

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA**

VÍTOR MENDES GOULART

**FESTAS, ALIMENTOS E COMUM: TERRITÓRIO E CULTURA NA FOZ DO RIO
DOCE**

VITÓRIA, ES

2020

VÍTOR MENDES GOULART

**FESTAS, ALIMENTOS E COMUM: TERRITÓRIO E CULTURA NA FOZ DO RIO
DOCE**

Dissertação apresentada à Universidade Federal do Espírito Santo e ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Mestrado em Geografia pelo Departamento de Geografia, como parte do requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia sob a orientação do Professor Drº. Paulo César Scarim.

VITÓRIA, ES
2020

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

M538f Mendes Goulart, Vítor, 1991-
FESTAS, ALIMENTOS E COMUM : TERRITÓRIO E
CULTURA NA FOZ DO RIO DOCE / Vítor Mendes Goulart. -
2020.
137 f. : il.

Orientador: Paulo César Scarim.
Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Geografia Humana. I. Scarim, Paulo César. II.
Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 91

**FESTAS, ALIMENTOS E COMUM: TERRITÓRIO E CULTURA NA FOZ DO RIO
DOCE**

VÍTOR MENDES GOULART

Dissertação submetida ao Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Prof. Dr. Paulo César Scarim (Orientador)

Prof. Dr. Cláudio Luiz Zanotelli

Prof^a. Dr^a Simone Batista Ferreira (CEUNES)

Para Caetano Keiji Moriyama Goulart.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa.

Ao PPGG, seu corpo docente, discente e administrativo.

A Paulo César Scarim, orientador desta pesquisa, por seus ensinamentos, paciência e dedicação.

À Regência Augusta, especialmente a Luciana Oliveira, Dona Darilha, Dona Conceição e todos e todas que colaboraram com essa pesquisa.

Ao GeQa, especialmente André, Rafaela, Luiza, Mariana, Maura, Natália, Rayla, Chico, Sâmela, Mathieu, Rafael, Sara, Barbara Botter, Hudson, Ana Letícia, Lorena, Leonarda e todos que não tiveram seus nomes aqui citados.

Ao LABURP, especialmente ao professor Cláudio Zanotelli, pelas orientações e aprendizados ao longo dos seminários que tanto contribuíram com a pesquisa.

A Bruna Pinheiro pela amizade, conversas, abraços, afetos e acolhimentos, além de boas ideias e críticas.

A Francisco Calles, Pablo Calles, Juan Calles e Jéssica Geordani pela parceria de sempre, pelos questionamentos sobre o trabalho e pelos ouvidos atentos.

A Saulo Goulart, meu irmão, amigo e professor.

A Solange Mendes, minha mãe, por todo apoio, compreensão, escuta e carinho.

A Jonas Goulart, meu pai, por toda colaboração com a pesquisa.

A Sergero Mendes, meu avô, que nos deixou a pouco tempo.

A Irina Moriyama, pela parceria ao longo de quase todo o desenvolvimento desta pesquisa.

A Leonardo Mendes por acompanhar de perto o início desta pesquisa, pelas trocas e aprendizados.

A Francielle, Juliano, Nayham, Tiago, Jhonatan e José Jorge, por sempre acreditarem em meu trabalho, pela amizade e amor incondicional.

A Dandara Aguiar, pela parceria, amor, amizade e companheirismo ao final da pesquisa.

PREÂMBULO

A presente pesquisa perpassou por momentos distintos da minha vida. Quando tive meu projeto aprovado pelo PPGG-UFES em dezembro de 2017, não imaginava quantas transformações iriam acontecer. Uma nova etapa se abriu, a pesquisa foi conduzida e me conduziu por muitos caminhos.

No início, muitos encontros, aprendizagens, afetividades, amores, que podem ser sintetizados no XX Encontro Nacional de Geógrafos em João Pessoa-PB. Ali, meu trabalho sofreu uma crítica radical de um amigo, fazendo com que eu mudasse drasticamente a organização conceitual e metodológica da pesquisa. Percebi nessa crítica, o quanto precisava avançar na base teórica e operacional dos estudos. A Festa do Caboclo Bernardo 2018 e uma viagem a Bolívia com o meu irmão, potencializaram muito esse primeiro momento.

As disciplinas faziam com que meu pensamento se expandisse, graças aos professores e colegas de turma que tanto colaboraram com a progressão da pesquisa, mesmo sem saber ou perceber. Os seminários, as discussões em aula, os ensinamentos diversos, fizeram com que eu me enriquecesse de possibilidades abertas para a condução do meu trabalho. O GeQa, grupo que me acolheu, teve um importante papel nessa construção ao longo de seminários e leituras coletivas.

O nascimento de um filho em meio a isso tudo foi, sem dúvida, o fator mais forte de mudança. Os sentimentos se embaralham entre a maravilha, o medo, as alegrias, a insegurança, os novos tempos cotidianos, as novas obrigações, as novas responsabilidades, compromissos, cuidados, afetos, carinhos, enfim, tudo o que a chegada de uma criança proporciona. Faltam palavras, e eu poderia listar mais uma série de emoções provenientes desse processo, que eu não alcançaria com precisão o que sentimos quando geramos uma vida humana. Caetano, hoje, tem mais de um ano de idade e continuo não tendo palavras para descrever o que ele significa em minha vida. Posso dizer que o que entendo hoje como amor e alegria foi produzido por sua chegada. Caetano, acompanhou a maior parte dessa pesquisa e influenciou desde a sua gestação a minha forma de pensar e conseqüentemente o trabalho que está prestes a ser apresentado.

Durante todo esse período o meu convívio na Vila de Regência Augusta também se aprofundava, fazendo com que eu interiorizasse elementos simbólicos, religiosos, posições políticas, compreensão de outras organizações de tempos e espaços. Os encontros proporcionados pelas festas moldavam minha compreensão do mundo e das pessoas. Descobri outros alimentos que sustentam a vida. Através das festas, dos alimentos e da vida

em comum, percebemos uma longa história de conflitos, alegrias, tragédias, heróis, naufrágios, enfim, uma rica geografia foi se mostrando aos meus sentidos.

Sem mais apresentações, vamos ao texto.

RESUMO

A pesquisa que segue, parte de um esforço para uma melhor compreensão de um território específico: a Vila de Regência Augusta, situada na margem direita da Foz do Rio Doce no Espírito Santo. O estudo se desenvolve a partir da identificação de três elementos chave, à saber, *festa*, *alimento* e *comum*. Com base em trabalhos de campo, revisões bibliográficas e documentais, entre outras ferramentas metodológicas, buscamos elaborar uma narrativa do território em questão desde sua colonização empreendida no século XIX até os dias atuais. Para conseguirmos desenvolver um estudo mais aprofundado, fazemos uma reflexão sobre o mundo que vivemos, tratando das relações globais de produção e de que modo Regência Augusta está inserida nesse contexto e como isso se reflete nas produções de suas festas tradicionais, seus alimentos e as relações sociais baseadas no *comum*.

Palavras-chave: festa; alimento; comum; Regência Augusta.

ABSTRACT

The following research is part of an effort to better understand a specific territory: the Village of Regência Augusta, located on the right mouth of the Rio Doce in Espírito Santo. The study is based on the identification of three key elements, namely, festivities, food and the *common*. Based on fieldwork, bibliographic and documentar reviews, among other methodologies, we seek to elaborate a narrative of the territory in question from its colonization undertaken in the XIX century to the present day. In order to develop a deeper study, we reflect on the world we live in, dealing with production relationships at a global level and how Regência Augusta is inserted in this context and how this is reflected in the Productions of their traditional festivals, their food and social relationships based on the *common*.

Keywords: festivities; food; common; Regência Augusta.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – Mapa de Localização da Área de Estudo.....	18
FIGURA 2 – Mapa de referências geográficas para a história dos Botocudos, século XIX...	19
FIGURA 3 – Soldats at Linhares, Wied-Newid	21
FIGURA 4 – O Rio Doce em 1815, Wied Newid	22
FIGURA 5 – Cruzador Imperial Marinheiro na Baía de Guanabara.....	24
FIGURA 6 – Bernardo José dos Santos.....	25
FIGURA 7 – Dança do ‘Nep-Nep, Ehreinreich.....	32
FIGURA 8 – “Botocudos”, Rugendas, 1835	33
FIGURA 9 – Fotografias de Walter Garbe, 1909 (1)	34
FIGURA 10 - Fotografias de Walter Garbe, 1909 (2)	34
FIGURA 11 - Fotografias de Walter Garbe, 1909 (3)	35
FIGURA 12 - Fotografias de Walter Garbe, 1909 (4)	35
FIGURA 13 – La fête de saint Benoit dans un village indien, Biard, 1862.....	38
FIGURA 14 – Festa do Mastro em Regência Augusta-ES, Raquel Lucena.....	42
FIGURA 15 – Mapa do Crime da Samarco.....	48
FIGURA 16 – Personalidades tradicionais de Regência Augusta (1)	52
FIGURA 17 - Personalidades tradicionais de Regência Augusta (2)	53
FIGURA 18 - Personalidades tradicionais de Regência Augusta (3)	54
FIGURA 19 - Personalidades tradicionais de Regência Augusta (4)	54
FIGURA 20 - Personalidades tradicionais de Regência Augusta (5)	55
FIGURA 21 - Personalidades tradicionais de Regência Augusta (6).....	55
FIGURA 22 – Espaço Cultural Casa Rosa.....	73
FIGURA 23 – Carnaval no Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 1962.....	86
FIGURA 24 – Festa do Congo em Regência Augusta-ES, 2019.....	94
FIGURA 25 – Análise simétrica proposta por Latour.....	100
FIGURA 26 – Dona Alda e São Benedito.....	110
FIGURA 27 – Esmola em Regência Augusta-ES (1)	111
FIGURA 28 - Esmola em Regência Augusta-ES (2)	111
FIGURA 29 – Banda de Congo e Congo Mirim	113
FIGURA 30 – Fincada do Mastro Em Regência Augusta-ES.....	115
FIGURA 31 – Conquistas na frente do Capitão.....	116
FIGURA 32 – Mãe alimenta filho na Casa do Congo.....	117

FIGURA 33 – Fila na Casa do Congo.....	117
FIGURA 34 – Auto do Caboclo Bernardo, 2019.....	120
FIGURA 35 – Festa do Caboclo Bernardo, 2019.....	124
FIGURA 36 – Grupos tradicionais em frente à Igreja Católica de Regência Augusta.....	124
FIGURA 37 - Banda de Congo de Regência na Festa do Caboclo Bernardo,.....	125
FIGURA 38 – Brincantes da cultura popular durante a Festa do Caboclo Bernardo, 2019 (1)	126
FIGURA 39 - Brincantes da cultura popular durante a Festa do Caboclo Bernardo, 2019 (2)	126
FIGURA 40 - Brincantes da cultura popular durante a Festa do Caboclo Bernardo, 2019 (3)	127

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
2. O TERRITÓRIO EM QUESTÃO	17
2.1. RELATOS, VIAJANTES E NAUFRÁGIOS	18
2.2. A PRESENÇA DOS BOTOCUDOS	26
2.3. CELEBRAÇÕES E FESTEJOS	36
2.4. IMPACTOS SOFRIDOS PELA COMUNIDADE DE REGÊNCIA AUGUSTA-ES	41
2.5. PERSONALIDADES TRADICIONAIS DE REGÊNCIA AUGUSTA-ES	50
3. O MUNDO QUE VIVEMOS	55
3.1. DIÁLOGOS COM JEAN DUVIGNAUD	56
3.2. A RACIONALIDADE HEGEMÔNICA	58
3.2.1. O projeto incompleto	64
3.3. RESISTÊNCIA	65
3.3.1. A perspectiva do comum	68
3.3.1.1. O comum em Dardot e Laval	70
3.4. A PERSPECTIVA GEOGRÁFICA	73
3.4.1. Hibridismo e território	75
4. FESTAS, TERRITÓRIOS E ALIMENTOS	80
4.1. PERSPECTIVAS TEÓRICAS	80
4.2. A FESTA NO BRASIL	91
4.3. GEOGRAFIA, FESTAS E CULTURA POPULAR	96
4.4. CONSIDERAÇÕES SOBRE A FESTA.....	104
5. As Festas de Regência Augusta-ES	105
5.1. HOMENAGENS A SÃO BENEDITO	106
5.1.1. Festa de São Benedito e Santa Catarina	110
5.2. FESTA DO CABOCLO BERNARDO	118
6. PALAVRAS FINAIS	128
BIBLIOGRAFIA	133

1. INTRODUÇÃO

O estudo que segue é um convite ao pensamento sobre a vida cotidiana e o território cultural sobretudo a partir das festas, dos alimentos e do *comum*. Esse tema de pesquisa veio sendo moldado a partir de vivências que experimentamos na vila de Regência Augusta-ES, desde pelo menos o ano de 2016, quando visitei o lugar pela primeira vez como pesquisador (já conhecia Regência desde a adolescência) e me deparei com uma iniciativa cultural que pensava a resistência a partir da arte e da educação. Trata-se do “Espaço Cultural Casa Rosa” que hoje já não está mais funcionando.

Minha segunda visita (como pesquisador) foi na Festa do Caboclo Bernardo de 2016 e a partir daí um desenho geral do tema a que atualmente estou dedicado se iniciou. De lá pra cá, o meu sentimento de afeto com a comunidade foi se intensificando, fazendo parte não só do trabalho acadêmico. Muitas pessoas que tive oportunidade de encontrar por ocasião da pesquisa se tornaram amigos, pessoas próximas que passaram a fazer parte da minha vida.

Cabe deixar claro, que toda a ideia de escrita desse trabalho foi acionada ou potencializada pelas experiências que tanto me ensinaram na vila de Regência, pela participação nos seminários do LABURP (Laboratório de Estudos Urbanos-Regionais das Paisagens e dos Territórios) onde tive contato, pela primeira vez, com o conceito de *comum*; nos seminários do GeQa (Grupo de Estudos da Questão dos Alimentos), grupo do qual atualmente faço parte e que tanto tem colaborado na minha pesquisa, além de muitas conversas com meu orientador, o professor doutor Paulo César Scarim.

Sendo assim, elaboramos a pesquisa a partir dos seguintes objetivos:

- Realizar um aprofundamento bibliográfico sobre os conceitos de Festa, Cultura e Território, priorizando autores da geografia, sociologia e antropologia;
- Investigar os impactos sofridos ao longo dos anos nas festas tradicionais da vila, destacando, sobretudo impactos provenientes de agentes externos e suas consequências na Festa do Caboclo Bernardo, Festa de São Benedito e Santa Catarina e na Festa de São Sebastião;

- Identificar o caráter comum das festas proporcionado principalmente pela alimentação e a fé religiosa;
- Verificar de que maneira se organizam os festejos e quais agentes estão em disputa pelo controle dos eventos festivos.

A partir dos objetivos mencionados, nossa metodologia se baseou nos seguintes pontos:

- Revisão bibliográfica e documental: pesquisamos um amplo espectro de autores que representam algumas correntes de pensamento, às vezes distintas, mas convergentes em diversos pontos. Destacam-se autores da Geografia, Sociologia, Antropologia e Filosofia, além de relatos de viajantes naturalistas e documentos encomendados por órgãos oficiais para o conhecimento dos territórios para a exploração econômica, além de estudos elaborados a partir de Projetos de Pesquisa e Extensão, realizados junto às comunidades de Entre Rios e Areal/ Santa Maria, por demanda das próprias comunidades. A partir dessa revisão, buscamos um diálogo a partir de conceitos e linhas de pensamento chaves, e alguns desses conceitos são, *território, neoliberalismo, resistência, festas, comum, alimentação, cultura* e outros conceitos secundários que dão suporte a análise. Além de arquivos de texto, acessamos materiais audiovisuais gentilmente disponibilizados por moradores locais;
- Trabalhos de campo: foram realizadas, ao todo, dez visitas a campo com o objetivo de manter um convívio com o território e participar ativamente das festas que são nosso foco de estudo. Muitos materiais sistematizados aqui, são provenientes desses trabalhos que proporcionaram um conhecimento valioso para nossa pesquisa, pois a partir da observação e do convívio, podemos ter uma visão mais ampla sobre os conflitos, as resistências, os processos históricos, em suma, um conhecimento mais profundo do território que nos propomos pesquisar. As conversas informais que se realizaram durante esse período, viraram longas anotações em nosso caderno de campo e fontes sem igual para a compreensão da dinâmica socioespacial;
- Entrevistas: realizamos seis entrevistas gravadas com pessoas ligadas às tradições culturais da vila, tratam-se de cinco mulheres e um homem. Percebemos que a participação feminina na manutenção da cultura tradicional de Regência Augusta é essencial. Elas são verdadeiras guardiãs da cultura local e desempenham um papel

fundamental para a continuidade das festas tradicionais e dos saberes relacionados a antigas práticas alimentares e cotidianas da comunidade. Em tempos de desagregação social, aprofundamento de uma cultura de mercado e predação dos territórios tradicionais por vertentes religiosas com um caráter violento em suas formas de afirmação, essas mulheres representam uma viva resistência que nos despertou admiração e inspiração. Vale destacar que essas entrevistas ocorreram de forma dialogada com pequenas interrupções de nossa parte para um direcionamento pré estruturado. Algumas perguntas fundamentais nos serviram de guias.

- Fotografias: ao longo de todos os trabalhos de campo registramos diversos momentos das festas e do território. Também utilizamos fotografias de Raquel Lucena, que muito contribuiu com seus registros e conversas sobre as imagens disponibilizadas. Buscamos utilizá-las não como pequenas ilustrações para o texto, mas sim, elas próprias como uma forma textual. A intenção é que nos detenhamos um pouco sobre essas imagens pois elas são mostradas como uma forma de linguagem e comunicação.

No primeiro capítulo desse estudo, faremos uma contextualização geral e histórica do território em questão, ou seja, nos baseamos em artigos acadêmicos e documentos históricos que nos indicam de forma ampla, a formação socioespacial a qual a vila de Regência Augusta faz parte. Buscamos traçar uma linha de pensamento que evidencia traços culturais marcantes que se desenvolveram ao longo de pelo menos um século de colonização. Dessa forma, colocamos em relevo a importância da influência indígena, mais precisamente dos povos conhecidos como Botocudos, na formação territorial disposta.

Após essa introdução ao território, no segundo capítulo, procuramos apresentar um cenário do mundo que vivemos. Nessa seção, o trabalho caminha a partir de revisões bibliográficas de autores que desenvolvem suas pesquisas tendo como pano de fundo o modo capitalista de produção, como modo predominantemente mundializado das relações de trabalho e mercado. A ideia é explicitar nossa visão de mundo, ou seja, de quais pressupostos partimos para interpretar os fenômenos que nos propomos. Ainda no primeiro capítulo, trataremos das possibilidades abertas de pensamento e ação que se guiam por uma via distinta da racionalidade hegemônica:

o *comum*. Ao fim dessa explanação, abordaremos a perspectiva geográfica que nos serve de guia principal, a partir do conceito de Território.

No capítulo seguinte, a proposta é uma revisão e análise do conceito de Festa. O diálogo é direcionado a partir de autores da geografia, antropologia, sociologia, entre outros, buscando sempre abordar o papel da alimentação e do território nos eventos festivos e inclusive a festa, ela mesma, como um alimento. Caminharemos por algumas visões mais consensuais dentro dessa perspectiva, passando por algumas breves palavras sobre as festas brasileiras e discutindo ao final, os estudos relacionados à festa e à cultura popular no âmbito da geografia.

Seguindo a escrita, voltaremos a vila de Regência Augusta, para discutirmos as festas tradicionais da vila com os aportes teóricos abordados no primeiro e segundo capítulo e com o conhecimento adquirido a partir do convívio, dos encontros, das trocas, do conhecimento que obtive em trabalhos de campo.

No último capítulo, faremos algumas considerações conclusivas sobre a pesquisa, destacando algumas possibilidades abertas sobre a temática abordada, seus resultados e as aprendizagens desenvolvidas ao longo de todo o processo de escrita e conclusão do mestrado.

2. O TERRITÓRIO EM QUESTÃO

A vila de Regência Augusta se localiza na emblemática foz do Rio Doce, na costa sudeste do Brasil. Conhecida pela violência que marca o encontro do rio com o Oceano, o lugar já foi palco de diversos acidentes com embarcações desde o período colonial. A temida embocadura do Doce é descrita por muitos que lá estiveram, como uma das mais perigosas do Brasil, as mudanças no regime fluvial fazem com que surjam bancos de areia em constante deslocamento, responsáveis por armadilhas fatais para muitos que se aventuraram navegá-la.

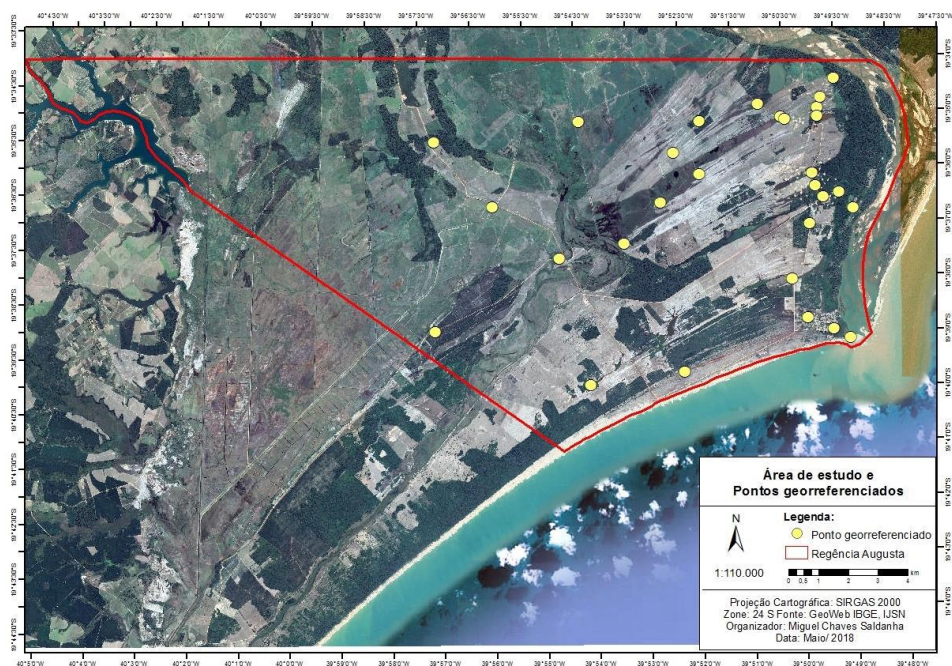


FIGURA 1 – Mapa de localização da área de estudo. Elaborado por Miguel Chaves Saldanha. Fonte: Saldanha, 2018.

Para compreendermos a formação do território que nos propomos trabalhar, precisamos entender algumas questões históricas que moldaram e moldam até os dias atuais a configuração socioespacial disposta. Buscamos assim, nesse primeiro momento, uma contextualização a partir de relatos de viajantes e naturalistas que por ali passaram, além de uma bibliografia contemporânea que nos serve de apoio. Traremos uma revisão e análise dessa formação territorial e a influência dos povos que se estabeleceram nas margens do Rio Doce antes de o projeto colonial ser acionado de forma intensiva para aquela região. Após essa breve contextualização, falaremos um pouco sobre alguns registros de festejos e celebrações em terras capixabas e também sobre a vila de Regência hoje, no contexto das relações globalizadas de produção e trabalho.

2.1 RELATOS, VIAJANTES E NAUFRÁGIOS

Em fins do século XVIII e início do XIX a Coroa Portuguesa passava por um momento de crise: os metais preciosos em Minas Gerais haviam praticamente se esgotado e a economia colonial não apresentava um desempenho satisfatório

(PARAÍSO, 2006). Dessa forma, os olhos do colonizador se voltaram para terras que até então estavam as margens de uma exploração mais intensiva pelo poder colonial. Tratava-se dos sertões de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia, mais especificamente as bacias do Rio Jequitinhonha, Mucuri e Doce (FIGURA 2).

Essa espécie de abandono dessa região pelo poder Real, fez com que as rotas de viajantes e naturalistas se voltassem para esses territórios aparentemente naturais e inexplorados, com povos indígenas em situação de maior isolamento e natureza preservada (PARAÍSO, 2006, p. 41). Foram muitos que ali passaram e escreveram relatório+s detalhados sobre fauna, flora e os povos que lutavam por seus territórios. O Rio Doce era um dos principais destinos dessas expedições estrangeiras durante o período em questão. Os relatos mostravam uma natureza exuberante possuidora de grandes possibilidades de exploração econômica.

