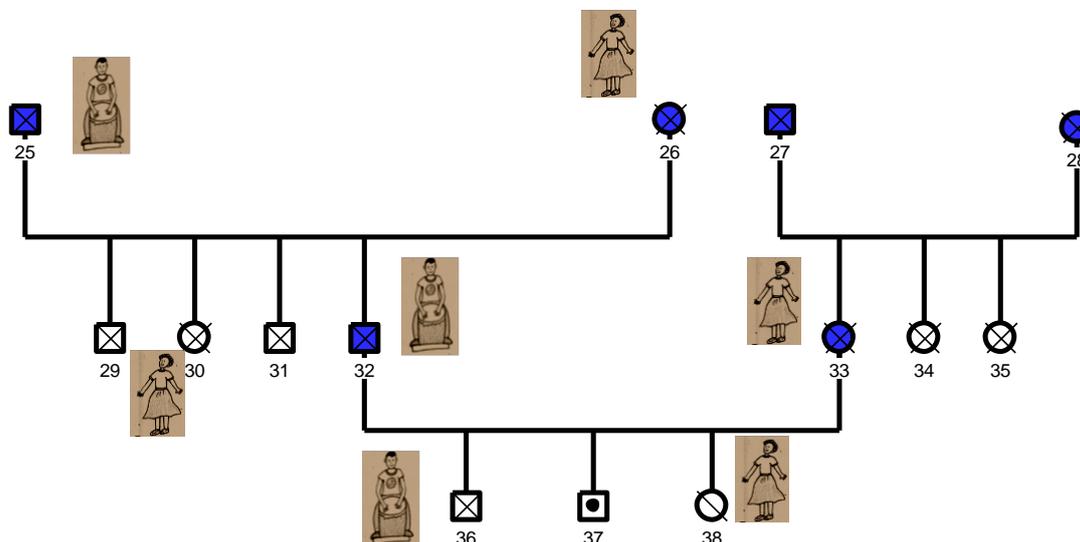
Relação de parentesco entre a família Mattos e a família Santos, de acordo com os relatos coletados em campo. Descendentes da família Santos destacados em vermelho.



1. De acordo com os estudos, é apontado nessa posição Jacintho Antônio de Jesus Mattos.	11. Horácio Gomes de Oliveira.
2. Dona Helena Ferreira da Silva, antiga proprietária da fazenda de Baixo Pongal.	12. Christina Gomes de Oliveira.
3. Maria Mattos de Oliveira (+ 24/03/1932).	13. Olyntha Gomes de Oliveira.
4. Filho de Dona Helena – Desconhecido.	14. Maria Gomes de Oliveira.
5. Mulher negra escravizada na fazenda de Dona Helena. É relatado pelos seus descendentes (bisnetos e bisnetas) que ela era jongueira.	15. Vicente Mattos.
6. Tenente Coronel José Gomes de Oliveira. Ex- combatente na Guerra do Paraguai (+ 10/10/1884).	16. Mariana – jongueira.
7. Helvécio Gomes de Oliveira – padre da Ordem Salesiana e arcebispo católico (1876-1960).	17. Antônio dos Santos Mattos (alcunha Nico) – tamborzeiro.
8. Emanuel Gomes de Oliveira - padre da Ordem Salesiana e arcebispo católico (1874-1955).	18. Isaura dos Santos Mattos (alcunha Deca) - jongueira.
9. Georgina Gomes de Oliveira.	19. Antônia dos Santos Mattos (alcunha laiá) - jongueira.
10. Ambrosina Gomes de Oliveira.	20. Maria Mariana dos Santos Mattos - jongueira.
	21. Arabela dos Santos Mattos (alcunha Xuta) - jongueira.
	22. Benedita dos Santos Mattos (alcunha Tutta) - jongueira.
	23. Euvina Mariana dos Santos Mattos - jongueira.
	24. Desconhecida.