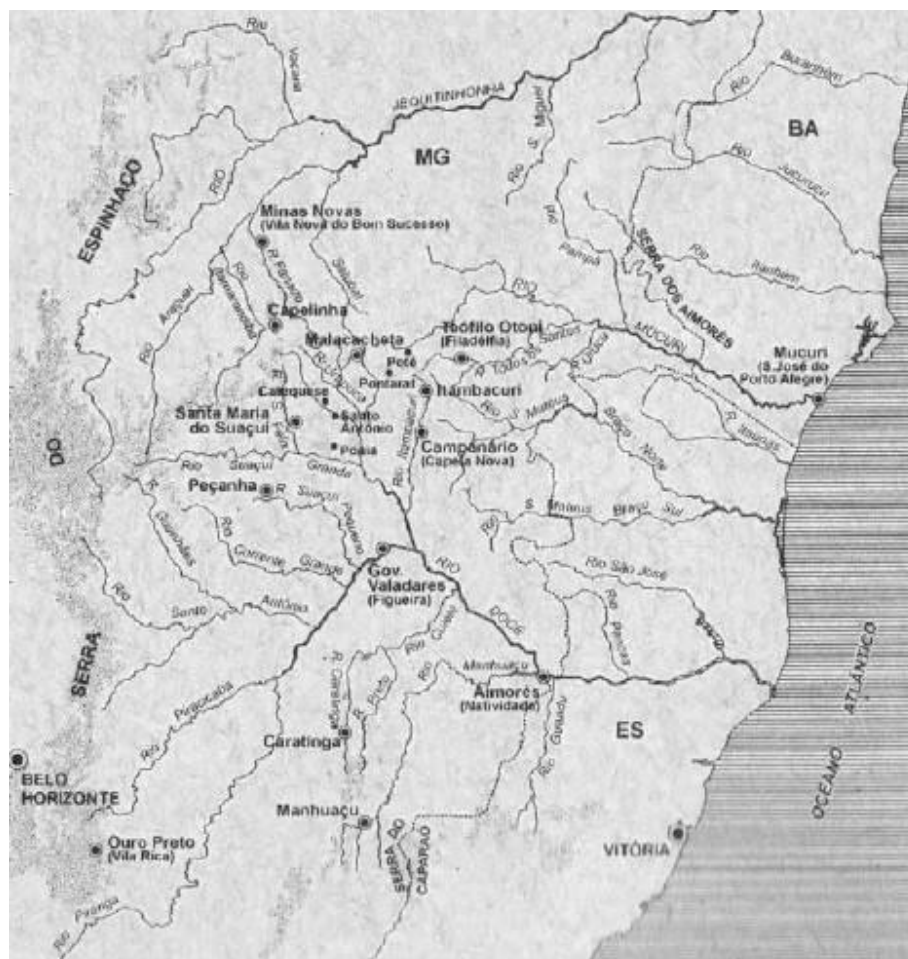


FIGURA 1: MAPA DE REFERÊNCIAS GEOGRÁFICAS PARA A HISTÓRIA DOS BOTOCUDOS, SÉCULO XIX.⁶

FIGURA 2 – Mapa com destaque aos principais rios que faziam parte do território botocudo no século XIX. Fonte: EHRENREICH, 2014 [1887].

Não por acaso, em 1808, visando colonizar e tornar as terras dessa região rentáveis, ou seja, colocar os territórios nos circuitos de produção que a Coroa tanto necessitava, foi declarado “Guerra Justa ao Botocudo” pelo poder real por meio de três Cartas Régias (PARAÍSO, 2006; REIS, 2003; OCCA, 2017). Esse episódio ficou marcado pelo estabelecimento de quartéis ao longo do litoral norte do ES e mais os agrupamentos de pedestres: soldados que faziam incursões pelas matas atrás dos grupos indígenas. Essa prática já era utilizada em Minas Gerais e se concretizou posteriormente nas capitanias do Espírito Santo e Bahia (PARAÍSO, 2006).

O projeto de colonização, se estabeleceu a partir de muitas frentes de ação, como o perdão a pessoas com problemas e questões pendentes com a justiça, desde que eles se estabelecessem nessas “terras inóspitas” e empreendessem e capitaneassem o projeto colonial, estabelecendo cultivos, comércio e possíveis redes de comunicação (PARAÍSO, 2006). Além de incursões nas matas para combate e aldeamento dos povos indígenas.

O primeiro relato histórico que gostaríamos de destacar, se refere ao ano de 1812 quando o bispo do Rio de Janeiro José Caetano dos Santos Coutinho visita a capitania do Espírito Santo. Quando este chega na barra do Rio Doce ele passa pelo Quartel de Comboios e pernoita no Quartel de Regência. No dia seguinte, o bispo descreve:

Passei o resto do dia, e parte da noite, no quartel da Regência; e na manhã seguinte encontrei muitos índios de todos os sexos e idades, que vão até 20 léguas procurar ovos de tartarugas, que elas vêm enterrar na areia; e não admira que ponham doze dúzias e mais cada uma, porque têm quatro palmos de largo, e mais de comprido [...] (COUTINHO, 2002 [1812], p. 76)

Interessante que o bispo destaca uma prática alimentar que perdurou até quase a década de 1980: a utilização de ovos de tartarugas para a alimentação, se constituindo assim, como uma prática tradicional que hoje não encontramos mais no território em questão, a não ser na memória das pessoas que lembram desses tempos longínquos. Em todo o relato desse autor, que se passa no norte do Espírito Santo, é notável a presença dos indígenas, principalmente botocudos, como motivos de medo constante por parte dos exploradores. Quando este chega na Freguesia de Linhares,

por exemplo, é descrito como a cidade se reduzia a poucas construções e um grande temor de ataques dos botocudos, não por acaso, Linhares possuía soldados de guarda 24 horas por dia com armaduras reforçadas contra flechas (COUTINHO, 2002 [1812]).



FIGURA 3 - Soldats à Linhares. Nessa representação de Maximilliano Wied-Neuwied pode ser observado, ao lado esquerdo soldados que faziam guarda em Linhares e do lado direito da gravura, soldados desenterrando ovos de tartaruga, prática de origem indígena que perdurou por muitos anos até a chegada do Projeto Tamar – IBAMA no território, na década de 1980.

O Príncipe Maximilian Wied-Neuwied foi o primeiro europeu que organizou uma visita científica para o que era até então, principalmente, território dos povos botocudos. No ano de 1815, acompanhado por outros pesquisadores naturalistas, ele visita os sertões e registra suas observações, que ficam conhecidas em 1820 com a publicação da obra “Voyage au Brésil, dans les années 1815, 1816 et 1817”. Na publicação pôde-se ver através de diversas gravuras elaboradas pelo próprio autor,

os territórios percorridos pela expedição. Sem dúvida um dos territórios mais cobiçados por esse naturalista era o Rio Doce, lugar quase místico e território em guerra entre a Coroa e os Botocudos.



FIGURA 4 – O Rio Doce em 1815. Gravura do Príncipe Maximilian Alexander Philipp Wied-Neuwied. Observa-se a dimensão e exuberância da Mata Atlântica presente naquele momento. Hoje é difícil imaginarmos o Rio Doce dessa forma. Quando o percorremos o que vemos são apenas alguns fragmentos de matas secundárias intercalados por enormes áreas de pastagens.

Maximiliano relata sua chegada na foz do Rio Doce e no Quartel de Regência, aonde ele precisou passar uma noite a mais por conta da situação do rio. Ele descreve que apesar do quartel ser espaçoso, os soldados que ali estavam a postos possuíam uma má alimentação que se resumia apenas a peixe, farinha de mandioca, feijão preto e por vezes, carne seca. Segundo seu relato, o quartel tratava-se “[...] de um posto militar de cinco soldados, estabelecido na embocadura do Rio Doce, incumbido de transmitir ordens ao longo do litoral, transportar viajantes através do rio e vigiar as comunicações com a povoação de Linhares” (MAXIMILIANO, 1821, p. 152).

August de Saint-Hilaire que esteve em visita pouco tempo após a expedição de Maximiliano à província do Espírito Santo (1818), relata suas impressões durante sua viagem:

O aspecto do quartel da Regência, que era fim desta longa marcha, não me alegrou. É uma grande cabana isolada que havia sido construída no meio da areia, um pouco aquém da embocadura do Rio Doce e que descortina o mar. Ahí se escuta, sem cessar, o estrondo das ondas; ao oeste, a vista é limitada por imensas florestas; e ao norte vislumbra-se entre as brenhas o rio do qual a margem norte é também coberta de florestas.

(...)

A administração mantém junto do posto de Regência muitas pirogas, de que se servem os pedestres, para trazer as ordens do governador da província ou de seus delegados. É assim, nessas pirogas, que se transpõe o rio, quando se vae por terra, do Espírito Santo a Província da Bahia (SAINT-HILAIRE, 1936 [1818], p. 167).

Existiam diversos relatos que tornavam emblemática a foz do Rio Doce, uma das mais temidas do Brasil. Apesar de darmos um salto no tempo, vale a pena conferirmos como o barão Maximiliano von Speidel (não confundir com o príncipe naturalista) descreveu sua própria experiência na barra do Rio Doce quando esteve em visita no ano de 1888:

Da parte brasileira, não se admite de bom grado o perigo dessa barra. Mas as nossas experiências pessoais nos convenceram de que os relatórios não brasileiros sobre esses perigos estão muito bem justificados. O nosso pequeno navio a vapor teve que forçar a passagem através de uma ressaca agitada, da altura de uma casa. Ele rolava, balançava, gemia e emitia todo tipo de ruídos indescritíveis. Ora a proa se levantava bem alto, ora uma das rodas girava sobre nossas cabeças no ar, ora pensávamos que a quilha se soltaria por falta de água no meio de todas essas ondas, no momento seguinte pensávamos que soçobraríamos, de tanto que o navio se virava para os lados, e por fim tínhamos a impressão de que essa frágil coisa se despedaçaria de tanto ser jogada para todos os lados. Na fúria selvagem dos elementos agitados, a voz tonitruante do capitão, na maioria das vezes, nem era ouvida. Como doidos, os marinheiros corriam para ajudar onde era mais necessário, e um deles, jogado no chão, gemeu alto, dizendo que a saída hoje estava muito ruim. Estávamos sentados no convés e nos segurávamos com todas as forças para não cairmos para fora do navio. Isso tudo levou alguns temerosos minutos, durante os quais a espuma nos envolvia, respingando alto para cima. Depois disso, o pequeno e corajoso navio superou a luta para atravessar a barra e navegou orgulhoso por sobre o mar calmo, consciente de sua vitória.

O que acabamos de vivenciar foi a saudação de despedida do rio Doce (p. 128).

Um ano antes da visita do barão Maximiliano, ocorreu o naufrágio do “Imperial Marinheiro”, navio de guerra da marinha imperial brasileira que estava passando pelo local a pedido da França, para mapear as áreas de risco à navegação na região dos Abrolhos. Bahiense (1948) escreveu:

Ao raiar da madrugada do dia da Independência, nesse grande 7 de setembro de 1887 (...) exatamente à uma hora e quarenta minutos, navegando o “Imperial Marinheiro” no rumo NNE, com a velocidade de 11 milhas horárias e estando de quarto o Segundo-Tenente Alfredo de Azevedo Alves, aproxima-se demasiadamente da costa e, apenas a 120 metros da mesma, afirmam uns, ou a distância bem superior, dizem outros, choca-se contra o pontal sul da barra do Rio Doce, depois de passar o lugarejo Comboios, verificando-se o desastre a duas milhas da desembocadura do grande rio, em Regência (BAHIENSE, 1948, p. 39).

Esse episódio fez com que Regência ganhasse notoriedade nacional pela atitude heroica de um habitante local: Bernardo José dos Santos, o Caboclo Bernardo, que salvou 128 vidas que estavam a bordo do navio naufragado. O ato que fez com que Bernardo virasse um mito e um símbolo da cultura local é lembrado até hoje por ocasião da Festa do Caboclo Bernardo, que será tratada em um tópico específico desse trabalho.



FIGURA 5 – Cruzador Imperial Marinheiro na Baía de Guanabara, anos antes do naufrágio. Marc Ferrez. (Domínio Público)



FIGURA 6 – Bernardo José dos Santos – Reportagem jornalística da década de 1940, relembrando o feito heróico de Bernardo.

O feito de Bernardo lhe rendeu reconhecimento e notoriedade na sociedade capixaba e na Corte Real. Ele foi condecorado com uma medalha pela então princesa regente do Império, Isabel. Como nos lembra Bahiense (1948), houveram diversos atos em Vitória enaltecendo a figura do índio botocudo colocado como caboclo¹ e herói. Após o salvamento do Imperial Marinheiro foi instalado um farol na margem esquerda do Rio Doce que, posteriormente, foi deslocado para a margem direita em Regência. O que sobrou desse farol que foi substituído há anos, está exposto na praça de Regência e possui um poder de significação que impregna o imaginário local, se constituindo como um importante símbolo identitário.

¹ Existem discussões a respeito dessa questão pois o processo de caboclicização dos grupos foi uma política empreendida por governos para apagar a memória e tradição indígenas.

Além do Imperial Marinheiro outros naufrágios foram registrados nas proximidades da embocadura do Doce, Bahiense relata que pelo menos dois outros haviam ocorrido, sendo um destes a exatos 11 anos antes do Imperial Marinheiro. No mesmo dia 7 de setembro, na mesma localidade, no ano de 1876, naufraga uma embarcação pequena denominada “Vencedora” com quatro tripulantes a bordo, sendo que destes, apenas um conseguiu se salvar. Outro naufrágio dramático ocorreu dezoito anos após o ato heróico de Bernardo, trata-se da embarcação “Santa Cruz” que no dia 14 de setembro de 1905 não suportou a agitação marítima e a tempestade que se abateram sobre ela.

Após essa breve contextualização, fica evidente, que muitos eram os motivos para o explorador temer a navegação através da barra do Rio Doce, a violência característica do encontro entre rio e mar era apenas o primeiro obstáculo para quem quisesse colonizar e explorar aquela região. Uma vez conseguido adentrar no rio, os perigos eram outros. Todo o vale do Rio Doce era território indígena, ou seja, existiam grupos que viviam e protegiam aquelas matas das investidas predatórias. Os Botocudos, considerados um dos grupos mais temidos que ali habitavam, representavam um entrave para a expansão do projeto colonial.

2.2. A PRESENÇA DOS BOTOCUDOS

Em nossa pesquisa encontramos muitos textos e artigos que tratam da história dos índios Botocudos em terras capixabas e mineiras, mas para esse trabalho vamos destacar apenas alguns autores. A escolha se baseou na temática que nos propomos estudar. A ideia não é esgotar o que se refere aos povos Botocudos, mas destacar elementos que nos ajudam a produzir uma narrativa centrada na história das festas, da alimentação e na formação do território tradicional na margem direita da foz do Rio Doce.

Fugindo de diversas perseguições desde a Bahia, os então chamados genericamente de “Botocudo” se territorializam no século XIX, na região entre o sul da Bahia, o nordeste de Minas Gerais e o norte do Espírito Santo, mais precisamente entre os rios Jequitinhonha, Mucuri e Doce (PARAISO, 2006; OCCA, 2017).

Pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê e tidos como guerreiros, antropófagos e indomáveis, os Botocudos foram assim chamados devido, muito provavelmente, à utilização de botoques nos lóbulos auriculares e nos lábios inferiores.

Muitos naturalistas que vieram até essas terras, se depararam com esses grupos e fizeram descrições, que em muitos casos são conflitantes e por vezes exageradas. Por exemplo: em dois relatos distintos, podemos encontrar as mesmas histórias se referindo a pessoas diferentes. Trata-se de um episódio de suposta antropofagia por parte dos indígenas. Em um primeiro relato, temos a história de que uma senhora Botocuda não chegou a comer partes de uma pessoa assassinada, apenas tomou o caldo que foi feito com esse mesmo corpo. Em outro relato, a mesma história é contada só que atribuída a um senhor.

Como dito em momento anterior, a Coroa Portuguesa no início do século XIX se encontrava em crise. O ouro havia encerrado seu ciclo e a empresa colonial não estava prosperando, como era esperado. Os sertões de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia apareciam, nesse momento, como uma nova frente passível de ser explorada, já que durante muito tempo o poder real não havia voltado seus olhos exploratórios para essa região. Desse modo, muitos povos originários puderam ficar em uma relativa situação de isolamento durante algum tempo. Quando os Botocudos chegaram ao Rio Doce, por exemplo, haviam outros povos e nações que habitavam todo o vale, como por exemplo, os Maxakali. (PARAÍSO, 2006).

Data de 1808 as Cartas Régias que decretavam “Guerra Justa ao Botocudo” e é interessante notar que esse decreto imperial abria margem não só para o extermínio desses grupos, como também, a classificação de todos os povos que ali habitavam como “Botocudos”. Isso significa que as Cartas davam vazão para ações de extermínio de forma generalizada a todos que representavam algum tipo de barreira ao projeto exploratório.

Maria Hilda B. Paraiso, traz uma análise de grande valor para a nossa pesquisa, ao falar das formas que o colonizador desenvolvia para o extermínio desses grupos, ressaltando que o extermínio de um grupo indígena não se faz apenas com perseguições armadas e assassinatos, mas também com o extermínio cultural, com os apagamentos que os aldeamentos e os costumes cristãos provocavam. As doenças também eram armas contra os povos originários, e é bem fácil de encontrar

relatos que se referem à distribuição de roupas e objetos contaminados com varíola e outras doenças mais.

Um exemplo nos chega através do relato de Saint-Hilaire que se refere ao lugar aonde se encontra hoje a Terra Indígena de Comboios e a Vila de Regência. Segue o texto no original:

Ha cerca de cincoenta annos (escripto em 1818) um homem perseguido pela justiça foi estabelecer-se sobre as margens do Rio Doce, no logar onde está hoje o Quartel de Regencia e ahi fez uma plantação bastante consideravel. Esse homem havia imaginado transportar em carro de boi até ao Rio dos Comboios as mercadorias que elle queria vender e lá elle as embarcaria sobre canoas, para faze-las descer, em seguida até a povoação de Riacho (...) Esse mesmo homem, logo que chegou ao Rio Doce, foi acolhido amigavelmente pelos botocudos e durante muito tempo viveu com elles amistosamente. Entretanto, um dos chefes indigenas enamorou-se da filha do portugues e pediu-a em casamento ao pae. Este adiou a questão, mas, como o indio renovasse, sem cessar, suas importunações, o branco imaginou para desembaraçar-se delle e dos homens de sua tribu de lhes presentear com quinquilharias infectadas de virus variolico. Muitos botocudos foram victimas dessa horrivel perfidia; os outros, suspeitando da verdade, destruíram a casa do branco e uma capella que della dependia; e depois dessa epoca os portugueses do Rio Doce têm sempre estado em guerra com os selvagens (p. 213-214).

Esse relato é bem interessante para compreendermos como os Botocudos em muitas ocasiões de contatos com o europeu, não demonstravam a agressividade pela qual levavam fama. A questão que fica é o tipo de contato que era feito com esses grupos para que eles se mostrassem tão hostis como se fez entender por discursos de colonos e, obviamente, pelo poder Real. O questionamento que deve ser feito é: quais intenções haviam nos contatos que eram estabelecidos?

Algo que se mostra claro é que o contato era direcionado por intenções de inserção subalterna dos indígenas ao projeto colonial, ou seja, as ordens oficiais tanto da Coroa, como dos governos provincianos, tinham como fundamento a “destribalização” a partir da introdução de costumes europeus, da fé católica e da formação de mão de obra por meio de capacitação tutelada por um núcleo familiar. Essas medidas se concretizavam em perseguição, sequestro e tráfico de crianças Botocudas, esse último conhecido como “comércio de *kurucas*”.

Paraiso (2006) mostra como funcionava essa forma de extermínio dos Botocudos. Em uma forma de desestruturação interna dos povos originários, muito semelhante com o que foi feito em nações de origem africana, o colonizador fomentava o conflito entre tribos e comprava crianças, sequestradas. Como pagamento eram utilizados fumo, cachaça, armas etc. Em muitos casos era o próprio colonizador que diretamente empreendia ataques contra os grupos e sequestrava as *kurucas* ou os próprios indígenas que trocavam suas crianças por artigos diversos com a promessa de que em um futuro breve, elas estariam de volta ao grupo.

É importante destacar que essa prática era oficial e institucionalizada. “A política adotada era, portanto, colocá-los em guerra e, por considerar difícil mudar os hábitos de homens já feitos e encanecidos, sugeria o apresamento das crianças e sua distribuição entre os que se encarregassem de educá-las” (PARAISO, 2006, p. 48).

Essas crianças apresadas eram distribuídas, como nos mostra a mesma autora, entre pessoas importantes e consideradas cuidadosas. Qual a finalidade? Educá-las segundo os moldes ocidentais e ensiná-las um ofício. De forma geral, essas crianças serviam de mão de obra gratuita (escravidão) para fazendas e casas. Um dos intuitos era a posterior devolução para o grupo indígena. Essa pessoa que voltava conseguia um diálogo melhor com os indígenas e se tornariam agentes do projeto colonial. Para tanto, era importante que a criança não esquecesse seu idioma natal (PARAISO, 2006).

A retomada da escravidão era vista, portanto, como tendo um caráter pedagógico: o de fazer com que perdessem sua atrocidade e rudeza naturais, prepará-los para o exercício de atividades úteis, fazê-los aceitarem a sujeição às leis e, assim, elevá-los à condição de humanos. É nesse contexto que as crianças indígenas voltam a ser vistas como a possibilidade mais viável de promoção da civilização dos Botocudo (PARAISO, 2006, p. 49).

Frente as investidas predatórias, os Botocudos tinham como prática a destruição de núcleos representativos dos colonizadores, como o incêndio de fazendas e igrejas, destruições de plantações e o assassinatos.

Alvaro A. da Silveira, em seu estudo publicado em 1922, traz elementos importantes para acompanharmos a trajetória desse povo no Rio Doce. Segundo seu relato até aquele momento, a margem direita já estava “totalmente civilizada” com

núcleos assentados de remanescentes dos grupos. Uma prática destacada por esse autor, que era bem simbólica, se referia à utilização de vestimentas:

Quando na margem oposta á que serve de limite aos seus dominios, os Botocudos já supportam, hoje, os homens umas calças, e as mulheres uma saia; quando regressam, porém, aos seus penates, tiram, logo ao pisar a margem esquerda do rio, essas incommodas coberturas do corpo e ficam completamente nús (SILVEIRA, 1922, p. 521).

Segundo algumas descrições, os Botocudos se alimentavam de praticamente tudo que o ambiente oferecia, sobretudo de carnes e frutas. Esta retórica era muito utilizada por naturalistas e pesquisadores como forma de rebaixamento da cultura do outro. Afinal, para a modernidade ocidental, a seleção de alguns ingredientes alimentícios e todos os métodos de preparo da cozinha europeia é, ainda hoje, vista como um traço de civilidade e, conseqüentemente, superioridade.

Não existem organismos vivos que não façam escolhas, que não selecionem o que deve servir de alimento e o que não deve. Para Georges Canguilhem, não existe um organismo que não tenha uma posição ativa com o seu ambiente, ou seja, qualquer “vivente” age sobre o seu meio e não unicamente respondem aos estímulos externos. Um organismo que simplesmente funcione em um mecanismo de estímulo-resposta ou em luta contra o meio que habita, é um organismo patológico (CANGUILHEM, 2012, p. 158-159).

No caso desse grupo indígena específico, é importante pensar que eles chegaram nas margens do Rio Doce sofrendo perseguições desde a Bahia, num processo de extermínio e desterritorialização e que, provavelmente em alguns momentos passaram por períodos de escassez referentes a perda de território e conseqüentemente das fontes alimentares tradicionais.

Para todo grupo humano, a alimentação constitui um dos fundamentos da vida social, não apenas um elemento vital para qualquer organismo, mas também como um elemento fundamental nas relações interpessoais. Segundo consta em Silveira (1922), entre os Botocudos, quando havia um pedido de casamento, por exemplo, ele sempre era acompanhado da oferta de uma caça:

Para a realização do casamento não há grande cerimonia, sendo mui simples as esponsalias .

O proprio pretendente vae ao “kijeme” do pae da moça e lhe diz:

Eu matei uma anta (veado ou outro animal de grande porte) e desejo que a “nhorá oran” sua filha seja minha companheira pois eu já posso tratá-la.

[...]

O noivo traz a caça (anta, veado, onça, etc.) para o “kijeme” e então sagram o enlace dos nubentes, comendo a caça e dançando até alta noite (p. 524).

Da mesma forma que o alimento constitui importante elemento da vida social também o é a festa. Segundo o relato de Paul Ehrenreich, os Botocudos festejavam por diversos motivos, entre esses, uma boa caçada:

Em ocasiões festivas, portanto quando se trata de festejar uma caçada de sucesso, de uma vitória ou de cumprimentar um estranho, toda a tribo se reúne à noite para dançar em volta da fogueira. Homens e mulheres, estas com seus filhos pequenos nas costas, formam um círculo em fileira colorida, em que cada dançarino coloca seus braços em volta da nuca do companheiro ao lado; todo o círculo começa a virar para a direita ou para a esquerda, enquanto todos pisam forte ao mesmo tempo com o pé correspondente ao lado do giro, tirando o outro rapidamente. Logo se aproximam mais e mais uns dos outros com as cabeças baixas para em seguida afrouxar o círculo. Durante toda a dança soa uma cantiga monótona que define o compasso de seus pés. Muitas vezes não se ouve nada além da palavra kâlāni ahá continuamente repetida, [...] em seguida, ouvem-se canções curtas improvisadas, em que são cantadas as ocorrências do dia, os objetos de sua alegria e outros acontecimentos. Por exemplo, “hoje tivemos uma caça boa”, “matamos esse ou aquele animal”, “agora temos alimento”, “a carne é saborosa”, “cachaça é gostosa”, etc (EHRENREICH, 2014 [1887], p. 94).

Como podemos observar através do fragmento que precede esse parágrafo, os motivos que os levavam a festejar, segundo um olhar europeu, eram os próprios fatos do cotidiano, uma espécie de exaltação da vida comum. Essa característica também pode ser encontrada em outros relatos que se referem a tribos distintas do Brasil.

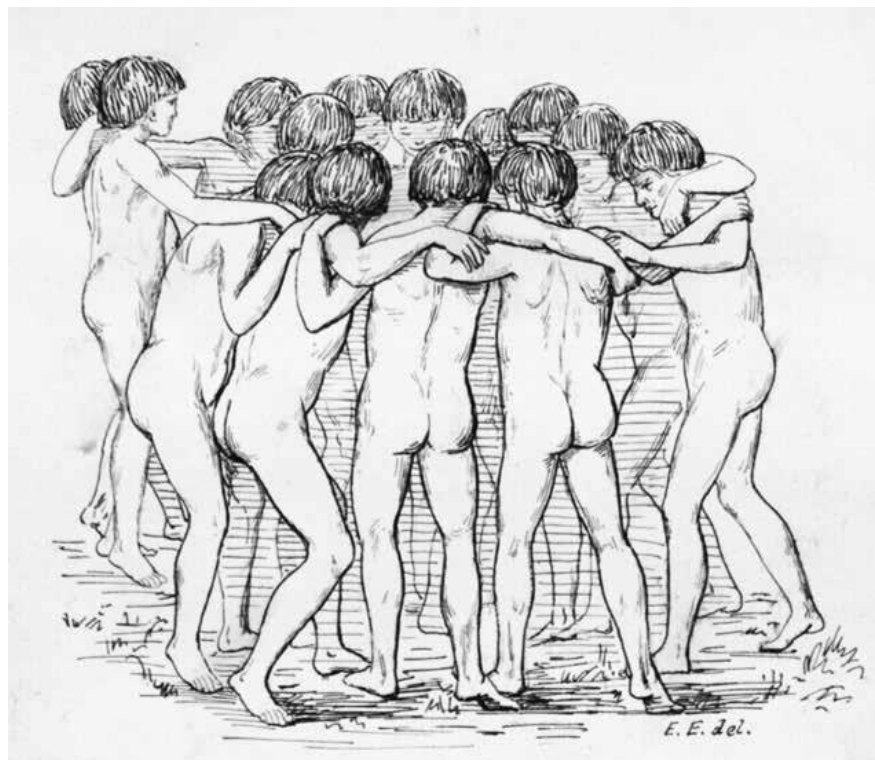


FIGURA 7 - Dança dos Nép -ñep (Pancas), representação de autoria de Eirenreich. Trata-se de um registro referente a um momento festivo entre os Botocudos, com danças circulares. Fonte: EHRENREICH, 2014 [1887].

Não encontramos muitos relatos sobre o sagrado para os povos Botocudos, mas no Boletim do Museu do Índio de junho de 1992, nos é trazido, ao fim do relato, uma nota interessante sobre o sagrado e um festejo desses povos. Em visita à comunidade Krenak, os pesquisadores ficaram sabendo de um mastro sagrado com a cabeça de um velho com a cabeça branca, conhecido como Maret Makinãm, ao qual os indígenas faziam orações. O costume, segundo o Boletim, era dançar e festejar em torno do mastro sagrado. Porém, quando a equipe que produziu esse relatório retornou à comunidade, não encontraram mais o interesse que uma informante demonstrou em saber do mastro anteriormente, ao contrário, puderam ver a imagem de Jesus Cristo na parede de sua casa.

Entre festas, perseguições, territorializações e desterritorializações os botocudos foram se espalhando e perdendo a expressão em seus antigos territórios. Porém, não sem deixar heranças, tradições e marcas da sua presença. Isso pode ser verificado, como veremos mais adiante, na própria cultura capixaba, expressando-se através da festa do Congo, herança dos que viveram no Rio Doce e tocavam seus

antigos *guararás*, que posteriormente, sob influência negra, passaram a ser chamados de congos.

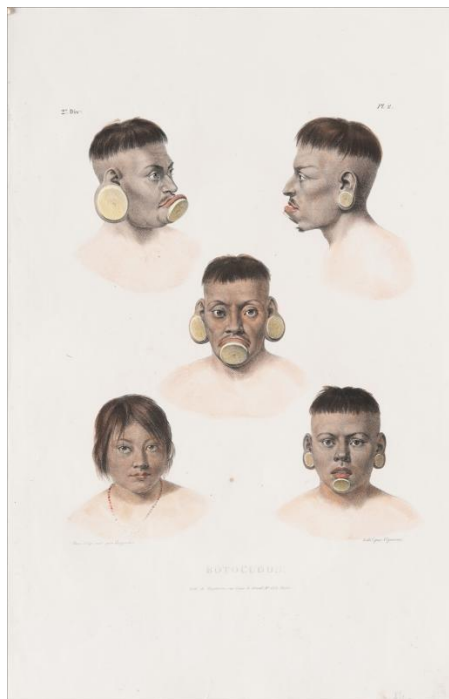


FIGURA 8 – “Botocudos” de Johann Moritz Rugendas - 1835 - litografia colorida à mão sobre papel. Acervo Coleção Brasileira Itaú. Disponível em: <https://www.brasilianaiconografica.art.br/obras/18363/botocudos>



FIGURA 9 – Fotografias de Walter Garbe, 1909 (1)



FIGURAS 10 E 11 - Fotografias de Walter Garbe, 1909 (2) (3).



FIGURA 12 - Fotografias de Walter Garbe, 1909 (4).

FIGURAS 9, 10, 11 e 12 – Fotografias de Walter Garbe, datadas de 1909. Existem divergências do local de origem dos registros. Em alguns domínios e textos, elas são colocadas como sendo do Rio Santa Maria do Doce, em outros, como Santa Leopoldina ou mesmo Pancas, todos esses lugares se encontram no Espírito Santo. Segundo consta na obra “Índios Botocudos do Espírito Santo no Século XIX” (EHRENREICH, 2014 [1887]) não existe registro de um local preciso, mas que provavelmente os botocudos visitados por Garbe, se encontravam do lado mineiro. O interessante é a história dessas fotos: os tão temidos Botocudos, aceitaram que um fotógrafo alemão ficasse entre eles e os fotografassem em seus afazeres cotidianos. Porém, os equipamentos utilizados pelo fotógrafo não tinham um disparo tão rápido como temos em nossos dias, isso quer dizer que os indígenas precisavam ficar imóveis imitando atos cotidianos para que suas imagens fossem capturadas. Dessa forma, notamos que não era em todas as formas de contato que esses grupos se mostravam tão hostis. Fonte: EHRENREICH, 2014; Arquivo Brasileira Fotográfica, disponível em: <http://brasilianafotografica.bn.br/?tag=walter-garbe>.

2.3. CELEBRAÇÕES E FESTEJOS

Para entendermos as festas que são objeto de nosso estudo, pensamos que é importante termos uma noção mais abrangente desses fenômenos. Dessa forma, vamos contextualizar um pouco as festas do Espírito Santo, principalmente a partir de Guilherme dos Santos Neves. Esse autor produziu muitos artigos que dizem respeito

às tradições festivas em terras capixabas e nos ajuda a entender as celebrações da Vila de Regência Augusta. Também fazemos uso de outros autores como Saint-Hilaire e Jaceguay Lins, esse último, trazendo diversos elementos para entendermos o Congo e suas origens.

As festas tradicionais capixabas são, em sua maioria, festas que sincretizam tradições indígenas, banto-africanas e elementos do catolicismo europeu. Auguste de Saint-Hilaire demonstrou no início do século XIX como essas celebrações ocorriam em algumas regiões do Espírito Santo, onde os indígenas (não somente os Botocudos), festejavam tanto aspectos mais cotidianos, como por exemplo uma embarcação que é colocada na água, pronta para navegar, como as datas de entidades católicas.

No dia seguinte ao em que visitei a aldeia devia celebrar-se a festa de Todos os Santos, e todos os habitantes haviam preparado cauim ou cauaba, bebida embriagante que se prepara com raízes de mandioca. Cosinham-se raízes raspadas e depois reduzem-nas a pasta, mistura-se-lhe uma certa quantidade d'água e no dia seguinte pode-se beber o cauim (SAINT-HILLAIRE, 1818, p. 221-222).

O autor se refere aqui ao Cauim, bebida importante para as datas festivas em todo o litoral brasileiro, não sendo diferente em Regência Augusta por exemplo, porém, essa prática não é mais realizada na vila e por lá era conhecida como “Jaroba”, segundo me informou uma senhora da vila. Além de bebida festiva, ela me relatou que também era utilizada como remédio, fazendo parte não somente de datas festivas, mas da vida cotidiana.

Essa característica se mostra bem parecida com diversos relatos históricos sobre outras tribos que habitavam o Brasil. Nos relatos dos mesmos viajantes que por aqui passaram, encontramos diversas referências a festas que os indígenas faziam quando da chegada de algum grupo, festas relacionadas à caça e a santos católicos. Vê-se que uma das posturas da Igreja no Brasil era a obrigação de se festejar os dias santos. O calendário religioso deveria ser seguido, mesmo com restrições para determinadas populações. Tambores e flautas indígenas eram comuns para a celebração de dias santos em terras capixabas. A flauta foi sumindo e outros instrumentos foram sendo incorporados.

As festas da Fincada do Mastro de São Benedito figuram como uma das tradições mais antigas e significativas que, ainda hoje, alimentam a fé e as culturas tradicionais do estado. Acompanhada geralmente pela fincada do mastro, esses festejos remetem a tradições europeias sincretizadas com tradições indígenas e africanas.

A festa do mastro, que se realiza em quase todo o Espírito Santo, mantém ainda vestígios marcantes dessas velhas festividades de outros tempos. A mesma vibração popular, contagiante e contrita, durante o desenrolar da festa toda; a condução do mastro pelos fiéis, “dançando e cantando, em torno da igreja e em giro pelas ruas” (Melo Moraes, op. Cit., p. 98); o finco do mastro frente à igreja, ao festivo repicar dos sinos e ao espocar bulhento dos foguetes; (NEVES, 2008, p. 33).

As tradicionais bandas de congo que fazem o cortejo, põem as pessoas pra dançar, animam e fundamentam essas festas, remetem a antigos grupos indígenas com tambores, chocalhos e casacas. Segundo Lins (2009, p. 28), somente no século XX algumas bandas de congo passaram a ter a participação de negros. Neves traz uma explanação bem interessante:

Com o decorrer do tempo, nossas bandas – inicialmente indígenas - foram alterando alguns dos seus primitivos aspectos: desapareceu o nome *guarará*, substituído por *congo*, passando, por isso, o conjunto a ser denominado *banda de congos*, expressão que lembra melhor a velha África. Desapareceu o termo *maçaracá* ou *maçacaia*, mudado para *chocalho* ou – como dizem – *chucaio* ou *sucaio*. Ajuntou-se ao instrumental a *puíta* ou *cuíca*, de origem africana. Manteve-se, porém, o *cassaco*, ou *cassaca*, também chamado *casaca* ou *casaco*, ou ainda, por contaminação, *canzaco*, evidente influência de *canzá* ou *ganzá*, termo quimbundo, segundo alguns entendidos em línguas africanas (NEVES, 2008, p. 74. Grifos do autor).

De acordo com o mesmo autor e também destacado pelo maestro Jaceguay Lins (2009), uma das primeiras referências a respeito desses grupos indígenas é do Padre Antunes de Sequeira que registra “bandas de congos” compostas por índios Mutuns² do Rio Doce, em publicação datada de 1893. Antes do padre Antunes, em 1858, em visita ao Espírito Santo, D. Pedro II e o pintor Biard registraram bandas de índios que festejavam São Benedito e tocavam tambores e casacas. Biard deixou um

² Não encontramos mais nenhuma outra referência a esse grupo. Em conversas com conguistas de Vila Velha-ES, existia uma clara referência a origem do Congo ligado aos Botocudos.

registro muito interessante de um grupo em Santa Cruz que homenageava o santo cozinheiro em uma embarcação (FIGURA 12).



FIGURA 13 - La fête de saint Benoit dans un village indien – Biard, 1862. O autor dessa pintura também escreveu notas sobre as bandas de congos e dos festejos em homenagem a São Benedito como momentos de muita euforia entre os indígenas, danças e embriaguez. Para Biard as atitudes dos indígenas que festejavam eram reprováveis, escreveu o pintor sobre as danças: “um desgracioso cançã, que merecia certamente a reprovação de nossos agentes de polícia” (ROCHA, 2008, p. 173). Fonte: Arquivo Biblioteca Brasileira Mindlin, disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3752>.

Como veremos em um capítulo mais adiante nesse estudo, a herança ibérica responsável pela colonização em toda a América do Sul e central, possuía uma forte tradição alicerçada em celebrações festivas de devoção aos santos. A Puxada e a Fincada do mastro ainda hoje em Portugal é uma característica marcante de algumas festas tradicionais³. Não encontramos fontes seguras sobre a origem da festa do mastro. Algumas poucas reportagens jornalísticas a colocam como uma prática

³ https://www.rtp.pt/noticias/cultura/fonte-arcada-cumpre-tradicao-do-levantamento-do-mastro_v1018049.

ancestral pagã, pré-cristã, que se perpetua hoje através da fé católica⁴. Como veremos em um momento posterior desse trabalho, uma característica marcante do Cristianismo é justamente a apropriação de festas não-cristãs para o seu calendário.

No Espírito Santo, a Fincada do Mastro está diretamente relacionada com um evento mítico: conta-se que uma vez um navio negreiro naufragou na costa do Espírito Santo, perto de onde hoje se encontra Nova Almeida. Para se salvarem, os negros que estavam a bordo, agarraram-se ao mastro e pediram a São Benedito que os salvassem. Assim, todos aqueles que estavam juntos ao mastro conseguiram chegar na praia com vida. Essa história é conhecida em todo o Espírito Santo e fundamenta as festas de Fincada do Mastro e o louvor ao Santo que está presente em quase todo o território capixaba.

Ainda hoje, a Festa de São Benedito é realizada em muitos municípios do ES, algumas conseguindo manter velhas tradições relacionadas ao ritual, outras passando por adaptações as mais diversas. Um exemplo era o ritual de escolha da árvore que iria representar o mastro, a cortada, a puxada (por carros de boi e correntes, por exemplo), a fincada em frente à igreja e a posterior derrubada. Hoje somente em alguns lugares como no município de Serra, todo esse processo é realizado. Um dos maiores entraves está posto pela “preservação do meio ambiente” e os brincantes da cultura popular não podem mais todos os anos derrubar uma árvore para festa.

É novamente em Guilherme dos Santos Neves (2008) que encontramos relatos bem interessantes sobre essa prática festiva. Na “Coletânea de Estudos e Registros do Folclore Capixaba – 1944-1982”, encontramos diversas referências a esse respeito e o registro de várias manifestações festivas com a presença dos grupos musicais ao longo de todo o território capixaba.

Entendemos que hoje a Festa do Congo, mas não apenas ela, se caracteriza como uma forma de resistência e permanência cultural de uma tradição enraizada em elementos inicialmente indígenas e posteriormente mesclada com culturas africanas e europeias em uma forma sincrética. Expressa dessa maneira os encontros/choques/resistências/permanências que tanto caracterizam a formação territorial não só do Espírito Santo, mas de forma geral, do processo que derivou da

⁴ <https://verdadeiroolhar.pt/2017/07/25/ritual-pre-cristao-do-levantamento-do-mastro-cumpriu-vez-fonte-arcada/>.

colonização europeia em terras ameríndias. A partir desses processos, surgiram diversas vertentes culturais que mesclam, de maneira própria, as origens e as transformações em que os povos de várias partes estão inseridos e ativamente produzindo.

Cabe lembrar que as manifestações da cultura popular que tanto animam, aproximam, alimentam as pessoas e semeiam afetos, são marcadas por um processo de origem violenta que se deu com o projeto colonial, perduraram pelo processo industrial e hoje são “canibalizadas” de diversas maneiras: desde a apropriação cultural, mais intensa sob os aspectos do Modernismo e da Antropofagia Cultural (CARVALHO, 2010.), até as tentativas deliberadas de destruição empreendidas hoje, em grande parte, pelo movimento neopentecostal que em torno de um projeto de poder e hegemonia, busca um verdadeiro apagamento das memórias e culturas tradicionais. Vale lembrar que esse movimento religioso contemporâneo caminha lado a lado com a racionalidade predatória que se tornou global e hegemônica.

Em Regência Augusta, a formação do “Tambor de Congo”, grupo que precede a banda de congo, tem origem em 1902, com apenas dois tambores e dois canzás. Existem algumas divergências sobre como se originou o congo de Regência, mas o que sabemos é que ele ganhou um fôlego com Manoel Izidoro que organizou os primeiros festejos em sua própria sala de casa, incentivando à época, alguns rapazes para a confecção de tambores e canzás. Segundo Seu Vanderlei, sobrinho de Manoel Izidoro, em entrevista para o documentário **109 anos do congo de Regência**, realizado pelo Museu de Regência⁵, os primeiros canzás eram elaborados, como em outros lugares, a partir do bambu.

Os tambores eram produzidos a partir de alguns troncos de árvores específicas (algumas já eram por natureza ocas). Para sua confecção, era pedido a donos de fazendas a pele de boi que secava no varal sob sol forte e posteriormente, era pregada na parte superior da madeira oca. Hoje, praticamente todos os tambores são elaborados a partir de PVC, pois com a “Questão Ambiental”, não é permitido mais

⁵ Material audiovisual cedido gentilmente por um morador local e integrante do grupo cultural da vila.

aos conguistas ou congueiros, a produção tradicional de seus instrumentos. Aprofundaremos melhor essa questão no tópico a seguir.

A formação da Banda de Congo São Benedito de Regência remete a uma antiga ligação territorial entre a vila em questão e a Vila do Riacho. Segundo relatos colhidos em campo, foi Manoel Izidoro que organizou o Tambor de Congo, mas foi a banda de Vila do Riacho quem ajudou a criar o grupo de Congo de Regência, com aproximadamente 30 “folgadores”. A princípio a Banda de Congo era formada apenas por homens, as mulheres só puderam fazer parte do grupo a partir da entrada de Seu Sabino, Mestre e Capitão do congo.

De acordo com uma antiga cozinheira da festa, esse mestre também era responsável pela doação da carne excedente para as famílias dos folgadores (arrecadada para festa de São Benedito e Santa Catarina), era 1kg para cada e 2kg quando haviam muitas crianças.

Além da Festa de São Benedito e Santa Catarina que ocorrem todos os anos desde tempos imemoriais⁶, a vila também é palco da festa de São Sebastião e da Festa do Caboclo Bernardo, sendo esta última a maior festividade da vila. No entanto, será que podemos afirmar que é a mais importante para a comunidade tradicional? Posteriormente, cada um desses eventos será tratado em tópicos específicos.

⁶ Não conseguimos constatar datas precisas sobre o início desse festejo. As entrevistadas não souberam especificar, apenas disseram que sempre existiu.



Figura 14 – Festa do Mastro em Regência Augusta-ES. Homens carregam o mastro para a fincada na Festa de São Benedito e Santa Catarina, ao lado mulheres levam a imagem dos Santos, em Regência Augusta - 1998. Foto: Raquel Lucena.

2.4. IMPACTOS SOFRIDOS PELA COMUIDADE DE REGÊNCIA AUGUSTA-ES

A partir do que foi mostrado neste capítulo, podemos observar a presença na vila de Regência dos três principais grupos étnico-culturais da formação do Brasil: os indígenas, os negros e os europeus.

A região da planície costeira do rio Doce traz a presença de diversas comunidades tradicionais, originárias, sobretudo, dos povos indígenas que aí se territorializavam desde tempos anteriores ao processo colonial e se encontraram com povos de outras origens, como africanos e também europeus. Desse encontro étnico nasceriam as comunidades tradicionais da foz do rio Doce, que construíram seu modo de vida intimamente entrelaçado com as potencialidades oferecidas pelo ambiente fértil, como é o caso dos pescadores artesanais, dos ribeirinhos, das comunidades indígenas, quilombolas e camponesas (OCCA, 2017, p. 24).

Esse entrelaçamento de culturas faz com que surja, em Regência, a figura do caboclo, como se autoidentifica uma boa parte dos nativos⁷. Essa autodefinição diz respeito a um modo de ser, uma moral, uma forma de enxergar o mundo, muito provavelmente advinda do feito heróico do Caboclo Bernardo, como nos mostra Valim (2008). As características que compõem a figura do caboclo são as mesmas atribuídas a Bernardo “(...) a bravura, a força física, a coragem e a intrepidez como as qualidades que o herói possuía, que permitiram-no administrar os infortúnios marítimos durante o naufrágio do Navio Imperial” (VALIM, 2008).

Em conversas com os nativos, algumas outras características do caboclo aparecem: “o caboclo é quieto, no canto dele, não gosta de confusão”, “quando tem briga por aqui, pode saber, não é de filhos de Regência”, nos relata uma senhora. A forma calma e acolhedora do povo de Regência também é algo que salta aos olhos: boa receptividade com os turistas e pesquisadores. Não é difícil ser chamado para almoçar na casa de alguém que você conheceu a pouco.

Essas características marcantes, o jeito pacato, calmo e receptivo do caboclo, esconde um território em permanentes disputas. Desde pelo menos o século XVIII o olhar do colonizador está voltado para aquele território com a intenção de exploração dos recursos naturais, fundamentado em uma racionalidade capitalista hegemônica, que em um primeiro momento buscava a exploração de riquezas naturais como madeira de lei e possíveis metais preciosos. A partir da segunda metade do século XX, a racionalidade predatória se volta para outra frente de exploração: os grandes projetos desenvolvimentistas, baseados em grandes indústrias e complexos portuários.

Encontramos um estudo da década de 1960 com um levantamento técnico sobre a potencialidade de construção de um porto em Regência para o escoamento de minérios, carvão e geração de energia elétrica. O artigo ao qual nos referimos foi publicado em 1961 na “Revista Brasileira de Geografia”. O relatório intitulado “Navegabilidade e outros aproveitamentos do Rio Doce” foi encomendado à época pelo então presidente do IBGE e executado por Luiz Antônio de Souza Leão. Segue um trecho do relatório:

⁷ Autoidentificação da comunidade de Regência.

Além de abrir saída para o transporte fluvial que é o mais econômico e mais geralmente utilizado para os minérios, o pôrto de Regência permite um desenvolvimento muito mais amplo que o de Vitória.

[...]

No caso de Regência, sendo um fundo todo arenoso, que pode ser escavado pelas chasses, sob a proteção de quebra-mares, não há limitação alguma para o calado das embarcações, do que deriva a faculdade de grandes economias também no frete marítimo (1961).

Algo marcante nesse estudo, é que ele não leva em consideração nenhum aspecto humano e ecológico do território em questão. Os únicos impeditivos apontados para a realização do projeto eram de ordem da própria natureza local.

Na década de 1980, foi instalado na região o complexo petrolífero da Petróleo Brasil S.A. -Petrobrás com a unidade de produção de Lagoa Parda (VALIM, 2008; OCCA, 2014). Junto com o complexo industrial se instalava também o Projeto Tartaruga Marinha (TAMAR) e o IBAMA passava a atuar no território - segundo alguns relatos, com poder de polícia. Esse último é de grande importância para nossa análise, pois representa um momento de “corte” na história cultural da vila, como nos relatou algumas senhoras com quem tivemos a oportunidade de conversar e entrevistar.

Antes da chegada do IBAMA, a vila era praticamente autossuficiente: produzia-se de tudo e mantinha-se relações comerciais e de troca com lugares próximos para suprir algumas poucas necessidades. “A gente plantava arroz, não era cacau não!”⁸ nos relata uma antiga nativa, fazendo referência à substituição de plantios da vila pela cultura cacauera, hoje importante fonte de renda na comunidade.

Com a chegada do órgão ambiental o modo de vida foi drasticamente alterado. Em entrevistas podemos verificar que a perda da autonomia em relação ao ambiente⁹ e aos hábitos alimentares foi uma das principais consequências negativas. Dona Maria do Carmo¹⁰ nos conta que a primeira vez que ela foi intimidada pelo IBAMA ocorreu em um caso que nos lembrou muito os “furtos de madeiras” descritos por Marx em “Os Despossuídos” (2017 [1842]): ela e seu marido estavam voltando da mata

⁸ Todas as entrevistas que compuseram este trabalho foram realizadas entre novembro de 2017 e janeiro de 2019, durante as visitas realizadas a comunidade.

⁹ Entendemos por ambiente, tal como os autores clássicos da Geografia, como um meio vivo onde todas as espécies co-habitam uma mesma porção do espaço em uma viva interação e co-evolução.