Diagrama 2

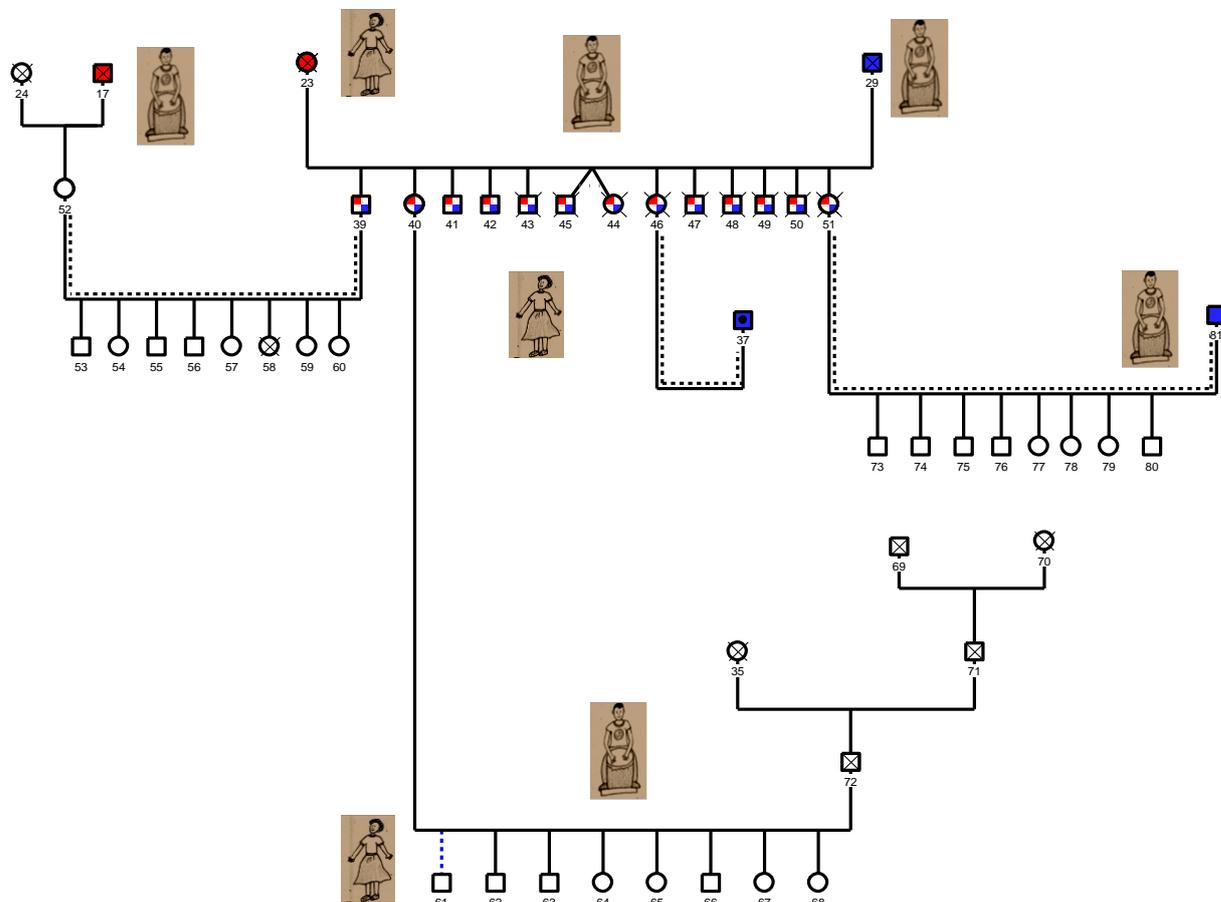
Relação de parentesco entre a família Santos, de acordo com os relatos coletados em campo: ascendentes de Valentim Manoel dos Santos, destacados em azul.



25. Benedito Garcia dos Santos – 1º mestre jongueiro e ex-escravizado na fazenda de Dona Helena.	32. Manoel Benedito dos Santos – 2ª geração de mestre de jongo da comunidade (*1891 + ?).
26. Jacinta Iberlina da Conceição – jongueira.	33. Virgolina Regina dos Santos (*1895 + ?).
27. Francisco Garcia	34. Geovita Conceição.
28. Virgínia da Conceição – irmã de Jacinta Iberlina da Conceição - 26).	35. Ercília Garcia dos Santos.
29. Sansão Garcia dos Santos – jongueiro.	36. Octávio Manoel dos Santos (1922-2004) - jongueiro.
30. Maria Garcia dos Santos – jongueira.	37. Valentim Manuel dos Santos – 3ª geração de mestre de jongo da comunidade (*1920).
31. Jacinto Garcia dos Santos – jongueiro.	38. Jacinta dos Santos Mendes.