¹⁰ Nome fictício, como alguns outros nomes que estão em nossa pesquisa, para preservar a identidade dos entrevistados

carregando muitos galhos de madeira para utilizar como lenha e um agente do IBAMA os parou e disse que caso ele visse novamente o que estava ocorrendo eles seriam presos¹¹.

Esse foi um marco na política ambiental da vila. A partir desse momento eles (comunidade) passaram a ter medo de manterem suas tradicionais fontes de sustento alimentar. Ela nos contou que a comida da vila era uma fartura e tudo era suprido pelo ambiente local e pelas trocas entre as famílias e inclusive com as fazendas de criação de gado que se instalaram no território¹²: “Nós dava alguns quilos de peixe em troca eles davam feijão pra gente. Era assim meu filho, nossa vida aqui era assim. Depois que chegou esse pessoal aí [IBAMA], acabou tudo!”

Como nos lembra Diegues, “Quase nunca os governos avaliam os impactos da criação de parques sobre o modo de vida dos moradores locais que, muitas vezes, tinham sido responsáveis pela preservação das áreas naturais” (DIEGUES, 2008, p. 22). Cabe aqui fazermos uma reflexão sobre o papel de comunidades tradicionais, sua relação com o ambiente e a lógica preservacionista vigente.

Regência Augusta, como diversas outras comunidades tradicionais que se estabeleceram no litoral brasileiro, vem sendo alvo tanto de investidas predatórias, ou seja, projetos portuários, industriais, logísticos, como de ações ligadas a órgãos ambientais. Essas duas lógicas, que muitas vezes conflitam entre si e em outros momentos caminham lado a lado, não respeitam os territórios tradicionalmente instituídos que estão localizados em áreas de seus interesses. Para os primeiros, o território é entendido como área passível de investimentos financeiros e possibilidade de expansão do lucro a partir da exploração da natureza, para os segundos, o território é visto como área natural que deve ser despovoada para que a natureza fique intocada (na verdade essa noção de “natureza intocada” é relativa, pois os ambientalistas interferem diretamente na reprodução das espécies).

No caso de Regência, as duas lógicas citadas no parágrafo precedente, se fazem presentes e hoje precisamos avaliar os impactos e consequências de cada uma. Como dito anteriormente neste trabalho, a lógica predatória se faz sentir desde

¹¹ Cabe aqui uma ressalva: a obra de Marx citada, apenas nos serve como analogia, o tempo e a geografia do capitalismo que o autor se refere eram bem distintas do período e da estruturação socioespacial ao qual nos referimos em Regência.

¹² Para mais conhecimento sobre a instalação de fazendas em Regência ver: SALDANHA, 2018.

pelo menos o século XVIII, sofrendo resistências, derrotas e também vitórias. Mais recentemente, os projetos portuários são os carros-chefes das investidas, além de algumas tentativas de implantação industrial como por exemplo, uma petroquímica aonde se encontra a Comunidade Ribeirinha de Entre Rios¹³. Porém, durante nossos trabalhos de campo, o que foi mais destacado pelos entrevistados se refere à atuação do órgão ambiental.

Foi em Diegues (2008) que encontramos as melhores referências para entender o que se passa em Regência. Esse autor esmiúça a lógica e as ações dos que entendem a natureza como algo que deve ser intocado, preservado de toda ação humana e transformado em parques de acesso restrito. A razão que guia ações como estas, para o autor, se baseia em um mito, a saber, o da “natureza intocada”. Ou seja, a racionalidade que guia a implantação de parques naturais ou de áreas naturais de acesso restrito, remete à ideia de mundo natural intocado, antes da chegada do ser humano.

Outro corte que afetou drasticamente o modo de vida local foi o despejo de rejeitos minerários da empresa SAMARCO (VALE E BHP BILLITON) no Rio Doce, após o rompimento da barragem do Fundão, em Mariana-MG, em novembro de 2015. Precisamos nos deter um pouco mais nesse ponto, pois esse evento tem gerado uma série de questões contundentes em Regência.

Apesar de existir muito material produzido sobre o crime da SAMARCO e a destruição provocada no Rio Doce, vamos priorizar as falas locais, pois não achamos relevante simplesmente destacar trabalhos e mais trabalhos acadêmicos, replicando exaustivamente o que já foi produzido. Portanto nos deteremos em depoimentos recolhidos em campo. Pensamos que assim nosso trabalho acaba por ser mais produtivo. Não queremos com isso desvalorizar o grande volume de publicações realizadas, mas trazer elementos de campo que direcionaram de forma mais intensa nossa pesquisa. Mesmo assim, existem duas publicações que consideramos essenciais para podermos entender de maneira ampla e também específica o rompimento da barragem do Fundão, sendo estes: **O Desastre do Vale do Rio Doce** (2016) e o relatório do Greenpeace, feito em parceria com GEPEDES-UFES, **Rompimento da barragem do Fundão (SAMARCO/VALE/BHP BILLITON) e os**

¹³ Comunidade que faz parte do distrito de Regência Augusta, assim como a comunidade/Aleia Areal.

efeitos do desastre na foz do Rio Doce, distritos de Regência e Povoação, Linhares (ES) (2017). Cabe ainda destacar que a participação em seminários e colóquios com essa temática ao longo de 4 anos também nos ajudaram em muito para produzirmos nossa análise.

No dia 25 de novembro de 2015, os moradores de Regência aguardavam com tristeza, lágrimas e revolta a chegada dos rejeitos minerários provenientes de Mariana-MG. Alguns destes não quiseram presenciar e se mantiveram afastados por algum tempo do rio. O Doce que já não passava por um bom período devido à seca e o assoreamento, recebeu de uma vez milhões de metros cúbicos de rejeitos minerários, contaminando e causando a morte de milhares de espécies animais que habitavam o rio, comprometendo a fonte de água e o sustento de famílias, comunidades e cidades que dele dependiam.

Os impactos nefastos que se desencadearam após o crime são sentidos até hoje e envolvem diversas dimensões da vida dos atingidos. A fonte de renda e água potável não foram os únicos abalos sentidos, o enfraquecimento das relações interpessoais; a perda das culturas locais; o risco de contaminação; o comprometimento das plantações; as doenças, o aumento do alcoolismo e a violência, são algumas consequências com que os atingidos precisam lidar. Sem contar a ineficiência (proposital?) do poder público e das empresas envolvidas no desastre, em mitigar e/ou solucionar os problemas pelos quais são responsáveis.



FIGURA 15 - Mapa do crime da SAMARCO que atingiu toda a bacia do Rio Doce em 2015 e até hoje gera diversos impactos e conflitos territoriais. Fonte: Revista Piauí Edição 118 – julho 2016.

Diante de uma Bacia Hidrográfica inteiramente contaminada, os estados do Espírito Santo e Minas Gerais firmaram um acordo com a Vale e a BHP Billiton para buscar soluções e atender, através de planos de ação, os atingidos. Trata-se da criação da Fundação Renova, órgão que deve, ao menos em seu estatuto, buscar soluções de reparo juntamente aos atingidos.

Uma das primeiras medidas adotadas foi o cadastro das famílias atingidas para o recebimento de um salário mínimo, mais vinte por cento por dependente. Esse dinheiro é recebido através de um cartão, conhecido como o “cartão da Samarco”. Essa medida tem sido um dos grandes motivos de desconfianças e desagregações sociais, já que a Fundação, em um processo pouco transparente, não explicita seus métodos de cadastramento e classificação dos atingidos. Um exemplo: em Regência, todos os comerciantes foram contemplados com esse cartão, porém nem todos os pescadores o receberam. Alguns desses eram pescadores desde a infância, vinham de famílias de pescadores e mesmo assim, não conseguiram comprovar que o eram.

As consequências desse processo nos são explicitadas por uma nativa que fala em uma “futilidade das relações interpessoais na vila”:

Apesar dessa questão da globalização, do capitalismo, nós ainda nos reconhecíamos como comunidade, nós nos dávamos bom dia, boa tarde, nos preocupávamos com nossos vizinhos, e aí com a chegada da lama, instalou-se a questão do oportunismo, do dinheiro fácil, então o “bom dia” já passou para: “Seu cartão chegou?” O “como vai?” Ficou assim: as meninas da sinergia estão na vila? As pessoas que começaram a receber o cartão passaram a ficar escondidas dentro de casa, a não falar que tinham o cartão e começaram mesmo a virar a cara para os vizinhos, com medo daquele vizinho, com medo de ouvirem “Ei! Por que Dona Fulana ganhou o cartão e eu não ganhei se eu sou pescadora e a fulana não sabe nem o que é um anzol?!”

A gente deixou o sentimento de comunidade, aquilo que era comum, sabe? Aquilo que nos unia, que era o rio, começou a nos separar pela questão do cartão (Luciene, 2018).

Quando a questiono sobre as reuniões que a Fundação Renova tem com a comunidade, ela responde categoricamente:

É só reunião. Linguagens tecnicistas, papel de fazer o muro, nós detentores do dinheiro e vocês atingidos. Quando a comunidade começava a ter um certo relacionamento com os funcionários, trocava-se a equipe. As reuniões não davam frutos, é uma tática. A própria questão do cartão é uma tática né, dividir para conquistar! Dar para um e não dar para o outro, dava para o pai, mas não dava para o irmão (Luciene, 2018).

Em conversa com outro morador da vila, nos são relatados novamente, os impactos nas relações entre as pessoas. Segundo ele, “o principal impacto foi o impacto social, na relação entre as pessoas, a lama chegou e não destruiu só o rio, ela destruiu uma série de laços comunitários que existiam.” Em outro momento da entrevista, ele nos conta que em sua opinião o maior impacto está relacionado ao

[...] descuido na reconstrução, em alternativas para diminuir o impacto no cotidiano das pessoas, no sentido de que elas tinham uma vida laboral muito ativa, as crianças tinham várias opções de lazer e esportes todas ligadas ao rio e ao mar, depois que o acesso ao rio e o mar ficou restrito, não se foram criadas alternativas para que as pessoas pudessem aproveitar do tempo ocioso com atividades construtivas, isso em um contexto geral (M., 2018).

Segundo M., em um contexto específico, no caso o das crianças, houve alterações no comportamento e no desempenho escolar, e justamente para essa parcela da população de Regência, o mesmo idealizou e realizou iniciativas que culminaram com a produção de um espaço cultural, chamado Casa Rosa. Esse espaço alternativo, começou com a Bicicleta Baú da Arte que circulava pela vila para as crianças desenvolverem sua criatividade através da arte, com papeis, pincéis, tintas e canetas.

Com a Casa Rosa a Bicicleta Baú da Arte não deixou de existir, pelo contrário, o espaço cultural forneceu uma estrutura que pôde elevar e transbordar esse primeiro instrumento em um lugar diversificado voltado para o desenvolvimento pessoal das crianças, com um viés artístico que lhe era próprio. Biblioteca, aula de música, aulas de pintura, aula de idiomas, eram algumas das contribuições e ações que se desenvolviam nesse espaço. O conceito que guiava as ações e as propostas elaboradas pela Casa Rosa (e que até hoje guiam ações alternativas na vila) é o da *regeneração*. M. nos dá um exemplo do que seria a *regeneração*: “[...] uma pessoa que não está bem ela não consegue cuidar de nada, então isso de regenerar, é começar regenerando por nós, em cuidar de nós e em seguida de uma maneira mais apropriada cuidar do rio, de tudo e todos.

Portanto, uma das maiores preocupações após o crime da SAMARCO, tem sido o de cuidar e buscar reestabelecer conexões, afetividades e relações sociais que foram afetadas, em alguns casos destruídas, após a chegada da lama de rejeitos minerários. Acreditamos e observamos durante nossa pesquisa que as festas, principalmente as festas tradicionais (Festa do Caboclo Bernardo, Festa de São Benedito e Santa Catarina e Festa de São Sebastião) são catalizadoras dessa regeneração e mais, elas não unicamente regeneram, elas se adaptam a novas condições, elas criam e produzem novas sociabilidades e novas formas de ser e estar, ou seja, elas geram algo novo, elas produzem relações afetivas mais intensas, elas não buscam unicamente reestabelecer o que era antes, elas criam novas formas.

Assim sendo, todos esses impactos que a vila vem sofrendo tem feito com que a comunidade tradicional de Regência perca a expressividade no território. Durante nossos trabalhos de campo percebemos que nosso estudo diz respeito a um grupo que se encontra reduzido e não a todo o povoado que compreende a vila. Isso se deve claramente à penetração da racionalidade hegemônica no território (representada entre outras formas, pelo crime da Samarco), ao falecimento de pessoas importantes que representavam as antigas tradições e, como se não bastasse, ao processo mais recente de avanço das igrejas neopentecostais no território. Esse último atinge diretamente a cultura tradicional, gerando novos conflitos através do abandono e discriminação das manifestações festivas.

Cabe ainda destacar, que Regência hoje possui diversos grupos organizados que não vivem em um conflito permanente um com o outro, mas que possuem interesses próprios e que em alguns momentos também se chocam, gerando conflitos, mesmo que de forma silenciosa. Temos assim: Associação de Moradores de Regência (AMOR), Colônia de Pescadores, Associação dos Comerciantes, Projeto Tamar-IBAMA, PETROBRAS, Associação Cultural do Congo, Fundação Renova, Associação dos Surfistas, Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Aliança Rio Doce, além de outros coletivos que surgem e desaparecem com o tempo. É importante destacar que alguns desses grupos não possuem uma fixidez no território, mas atuam nesse território em momentos específicos.

Não é cabível aqui detalharmos a atuação de cada um dos grupos, o que é importante para nossa pesquisa é a atuação, principalmente, de alguns desses coletivos, como a Associação Cultural do Congo, o Projeto Tamar-IBAMA, a Fundação Renova e a Associação de Moradores de Regência. Esses grupos possuem um papel fundamental no que diz respeito as festividades da vila. A ação desses grupos será mais bem explicada quando falarmos especificamente de cada festa.

2.5 - FOTOGRAFIAS DE PERSONALIDADES TRADICIONAIS DA COMUNIDADE DE REGÊNCIA AUGUSTA



FIGURA 16 – Personalidades tradicionais de Regência Augusta-ES (1). no centro Seu miúdo e Dona Mariquinha, ambos já falecidos e que representam e simbolizam a cultura local: Seu Miúdo possui um busto na praça Caboclo Bernardo ao lado do busto do herói. Ele era considerado o guardião da memória de Bernardo, e também era coveiro do cemitério de Regência. Dona Mariquinha, Rainha do Congo de Regência, era uma figura inerente à cultura de Regência, e não por acaso, a festa do Caboclo Bernardo começava em sua pousada. Foto: Raquel Lucena. 2007.



FIGURA 17 – Personalidades tradicionais de Regência Augusta-ES (2). Dona Conceição, Mestre do Congo, carregando o estandarte da banda de Regência Augusta-ES. Memória viva do Congo e uma das principais responsáveis pela manutenção da cultura tradicional. Foto: Raquel Lucena. 2007.



FIGURA 18 - Personalidades tradicionais de Regência Augusta-ES (3). Dona Ordes, benzedeira de Regência. Foto: Raquel Lucena. 2006.



FIGURA 19 – Personalidades tradicionais de Regência Augusta-ES (4). Luciana, Glória e alunos da escola. Premiação Medalha Caboclo Bernardo. Festa do Caboclo Bernardo de 2018. Foto do autor.



FIGURA 20 – Personalidades tradicionais de Regência Augusta-ES (5). Grimaldo, Mestre e Capitão do Congo de Regência. Foto do autor. 2018.



IMAGEM 21 – Personalidades tradicionais de Regência Augusta-ES (6). Da esquerda para a direita: Dona Darilha, cozinheira de São Benedito por uma promessa da mãe; Dona Rosa, cozinheira, conguista, já compôs músicas de congo que são sempre repetidas pelo grupo de Regência. Dona Alda, cozinheira e guardiã das memórias tradicionais da Vila. Foto do autor. 2018.

3. O MUNDO QUE VIVEMOS

A inquietação que justifica o tema desse capítulo está diretamente relacionada a uma vontade que permeou toda minha vida acadêmica, além, claro, de buscar entender de forma mais profunda a Vila de Regência. Entender o mundo contemporâneo, as relações globais de produção, em suma, buscar uma compreensão do que seria o capitalismo hoje e como ele afeta a vida das pessoas em suas relações mais cotidianas e diretas. Buscando responder a essas questões, nos debruçamos sobre alguns autores que em muitos casos acabam seguindo linhas de pensamento distintas, mas que destacam elementos convergentes, essenciais para nos aproximarmos de uma definição mais ampla e coerente do que se passa no mundo contemporâneo.

Muito se tem falado em resistências e alternativas, mas essas palavras tão atraentes parecem que ficam fragilizadas quando as observamos mais de perto. Afinal, como resistir, como criar alternativas? E algumas perguntas importantes que devem preceder àquelas: resistir a que? Alternativas ao que? Por que a vontade de romper e criar outros mundos, outras lógicas? Existem formas de romper com o mundo que vivemos?

A chegada ao tema da Festa, que será mais bem desenvolvida no próximo capítulo desse estudo, busca responder à questão da resistência. Sentimos que para alcançar algumas respostas possíveis, precisamos ter em mente um panorama geral da situação ao qual estamos inseridos e identificar quais saídas são possíveis e se de fato existem saídas.

3.1. DIÁLOGOS COM JEAN DUVIGNAUD

Um fato que se mostra evidente é a questão da Modernidade e do capitalismo como modos de pensamento e produção hegemônicos em nossa sociedade. Não podemos falar de um sem o outro, pois eles nascem juntos, e assim como não podemos deixar de citar que todo esse processo é marcado pela relação colonial. Essa, empreendida desde o século XV, alterando, em partes, os meios de exploração, mas passível de ser enxergada até os dias atuais com o predomínio de uma relação desigual e exploratória.

Trata-se do caminho tomado pelo Ocidente e que ao longo dos séculos se ampliou em escala global, Jean Duvignaud nos convida a pensar e levanta algumas questões a respeito:

O Brasil – assim como a América Latina – todavia, oferece a imagem ou a ilusão daquilo que poderia ter sido uma civilização que houvesse acolhido outra opção, diversa da rentabilidade e do capital. O ingresso na economia de mercado era inevitável? Por acaso, é inconcebível a existência de uma sociedade que pratique a redistribuição de riqueza, orientando-se para a procura do desenvolvimento de homens e mulheres, ao invés do esforço no sentido de uma organização sistemática com vistas a eleger o trabalho como a única finalidade social dos seus membros? Quatro séculos mais tarde, a pergunta ainda não parece haver sido formulada... (DUVIGNAUD, 1983, p. 24).

As indagações do autor são de fácil compreensão se observarmos a diversidade cultural existente no Brasil e em outras partes do mundo. Quantas possibilidades, quantos modos, quantas formas de ser e estar que vêm sendo apagadas, marginalizadas, para dar lugar a uma normatividade que não consegue admitir outras formas de organização social e outras racionalidades. O imperativo do trabalho como ética e finalidade única da vida parece ser ainda pouco questionado, estando na base do pensamento ocidental, desde pelo menos as revoluções burguesas que se iniciam no século XVII e se estendem até o século XIX, sobretudo na Europa Ocidental.

Traço marcante é que o Ocidente não priorizou as pessoas e o bem-estar, mas sim, o mundo da produção, da exploração, do afastamento, da degradação do meio e do próprio humano. Evidentemente, não de todos os humanos, mas de uma maioria que não possui outra escolha que não seja uma submissão ao mundo do trabalho e da produtividade, muitas vezes, em condições degradantes e análogas à escravidão.

O Ocidente poderia haver estimulado outros valores além do círculo da economia, da acumulação e do trabalho. Teria cedido à tração poderosa do consumo suntuário e o capitalismo ou socialismo, nas sociedades industriais, falam a mesma língua e atribuem a mesma finalidade aberrante e monstruosa às coletividades humanas – o trabalho, de preferência ao bem-estar e à felicidade (DUVIGNAUD, 1983, p. 147).

O fato de não estabelecer a preferência por um caminho do bem-estar, não quer dizer que ele consiga impedir totalmente o que há de comum. Ele não conseguiu acabar com a vontade do ser humano em estar próximo do outro compartilhando um momento, uma felicidade, interagindo, agindo de forma recíproca, espontânea e contrária às regras impostas pela rentabilidade e pela acumulação. A vida não é guiada apenas por interesses econômicos e rentáveis. Como nos lembra Duvignaud, “condutas heréticas” sempre vão existir e fazem parte da vida humana.

É evidente que o espírito da produção opõe-se ao gozo e à plenitude existencial. Porém, de todos os seus efeitos indubitavelmente o mais pernicioso é aquele que inspira o sentimento de que já é impossível destruir a cultura e o mundo constituído (DUVIGNAUD, 1983, p. 147).

Apesar desse autor, em alguns momentos mostrar um pensamento dúbio, um tanto quanto pessimista, suas análises são possibilidades abertas para o pensamento e a ação contra-hegemônicas. Mesmo que ele veja uma inevitabilidade da dominação

de uma racionalidade centrada na ética do trabalho e do mercado, ele próprio destaca o papel das rupturas, sejam espontâneas ou não, como momentos inerentes a toda e qualquer sociedade.

Para podermos chegar de fato a uma superação ou criação de meios que se afastem do racionalismo ocidental e podermos pensar em alternativas e em outros modos de vida, é preciso que nos detenhamos um pouco em algumas reflexões.

3.2. A RACIONALIDADE HEGEMÔNICA

Vemos por todo lado a degradação do humano e do meio, materializando-se em extrema desigualdade, injustiça social, contínua degradação ambiental, em resumo, uma série de tragédias provocadas por uma voracidade implacável do capital. Como dito anteriormente, nem todos os meios e os humanos são degradados dessa forma, mas uma parcela muito grande da população mundial que além de estarem em condições desfavoráveis, ainda sofrem com os rejeitos da produção (PORTO-GONÇALVES, 2017), falta de coleta seletiva, contaminações do ar, rios e solos, para citar alguns exemplos. Esse processo é também conhecido como “Injustiça Ambiental” (ACSELRAD; MELLO; BEZERRA, 2009).

A fome ainda é uma realidade para grande parcela da população mundial, as guerras e as mudanças climáticas fazem com que milhões se desloquem de seus lugares de origem para enfrentar condições degradantes e inúmeras formas de violência. Governos com retóricas e políticas fascistas florescem em todos os continentes, fomentando nas sociedades o racismo, a xenofobia, a intolerância religiosa, a homofobia (e transfobia), acentuando ainda mais o cenário de miséria proporcionado pela economia de mercado.

Frente a todas essas questões (e outras milhares!), parece que não podemos romper com o que está imposto. “O futuro parece bloqueado. Vivemos esse estranho momento, desesperador e preocupante, em que nada parece possível” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 11). O capital segue pelo globo sua lógica de acumulação, se diversificando e reinventando em realidades diversas.

Esse movimento pode ser entendido, como nos indica Harvey, como um processo de “destruição criativa da Terra”:

Os campos são preparados para a agricultura; os pântanos drenados; as cidades, estradas e pontes, construídas; as plantas e os animais são domesticados e criados; os habitats, transformados; as florestas, cortadas; as terras, irrigadas; os rios, represados; as paisagens, devastadas (servindo de alimento para ovinos e caprinos); os climas, alterados. Montanhas inteiras são cortadas ao meio à medida que minerais são extraídos, criando cicatrizes de pedreiras nas paisagens, com fluxos de resíduos em córregos, rios e oceanos; a agricultura devasta o solo e, por centenas de quilômetros quadrados, florestas e matos são erradicados acidentalmente como resultado da ação humana, enquanto a queima das florestas na Amazônia, consequência da ação voraz e ilegal de pecuaristas e produtores de soja, leva à erosão da terra [...] (HARVEY, 2011, p. 151).

No início do século XX, Elisée Reclus já destacava o poder do que entendemos como a força do capital:

[...] há um fato que domina toda a época contemporânea e forma a característica essencial de nossa época: a onipotência do dinheiro. Não há sequer um campônio, perdido num vilarejo distante, que não conheça o nome de um potentado da fortuna que comanda a reis e príncipes; um único sequer que não o conceba sob a forma de um deus, ditando suas vontades ao mundo inteiro. E, é verdade, o camponês ingênuo não se engana. Não vemos alguns banqueiros cristãos e judeus darem-se ao prazer delicado de manter na coleira a seis grandes potências, manipular os embaixadores e os reis, notificar as cortes na Europa com avisos que redigem sobre seus balcões? Escondidos no fundo de seus camarotes, fazem encenar para eles uma imensa comédia cujos atores são os próprios povos, que animam alegremente bombardeios e batalhas: muito sangue se mistura à festa. Agora eles têm a satisfação de manter seus escritórios nos gabinetes dos ministros, nas câmaras secretas dos reis, e dirigir à sua maneira a política dos Estados, conforme a necessidade de seu comércio (RECLUS, 2002 [1905], p. 55).

Portanto, viemos de um longo processo aonde características fundamentais do que vivemos hoje, foram forjadas ao longo dos últimos séculos, em um movimento caracteristicamente violento e predatório se acentuando com o desenvolvimento técnico-científico e todos as suas evoluções produzidas no campo das relações de produção e mercado (SANTOS, 2012; 2014). A grande mercantilização da vida que vemos em curso, se trata de uma sofisticação de todo esse processo descrito brilhantemente por Reclus. Claro, existem de fato elementos novos que ainda não

havam sido colocados pelas condições da época, mas vejamos o quanto a citação que precede esse parágrafo nos diz acerca do mundo que vivemos.

Dirigido por uma racionalidade com caráter geral, o capitalismo, nos dias atuais, possui incontáveis formas de dominação, se diversificando nos lugares, territórios, regiões, enfim, desde a menor vila até os grandes centros urbanos, a racionalidade predatória se faz presente. Essa razão se baseia em preceitos pré-fabricados pelos dirigentes das grandes corporações e dos Estados. Trata-se da empresa: a questão é que o modo de operar uma empresa, ou seja, uma instituição que tem por finalidade o lucro e a rentabilidade, deve ser a base de como as pessoas devem guiar suas vidas (LEFEBVRE, 1991; DARDOT; LAVAL, 2017). Essa razão atravessa as escalas e se manifesta desde as políticas de Estado (que agora deve ser gerido como uma empresa) até o mais íntimo da vida privada.

[...] a grande empresa “moderna” não se contenta de ser uma unidade econômica (ou uma concentração de unidades), nem de fazer pressão sobre a política, mas que ela tende a invadir a prática social. Ela propõe a sociedade inteira sua racionalidade como modelo de organização e de gestão (LEFEBVRE, 1991, p. 75).

Esse modelo pode ser entendido como uma espécie de “governo dos homens”, como nos indica Dardot e Laval (2015) e já havia sido identificado por Lefebvre ainda em 1968. Em sua obra **A Vida Cotidiana no Mundo Moderno**, o autor já nos traz diversos exemplos sobre a grande mercantilização da vida, com a invasão de uma racionalidade de mercado fundada na empresa como forma de organização e programação da vida cotidiana, englobando um racional controle dos espaços e tempos cotidianos e a tentativa de subordinação da vida comum em todos os seus aspectos. O controle ao qual o autor se refere estaria ancorado no consumo, na produção de desejos, necessidades e na obsolescência tanto dos objetos como dos desejos. A esse processo ele chamou de “sociedade burocrática de consumo dirigido”.

Talvez por uma questão funcional, preferimos usar o termo neoliberalismo, principalmente a partir de Pierre Dardot e Christian Laval. Esse processo é entendido não como um modelo único de se fazer política ou economia, mas sim como uma racionalidade, uma normatividade que pretende-se universal. Essa concepção dialoga diretamente com as proposições de Lefebvre (1991).

[...] o neoliberalismo não diz respeito somente a economia, não é definido apenas por um conjunto de receitas de política econômica, mas, longe disso, é um modo de governo dos homens que tem um caráter geral e que afeta todas as instituições (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 286).

Para avançarmos nessa discussão e tentarmos responder àquelas questões iniciais, não adianta falarmos apenas em termos gerais da reprodução ampliada do capital, mas identifica-lo em suas “pequenas” ações, pois é nos territórios e lugares que ele ganha concretude. Observemos por exemplo o Crime da SAMARCO: As empresas controladoras dessa mineradora, possuem um caráter global e estão diretamente relacionadas aos mercados financeiros, mas os efeitos dessa reprodução ampliada, são sentidos em Regência Augusta, com a chegada dos rejeitos minerários em 2015.

É na vida cotidiana que a racionalidade hegemônica encontra seu campo de ação e também suas barreiras e obstáculos. Nossos tempos e nossos lugares, de alguma forma, passam por uma normatização e subordinação aos ritmos e ditames do movimento de acumulação capitalista.

Os fragmentos da vida cotidiana se recortam, se separam em seu próprio “terreno” e se acomodam como as peças de um quebra-cabeça. Cada um deles pressupõe uma soma de organizações e instituições. Cada um deles – o trabalho, a vida privada e a vida familiar, os lazeres - é explorado de maneira racional, incluindo aí a novíssima organização (comercial e semiplanificada) dos lazeres (LEFEBVRE, 1991, p. 67).

Uma das questões trazidas pelo autor e que marca o nosso período é a programação e a organização da vida cotidiana para torná-la rentável, não apenas em sentido financeiro, mas com a promoção da imagem de uma empresa como no caso da Fundação Renova, que passou a financiar festas e outros eventos nos territórios atingidos pelos rejeitos da mineradora SAMARCO. Essa seria, de fato, uma nova marca do capital, sobretudo no período que se estende do pós-guerra até os dias atuais. Para esse projeto se concretizar na vida cotidiana, faz-se necessário uma série de instituições espaço-temporais guiadas por “[...] uma racionalidade que toca as raízes do absurdo, mas que é ótima na manipulação das coisas e das pessoas” (LEFEBVRE, 1991, p. 70).

Culturas e modos de vida muitas vezes são marginalizados, violentados e também cooptados para dar lugar a essa razão destrutiva e predatória. Práticas

culturais como as festas e a alimentação são alvo de intensas e constantes investidas mercantis. Tanto uma quanto a outra passam por processos de desterritorialização, profanação, industrialização, e são transformadas em mercadorias e postas à venda. A perda da autonomia dos grupos é grande, e nesse sentido, os alimentos passam por uma mediação do mercado, e as festas são descaracterizadas e se tornam produções espetacularizadas, com tempos e espaços muito bem definidos, não mais pelo grupo a quem ela representava, mas por agentes culturais, como nos indica José Jorge de Carvalho (2010).

Agindo sobre esses elementos da vida social é que o capital encontra seu campo fértil de dominação e mediação da vida. A entrada nesses aspectos sociais é uma das formas de dominação e retirada de autonomia das pessoas.

Muitos acreditaram que as festas populares, por exemplo, iriam sucumbir ao imperativo da racionalidade moderna. A história demonstrou que esses pensadores cometeram um equívoco. As festas populares se reinventam, permanecem, mas estão em movimento, agregando valores, éticas e estéticas ao mesmo tempo mantendo sua tradição, seu costume.

Os alimentos e a alimentação são elementos que nos trazem uma visão do quanto predatório pode ser o atual processo em curso e como existem adaptações, resiliências e de forma mais ampla, a própria resistência.

Os movimentos contestatórios que se desenharam no início da década 1990, estão muito ligados a questão da alimentação, mais precisamente, a “americanização do alimento” (POULAIN, 2004). Trata-se sobretudo de uma crítica a industrialização da comida em um dos seus aspectos mais característicos: o fast food. É onde também surgem as críticas mais fortes à indústria da carne. A transformação dos alimentos em mercadoria (em escala global) nos trouxe um distanciamento e o desconhecimento do que comemos, além de uma universalização de alimentos específicos.

Como nos lembra Porto-Gonçalves (2004), consumimos, de maneira geral, em torno de 15 plantas e 8 animais. Essa restrição compromete a segurança alimentar de povos inteiros, já que as tradicionais culturas vão sendo suplantadas pela lógica industrial, para a produção de algumas poucas variedades de plantas, grãos, carnes etc. Elisée Reclus (2015 [1905]), consegue observar esse processo em sua época.

No texto **Cultura e Propriedade**, o autor evidencia o declínio da variedade de animais e plantas domesticados, visto que a sociedade ocidental seleciona, trabalha e se associa a poucas espécies, desprezando outros conhecimentos e saberes que se desenvolveram por longos períodos.

Como toda evolução, aquela das relações do homem com as outras espécies vivas, vegetais e animais, comporta certos recuos. A cultura não se enriqueceu, melhorou por um movimento uniforme e contínuo; em certas épocas, ela, ao contrário, empobreceu-se muito. Pela domesticação dos animais, é certo que a humanidade encontra-se parcialmente em uma via regressiva. Foram destruídas espécies que teriam podido se tornar preciosas ajudas [...] agora não as conhecemos mais nas vitrines de nossas coleções senão por raros espécimes, e pelas descrições e gravuras que sagazes naturalistas consagraram à fauna desaparecida (RECLUS, 2015 [1905], p. 10-11).

Por outro lado, as culturas alimentares de um grupo, não são tão simples de serem superadas ou enquadradas em normatividades estranhas aos lugares e territórios. Um bom exemplo é a da rede mundial de fast-food McDonald's. Enquanto na Bolívia ela foi rejeitada e saiu desse país após dez anos sem obter uma margem de lucro favorável a seus negócios¹⁴, em outros países ela sofre alterações: na França ela serve cerveja enquanto nos EUA e em vários outros lugares, não existem bebidas alcoólicas em suas lanchonetes (POULAIN, 2004, p. 31). Isso nos mostra como mesmo uma das empresas mais globais e mais conhecidas de fast-food do mundo, precisam passar por adaptações em nível local para manterem seus estabelecimentos.

De certa maneira, a submissão nunca está completa no campo da alimentação, pois mesmo com a entrada de alimentos industriais globais, as pessoas em seus territórios e lugares sempre fazem adaptações, mesmo que seja a de um uso diferenciado de um mesmo produto. Os alimentos se misturam, interagem e produzem novos sabores, novas culinárias, novos saberes. A socialização característica do processo alimentar - compartilhar uma refeição, uma receita, cozinhar conjuntamente - ainda é essencial, apesar de todos os esforços contrários na individualização e

¹⁴ Ver: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Arte/Rejeicao-nacional-obriga-McDonald-s-a-fechar-lojas-na-Bolivia/39/33691>.

responsabilização do sujeito que come, traduzidos em esquemas de pirâmides alimentares e no preceito liberal de indivíduo (FISCHLER; MASSON, 2010).

As festas e os alimentos são exemplos da dominação de uma racionalidade mercantil e também são provas de que nem tudo consegue ser subordinado. Para nós, são elementos-chave para compreendermos o mundo que vivemos.

Seja qual nome for, “neoliberalismo”, “período técnico-científico-informacional”, “sociedade burocrática de consumo dirigido”, e mesmo que cada um desses modelos de pensamento tenham suas singularidades e capacidades particulares de entendimento do mundo, identificamos que se trata do mesmo processo. Todas essas concepções se encontram quando o assunto é a subordinação da vida aos imperativos do capital. Na verdade, se trata de uma tentativa, um projeto de dominação que não poderá ter sua completude. Seja um sistema de fábulas (SANTOS, 2011) ou de álibis (LEFEBVRE, 1991), o capitalismo possui uma retórica falsa que não possui condições reais de se materializar/concretizar de forma completa.

Ao passo que o capital avança produzindo suas catástrofes, a vida coletiva e cotidiana vai se mostrando plural e é a partir justamente do que as revoluções tecnológicas produzem, que os grupos de oposição se mostram, interagem, se articulam, resistem e criam novas possibilidades de vida comum. Utilizando objetos criados para e pelo capital, mas com outras razões e intencionalidades, as pessoas produzem outras lógicas pautadas em relações não-mercantis, como nos mostra Santos (2011).

3.2.1. O Projeto Incompleto

Obviamente, o cenário catastrófico empreendido pelo poder do capital, não resume nossa época, não sendo uma totalidade. A própria noção de neoliberalismo (que possui sua singularidade como a entrada em diversos aspectos da vida cotidiana comum) sempre será um projeto incompleto. Não acreditamos que existiria vida na Terra tal como a conhecemos se esse projeto se concretizasse plenamente. Ele não se completa porque a própria vida não se limita a relações financeiras e de produção.

A vida cotidiana e os lugares que a compõe, são dotados de uma força e um potencial de transformação que corresponde a outras premissas afetivas e simbólicas.

Se o capital vencesse, seria tempo de lamentar nossa época de ouro, poderíamos então olhar para trás de nós e ver, como uma luz que se apaga, tudo o que a terra teve de doce e bom, o amor, a alegria, a esperança. A Humanidade teria deixado de viver (RECLUS, 2002 [1905], p. 80).

Os grupos que representam outra via de produção e outros modos de vida não desaparecem por completo, ao passo que vão surgindo novos grupos que também estão colocando outras lógicas de vida em ação. “Como se houvesse uma intenção de lembrar que a vida não se fecha em uma única dimensão imposta pela Rentabilidade ou a Organização” (DUVIGNAUD, 1983, p. 21).

Não podemos guiar nossa análise apenas pelo viés da destruição comandada pela lógica da acumulação, como nos alerta Dardot e Laval:

[...] ler as transformações do mundo apenas do ângulo negativo da expropriação leva a uma interpretação parcial e lacunar dos processos em curso, ou mesmo à delimitação do pensamento do comum a uma reflexão estratégica essencialmente defensiva (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 104).

Existem relações produzidas a partir de outras lógicas espaço-temporais que se distinguem da normativa hegemônica. Não acreditamos que essas outras lógicas existam independente da racionalização a que nos referimos, mas que se organizam de forma que não exista uma completa submissão às oscilações do Capital ou do Estado.

As festas que serão apresentadas posteriormente, se mostram como “janelas”, como resistências persistentes e criativas que não se deixam confinar, que não se submetem, que operam por vias distintas da racionalidade do lucro e da “eficiência”. Vemos nessas manifestações da cultura popular e tradicional saídas possíveis, que possuem como razão o *comum* e a vida compartilhada.

3.3. RESISTÊNCIA

Gostaríamos de deixar claro que a resistência como a entendemos se faz por uma via libertária¹⁵, ou seja, não vamos enviesar nossa análise por um caminho aonde a resistência seja clamar por um Estado todo poderoso (seja ele parte do espectro político da esquerda ou da direita) e nem por uma via mercadológica neoliberal, aonde deve reinar o esfacelamento da vida comum e a submissão de todos aos ditames da produção e comércio.

O pensamento acerca do *comum*, nos parece um caminho interessante de trilharmos e buscarmos soluções para as mazelas que tanto nos afligem no mundo contemporâneo. A escolha por esse caminho se dá no sentido dessa tentativa de saída libertária, uma via distinta, aonde podemos pensar um futuro mais livre das amarras dos agentes hegemônicos.

Por inúmeras evidências, não acreditamos em uma defesa cega do Estado contra todo esse movimento do capital. O socialismo estatal não nos parece uma boa escapatória para esse momento. Não podemos ignorar um século de história e depositar nossas esperanças em projetos de Estado que tendem a um grande controle e centralização.

[...] as diferenças reais entre “capitalismo” e “socialismo” não coincidem com as diferenças indicadas pelas ideologias respectivas. Elementos comuns aparecem entre os dois regimes políticos, que alegam diferir radicalmente e opor-se como dois sistemas. Sobre tudo a racionalidade vinda do trabalho produtivo e da empresa na “sociedade industrial” se manifesta com muitas analogias no “capitalismo” e no “socialismo”. Não seriam eles duas espécies de um mesmo gênero? (LEFEBVRE, 1991, p. 54).

A partir dessa perspectiva, encontramos também em Jean Duvignaud uma visão convergente.

Surpreendente é que os socialistas do século XIX houvessem aferido seus rumos pelos dos puritanos; que a economia socialista não tenha originado nenhuma modificação no tocante à ideologia “burguesa”. Certamente, Marx calculava que a economia deve ser gerida pelo socialismo, que convém eliminar a economia como tal, mas ele não esvaziava o trabalho do seu valor intrínseco, longe disto. Acima de tudo, o socialismo

¹⁵ Tal como nos mostra Marcelo Lopes de Souza em sua obra *Por uma Geografia Libertária* (2017). Existe uma matriz de pensamento libertário que se inicia com os pensadores clássicos do Anarquismo. Não confundir com os chamados “libertarianos”, corrente de pensamento que surgiu nos EUA e que faz eco às premissas neoliberais.

escolheu o trabalho e não a felicidade como a meta da sociedade (DUVIGNAUD, 1983, p.143).

A lógica industrial, do progresso, do valor do trabalho humano não só é a força motriz da ascensão burguesa, sobretudo a partir do século XVII, como também se torna a base de um pensamento socialista mais hegemônico. O ideal de sociedade era industrial, os progressos produzidos pela ciência e técnica colocavam em relevo o poder humano, mas era preciso que os verdadeiros produtores de valor fossem donos dos meios de produção. Sendo assim, um grande desenvolvimento industrial combinado com a técnica, ciência e a propriedade nas mãos de quem trabalha, criariam as condições de uma sociedade mais justa e igualitária.

Como podemos observar, não existe nesse pensamento político, um rompimento completo com a mentalidade burguesa, mas sim uma troca de lugares de poder e a contínua confiança no progresso do mundo burguês.

Vale destacar que houveram diversas experiências socialistas pelo mundo e cada uma delas tiveram suas singularidades, avanços e retrocessos sociais. Muitas nações conseguiram realizar processos de independência política e financeira a partir de revoluções socialistas ou mesmo através de processos eleitorais. Portanto, não queremos descredibilizar ações como o acesso a moradia por um baixo custo na URSS, nem os avanços sociais que se desenharam e consolidaram através da Revolução Cubana.

Porém esses sistemas que se desenvolveram no século XX, não deixaram de perseguir dissidentes com prisões políticas, assassinatos, submissão da população a um líder supremo, ditadura do trabalho industrial etc.

Cabe lembrar que antes de Duvignaud, de Lefebvre e da primeira Revolução Socialista da história, diversos pensadores anarquistas já identificavam as fragilidades desse pensamento. Não vamos nos aprofundar aqui nesse tema, mas a título de ilustração, no final do século XIX e início do XX, Bakunin, Malatesta, Reclus, Kropotkin e Emma Goldman, para citar os mais famosos, já denunciavam o autoritarismo e a possível corrupção de um Estado socialista. O que de fato se concretizou na União Soviética e em outros países como a China, responsáveis por inúmeros atos de terror contra suas populações e, inclusive, para além de suas fronteiras nacionais.

Seguindo essa linha de pensamento temos em Dardot e Laval (2017) uma crítica muito bem elaborada. Os autores dedicam um capítulo de sua obra para revisar e analisar as experiências socialistas do século XX e se juntam ao pensamento libertário quando rechaçam toda alternativa que vê no Estado centralizador a possibilidade de inversão ou controle sobre o fluxo global de capitais. O que se observa, mais contemporaneamente, é justamente uma submissão cada vez maior. Mesmo governos que se dizem progressistas e que se colocam no espectro político da esquerda, não deixaram de colaborar com a espoliação e a normatividade hegemônica.

Sendo assim, não podemos esperar que governos capitaneados por partidos políticos ditos progressistas, cheguem ao controle do Estado e façam mudanças radicais, ou seja, não podemos abdicar do nosso protagonismo em prol de medidas assistencialistas que conformam mais do que transformam a realidade social. Precisamos, no fundo, termos cuidado com grupos que querem a todo custo ter um controle do aparelho estatal e que pensam que tendo em mãos o comando governamental irão realizar uma grande e benéfica transformação social. A esse respeito, Reclus é categórico:

O mundo está repleto desses ambiciosos ingênuos, vivendo na quimérica esperança de transformar a sociedade por uma maravilhosa aptidão ao comando; em seguida, quando se encontram promovidos à categoria de chefes, ou pelo menos encaixados no grande mecanismo das altas funções públicas, compreendem que sua vontade isolada não tem meios para agir unicamente sobre o poder real, o movimento íntimo da opinião, e que seus esforços correm o risco de se perderem na indiferença e na má vontade que os cerca. O que lhes resta a fazer senão evoluir em torno do poder, seguir a rotina governamental, enriquecer sua família e distribuir cargos aos amigos? (RECLUS, 2002 [1905], p. 85)

3.3.1. A perspectiva do comum

A partir da análise desenvolvida anteriormente, gostaríamos de continuar buscando o caminho da resistência, mas dessa vez destacando o pensamento acerca do *comum*, que para nós se mostra como uma via alternativa ao que tradicionalmente nos colocam como possibilidades.

Pensamos que o *comum* diz respeito à vida, enquanto uma co-presença, um compartilhamento, uma comunidade, enfim, relações que se desenvolvem a partir de razões distintas e que impedem que o capital domine todas as esferas sociais. O conceito de comum, no singular, vem sendo tratado de maneira profunda por Pierre Dardot e Christian Laval. Vale lembrar que muito autores trataram da *vida comum*, sobretudo quando o assunto está centrado na vida cotidiana, lugar privilegiado para a eclosão de afetos, emoções, comunitarismos e solidariedades. Podemos perceber esse aspecto, principalmente, em Milton Santos (2012), Henri Lefebvre (1991) e Jean Duvignaud (1983).

Em um sentido voltado mais para um âmbito político-econômico, precisamos destacar os trabalhos de Elinor Ostrom, principalmente em sua obra *O Governo dos Comuns* (2000). A autora destaca que, ao contrário do que alguns afirmam¹⁶, os seres humanos não são naturalmente movidos por interesses pessoais e economicamente egoístas, ao contrário, em pesquisas, percebeu-se que a ação coletiva na administração de recursos vitais é bem mais sustentável, no sentido de manutenção e continuidade dos bens.

Sem dúvida, Antonio Negri e Michael Hardt foram os pioneiros do pensamento acerca do *comum* (no singular, enquanto conceito). Suas contribuições para a reflexão e práticas libertadoras das amarras do Estado e do mercado é incontestável. Porém, nesse trabalho, não vamos nos debruçar sobre esses autores, visto que a análise e crítica empreendidas por Pierre Dardot e Christian Laval (2017) se mostram suficientes.

Mesmo com divergências, todos esses pensadores questionam a “via única” do Estado ou do mercado e buscam demonstrar que existem outras formas de se pensar a vida que não necessariamente nos moldes hegemônicos. O questionamento da propriedade privada e da propriedade estatal (pública) é um aspecto fundamental nessas teorias, pois o *comum* contrasta com a propriedade privada (entendemos a propriedade pública ou estatal, também como uma forma de propriedade privada). Hoje que está cada vez mais difícil a distinção entre o que é público e privado, essa corrente de pensamento se mostra com grande potência.

¹⁶ O trabalho de Ostrom confronta de maneira direta as ideias desenvolvidas por Garret Hardin em “Tragédia dos Comuns” de 1968.

O *comum* como o entendemos se aproxima mais da concepção de Dardot e Laval, devido ao trabalho exaustivo empreendido pelos dois na obra **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI** (2017). Sendo assim, vamos nos deter um pouco mais sobre o conceito a partir dessa análise e, também de alguns textos de apoio dos mesmos autores, sendo estes, “Propriedade, instituição social e instituição do comum” e “Uma alternativa ao neoliberalismo: entrevista com Pierre Dardot e Christian Laval”, ambos publicados em 2015 na revista Tempo Social da USP.

3.3.1.1. O Comum em Dardot e Laval

O comum parte de uma busca por uma alternativa ao atual momento que estamos vivendo. Rechaçando caminhos que veem no Estado e no mercado saídas possíveis, essa perspectiva é levantada, segundo Dardot e Laval (2017), a partir de movimentos reivindicatórios do início dos anos 1990. Essa luta em torno do(s) comum(s) possui um caráter singular de englobar diferentes reivindicações em torno das mesmas bandeiras, por exemplo, a luta em torno da Ecologia e dos Direitos Civis. Basicamente, ela abarca a maior parte das reivindicações de cunho antineoliberal e anticorporativo.

A palavra “comum” como adjetivo ou substantivo, no singular ou no plural, começou a funcionar como bandeira de mobilização, palavra de ordem da resistência, fio condutor da alternativa. É por esse motivo que a atual convergência das mobilizações contra o neoliberalismo que se faz em nome do *comum* marca um novo momento na história das lutas sociais contra o capitalismo em escala mundial (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 101. Grifo dos autores).

Como dito anteriormente, foi com Negri e Hardt que a ideia de *comum* como um conceito ganha forma, mas é a partir de Dardot e Laval que ela ganha um conteúdo histórico e prático. Para os autores,

O comum não depende da consideração de uma essência ou da natureza da coisa a pôr e a gerir em comum. Para nós, o comum não é uma coisa, não é um bem; é tudo o que, em um dado momento, uma coletividade decide compartilhar. Ele não deve ser buscado nem na condição humana, nem na natureza dos bens, nem em uma criação social espontânea ou econômica. O

comum é uma questão de instituição. Ou, em outras palavras, ele não é um dado, ele é objeto da atividade política tal qual nós a entendemos. Não é aquilo que é naturalmente comum, mas o que fazemos com que seja comum por um ato político, por um ato instituinte (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 313).

A partir dessa consideração os autores criam uma separação em relação ao pensamento de Negri e Hardt, principalmente no que se refere a um certo “espontaneísmo” na ideia de comum. Ora, o comum não é algo natural e espontâneo, mas sim uma instituição a partir de ações comuns e para nós está na base de organização das comunidades tradicionais, por exemplo. Isso não quer dizer que ações espontâneas não podem se tornar posteriormente comuns instituídos, mas para isso é necessário um trabalho intencional e coletivo com uma finalidade que seja comum.

Essa nova razão política que chamamos de “razão do comum” só pode se constituir a partir de “situações do comum”, sobre as quais é preciso trabalhar e criar ativamente. Essa criação não pode ser obra do governo como instituição; ela só pode se dar por meio do trabalho coletivo, engajando todos que participam na coprodução de novas regras ou normas. Este é para nós o sentido profundo do “comum” como princípio político [...] (DARDOT e LAVAL, 2015, p. 295).