Diagrama 3

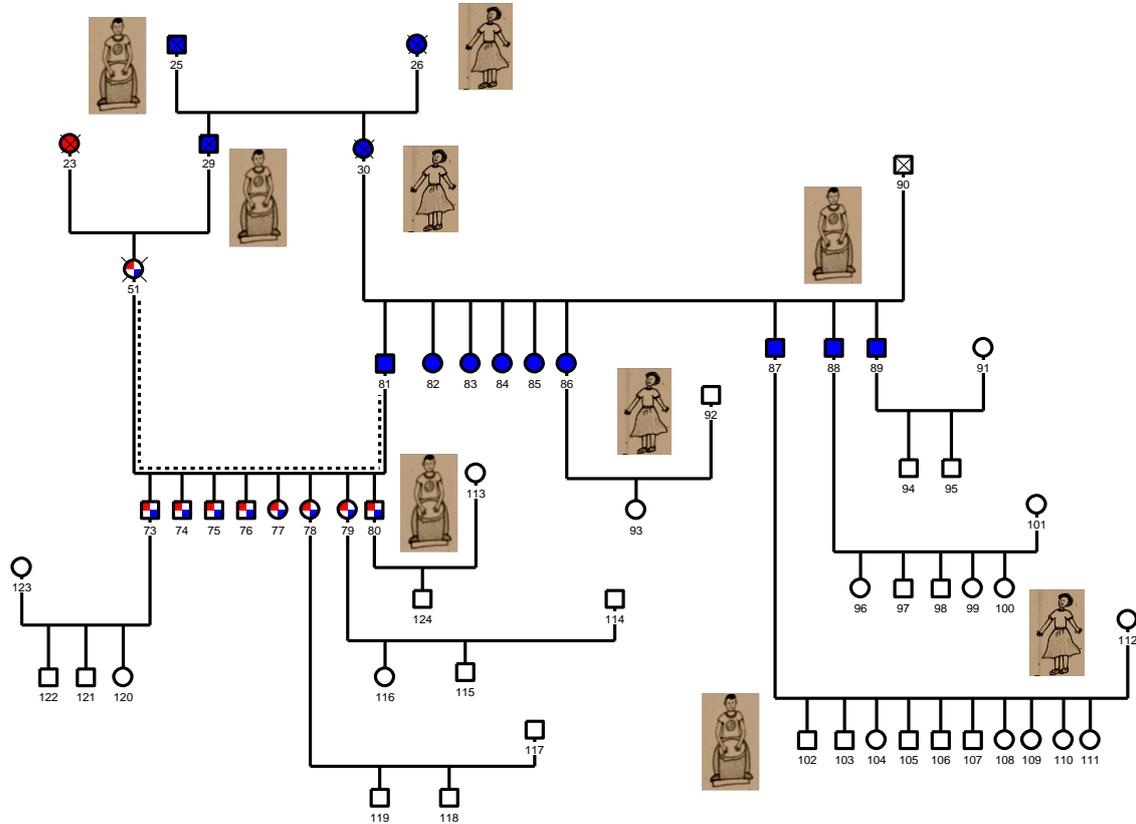
Aliança matrimonial entre Euvina Mariana dos Santos Mattos e Sansão Garcia dos Santos.



17. Antônio dos Santos Mattos (alrunha Nico) – tamborzeiro (diagrama 1).	57. Elza
23. Euvina Mariana dos Santos Mattos – jongueira. Mãe de Antônio dos Santos Mattos (17) - diagrama 1.	58. Laura
29. Sansão Garcia dos Santos – jongueiro (diagrama 2).	59. Glória
24. Desconhecida (diagrama 1).	60. Lindaura - jongueira
39. Wanderli Garcia dos Santos – jongueiro (*1930).	61. Altair dos Santos Horácio
40. Neli Mariana dos Santos Horácio – jongueira (1940).	62. Edimilson dos Santos Horácio
41. José Garcia dos Santos.	63. Adilson dos Santos Horácio - jongueiro
42. Benedito Garcia dos Santos.	64. Maria Aparecida dos Santos Horácio - jongueira
43. Jacinto Garcia dos Santos.	65. Aldinéia dos Santos Horácio
44. Vidália Garcia dos Santos.	66. Fabrício dos Santos Horácio - jongueiro
45. Vidália Garcia dos Santos.	67. Fabiana dos Santos Horácio
46. Nali Garcia dos Santos (+ 2015)	68. Joselina José dos Santos Horácio - jongueira
47. Naberly Garcia dos Santos.	69. Fabrício
48. Venílio Garcia dos Santos.	70. Desconhecida
49. Miguel Garcia dos Santos.	71. Benedito Fabrício José Horácio
50. Nadir Garcia dos Santos.	72. Ercília Garcia dos Santos (diagrama 2).
51. Maria Mariana dos Santos (1934-2011)	73. José do Carmo
52. Edeilda (alrunha de Didinha).	74. Gildo
53. Valdery Luis	76. Geovane
54. Solange	77. Durcinéia Garcia dos Santos
55. Alcenir	78. Euvina Garcia Mattos dos Santos
56. Carmelito	79. Ducimara
	80. Gilson José dos Santos- articulador cultural e jongueiro.
	81. Manoel do Carmo Garcia dos Santos - jongueiro

Diagrama 4

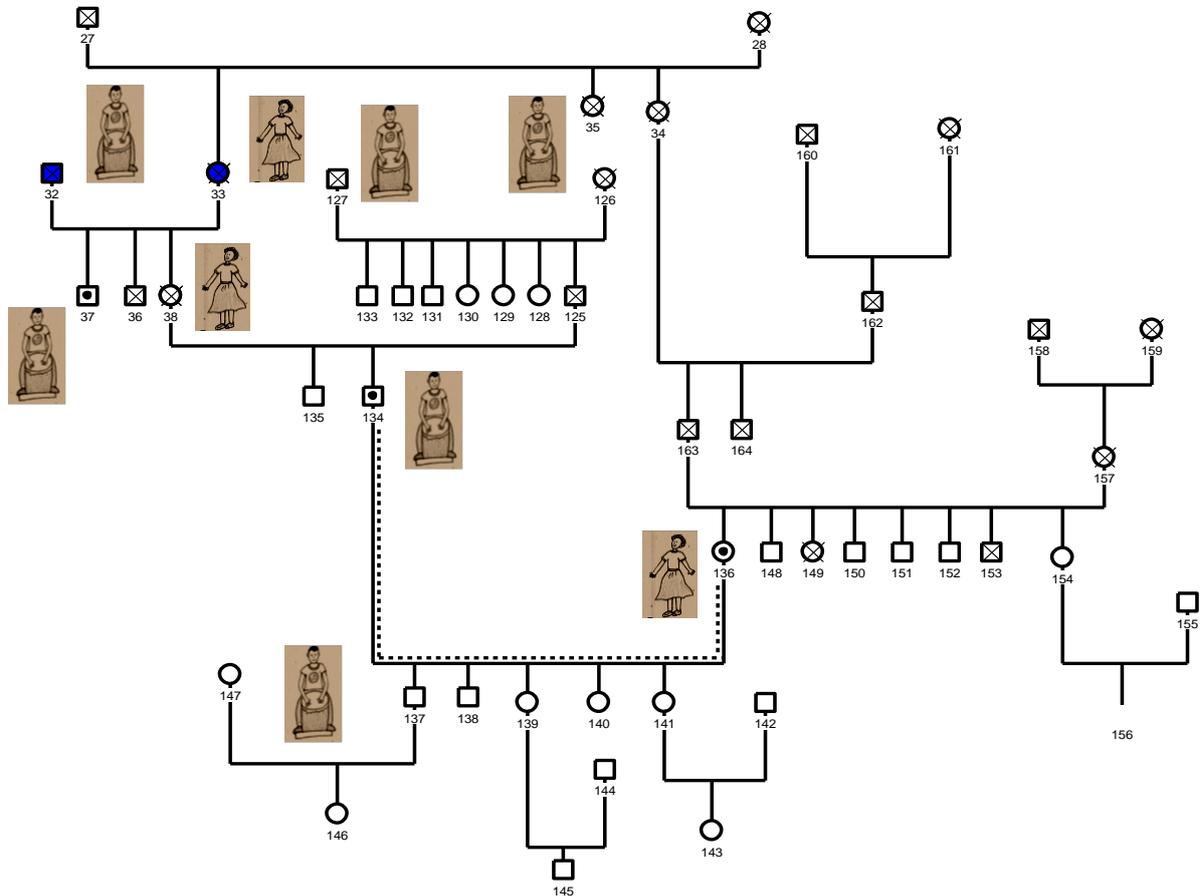
Aliança matrimonial entre Maria Mariana dos Santos Mattos e Manoel do Carmo Garcia dos Santos.