Esse princípio político tem na discussão sobre a propriedade um caráter essencial. Não se trata, pois, como têm feito, em certa medida, alguns movimentos de contestação da ordem atual, de retornar todas as atividades à gestão pública, ou seja, à propriedade do Estado. Essa já se mostrou ineficaz no que diz respeito à garantia do bem-estar geral das sociedades.

Está claro que se trata não de fazer eco à condenação neoliberal das intervenções sociais, culturais e educacionais do Estado, mas de resgatá-las de seus limites burocráticos e submetê-las à atividade social e à participação política da maioria (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 15).

Para nós, não se trata, como bem colocam os autores, de uma crítica neoliberal e a condenação dos serviços públicos essenciais, mas de encontrar a partir da perspectiva do *comum* uma outra via que não se submeteria aos agentes hegemonicamente estabelecidos: o Estado e o capital. O *comum* nos é apresentado como uma via distinta, uma alternativa real para pensarmos o presente e o futuro sem nos deixar cair na armadilha de sermos apenas reativos. Não acreditamos que a resistência deva ser simplesmente uma reação aos poderes destrutivos desse mundo,

mas sim um ato criativo, que abra novas possibilidades de vida. Como nos diz Porto-Gonçalves:

Por isso, mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 47)

Pensamos que a partir das festas e da alimentação, podemos encontrar um campo fértil para construir novas perspectivas; afinal, a partir das práticas festivas que viemos acompanhando, na vila de Regência Augusta-ES, outras perspectivas e formas variadas de resistência nos foram mostradas (para além do campo das lutas de movimentos organizados, sejam eles sindicatos, grupos estudantis etc.). As festas populares e tradicionais são instituições comuns, fundadas na tradição e na religiosidade, que nos mostram a vida em sua pluralidade e possibilidade, em suas danças, movimentos, cores, afetos. Vemos as pessoas juntas, se deslocando de várias partes para compartilharem um momento, sem uma finalidade pautada na “economia”.

Tratando mais especificamente sobre os alimentos, hoje, por exemplo, eles são uma fonte fecunda de resistência. Tendo em vista que a racionalidade neoliberal tem como um dos principais meios de penetração na vida cotidiana, a produção e o comércio dos alimentos, mas também vemos surgir reconstruções de práticas alimentares, suplantadas pela indústria, sendo recolocadas no cotidiano, mescladas com hábitos contemporâneos em torno da produção coletiva e limpa (livre de agrotóxicos, agroquímicos e venenos diversos). Além do ato de compartilhamento e de pôr em comum que os alimentos atraem para si.

Portanto, se a luta é contra uma racionalidade hegemônica, precisamos erguer outras racionalidades que busquem o caminho do *comum*, uma estrada menos pré-fabricada e mais criativa. As festas e os alimentos nos mostram uma perspectiva dotada de uma grande potência, nesse sentido.



Figura 22 - Espaço Cultural Casa Rosa em Regência Augusta-ES. Foto do autor. 2017.

3.4. A PERSPECTIVA GEOGRÁFICA

A partir do que foi dito ao longo desse capítulo, abrem-se as possibilidades de entendermos o mundo para além de análises estreitamente econômicas e podemos pensar de fato na vida humana em suas relações cotidianas e comuns. Dessa forma, acreditamos que a Geografia possui um grande potencial frente a todas as questões colocadas, na medida que essa ciência possui, em suas bases, uma análise integradora.

Em sua fundação e nos anos que se seguiram, a Geografia, como uma disciplina instituída academicamente, buscou explicar a variedade e a diferenciação das espécies na superfície terrestre¹⁷. O que estava em primeiro plano era buscar por uma compreensão acerca da totalidade do planeta e da vida que o habitava. A noção

¹⁷ Sempre que falamos da Geografia Clássica nesse trabalho, estamos fazendo referência a textos estudados coletivamente em disciplinas ministradas pelo professor Dr. Paulo César Scarim pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia. Os textos que foram estudados são dos seguintes autores: A. V. Humboldt, E. Reclus, J. Brunhes, Max. Sorre, V. la Blache e F. Ratzel.

de meio, cara aos geógrafos clássicos, era entendida como o lugar da co-habitação, co-presença, da co-evolução, ou seja, estava diretamente relacionada à vida coletiva na Terra. Essa perspectiva não dizia respeito unicamente a relações especificamente humanas, na verdade o humano era visto como uma espécie dentre outras milhares. Nesse sentido, temos uma gama de pensadores que desenvolviam seus trabalhos com essa concepção, de Humboldt a pelo menos Max. Sorre. Ou seja, aproximadamente um século de pesquisas geográficas (de meados do século XIX à meados do século XX).

Dessa tradição, gostaríamos de destacar uma perspectiva fundamental que acreditamos permear ainda boa parte dos estudos geográficos, mesmo que os autores contemporâneos não lhe façam referências diretas. Trata-se do *princípio da conexão*:

Não basta estudar isoladamente essas séries diversas de fenômenos; elas não existem isoladas na realidade; estão ligadas umas às outras. A ideia da conexão deve dominar qualquer estudo completo dos fatos geográficos; não nos podemos contentar com a observação de um fato em si ou de uma série isolada de fatos; (BRUNHES, 1962, p. 32).

Esse estudo das multirelações que um objeto real possui, é uma característica marcante em Geografia e não por acaso, ela sofreu grandes críticas dos pensadores da Modernidade. Émile Durkheim, em 1900, já criticava a **Antropogeografia** de Ratzel, pois para ele, era impossível uma ciência estudar tanta coisa como se propunha a Geografia. Em poucas palavras, ele chamava a atenção para o fato de que se a Geografia quisesse ser uma ciência produtiva e positiva, ela precisaria se especializar e reduzir o leque tão amplo de sua análise. Era a Modernidade moldando os campos de saber.

Necessidade básica de reprodução da vida, a alimentação ocupava um lugar central nessa Geografia. Todos os tratados de Geografia Humana, por exemplo, traziam como necessidade básica para o estudo do fator humano, a *alimentação* e em seguida, a *habitação*. A partir dessa base é que deveria se desenvolver todos os estudos de Geografia Humana, pois esses eram os motores de reprodução e transformação marcadamente antrópicos na superfície.

Esses elementos possibilitaram aos geógrafos clássicos uma interconexão de conhecimentos, tão almejada hoje em diversas áreas de pesquisa acadêmica. Podemos pensar em quanto esses estudos preconizaram o posterior avanço dos

estudos culturais em Geografia, apesar de eles não serem tidos como pesquisadores da cultura e entendessem que seus trabalhos poderiam ser uma base, um princípio para esses estudos, mas ainda não propriamente análises focadas no “fator cultural”.

Desse período clássico é importante dar destaque a Jean Brunhes, Max Sorre e Carl Sauer, esse último considerado fundador dos estudos culturais em Geografia. O destaque que damos a esses autores, deve-se ao fato da valorização dos estudos Humanos, sobretudo a partir de um diálogo mais intenso com a Antropologia. Não por acaso, a ideia de *cultura* e a forma como os estudos humanos em Geografia se desenvolveram, vieram de intensas trocas entre essas duas ciências, como nos mostra Zanotelli (2019).

Essa parceria é de extrema importância para as análises em Geografia Cultural, pois as duas ciências (que podem ser consideradas irmãs), tinham uma proximidade muito forte durante o século XIX e início do XX. Chegando ao ponto de gerar um incômodo em alguns críticos. Segundo Zanotelli (2019, p. 74-75), após a publicação da obra Geografia Humana de Jean Brunhes, um crítico publicou seu temor sobre o fato de a disciplina estar invadindo o campo de estudos da Antropologia.

As grandes divisões da ciência que caracterizam a Modernidade e suas tentativas de “purificação” em campos exclusivos (LATOIR, 2013), são hoje postas em xeque, com a proliferação de estudos interdisciplinares. As “ciências puras”, aparentemente, não conseguem mais responder as questões que o mundo contemporâneo produz.

3.4.1. Hibridismo e território

Mesmo que a fragmentação tenha sido sentida com muita força na Geografia, autores contemporâneos a exemplo de Milton Santos e outros mais, não abandonaram a ideia de que a ciência geográfica tem o papel de entender o mundo em seu conjunto e que isso só é possível a partir de uma compreensão relacional do espaço. Nas palavras do autor, “O espaço não é nem uma coisa nem um sistema de coisas, senão uma realidade relacional: coisas e relações juntas” (SANTOS, 2012, p. 30).

Acreditamos que mesmo não sendo da Geografia, a compreensão demonstrada por Latour (2013) nos ajuda a pensar o espaço e mais precisamente, o *território*. Para o autor, apesar dos grandes cortes e separações criadas pelo projeto moderno, os híbridos não deixaram de se proliferar. Vivemos cercados por objetos que para serem entendidos precisam de uma mobilização interescolar e de vários campos do saber. O primeiro exemplo dado pelo autor em sua obra **Jamais Fomos Modernos** (2013), diz respeito ao problema do “buraco na camada de ozônio”. Latour demonstra o quanto essa questão, exposta em um jornal, mobilizava tanto esferas de conhecimento, quanto do poder econômico e político, passando pelo conhecimento químico, a transformação que deve haver na indústria, às políticas empreendidas por chefes de Estado, tudo englobado em apenas um “objeto”.

Aperte o mais inocente dos aerossóis e você será levado à Antártida, e de lá à universidade da Califórnia em Irvine, às linhas de montagem de Lyon, à química dos gases nobres, e daí talvez até à ONU, mas este fio frágil será cortado em tantos segmentos quantas forem as disciplinas puras: não misturemos o conhecimento, o interesse, a justiça, o poder. Não misturemos o céu e a terra, o global e o local, o humano e inumano (LATOURE, 2013, p.8).

Mais adiante, o autor afirma que,

O buraco de ozônio é por demais social e por demais narrado para ser realmente natural; as estratégias das firmas e dos chefes de Estado, demasiado cheias de reações químicas para serem reduzidas ao poder e ao interesse; o discurso da ecosfera, por demais real e social para ser reduzido a efeitos de sentido (LATOURE, 2013, p.12).

A partir do exposto, conseguimos identificar claramente a ligação entre a perspectiva de Latour e uma certa tradição própria do pensamento geográfico, ou seja, esse olhar que não se contenta em reduzir nosso mundo a sistemas puros de pensamento, que, as vezes, de maneira até “inconsciente”, acaba traçando redes interpretativas que ligam um objeto a uma série de fenômenos aparentemente sem conexão. É que na realidade, não existe a separação entre as grandes áreas do saber nos objetos que nos cercam, tudo é interligado e interdependente.

O intrigante da perspectiva desse autor é que ele, em nenhum momento nessa obra, faz menção a Geografia como uma ciência capaz de ligar as redes e entender os híbridos. A ciência que o autor reivindica como capaz de fazer esse trabalho está muito ligada às pesquisas que os geógrafos se dedicavam a mais de um século. Não

por acaso, Milton Santos (2012, p. 102) faz referência a Latour em sua clássica obra “A Natureza do Espaço”, colocando a noção de forma-conteúdo (noção para entender o espaço) como um correlato dos híbridos.

Esse silêncio de Latour em relação a Geografia, ignora a grande parceria que ela teve com a Antropologia, como dito anteriormente, e mais, ignora não só o pensamento geográfico construído a partir de meados do século XIX, como também ignora o desenvolvimento da própria Antropologia que progrediu em parceria com os estudos geográficos. Portanto, concordamos com Latour em relação à proliferação dos híbridos e das redes, porém vemos como um ponto fraco a não referência aos estudos que promoviam uma análise tão almejada pelo autor.

Ao que nos parece, o conceito de *território* traz uma perspectiva muito bem apropriada para pensarmos os híbridos, sobretudo a partir de Rogério Haesbaert. Após um processo de revisão e apresentação das várias formas assumidas por esse conceito, Haesbaert traz a noção integradora, abarcando em uma mesma perspectiva aspectos naturais, econômicos, políticos e culturais/simbólicos, além dos movimentos multiescalares, em suma, uma visão híbrida.

[...] a “experiência integrada” do espaço (...) é possível somente se estivermos articulados (em rede) através de múltiplas escalas, que muitas vezes se estendem do local ao global. Não há território sem uma estruturação em rede que conecta diferentes pontos ou áreas.

[...]

Fica evidente neste ponto a necessidade de uma visão de território a partir da concepção de espaço como um híbrido - híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e “idealidade”, numa complexa interação tempo-espaço [...] (HAESBAERT, 2010, p. 79).

As festas que nos propomos estudar, não podem ser compreendidas em geografia (como a entendemos), se não levarmos em conta todos esses aspectos integrados da análise territorial. A festa como nós queremos abordar, se apresenta como uma manifestação social híbrida e relacional, tendo como ponto de partida a relação cultural e simbólica (*lugar*), mas abarcando os fenômenos da economia, da política e da natureza (*território*). Todos esses aspectos se relacionam, se interligam, se condicionam, se retroalimentam e produzem o evento. Para a antropologia e sociologia ela constitui um “fato social total”.

Para finalizar essa seção, gostaríamos de estabelecer uma conceituação chave do *território*, a partir de Carlos Walter Porto-Gonçalves:

[...] o território não é algo anterior ou exterior à sociedade. Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, território e territorialidade, ou seja, processos sociais de territorialização. No mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades. Todavia, o território tende a naturalizar as relações sociais e de poder, pois se torna abrigo, lugar onde cada qual se sente em casa, mesmo que numa sociedade dividida (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 42).

Ao longo do próximo capítulo, essa perspectiva será melhor desenvolvida, bem como uma abordagem de outros autores que trabalham tanto em uma concepção focada no *território* como também em um pensamento do *lugar* como conceitos mais adequados para os estudos sobre as festas.

Pensamos que essas abordagens trazem uma possibilidade de entendimento do mundo que vivemos, não sendo a única, obviamente, mas sendo a que consideramos mais apropriada para o nosso estudo. A própria racionalidade hegemônica à qual nos referimos no primeiro momento desse capítulo, age também de forma integrada, buscando sempre condicionar, destruir e se apropriar de todos os aspectos da vida. Sendo assim, a análise geográfica se coloca como portadora de um método e visão de mundo capaz de decifrar, explicar e agir sobre essas questões, bem como de produzir novas possibilidades para as ações que buscam um desvio em relação à lógica hegemonicamente estabelecida.

Finalizando essa parte do nosso estudo, gostaríamos de deixar para a reflexão um fragmento da obra de Bruno Latour:

Que mundo é este que nos obriga a levar em conta, ao mesmo tempo e de uma só vez a natureza das coisas, as técnicas, as ciências, os seres ficcionais, as economias e os inconscientes? É justamente nosso mundo (LATOURE, 2013, p. 127).

Com alguns pontos já estabelecidos, gostaríamos de continuar nossa análise definindo de forma mais profunda o que entendemos como Festa e qual a relação dela com os alimentos e com os territórios.

4. FESTAS, TERRITÓRIOS E ALIMENTOS

Importante elemento social, a Festa se configura como uma das manifestações humanas mais características. Sejam festas de nascimento, de uma boa colheita, de celebrações ou devoções religiosas etc. A lista é grande. Apesar de ser um fenômeno que a princípio poderia ser taxado de banal, ele engloba múltiplos aspectos da vida social e se mostra como uma potencial fonte de análise socioespacial, com uma complexidade singular.

4.1 PERSPECTIVAS TEÓRICAS

Encontro, regeneração, diversão, subversão, violência e caos - essas são algumas considerações que encontramos quando buscamos entender a Festa. Considerada como um fenômeno diverso e múltiplo, a Festa e seus modos estão presentes em todas as sociedades e se caracterizam por uma linguagem universal, podendo ser definida, a princípio, como uma ação coletiva com objetivo de reunir as pessoas em torno de algo a ser celebrado, uma inversão temporária da vida cotidiana, um momento de quebra na rotina, uma mediação entre antagonismos (sagrado-profano, natureza-cultura, público-privado etc.) (AMARAL, 2001; CLAVAL, 2014; DI MÉO, 2014.).

Como reunir manifestações tão heterogêneas em uma palavra? Afinal, é possível existir um conceito para a *festa*? Acreditamos que sim. Um conceito é um recurso de linguagem que nos permite falar de algo em sua generalidade, ou seja, a partir de elementos partilhados que determinados fenômenos possuem, mesmo estes, nunca sendo idênticos uns aos outros. “Nenhum vale é exatamente igual a outro vale; nenhuma cidade uma réplica exata de outra cidade” (SAUER, 1998 [1925], p. 24).

Podemos acrescentar que nenhuma festa é igual a outra festa, mas que elas possuem características básicas que nos permitem defini-las enquanto um fenômeno conceitual.

Talvez um dos primeiros e mais importantes teóricos da festa seja, ainda hoje, Émile Durkheim. A proposição trazida pelo autor para compreendermos a Festa é reproduzida de maneira automática pelos pesquisadores dessa temática. Segundo Rita Amaral (2001), Durkheim entende a festa como uma junção de três características principais: “**(1)** - a superação das distâncias entre os indivíduos, **(2)** - a produção de um estado de ‘efervescência coletiva’ e **(3)** - a transgressão das normas coletivas” (AMARAL, 2001, p. 24. Grifos da autora).

A partir desse esquema, podemos entender que a primeira afirmativa se refere à reunião e ao encontro entre as pessoas, a segunda é proporcionada pela música, dança, cantoria, êxtase; e a terceira, se baseia em outras relações com o espaço, o tempo, os corpos em espetáculo, o consumo de substâncias ilícitas, a profanação, e a relações não habituais com os alimentos.

A festa também é capaz de colocar em cena, segundo Durkheim, o conflito entre as exigências da "vida séria" e a própria natureza humana. Segundo seu modo de ver, as religiões e as festas refazem e fortificam o "**espírito fatigado por aquilo que há de muito constrangedor no trabalho cotidiano**". Nas festas, por alguns momentos, os indivíduos têm acesso a uma vida "menos tensa, mais livre", a um mundo onde "sua imaginação está mais à vontade (Durkheim, 1968, p. 543-547)" (AMARAL, 2001, p. 25. Grifos da autora).

A Festa seria portadora de uma energia coletiva que regenera a vida em sociedade. Para Rousseau, seria a efetivação plena do contrato social (AMARAL, 2001; DUVIGNAUD, 1983). A ideia da festa enquanto esse espaço-tempo de recuperação das energias sociais a partir de um relaxamento normativo e maior liberdade individual, também pode ser verificada na Antiguidade Clássica.

Paul Claval (2014) nos convida a explorar as festas dionisíacas da Grécia Antiga que, segundo o autor, é um bom caminho a seguirmos para entender de que maneira as nossas formas de festejar ainda se assemelham àquelas. Citando as Antesterias, fica evidente o papel de “quebra cotidiana” que a festa já representava naquele tempo.

O tempo das Antesterias, era primeiro este da boa comida, do vinho, da música, da dança, do prazer e da alegria que acompanhavam o ritual. Era o tempo para os homens relaxarem, 'recuperarem o fôlego' (PLATÃO, Leis, 653d *apud* CLAVAL, 2014, p. 17).

Partindo de que ela garante um reforço nos laços sociais contra uma desintegração social provocada pela classificação e individualização cotidiana (AMARAL, 1998; 2001.), nas sociedades ditas modernas a festa parece que possui uma função ainda mais contundente.

O capitalismo, por meio de sua racionalidade predatória, produz o palco privilegiado da individualização e do afastamento social (mais intenso do que em sociedades tradicionais), tendo nas festas (não só na mercantilização desse fenômeno) um momento de des-hierarquização, aproximação entre sujeitos antagônicos, aprofundamento dos laços, a "conciliação dos inconciliáveis" (festas organizadas pelos patrões no fim do ano, por exemplo). Ela aparece aqui como uma mediação e como um fato social total, tanto por ser uma linguagem universal, ou seja, todas as sociedades possuem seu momento de *quebra cotidiana ritual*, como por se configurar em um fato híbrido que perpassa todas as dimensões da vida em sociedade (econômica, religiosa etc.).

A perspectiva do período da festa como um momento de inversão social e das regras cotidianas já vem sendo bem destacada por muitos autores e se configura quase como um consenso em âmbito acadêmico. De modo análogo ao pensamento de Durkheim e muitos outros, Paul Claval nos indica que:

A festa quebra a continuidade cotidiana da existência. A atmosfera muda. Decorações efêmeras mascaram aquela habitualmente grisalha. As pessoas desfilam, cantam, dançam, gritam, se mostram em espetáculo. A festa é acompanhada frequentemente por uma subversão – ou uma inversão – passageira da ordem social (CLAVAL, 2014, p.7).

Uma outra abordagem do tema nos é apresentada por Jean Duvignaud, para quem a Festa é uma manifestação social destrutiva, presente em todos os grupos humanos:

A festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se. A rua, os pátios, as praças, tudo serve para o encontro das pessoas fora das suas condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada. Então, a empatia ou a proximidade constituem os suportes de uma

experiência que acentua intensamente as relações emocionais e os contatos afetivos, que multiplica ao infinito as comunicações, e efetua, repentinamente, uma abertura recíproca entre as consciências [...] (DUVIGNAUD, 1983, p. 68).

Em muitos casos, a inversão e a destruição das funções espaciais cotidianas ficam evidentes: ruas, estacionamentos, parques, sítios ou lugares rotineiros como o próprio lar, passam por uma transformação. O espaço é fantasiado, decorado, delimitado, ressignificado, é palco e ator.

Muitos autores destacam, principalmente, o sentido negativo dessa “destruição” da perspectiva de Duvignaud, mas entendemos que a ideia de destruição seja algo não estritamente ruim em sua obra, pois o autor associa as festas também ao “bem-estar”, à “plenitude existencial”, à “felicidade”, a uma razão distinta da racionalidade do lucro, e a partir de nossa perspectiva, uma razão do *comum*. Uma razão estruturante e constitutiva de identidades de grupos sociais que promovem a Festa.

Entendemos a identidade tal como Schwarcz e Starling (2015), ou seja, como uma construção social, afastada de um pensamento essencialista. As identidades se formam a partir de contextos específicos e se transformam ao interagir com outros cenários. Não podemos defini-la como algo estável e cristalizado, mas como uma construção “relativa”, “circunstancial”, “política” e “alterativa”. É difícil pensar em um confinamento do sujeito contemporâneo em uma identidade única. Como nos diz Stuart Hall, “O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático” (HALL, 2006, p. 12)¹⁸.

Mesmo em comunidades tradicionais é difícil pensar em uma identidade única, pois não é por ser “tradicional” que ela está fora das interconexões que caracterizam o mundo globalizado e nem submersas em um tempo cíclico aprisionado em si mesmo. Na verdade, hoje, com os desenvolvimentos no mundo das comunicações e com a rapidez das trocas de informação proporcionadas pelas novas tecnologias,

¹⁸ Será que podemos pensar que em Regência Augusta, por exemplo, o grupo que representa a comunidade tradicional tem as mesmas identidades que seus pais e seus avós? O que era e o que se tornou a identidade dos atingidos pelo “crime da Samarco”? Quanto o “Desastre do Rio Doce” transformou e transforma as identidades? O que as festas tradicionais representam para os atingidos em Regência que também sofrem a invasão de igrejas neopentecostais e suas “identidades predatórias”? Perguntas complexas que esse trabalho, busca abordar no capítulo seguinte.

surgem e desaparecem identidades. Outras, se fortalecem com esse processo, como é o caso de algumas comunidades tradicionais e movimentos contestatórios, que atingem várias partes do mundo e são reconhecidos pelos “outros” como grupos específicos com identidades próprias.

Nesse sentido, a Festa possui um papel fundamental, pois são nesses momentos que as pessoas se sentem partes integrantes de um grupo social com a qual possuem características, ideias, valores e éticas em comum. Frente a diversos impactos, a co-produção de um evento festivo pode vir a ser uma afirmação política de uma identidade, que assume esse papel para não ser destruída, marginalizada etc. Esses eventos produzidos a partir de um *fazer comum* não só afirmam uma identidade como também a fortalece, a projeta em escalas mais amplas e a coloca em contato com outras. Isso gera intercâmbios que se influenciam, adicionam e excluem formas de ser e estar no mundo.

Como a maior parte do que provém de um *comum* organizado e instituído por uma coletividade, o Estado tentará controlar, enquadrar ou mesmo destruir:

Os Estados, quer representados por um príncipe, um ditador ou um todo-poderoso delegado, quer encarnando-se em uma força abstrata e administrativa, resistem à materialização de dimensões coletivas e espontâneas de poderio e combatem a festa. Porque nenhum Estado pode, sem reação, admitir que os homens se agrupem segundo um “nós” que, através da sua própria concentração, afirme o desejo de autogestão e assim não concorde em assistir ao seu poder sublimado em “Estado” (DUVIGNAUD, 1983, p. 65).

Existe nesse autor uma perspectiva pessimista no sentido de que o capitalismo, por meio de seus agentes, nesse caso o próprio Estado, destrói e combate a festa. Manifestações comuns e populares seriam destruídas pela racionalidade hegemônica que não as tolera. Segundo essa concepção, o processo de destruição das festas é inevitável para todos, já que a razão produtivista se tornou hegemônica e mundial.