25. Benedito Garcia dos Santos – 1º mestre jongueiro e ex-escravizado na fazenda de Dona Helena (diagrama 2).	95. Rosemberg
26. Jacinta Iberlina da Conceição – jongueira (diagrama 2).	96. Vilma
29. Sansão Garcia dos Santos – jongueiro (diagrama 2).	97. Desconhecido
30. Maria Garcia dos Santos – jongueira (diagrama 2)	98. Wilson
90. Eurico Benedito dos Santos	99. Beatriz (alcunha Beaca)
81. Manoel do Carmo Garcia dos Santos – jongueiro (diagrama 3)	100. Cristina
82. Jaíza	101. Maria Generosa
83. Alzira	102. Eurico
84. Carmem	103. Santo
85. Calipsa (alcunha Kinha)	104. Maria Helena
86. Maria Tereza dos Santos (alcunha Terezinha) - jongueira.	105. Istanislau (alcunha Tatu)
87. Antônio (alcunha Totonho)	106. Reinaldo
88. Benedito Garcia	107. Antônio José
89. Nilton	108. Regina
23. Euvina Mariana dos Santos Mattos – jongueira (diagrama 1).	109. Bernadete
51. Maria Mariana dos Santos (1934-2011) – jongueira (diagrama 3).	110. Mariana
73. José do Carmo	111. Carla (alcunha Carlina)
74. Gildo	112. Benedita (alcunha Bininha)
76. Geovane	113. Eira Crisney Zuqui (1979)
77. Durcinéia Garcia dos Santos - jongueira	124. Samuel Zuqui dos Santos (2015)
78. Euvina Garcia Mattos dos Santos	114. Joneci Neves dos Santos
79. Ducimara	115. Juliander
80. Gilson José dos Santos (1968)- articulador cultural e jongueiro.	116. Jéssica
91. Maria do Socorro	117. Luiz Maria Mattos
94. Rodrigo	119. Magno
	123. Denise
	122. Emanuel
	121. Guilherme
	120. Gislaíne

Diagrama 5

Aliança matrimonial entre Jacinta dos Santos Mendes e Benedito Mendes: ascendentes de Renélio dos Santos Mendes e Conceição de Mattos Mendes.



27. Francisco Garcia (diagrama 2).	140. Jacinta de Mattos Mendes - jongueira
28. Virgínia da Conceição (diagrama 2).	141. Roseane de Mattos Mendes - jongueira
32. Manoel Benedito dos Santos – 2ª geração de mestre de jongo da comunidade (*1891 + ?) – diagrama 2.	142. Paulo Sérgio Pereira da Silva
33. Virgolina Regina dos Santos (*1895 + ?) – diagrama 2.	143. Raíssa de Mattos Mendes da Silva – jongueira
34. Geovita Conceição – diagrama 2.	144. Avalcir Macedo dos Santos
35. Ercília Garcia dos Santos – diagrama 2.	145. Guilherme de Mattos Mendes dos Santos
36. Octávio Manoel dos Santos (1922-2004) – jongueiro-diagrama 2.	146. Amanda Cláudia Mendes
37. Valentim Manuel dos Santos – 3ª geração de mestre de jongo da comunidade (*1920) – diagrama 2.	147. Priscila Cláudia Mendes.
38. Jacinta dos Santos Mendes – diagrama 2.	148. Adilson Domingos de Mattos
126. Desconhecida	149. Maria Domingos de Mattos
127. Mendes	150. Assis Domingos de Mattos
125. Benedito Mendes (alcunha Didi)	151. Antônio Domingos de Mattos
128. Antônia (alcunha Totonha)	152. José Domingos de Mattos
129. Marolina	153. João Domingos de Mattos
130. Lídia	154. Deuzedira Mattos Garcia - jongueira
131. Melíssio	155. Desconhecido
132. Olencar	156. Angelo José Garcia - jongueiro
133. Nelson	157. Olívia Cardoso de Mattos
134. Renélio dos Santos Mendes – 4ª geração de mestres de jongo da comunidade	158. Perciliano Manoel Cardoso
135. Simão dos Santos Mendes	159. Adrelina
136. Conceição de Mattos Mendes - jongueira	160. Desconhecido
137. Nedson de Mattos Mendes	161. Negra escravizada na fazenda de Dona Helena (cozinheira) – desconhecida.
138. Matusalém de Mattos Mendes	162. Paulo Freiry
139. Rosinélia de Mattos Mendes	163. Domingos Licélio de Mattos
	164. João de Mattos

ANEXO – B: LEI MUNICIPAL Nº 825

LEI Nº 825, DE 16 DE JULHO DE 2013

Dispõe sobre a instituição do dia da consciência negra no Município de Anchieta e dá outras providencias.

Faço saber que a **CÂMARA MUNICIPAL DE ANCHIETA**, Estado do Espírito Santo, no uso de suas atribuições legais aprovou e, seu Presidente, nos termos do [§ 7º do art. 46](#) da Lei Orgânica Municipal, promulga a seguinte LEI:

Art. 1º Fica instituído no município de Anchieta o Dia Municipal da Consciência Negra, que será no dia 20 de novembro de cada ano.

Parágrafo Único. Para atender a finalidade do projeto o Poder Executivo criará mecanismos que possibilitem a realização de atividades regionalizadas na semana da consciência negra como seminários temáticos, palestras nas escolas públicas destinadas a conscientizar as crianças, os jovens e os adolescentes sobre a importância de evitar o desenvolvimento do auto-preconceito e da discriminação racial perante a sociedade.

Art. 2º Fica instituído que na semana que anteceder o dia Municipal de Consciência Negra, o Município irá proporcionar atividades culturais com o fito de fomentar a cultura afro descendente do Município de Anchieta.

Parágrafo Único. Como atividade cultural e recreativa, dentre outras, o Município irá promover a Caminhada Afro descendente na semana que anteceder o dia 20 de novembro de cada ano.

Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Anchieta-ES, 16 de julho de 2013.

Dalva da Matta Igreja

Presidente

ANEXO - C: CARTAZ DE DIVULGAÇÃO DA VI EDIÇÃO DO ENCONTRO DO CONGO E JONGO NA COMUNIDADE DE SÃO MATEUS, ANCHIETA (ES)

Apresenta:
"Encontro do Congo e Jongo em São Mateus"
Anchieta/ES

6ª edição

04 e 05 de Agosto de 2012

Dia: 04/08 Sábado
20h00 Apresentação de roda de capoeira (Grupo de Capoeira da Comunidade de São Mateus)
20h30min Apresentação do Grupo de Folia de Reis da Comunidade.
21h00 Encerramento com apresentação do "Grupo de Jongo Tambores de São Mateus"

Dia: 05/08 Domingo
10h00 Palestra curso de capacitação para mestres culturais
11h00 Recepção dos Grupos de Congo e Jongo convidados
12h00 Almoço comunitário - Comidas típicas da culinária Afro
13h00 Abertura de apresentação dos Grupos Culturais com o "Grupo de Jongo Tambores de São Mateus"
13h30min Apresentação dos "Tambores Mirins de São Mateus"
14h00 Apresentação dos Grupos convidados
17h30min Encerramento com uma roda coletiva dos Grupos de congo, Jongo Caxambu e Capoeira
18h00 Entregas dos prêmios e certificados

REALIZAÇÃO:
PATROCÍNIO:
GERÊNCIA ESTRATÉGICA DE CULTURA E PATRIMÔNIO HISTÓRICO

Este projeto foi contemplado com o prêmio "Anchieta Arte e Cultura - Edição 2011, Prefeitura Municipal de Anchieta - Gerencia Estratégica de Cultura e Patrimônio Histórico"

Grupos Convidados:
Anchieta
Alfredo Chaves
Vila Velha
Barra do Jucá
Cachoeiro de Itapemirim
Muqui
Folia de Santos Reis - Cachoeira Alta
Tambores Mirim
e Jongo de São Mateus

ANEXO - E: CARTA DE PROPOSTAS DOS GRUPOS DE JONGO E CAXAMBU NO ESPÍRITO SANTO PARA A SALVAGUARDA DE SEU PATRIMÔNIO CULTURAL

1) AS AÇÕES DO PROGRAMA DE PESQUISA E EXTENSÃO "TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES RURAIS E URBANAS: PROCESSOS ORGANIZATIVOS, MEMÓRIAS E PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO NAS COMUNIDADES JONGUEIRAS DO ESPÍRITO SANTO"

No ano de 2012, o Programa de Pesquisa e Extensão da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), **acima referido**, com apoio do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Secretaria de Estado da Cultura do Espírito Santo (Secult), organizou duas oficinas de mobilização e organização comunitária, uma para a região sul e a outra para a região norte, com o objetivo de estudar e estimular os processos organizativos, memórias e patrimônio cultural das comunidades jongueiras do Espírito Santo e elaborar subsídios que fomentem a construção das políticas públicas de apoio a essas comunidades.