Lefebvre (1991) compartilha de alguns desses preceitos sobre a decadência da Festa nas sociedades industriais e de “consumo dirigido”. “[...] a festa não desaparece inteiramente da cotidianidade: encontros, festins, festivais, embora sem reencontrar sua amplitude antiga, são agradáveis miniaturas do que já foram” (LEFEBVRE, 1991, p. 43). Segundo o autor, o lazer e a abundância da nossa sociedade deixaram de se converter em Festa e questiona, “[...] se a abundância não

significa a Festa, se ela não reproduz uma renovação triunfal da Festa, para que serve e o que significa ela?” (LEFEBVRE, 1991, p. 60).

Como quase todos os autores revisados, Lefebvre enxerga a Festa como uma quebra da rotina e uma inversão da ordem social, além de uma possível fuga e rompimento da “cotidianidade”, marcada pela “[...] instituição, burocracia, organização da economia, racionalidade produtivista (no sentido estreito do termo)” (LEFEBVRE, 1991, p. 44). A luta estaria em quebrarmos esse cotidiano e acabarmos com a divisão entre o cotidiano de um lado e a Festa de outro. A Revolução estaria diretamente relacionada a essa ideia. “[...] a Revolução (violenta ou não) adquire um sentido novo: ruptura do cotidiano, restituição da Festa. As revoluções passadas foram festas (cruéis, é verdade, mas não houve sempre nas festas um lado cruel, desenfreado, violento?) (LEFEBVRE, 1991, p. 43).

Ao que nos parece esses modos de entendimento da Festa, se encaixam muito bem em sociedades de urbanização e industrialização mais antigas. Todos os autores trazidos aqui estão falando a partir de contextos europeus. Na vida urbana, essas óticas de interpretação possuem um grande potencial de análise (mesmo em países de industrialização mais recente ou do chamado “capitalismo tardio”), porém, quando olhamos mais atentamente para o contexto latino-americano, por exemplo, fica muito mais difícil de aplicar essas concepções, ao menos de forma estreita. Encontraremos elementos semelhantes e análogos, mas não podemos dizer, por exemplo, que o caráter negativo de que o império da razão (racionalidade hegemônica) destrói a Festa, se aplica a todos os lugares e territórios.

Para comunidades tradicionais as festas possuem outros significados que não se enquadram completamente às prerrogativas expostas pelos autores supracitados. Apesar das festas nessas comunidades significarem momentos de relações que não se desenvolvem no cotidiano, o espaço-tempo festivo não está ligado diretamente a uma total inversão ou subversão das normas cotidianas. Nessas comunidades, existem outros contextos que não se encaixam facilmente em esquemas provenientes de territórios e lugares aonde a racionalidade produtivista se encontra em um estágio mais avançado de domínio e controle.

Pelo maior distanciamento que as comunidades tradicionais possuem do racionalismo predatório, no que diz respeito a menor invasão do imaginário popular, a

ideia de inversão e/ou subversão da Festa, não encontra muito eco. Em outras palavras, o sistema de valores e éticas nessas sociedades se diferenciam do domínio hegemônico, logo o valor dado a um evento festivo é baseado em outras relações com o território, como veremos no capítulo seguinte.

Devemos olhar essas clássicas definições com cautela e como todo conhecimento que se quer científico, não estão livres de críticas. É importante destacar que esses autores estão falando sob uma perspectiva específica e nem tudo o que dizem se aplica em nossa pesquisa. Essa breve revisão é necessária para podermos entender o fenômeno e o conceito de forma geral, e nos ajuda, inclusive, a definir o que queremos e o que não queremos em nossas análises. Não recorrer aos clássicos pode nos incorrer ao erro de pensar que o que estamos fazendo é algo totalmente novo e revolucionário, quando na verdade, só conseguimos produzir o novo se, de fato, entendermos o que estamos chamando de antigo ou clássico.

Vemos nitidamente a mercantilização, a espetacularização e a própria destruição de elementos pertencentes à esfera do *comum* na Festa, mas no Brasil, como será abordado a seguir, as festas tiveram outras funções sociais e foram instituídas no período colonial a partir de entidades hegemônicas: a Igreja e o Estado.



FIGURA 23 - Carnaval no Rio de Janeiro em 27 de fevereiro de 1962. Essa festa no Brasil se configura como um clássico ritual de inversão. Fonte: ARQUIVO/AGÊNCIA ESTADO. Disponível em: <http://especiais.ig.com.br/zoom/carnavais-de-antigamente/>.

O tempo das festas é o tempo de fugir dos regimes alimentares cotidianos, como se houvesse uma espécie de permissão social para o exagero. O imaginário social de uma “boa festa” é aquele aonde podemos comer e beber em abundância, sem receio de que vá faltar.

Em **História das Coisas Banais**, Daniel Roche traz um quadro interessante dos festejos do século XVII ao XIX e a relação das pessoas com os alimentos:

Quadros bem conhecidos dos festins, das quermesses, das comilanças ilustravam essas festividades reais, cristãs ou pagãs, locais ou regionais, urbanas ou aldeãs. Ali se expressava simultaneamente uma outra relação com o corpo, a expressão da abundância quando a escassez predominava, uma outra relação com os outros quando a coletividade era levada pelo espetáculo (ROCHE, 2000, p. 297).

Em um cenário aonde os regimes alimentares eram monótonos e repetitivos, as festas se mostravam como uma inversão ou uma subversão à cotidianidade marcada por regras alimentares de escassez. “As refeições de festa, nas quais havia mais abundância e o vinho corria livremente, eram ocasiões de esquecer esses regimes repetitivos” (ROCHE, 2000, p. 302).

De forma análoga, segundo Freyre (2003), em ocasiões festivas do período colonial brasileiro, os convidados eram recebidos com fartura de alimentos, aqui a quebra com os regimes alimentares também era sentida de forma mais intensa, pois tal como Roche (2000) descreve, as festas eram ocasiões para fugir de regimes alimentares monótonos e empobrecidos pela escassez. Bolos, doces, tortas, porcos, bois, entre outras comidas eram servidas e distribuídas em grandes quantidades.

Essa fartura também podia ser observada em Portugal, Segundo Freyre, o cotidiano marcado por jejuns era quebrado em dias festivos, aonde o banquete era caracterizado pela fartura.

Não nos esqueçamos nunca do caráter excepcional dessas comezainas: sua própria intemperança faz pensar em estômagos mal-alimentados que umas quantas vezes por ano se expandissem em excessos como que compensadores do regime de parcimônia alimentar dos dias comuns (FREYRE, 2003, p. 316).

A relação entre as festas e os alimentos é constante na história humana, das menores às maiores, das mais antigas às mais contemporâneas, o alimento está presente.

Os rituais de comensalidade são os mais clássicos: os homens comunicam com Deus ou os deuses porque todos participam do mesmo banquete e das mesmas libações. Na Grécia antiga, as refeições compartilhadas sob o olhar da divindade aparecem muitas vezes como os primeiros traços de culto que os arqueólogos puderam detectar: os vestígios da louça, abandonados ali mesmos, desses banquetes, antecedem de mais de um século o aparecimento dos templos (CLAVAL, 2014, p. 10).

A origem de diversas festas está enraizada no mundo agrícola e na relação com a alimentação, seja para celebrar e abençoar a sementeira e a colheita, seja para encerrar um longo período de jejum, como no caso do Aid al Fitr dos muçulmanos, ou ainda, comer alimentos específicos em datas festivas, como no caso dos judeus (CLAVAL, 2014).

No Brasil, a comida sempre esteve como elemento presente nas festas populares e se configurava e configuraram até os dias atuais como forma de atração das pessoas. A distribuição de comida é um elemento chave e apesar das restrições impostas pela Igreja às práticas excessivas, a relação com as comidas e bebidas na Colônia, por exemplo, era marcada também por exageros (AMARAL, 2001, p. 85). Os alimentos servidos eram fruto das colheitas condizentes com cada época festiva. Como nos diz Rita Amaral, em citação a Mari del Priore:

Na colônia, parte da comida consumida em determinadas festas tinha relação direta com as colheitas. O beiju, a canjica ou a pamonha, presentes no cardápio de algumas regiões, tinham, por exemplo, maior consumo por ocasião de festas. O cardápio da festa tem assim a ver com a produção agrícola que se colhe por ocasião da festa (DEL PRIORE, 1994, p. 65 *apud* AMARAL, 2001, p. 85).

Gilberto Freyre também descreve:

O São João é no Brasil, além de festa afrodisíaca, a festa agrícola por excelência. A festa do milho, cujos produtos culinários - a canjica, a pamonha, o bolo - enchem as mesas patriarcais para as vastas comezainas da meia-noite (FREYRE, 2003, p. 329).

Portanto, pensar em *feira* sempre remete à ideia de comidas e bebidas, aos excessos que eles proporcionam e ao seu papel de socialização, mas falar de *feira* também nos leva a pensar que existem agentes que a produzem, que se territorializam por ocasião da festa e que disputam o controle dela. Segundo Guy di Méo, “A festa cria um território total. Ela apaga a separação do espaço público e dos domínios privados. Ela inverte as relações de força e poder entre o alto e o baixo desses mundos sociais assim estruturados da localidade” (DI MÉO, 2014, p. 219).

A descontinuidade hierárquica que ela representa pode ser exemplificada pela relação de maior horizontalidade das relações entre as pessoas que festejam, porém não podemos esquecer que ela é organizada por grupos específicos e com objetivos mais ou menos delimitados: o que celebrar, aonde celebrar e como celebrar, são questões colocadas e que suas respostas dependerão do coletivo envolvido na organização do evento.

Ritos e cerimônias sublinham a influência dos grupos locais sobre o espaço em festa. Esse efeito muito demonstrativo de territorialização é acentuado pelos desfiles, as cavalgadas, as procissões e os percursos que se baseiam nesse espaço ao

ponto de fazer corpo com ele. Essas manifestações não se contentam de significá-lo e de qualificá-lo. Elas o tiram de volta algumas de suas propriedades maiores: buscar alegria, emoção, orgulho, espanto, um sentimento de solidariedade ou identidade, às vezes um pouco de medo, um arrepio... São as disposições topográficas dos lugares, os efeitos de surpresa e de perspectiva que sua configuração reservada, seus quadros arquiteturais ou paisagistas, que se interiorizam nas representações sociais. Eles impregnam o afeto e os sentidos dos participantes da festa (DI MÉO, 2014, p. 224).

As festas populares, religiosas e tradicionais são sempre festas que marcam uma territorialização de coletivos e grupos identitários. De forma geral, esses tipos de eventos marcam justamente a permanência, as tradições e também os movimentos, a criatividade, as reinvenções sociais. “É forçoso reconhecer [...] que nas festas existe a possibilidade de reinvenção do novo, pois elas se transformam diante dos novos enredos sociais no qual elas vão se inserindo [...]” (DEUS *et al*, 2016, p. 360). A Festa é uma demonstração de poder, de apropriação de determinados espaços, mostram a força, as formas e as utopias pertencentes a um grupo, como também o fortalecimento de identidades que se estruturam a partir de instituições do *comum*.

Podemos perceber a *festa* como um *território* em disputa, sobretudo quando grupos reivindicam os mesmos espaços e possuem um forte sentimento de identidade ligado a determinada cerimônia. Em outros casos, uma disputa pode ocorrer por interesses econômicos e simbólicos de determinados eventos (como veremos no próximo capítulo, no caso da Fundação Renova). Esses conflitos acontecem muitas vezes entre um ou mais coletivos e muitas vezes, com o Estado, empresas e interesses privados.

A incorporação de um evento de origem popular pelas esferas oficiais e rentáveis são, em muitos casos, motivos de perturbações territoriais que geram a perda de autonomia e significados/simbologias para os grupos. Geralmente, essas festas tornam-se o que chamamos anteriormente de *festa-espetáculo* (CARVALHO, 2010).

Interpretar o território da festa, ou a festa como um território, é entender as relações que se desenvolvem através dele, seus significados, seus contextos sociais, seus aspectos econômicos, as disposições dos objetos e dos lugares que o compõem. Para exemplificarmos alguns pontos, podemos dizer que o espaço precisa de uma arrumação específica: o lugar dos desfiles, o lugar das barracas, espaços de

circulação etc. Pode acontecer que justamente essa ordenação do espaço venha a gerar conflitos, por exemplo, entre comerciantes e grupos que irão fazer apresentações em forma de desfiles ou procissões¹⁹.

Por ter uma duração limitada, quando a festa acaba, o espaço festivo também se dissolve. As barracas de comidas são desmontadas, as pessoas vão para suas casas, o silêncio toma conta, bandeirinhas e adornos são retirados ou acabam por serem apagados pela vida cotidiana que os ignora. As relações entre as pessoas retornam para o cotidiano (da mesma forma de antes?) e junto com elas, o espaço retorna a sua função habitual.

O *território* criado pela festa se manifesta através de uma rede de *lugares* que a compõem, e como pensa di Méo (2014), ele não se forma através de uma harmonia: os conflitos, as disputas, os interesses antagônicos se encontram e fazem parte do evento, fazem parte da cultura, pois como nos lembra Duvignaud:

Apenas uma quimera idílica busca a visão harmoniosa e confortável das coisas, onde todas as formas se equilibram e reciprocamente condicionam-se [...] Uma visão tranquila da cultura mascara a situação real dos povos estudados, pois nenhuma sociedade simboliza pacificamente e a metáfora esconde o medo (DUVIGNAUD, 1983, p. 87).

Análogo a esse pensamento, temos em Diegues que, em comunidades tradicionais,

As festas, as lendas, e a simbologia mítica, além da religião, afirmam a coesão social, mas de forma nenhuma fazem desaparecer os conflitos, como parecem fazer crer os que consideram essas sociedades totalmente igualitárias (DIEGUES, 2008, p. 93)

A Festa, ao longo da história, se mostrou como importante instrumento de dominação, e o Cristianismo soube como aproveitar os ritos, comemorações e cerimônias classificadas como pagãs. Sem mudar completamente as formas de manifestação ritual das sociedades, a Igreja cristianizou diversos cultos existentes anteriormente a sua hegemonia. Se pensarmos com Claval (2014) sobre as procissões para os santos, tão comuns no mundo católico, veremos que já na Grécia

¹⁹ Esse aspecto pôde ser verificado muito claramente em campo, na Festa do Caboclo Bernardo de 2018.

Antiga esse movimento de caminhar pelas ruas da cidade com a imagem de um deus fazia parte das cerimônias rituais.

A grande expansão do mundo cristão se deu não destruindo completamente outras formas de festas, cerimônias e práticas rituais, mas absorvendo-as, incorporando-as, apropriando-se, por exemplo, das mesmas datas, dos mesmos lugares, das mesmas colheitas etc. Podemos pensar se esse não foi, de fato, um motivo bem forte para seu domínio e aceitação em escala mundial e a proliferação de inúmeras vertentes de tradição cristã.

As festas religiosas talvez sejam as manifestações mais universalizantes que encontramos. Ainda hoje, no mundo das relações globalizadas, essas manifestações de cunho popular não cessaram e remontam a crenças e práticas as mais antigas. Mesmo com a proliferação de festas no mundo contemporâneo, que pelo menos em seus objetivos não pertencem a crenças religiosas, as tradicionais comemorações em torno de entidades sagradas continuam a pôr em movimento milhares de pessoas, entre eles, seguidores, fiéis e turistas. No Brasil, esse tipo de evento possui um grande destaque, fazendo parte tanto do calendário nacional (festas espalhadas por todo o país), como de calendários mais estreitamente localizados.

4.2. A FESTA NO BRASIL

As festas que guiam nossa análise são as festas produzidas por ações comuns, que remontam a tradições culturais específicas de um território, mas também que partilham símbolos com outras manifestações da cultura popular. A Festa do Congo demonstra claramente o encontro/choque/intercâmbio de culturas, característico do processo colonial brasileiro. A fé católica se mistura com tambores e ganzás, e produzem uma manifestação única da cultura popular. Essa mistura de elementos europeus, africanos e indígenas é de fácil compreensão se pensarmos na história das festas no Brasil.

Característica e herança do Cristianismo ibérico, as festas têm um lugar privilegiado na sociedade brasileira (AMARAL, 2001; CAVALCANTI, 2013; FREYRE, 2003). Esses espaço-tempos festivos tinham um caráter inclusivo durante o período

colonial, chegando à obrigatoriedade de participação para alguns (AMARAL, 2001, p. 63). As festas organizadas tanto pelo Estado como pela Igreja eram abertas a todos (indígenas, negros escravizados, ricos, pobres etc.), inclusive, há relatos de que era permitido a índios e negros a manifestação de suas próprias tradições através da dança. “A igreja permitia que os índios e os negros dançassem, pois, a dança era considerada uma maneira de agradar a Deus (Davi dançou para Jeová)” (AMARAL, 2001, p. 65).

Gilberto Freyre (2003) também faz referência às práticas de inclusão da população subalternizada, escravizada e pobre, aos festejos religiosos promovidos, principalmente pela Igreja. Sabemos, porém, que, em muitos casos, os negros não podiam dividir o mesmo espaço festivo com os outros habitantes da colônia, tendo com isso, um espaço separado dentro de uma igreja para festejarem. Ou mesmo, uma igreja própria afastada da igreja dos brancos. Como bem destaca o autor, a permissão que era dada aos negros, vinha acompanhada de uma forte tentativa de domínio.

Mesmo que as festas eram obras e propriedades de agentes hegemônicos e possuíam uma nítida intenção de cooptação e aceitação dos poderes oficiais, elas se mostram como importantes fatores de socialização e integração dos vários grupos étnicos e culturais da Colônia, já que proporcionavam uma intensidade de encontros e trocas.

A Festa Oficial, apesar de partir de processos impostos verticalmente, não conseguiu manter o controle dos que festejam. Seu caráter de maior liberdade e participação de todos os segmentos sociais produziu uma mistura de símbolos e tradições que escapavam ao poder real e religioso.

O calendário de festas coloniais procurava moldar a vida e os interesses das populações à aliança entre Igreja e Estado, interferindo nas formas de sociabilidade e de economia dos colonos. Contudo, ao mesmo tempo em que era imposta, a festa criava, ou não conseguia evitar, brechas que ensejavam a transformação, a resistência, dramatizações públicas de ideais e utopias dos grupos mais diversos (AMARAL, 2001, 74).

Participar da festa do Estado ou Igreja significa também, se colocar ao lado e reconhecê-los como autoridades. Para a efetivação dessa “adesão” aos poderes oficiais, alguns grupos profissionais (carpinteiros, padeiros etc.) eram obrigados a participar das festas. Para exemplificar: o casamento na Corte Real de D. Maria I com

D. Pedro foi comemorado em diversas vilas e cidades bahianas que chegaram a promover vinte e dois dias de festa. Na Vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, os festejos

Iniciaram-se no dia 1º de dezembro, com pregões públicos que anunciavam a notícia e as festas que se seguiriam, e, depois de seis noites de luminárias, vários dias foram ocupados com a apresentação de danças oferecidas por corporações de ofício: farsas mouriscas dançadas pelos oficiais de cutelaria e carpintaria; contradanças, pelo alfaiates etc. No dia 14, os ourives apresentaram, uma “dança dos congos” que, em forma de “embaixada”, anunciava o “reinado” que sairia no dia 16 (LARA, 2002, p. 71).

Essa grande presença dos habitantes da Colônia,

(...) punha em contato diferentes grupos, igualmente dominados que, paulatinamente, vão introduzindo sua festa dentro da festa oficial e lentamente se apropriando dela, transformando-a, vivendo nela sua própria utopia, seus valores, gestando a cultura popular brasileira (AMARAL, 2001, p. 78).



FIGURA 24 - Festa do Congo em Regência Augusta-ES – jun. 2019. Manifestação da cultura popular envolvendo símbolos e elementos que mesclam diferentes culturas. Foto do autor. 2019

A festa sempre será o espaço privilegiado para o encontro e este é um alimento essencial para a vida coletiva. Não podemos imaginar a vida sem a festa e a festa sem o encontro das pessoas, sem as comidas (sejam vendidas ou comunitárias) e em determinados casos, sem uma inversão das funções socioespaciais. Sejam elas das formas mais diversas, vemos sua multiplicação e uma necessidade de manutenção de algumas já existentes e criações de outras, seja para alimentar identidades, afinidades e comunidades com interesses diversos, seja para alimentar uma fome insaciável de expansão do capital, que vê nas festas uma fonte muito fecunda para obtenção de renda.

A abordagem que gostaríamos de colocar como perspectiva do nosso trabalho, entende a *festa* como um alimento da vida comum, um sustento da vida social. Essa ótica de análise vem, sobretudo, da experiência que tivemos em trabalhos de campo na comunidade de Regência Augusta-ES e a partir dos elementos provenientes das abordagens e perspectivas clássicas destacadas.

Se expandirmos a concepção do que normalmente é concebido como o ato de alimentar, podemos pensar em um alargamento dessa ideia, ao entendermos que os corpos individuais ou sociais não se alimentam unicamente de nutrientes presentes nos grãos, vegetais, carnes etc. As festas alimentam as pessoas, não unicamente com as comidas e bebidas essenciais de uma cerimônia festiva, mas também com os encontros, afetos, danças, simbolismos, em suma, a vida compartilhada de forma intensa. Com essa alimentação, também existe o ato de semear, pois a festa, apesar de tempos e espaços definidos, produzem para aqueles que participaram, sentimentos, afetos e experiências que não findam com os festejos.

Para cada grupo que participa de uma festa (comunidade, visitantes, turistas, pesquisadores) as experiências diferem, ou seja, o que proporciona alimentos para uns, pode não ter o mesmo efeito para outros, assim como, a festa pode não semear em todos, os germens de sua continuidade. Há diferenças entre nativos e outsiders, por exemplo. Dentro desses próprios grupos existem campos de experiência e interação distintas.

Entendemos que as próprias comidas são um primeiro ponto da alimentação, não só pelo seu caráter fisiológico, mas pela socialização e pelas trocas que ocorrem a partir dela. Uma mesa repleta de comidas é um convite à interação: as pessoas se

aglomeram, experimentam, comentam com quem está ao lado sobre esse ou aquele prato, perguntam quem preparou, como preparou, pedem a receita, socializam saberes. Nesse processo, a conversa se desenvolve, os gostos e as histórias são coletivizados e as pessoas alimentam seus corpos.

O prazer e a alegria de estar juntos, proporcionados pelo espaço-tempo festivo, são outros elementos que consideramos alimentos essenciais da vida humana. Nesse sentido, concordamos com Nietzsche:

Em geral, a sensação de prazer com base nas relações humanas torna o homem melhor; a alegria comum, o prazer desfrutado em conjunto a aumenta, dá segurança ao indivíduo, torna-o mais afável, dissolve a desconfiança e a inveja: pois ele se sente bem e vê que o mesmo sucede ao outro. As *manifestações de prazer semelhantes* despertam a fantasia da empatia, o sentimento de ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos. Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce do prazer (NIETZSCHE, 2019 [1878]).

Os encontros, as alegrias compartilhadas, geram estados de euforia (aquilo que Durkheim chamou de “efervescência”) que funcionam como espécies de esvaziamentos e preenchimentos corpóreos: o alívio do peso cotidiano, a saída da rotina, os excessos, tendem a amenizar as tensões do dia-a-dia. Os corpos relaxam, ao mesmo tempo em que ficam saciados.

Em festas religiosas, essas relações se expressam através de muitos fatores. A alimentação a partir da fé, do pertencimento a uma comunidade, e os estados de êxtase e transe, são exemplos. Para alguns grupos, a manutenção e continuidade dessas festas representam caráter de resistência frente à racionalidade hegemônica. Manter suas tradições, sua cultura e sua fé pode não ser algo muito fácil no mundo que vivemos.

O alimento que esses eventos proporcionam, dizem respeito ao sustento da vida comum e fortalecem identidades, são aqueles meandros que a correnteza do capital e sua racionalidade não conseguem submeter completamente. Mesmo com o processo mercantil absorvendo essa inerência da vida, ele não consegue ter um controle e cooptação total daqueles que de fato dão vida, significado e movimento à Festa.

Finalizando esse tópico, entendemos que a festa “(...) repousa sempre sobre a *necessidade vital* para os homens de se reunir, de se reagrupar para produzir, compartilhar e sobreviver” (DI MÉO, 2014, p. 231. Grifo nosso).

4.3. GEOGRAFIA, FESTAS E CULTURA POPULAR

As festas como temática de estudos geográficos vêm crescendo e se diversificando no Brasil. Em artigo muito demonstrativo dessa tendência (DEUS et al, 2016.) é apresentado como o tema está sendo direcionado em pesquisas de pós-graduandos em Geografia de todo o país. Os autores acompanharam o GT “Territorialidades de Festas Populares” do XI ENANPEGE (Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia) e fazem algumas sínteses dos trabalhos apresentados, destacando o diálogo entre todos eles, através de uma linha de interpretação das festas:

[...] sendo as festas encaradas como momentos especiais (ou seja, um momento extraordinário de ruptura da ordem cotidiana, alternativo ao cotidiano normatizado pelas regras de conduta social, em que se abriria a possibilidade de se abalar, desestabilizar as estruturas sociais e de subverter o espaço) ou, como continuidades do cotidiano, se observa que elas ora atenuam, ora aguçam dilemas, conflitos e contradições, sendo possível concebê-las como um drama social e lê-las como textos em que se inscrevem histórias, romances e contos impregnados de relações de poder (ALMEIDA, VARGAS & MENDES, 2011) (DEUS *et al*, 2016, p. 356).