A oficina de mobilização e organização comunitária da região sul foi realizada no distrito de Celina, município de Alegre, nos dias 16 e 17 de Junho, e contou com a presença de cerca de cinquenta jongueiros (as) e caxambuzeiros (as) representando dez grupos mobilizados, como segue: 1º) "**Caxambu do Horizonte**", do mestre Antônio Raimundo, do distrito de Celina, que foi o anfitrião dos demais grupos; 2º) "**Tambores de São Mateus**" da comunidade de São Mateus, meio rural do município de Anchieta; 3º) "**Grupo de Jongo de São Benedito Sol e Lua**", cidade de Anchieta; 4º) "**Caxambu Santa Cruz**", da comunidade quilombola de Monte Alegre (meio rural do município de Cachoeiro de Itapemirim); 5º) "**Caxambu da Velha Rita**", Morro Zumbi, cidade de Cachoeiro de Itapemirim; 6º) "**Caxambu Alegria de Viver**", comunidade negra Vargem Alegre, meio rural do município de Cachoeiro de Itapemirim; 7º) "**Jongo Mestre Wilson Bento**", bairro Santo Antônio, no município de Itapemirim; 8º) "**Caxambu de Andorinhas**", da comunidade de Andorinhas, em Jerônimo Monteiro; 9º) "**Caxambu da Família Rosa**" bairro São Pedro, cidade de Muqui; 10º) "**Jongo de Boa Esperança e Cacimbinha**" na comunidade quilombola de Boa Esperança e Cacimbinha, em Presidente Kennedy. A partir do contato com essas comunidades, obtivemos informações sobre outros dois grupos: um no Córrego Amarelo, município Divino São Lourenço, e o outro no município de Guaçuí, com os quais iremos trabalhar no ano de 2013, na continuidade do Programa. Além do IPHAN, o programa contou com o apoio das seguintes prefeituras: Alegre (que cedeu o espaço da CIEC "Jaci Kobbi Rodrigues" para realização do evento e hospedagem dos participantes) e Anchieta, Cachoeiro de Itapemirim, Itapemirim, Jerônimo Monteiro e Muqui que realizaram o transporte dos mestres e integrantes dos grupos. Na região norte, a oficina de mobilização e organização comunitária ocorreu nos dias 25 e 26 de agosto de 2012, no espaço

escolar "Deolinda Lage" e contou com o apoio da SECULT, do IPHAN, da Secretaria Municipal de Educação de Conceição da Barra e da Associação de Folclore do mesmo município. Estiveram presentes cinco grupos: 1º) **“Jongo de São Benedito e São Sebastião”** de Itaúnas, município de Conceição da Barra; 2º) **“Jongo de São Bartolomeu”**, da comunidade de Santana, município de Conceição da Barra; 3º) **Jongo de Santa Bárbara**, comunidade quilombola de Linharinho, Conceição da Barra; 4º) **“Jongo de Santo Antônio”**, da comunidade quilombola de São Cristóvão, meio rural do município de São Mateus; 5º) **“Jongo de São Benedito”**, cidade de São Mateus.

2) CARTA DE PROPOSTAS

As oficinas possibilitaram a interação entre os grupos nas suas respectivas regiões, pois, a dinâmica realizada proporcionou trocas de memórias, de cantos, de danças e de experiências sobre políticas públicas. Tais diálogos fomentaram a elaboração de uma **carta de propostas dos jongueiros e caxambuzeiros capixabas**, na qual estão apontadas as demandas e reivindicações a serem apresentadas às instituições responsáveis pelas políticas de salvaguarda deste patrimônio imaterial, como segue:

1ª) Solicitamos apoio no transporte dos grupos para participação em eventos (a partir do reconhecimento da necessidade de troca de experiências com outros grupos);

2ª) Queremos apoio financeiro junto aos órgãos competentes (IPHAN e Secretarias estaduais e municipais de Cultura e Educação) para aquisição e confecção de materiais de divulgação (como cartazes, faixas e banner's), de vestimentas (tecidos, aviamentos e mão de obra) e para a fabricação dos tambores;

3ª) Os grupos entendem que cada apresentação deve ser remunerada com um cachê no valor de pelo menos um salário;

4ª) Queremos a construção de sedes para os grupos e reforma dos galpões existentes;

5ª) Solicitamos diálogo direto com os secretários de cultura dos municípios;

6ª) Queremos uma linguagem mais clara nos editais da cultura e trâmites menos burocráticos em sua execução. Solicitamos também assessoria e capacitação na elaboração dos projetos e ações que estimulem os jovens a participarem na execução de tais projetos;

7ª) Solicitamos que as comunidades sejam informadas em tempo hábil para concorrerem aos editais;

8ª) Aposentadoria especial aos mestres do patrimônio cultural e assistência social aos detentores dos saberes;

9ª) Maior divulgação da cultura jogueira e suas festividades valorizando-a como demonstração de fé e tradição religiosa possibilitando, assim, o rompimento com os estereótipos preconceituosos;

10ª) Reivindicamos a implantação de pontos de cultura e casas de memória do Jongo e Caxambu em cada comunidade. A partir dessas ações e do desenvolvimento de projetos, viabilizar atividades geradoras de renda para os membros dos grupos;

11ª) Reconhecimento da função do mestre como detentor e transmissor de um saber culturalmente herdado, assim como, articulador entre conhecimento, políticas e os integrantes do grupo;

12ª) Queremos apoio dos órgãos públicos e a valorização das raízes culturais do jongo;

13ª) A partir da Lei 10.639/2003, que as escolas desconstruam as imagens negativas e os preconceitos socialmente construídos, trazendo para o debate escolar a contribuição dos negros na história e na cultura brasileira;

14ª) Queremos um programa de educação patrimonial nas escolas das comunidades e remuneração para os mestres nesse programa, além de realizar formação e preparação de professores e produções de cartilhas priorizando a inserção dos educadores da própria comunidade;

15ª) Solicitamos investimentos e melhorias da estrutura das bibliotecas das comunidades;

16ª) Esclarecimento dos benefícios do certificado de reconhecimento conferido pelo IPHAN;

17ª) Assessoria e orientação sobre a legalização dos grupos;

18ª) Para as comunidades onde existem lugares sagrados como os cemitérios, como é o caso da comunidade de Linharinho, solicitam o tombamento desses lugares do território;

19ª) Solicitamos a liberação da madeira de uma árvore chamada tambor para a fabricação do principal instrumento musical do jongo, o tambor. Reivindicamos, também, doações de mudas dessa espécie de árvore, com a finalidade de criar áreas de cultivo dessa espécie para a extração e fabricação de tambores;

20ª) Inclusão dos mestres nos Conselhos de Cultura municipais e estadual.

21ª) Nós dos grupos de jongs e caxambus necessitamos de apoio e soluções emergenciais por parte das instituições públicas a fim de salvaguardar nosso bem cultural mais precioso, o jongo.

Segue abaixo assinatura dos representantes dos grupos abaixo:

1. Caxambu Alegria de Viver (Cachoeiro de Itapemirim)
2. Caxambu da Família Rosa (Muqui)
3. Caxambu de Andorinhas (Jerônimo Monteiro)
4. Caxambu do Horizonte (Alegre)
5. Caxambu Santa Cruz (Cachoeiro de Itapemirim)
6. Caxambu da Velha Rita (Cachoeiro de Itapemirim)
7. Jongo de Cacimbinha e Boa Esperança (Presidente Kennedy)
8. Jongo de Santa Bárbara (Conceição da Barra)
9. Jongo de Santo Antônio (São Mateus)
10. Jongo de São Bartolomeu (Conceição da Barra)
11. Jongo de São Benedito (São Mateus)
12. Jongo de São Benedito das Piabas (Conceição da Barra)
13. Jongo de São Benedito e São Sebastião (Conceição da Barra)
14. Jongo de São Benedito Sol e Lua (Anchieta)
15. Jongo Mestre Bento Wilson (Itapemirim)
16. Jongo Tambores de São Mateus (Anchieta)
17. Jongo-Mirim Chrispiniano Balbino Nazareth (Itapemirim)