Mais adiante os autores acrescentam:

Ficou patente, por exemplo, que as festas frequentemente imbricam-se e interdigitam-se com transformações socioespaciais, podendo-se se observar, por exemplo, que há um inter-relacionamento destes fenômenos com dinâmicas de resistência, sincretismo e/ou reterritorialização. No caso das comunidades afrodescendentes que vêm, hoje, acionando a identidade étnica como um instrumento de reterritorialização, verifica-se que as territorialidades festivas constituem um elemento importante deste processo de reafirmação da identidade cultural [...] (DEUS *et al*, 2016, p. 358).

Se hoje vemos um grande crescimento nessa temática, precisamos ter em mente que nem sempre foi assim, como nos alerta Fernandes (2003) em seu artigo

“Geografia Cultural, Festa e Cultura Popular: limites do passado e possibilidades do presente”. Esse autor apresenta de maneira bem clara o “[...] o alheamento da geografia cultural diante das festas e da cultura popular [...]” (FERNANDES, 2003) e os limites da Geografia Cultural que se desenvolveu nos Estados Unidos, que tratava da cultura como sendo algo “supraorgânico”.

As bases da perspectiva super-orgânica na geografia americana têm origem nos trabalhos dos antropólogos Alfred Kroeber e Robert Lowie, cujas teorias tiveram larga influência em Carl Sauer e seus discípulos. Para esta teoria a cultura é tratada como uma entidade acima dos homens, tem suas próprias e “misteriosas” leis, para as quais o papel dos indivíduos é simplesmente indiferente. Isto resulta na reificação e no determinismo cultural com suas exigências de homogeneização, personificação, idealização e sujeitificação das culturas [...] (FERNANDES, 2003).

Essa profunda crítica a concepção cultural de alguns geógrafos e antropólogos é mais bem desenvolvida a partir do trabalho de James Duncan (2002) que esboça de forma mais aprofundada as questões que dizem respeito a essa polêmica crítica à Geografia Cultural Americana. Para esse autor, influenciados pelos mesmos antropólogos citados por Fernandes (2003), a noção de cultura que predominava nos estudos da escola de Berkeley era a concepção do supraorgânico que “[...] implica uma visão de homem como relativamente passivo e impotente. Se o indivíduo é considerado atomístico e isolado, então as forças aglutinadoras entre os homens devem ser externas a eles (DUNCAN, 2002, p. 17).

A essa concepção, segue, segundo Duncan (2002), um pensamento transcendental de que um objeto age e rege coletividades a partir de mecanismos de naturalização, produzindo comportamentos padronizados. Segundo o mesmo autor, essa perspectiva gera limites para pensarmos a cultura, como modelos baseados em ideias de homogeneidade social e poucas possibilidades de ação dos sujeitos imersos em alguma “configuração” cultural específica.

Isso se deve em grande parte a própria noção de cultura que se tinha, baseada em esquemas evolutivos, morfológicos encerrados em quadros e padrões estáveis que se “concretizavam” em uma paisagem, como cita Roberto Lobato Corrêa:

A paisagem Saueriana, isto é, a paisagem cultural, era o resultado da ação da cultura, o agente modelador da paisagem natural. É nesse sentido que Sauer foi criticado por entender a cultura como entidade abstrata, supraorgânica, sem agentes

sociais concretos, sendo gerado um quadro harmonioso: a paisagem cultural (CORRÊA, 2014, p. 41).

Como dito anteriormente e também alertado por Corrêa (2014), esse é um tema polêmico da qual a Geografia de Carl Sauer e a escola cultural que se desenvolveu com seus ensinamentos, foi acusada por muitos pesquisadores e estudiosos da cultura (DUNCAN, 2002), sobretudo aqueles que se levantavam contra os autores clássicos acusando-os de serem deterministas. Porém, não desprezamos essas bases clássicas da Geografia Cultural, pois essa mesma teoria e os pesquisadores que a desenvolveram, produziram e destacaram a importância do fator cultural nos estudos de Geografia nas primeiras décadas do século XX.

Para nós, um dos principais pontos positivos nessa concepção, trata dos modelos comportamentais ao qual um indivíduo está sujeito, a partir da sua região de origem. De fato, não podemos colocar a sociedade em um papel passivo em algo que ela mesmo produz, porém, quando analisamos, comunidades, sociedades ou até mesmo nações, é possível identificar padrões de comportamento. Isso nos permite, inclusive, falar de uma comunidade, um grupo identitário com suas especificidades, valores e visões de mundo. Sabemos, em Geografia, o quanto o *ambiente/espaco/território/lugar* possui influência sobre os sujeitos que os produzem e são reproduzidos por eles.

Para nós a visão clássica da Geografia Cultural produz, obviamente, barreiras para que estudos como as festas populares se desenvolvessem com maior vigor durante um período, pois se a cultura é algo dado e externo às pessoas, mas que opera determinando (e não influenciando) dentro das coletividades humanas, não existe um lugar para ações espontâneas, contraculturais, rompimentos ou reinvenções na condução da vida comum. Não há aí espaço para os reordenamentos, para a criatividade, para as metamorfoses, nesse sentido, concordamos com Fernandes.

As amplas bases deste pensamento ajudam a compreender e avaliar os limites de grande parte da geografia cultural e de outras ciências sociais, como certa antropologia (...) Guiada na maior parte das vezes por esta concepção seria difícil que a geografia pudesse ter maiores envolvimento com a cultura popular, sobretudo aquela das grandes cidades que permaneceu uma terra estrangeira para os geógrafos que dela não se ocuparam nem empírica e nem teoricamente (FERNANDES, 2003).

Depois de sofrer críticas contundentes aos seus esquemas de pensamento, a Geografia Cultural fica, como analisam alguns (CORRÊA, 2014; DUNCAN, 2002; CLAVAL, 2007) em um estado de “dormência” até pelo menos meados da década de 1960. Período em que a ciência geográfica começa a passar por rearrumações internas e pelo surgimento de novos paradigmas.

Não cabe aqui demonstrar profundamente as mudanças internas da Geografia em seus detalhes, mas sim, a nossa concepção de cultura e do papel dos estudos geográficos com essa temática. Portanto, vamos utilizar aqui, uma concepção de cultura e Geografia Cultural posta em relevo, sobretudo a partir de algumas concepções destacadas por Paul Claval, aonde

“[...] a cultura é apresentada como um conjunto de atitudes e de costumes que dão ao grupo social a sua unidade. Essa concepção da cultura tem um papel importante na construção das identidades coletivas (CLAVAL, 2002, p. 21).

Com essa visão também gostaríamos de dialogar com Bruno Latour (2013) que, novamente, em sua obra **Jamais Fomos Modernos**, explicita pensamentos chave para entendermos de forma mais aberta as possibilidades de análise que esse conceito proporciona. Segundo o autor, não existiriam culturas isoladas, mas sim, *naturezas-culturas*, ou seja, todos os coletivos possuem suas próprias naturezas e culturas. Nesse sentido, não podemos isolar os termos, muito menos, entender a cultura como algo separado da natureza, como pensavam os fundamentos da Modernidade. A partir da concepção desse autor, poderíamos produzir trabalhos simétricos, menos calcados em uma suposta superioridade da cultura europeia ou Moderna sobre os outros. O esquema, a seguir resume bem a ideia desse autor:

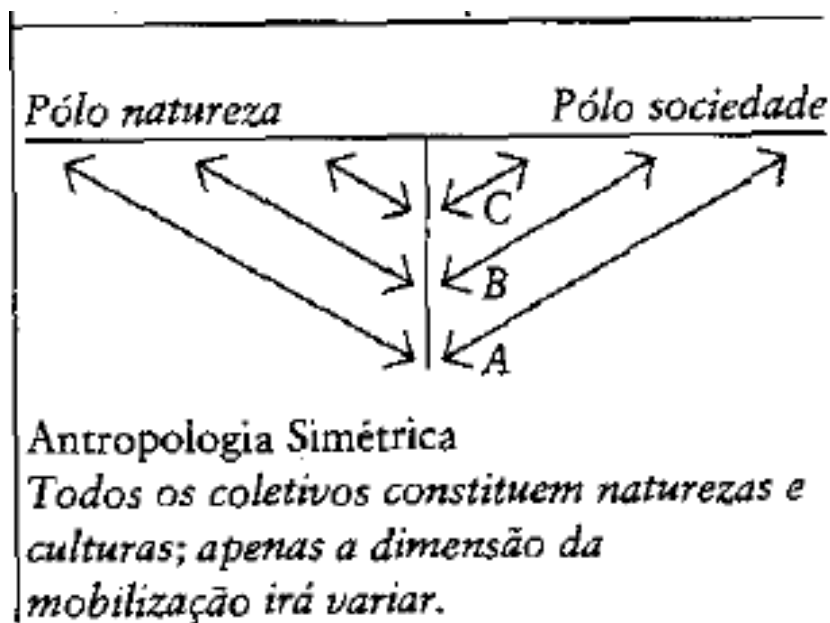


FIGURA 25 – Análise simétrica proposta por Latour. Fonte: LATOUR, 2013

Assim como diversos autores de fins do século XIX e início do XX, na Geografia, alguns pensadores da *cultura* não demonstravam interesse pela cultura popular ou tradicional porque teoricamente ela ia desaparecer e sucumbir ao império da razão (FERNANDES, 2003). Conforme a história nos mostrou e nos mostra, essa visão não se concretizou de fato na vida cotidiana das pessoas e as festas, sejam elas urbanas, rurais, tradicionais, não deixaram de existir, mas pelo contrário, crescem, expandem seus territórios, se reinventam e emergem de possibilidades, junto com a sociedade que as produz.

Como destaca Oliveira e Calvente (2012) a partir de Ribeiro Jr, para compreendermos o fenômeno geográfico da festa, precisamos:

[...] alargar a visão setorizada da festa. Urge romper com certo reducionismo ingenuamente crítico, que pinta com as cores dramáticas da alienação justamente aqueles momentos em que o povo faz o seu maior investimento afetivo (RIBEIRO JR., 1982, p. 13 *apud* OLIVEIRA; CALVENTE, 2012, p. 81).

Precisamos alargar nossa visão sobre a festa e sobretudo sobre a cultura popular, para podermos superar a visão muito corrente de atraso ao qual

comunidades (rurais, urbanas, tradicionais) estariam submetidas e presas em um tempo arcaico. A cultura popular, ao contrário da cultura de massa, produz a diversidade, a pluralidade, a multiplicação de perspectivas e visões de mundo.

A cultura popular tem raízes na terra onde se vive, simboliza o homem e o seu entorno, encarna a vontade de enfrentar o futuro sem romper com o lugar, e de ali obter a continuidade, por meio da mudança. Seu quadro e seu limite são as relações profundas que se estabelecem entre o homem e o seu meio, mas seu alcance é o mundo. Essa busca de caminhos é, também, visão iluminada do futuro e não apenas prisão em um presente subalternizado pela lógica instrumental ou aprisionado num cotidiano vivido como preconceito (SANTOS, 2014, p. 327).

Cabe destacar, que quando falamos em cultura popular, nos referimos também, em certa medida a noções que englobam as culturas tradicionais, marcadas por sincretismos, fruto de encontros e intercâmbios culturais que se desenvolvem a partir do *comum*. Portanto, não queremos simplesmente colocar uma como equivalente do outra, mas sim, que tanto a cultura popular como as culturas tradicionais tem suas bases fincadas em ações coletivas que formam identidades próprias de grupos sociais específicos, ao contrário da cultura de massa que busca uma homogeneidade e é controlada por uma visão mercadológica.

É importante destacar que na década de 1990, surge no Rio de Janeiro a revista **Espaço e Cultura** do NEPEC-UERJ, trazendo um importante canal de divulgação e produção dos estudos culturais na perspectiva geográfica. Fazendo uma análise desse periódico, encontramos uma riqueza e diversidade de temáticas dos estudos culturais em seus 21 anos de atividade, 39 publicações e quase 200 artigos²⁰. Essas produções nos mostram que a Geografia Cultural contemporânea vem superando com muito vigor certas concepções pré-determinadas e supraorgânicas que permearam o pensamento cultural de geógrafos e antropólogos²¹.

Na perspectiva dos estudos sobre a Festa, uma das abordagens mais fecundas se encontra nas funções espaciais adquiridas pela efemeridade do evento em questão. A partir dessa ótica as interpretações da festa como o momento da *inversão* são as que mais sobressaem nas pesquisas e como assinalado anteriormente, essa

²⁰ Esses dados foram elaborados a partir de uma pesquisa da disciplina “Teorias e métodos em geografia da alimentação”, ministrada pelo professor dr. Paulo César Scarim e ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo no período de 2018/2.

²¹ Não nos referimos aqui aos pensadores da Geografia Humana como Jean Brunhes, Max Sorre, La Blache e outros.

visão é bem frutífera nos estudos urbanos, diferentemente de comunidades tradicionais.

Mais contemporaneamente o conceito de Lugar na operacionalização da análise do espaço festivo também é uma constante. Ferreira (2003) o coloca como o conceito mais adequado para o entendimento da Festa. Para o autor,

(...) ao buscarmos articular o conceito de festa com aquele de lugar, estaremos não somente destacando a questão da relação espaço/poder intrínseca ao evento festivo mas também ressaltado as múltiplas conexões entre os diferentes atores e elementos que se encontram em jogo no momento da festa (FERREIRA, 2003).

Percebemos que a partir da forma de condução da análise por esse autor e do entendimento e conceituação de *lugar* que ele empreende, sua perspectiva possui características semelhantes a visão integrada e híbrida de *território*. Mais adiante no texto, o autor nos diz:

A festa representa (...) uma consistente concentração no espaço e no tempo, dos elementos do lugar. Ela permite uma forte imposição das redes padronizadas ao mesmo tempo que propicia uma viva resposta da negociação local possibilitando o incessante surgimento de espaços de negociação e de novas organizações alternativas que, por sua vez geram novas formas de ordem e/ou de desordem (FERREIRA, 2003, p. 24).

Dessa forma, não vemos nenhum problema nem limitação do uso conceitual do *território* para uma abordagem adequada às problemáticas que envolvem o fenômeno espaço-temporal da festa a qual nos propomos estudar. Porém, nos afastamos teoricamente desse autor quando entendemos que o espaço festivo, ao menos o que será abordado mais profundamente no próximo capítulo, não constitui *um* lugar, mas sim uma rede de lugares (afetivos, emocionais, subjetivos) dotados de grande simbolismo que se articulam entre si e formam um território (DI MÉO, 2014).

Os lugares que compõem as festas são impregnados de afetos, subjetividades, emoções, espontaneidades e sentimentos de pertencimento, como nos mostra Massey (2000; 2008). Todas essas dimensões que o conceito de *lugar* nos coloca são extremamente importantes para entender o fenômeno da festa, mas esse evento também é formado por uma clara apropriação dos espaços em um processo de territorialização, marcado por limites, fronteiras e conflitos. Dessa forma o *lugar* da Festa se transforma em *Território*. Veremos no próximo capítulo como isso se

manifesta de forma mais intensa quando falarmos especificamente sobre as festas que acompanhamos durante nossa pesquisa.

Paul Claval (2007) é outra referência na qual nos baseamos para desenvolver nossa perspectiva sobre a Festa. Quando se trata de “institucionalizar lugares e territórios”, a festa, principalmente a de caráter religioso, é um bom meio de efetivação.

Há vários meios de reatar assim os elos através dos quais o espaço é instituído. Pode-se, como se faz por ocasião do lento vagar das **procissões** ou dos **cortejos**, restabelecer a sacralidade controlada que caracteriza o espaço dos homens, passando por pontos onde a carga simbólica é mais forte, ou fazendo a volta no conjunto do território a ser purificado - é a fórmula das festas católicas das rogações (CLAVAL, 2007, p. 210. Grifos do autor).

De alguma forma, praticamente todos os autores revisados, trazem em trabalhos sobre a Festa, a questão do alimento, mesmo que seja de forma unicamente ilustrativa ou em meio a descrições mais gerais de uma festa específica. Oliveira e Calvente (2011) apresentam uma boa síntese sobre as festas gastronômicas, a partir de uma perspectiva geográfica.

As festas ligadas a produtos agrícolas, possuem uma origem europeia que embalou as festas na época colonial do Brasil. A periodicidade da produção induziu o homem, em determinadas épocas de semeadura e colheita, a reunir a comunidade para celebrar, agradecer ou pedir proteção (OLIVEIRA e CALVENTE, 2011, p. 86).

4.4. CONSIDERAÇÕES SOBRE A(S) FESTA(S)

A partir de todas as perspectivas apresentadas nesse capítulo, gostaríamos de destacar o papel do *comum* presente na ideia da Festa. A partir de nossa perspectiva, a festa é uma manifestação da razão do comum, nem sempre de forma deliberada e consciente do *comum* (conceito e luta política), mas que inevitavelmente produz um *comum*, entre os que festejam.

A comemoração de uma colheita, da instituição de um território, da memória de um lugar, da fé e devoção a uma entidade religiosa, por exemplo, são manifestações que envolvem, que aproximam e põem em contato as pessoas em torno de algo

comum. Isso não quer dizer que essas manifestações humanas representem uma socialização harmoniosa e uma exaltação pura da vida em conjunto. A ideia de *comum* não se refere a essa coesão inalcançável, como destacado em outro momento, mas existe uma luta em torno do comum.

Os grupos que organizam um evento com caráter popular e/ou tradicional precisam lutar para que a instituição comum representada pela festa, não seja cooptada e nem aprisionada às esferas oficiais. A retomada de algumas festas populares por grupos que possuem certa autonomia em relação ao mercado e ao Estado, é justamente a luta para que o comum não seja destruído ou sujeitado, em suma, não se torne uma propriedade, no sentido privativo do termo.

No Brasil, onde as festas foram instituídas pelos poderes oficiais da Colônia, criaram-se manifestações comuns que se apropriaram das festas e moldaram as próprias formas de festejar que eram “permitidas”. Essa instituição das festas não dominou completamente as outras festas que possivelmente existiam antes da chegada europeia, visto que os rituais de comemoração a entidades sagradas, por exemplo, não é uma característica única do Cristianismo e do mundo ocidental, mas pelo contrário, a formação da “Festa à Brasileira” (AMARAL, 2001) provém justamente do encontro entre culturas, na tentativa de domínio, nas resistências que se seguiram e em reelaborações culturais próprias e singulares.

Há alguns relatos que remontam a festividade dos indígenas que habitavam essas terras antes do colonizador chegar. O riso e a confraternização por “qualquer motivo aparente” são registrados com espanto pelo europeu, que não compreende e possui um olhar arrogante em relação à cultura do outro (FLECK, 2009). O povo Yanomami, por exemplo, tem um lugar sagrado e essencial para as festas (*reahu*), que remonta a tradições que se perdem no tempo. Quando morrem, seus descendentes vão para onde “(...) as caças são abundantes e as festas nunca acabam” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 79).

As *festas* também servem para criar territórios comuns entre os grupos que as produzem, e nessa perspectiva, a formação do território é uma própria criação e instituição do *comum*. Os movimentos de (re) territorialização geralmente se manifestam no sentido de poder compartilhar novamente aquele espaço que deve ser de *uso comum*, de todos que dele compartilham e agem conjuntamente.

Festa, alimento e comum - essa tríade é o que queremos mobilizar para entendermos e avançarmos nos estudos acerca do território e da cultura, mais precisamente, sobre um território cultural específico, que direta ou indiretamente está presente ao longo desse trabalho, mesmo que de maneira não evidenciada. O caminho que viemos seguindo até aqui nos foi direcionado a partir do estudo das festas da Vila de Regência Augusta, localizada na Foz do Rio Doce. Todas as perspectivas destacadas, foram mobilizadas para responder a questões que elaboramos a partir da prática e vivência nessas festas e na vila de um modo em geral.

5. AS FESTAS DE REGÊNCIA AUGUSTA-ES

Como dito anteriormente, nesse trabalho, não podemos enviesar a nossa análise apenas através dos processos negativos que formam o mundo que vivemos, por isso vamos a partir de agora falar do tema que mobilizou toda essa pesquisa: as festas tradicionais de Regência Augusta-ES. Elas também não escaparam dos diversos impactos de agentes externos que produzem perturbações no território, mas nos mostram como ainda há a permanência do comum, da vida compartilhada, principalmente através da alimentação e da fé religiosa, da co-produção de espaços-tempos que não se submetem por completo aos poderes destrutivos que tanto afligem a vila de Regência Augusta.

5.1. HOMENAGENS A SÃO BENEDITO

A coisa mais maravilhosa para nós é a Festa de São Benedito...

Dona Darilha

Percebemos que independente da festa na Vila, São Benedito é sempre homenageado, mesmo se o dia é para celebrar outro santo, a imagem do Santo

Cozinheiro sempre está presente, bem como cantigas em sua homenagem e as histórias de seus feitos e milagres.

As festas de São Benedito na Vila de Regência marcam a permanência da tradicionalidade e de um fazer comum ligado diretamente à alimentação e a devoção a São Benedito. A data de início da festa se perde no tempo, é como se sempre tivesse existido e nos é relatada como a mais antiga da Vila, junto com o Carnaval. Ao contrário dos últimos anos, que a festa reduziu tanto em número de “folgadores” como em duração, as festas antigas duravam três dias com apenas dois tambores e dois canzás e reuniam toda a comunidade.

Não havia a necessidade de fazê-la apenas em finais de semana, em tempos anteriores, não existia a demanda trabalhista que a Vila hoje possui. Como nos relata uma conguista, antigamente, o trabalho era fazer uma pequena roça, pescar, caçar, coletar, *carebar*²². Hoje a realidade é outra: as pessoas possuem seus compromissos de trabalho, principalmente se deslocando para Linhares, nesse processo. Quando não havia essa necessidade, as datas das festas eram comemoradas nos seus dias certos, independente se fosse em uma segunda-feira, por exemplo.

É inevitável para as pessoas com quem conversamos, falar de como a vila se organizava em uma estruturação espacial distinta da que se tem hoje, ao lembrarem-se das antigas festas. Os tempos de “ouro” dessas festas eram quando a Vila possuía apenas duas ruas e toda a comunicação com os outros lugares era feita a pé ou através de barcos. A festa era justamente um fator de comunicação com outros territórios e localidades, por conta da esmola que deveria ser arrecadada para o festejo, além da prática presente até os dias atuais de convidar representantes de outros territórios para festejarem juntos.

Dessa forma, criam-se alianças, redes socioafetivas, fortalecimentos identitários e parcerias, renovadas todos os anos. Antigamente, não se mediam esforços, “a gente ia pé, meu filho”. “Você precisava ver que coisa bonita eram os barcos chegando de tudo quanto é lugar para ver nossas festas, hoje com ônibus que deixa aqui dentro, o povo fala que tem dificuldade.” Nos relata Dona Noêmia.

²² Ato de procurar e apanhar tartarugas que chegam à praia.

Dois territórios firmam a parceria com Regência há muitos anos: Povoação, localizada na margem esquerda da Foz do Rio Doce e Vila do Riacho, localizada a pouco mais de 20 km, sentido sul. Essa parceria se dá sobretudo pelos convites e participações nos festejos tradicionais e, como dito em outro momento, a formação da banda de congo de Regência também foi fruto de parcerias com a Vila do Riacho.

O Congo, manifestação cultural típica do Espírito Santo (ver Cap. 2), é quem conduz as festas (não só as de São Benedito). Sob o comando do apito do mestre a festa é conduzida todos os anos no dia 25 de novembro quando também é comemorado o dia de Santa Catarina, padroeira de Regência junto com São Benedito²³.

A história de São Benedito com a vila de Regência nos foi relatada da seguinte maneira: A Princesa Isabel (ou outra princesa) voltando da Lagoa Juparanã chegou até a foz do Rio Doce para pegar o “vapor”²⁴ para Vitória. A violência das ondas na boca da barra era tamanha, que a Princesa pediu a São Benedito que as águas baixassem para o navio passar e, se caso o pedido fosse aceito, ela deixaria a imagem dele em Regência aonde ele se tornaria padroeiro. E assim sucedeu. A imagem que até hoje está na Igreja Católica da vila, possui essa história que também é retratada através de uma cantiga:

São Benedito veio, veio no vapor

Aqui em Regência, aqui ele ficou.

Não conseguimos encontrar registros históricos sobre tal feito, porém, essa história é de conhecimento geral entre a comunidade tradicional de Regência e também foi registrada, com algumas diferenças, no trabalho de Hauley Valim (2008). Desde então, São Benedito tem um poder de significação muito forte para a comunidade tradicional. Fazendo parte da vida cotidiana, dos imaginários e da identidade daquela comunidade. Sempre que sentamos para conversar com as

²³ A esse respeito ver Valim (2008).

²⁴ Barco que fazia transporte de pessoas ao longo da costa e pelos rios capixabas.

peessoas mais antigas da vila, nos é contado muitas histórias milagrosas desse santo e também narrativas em que pessoas o desrespeitaram e sofreram as consequências.

Conta-se que uma vez, buscando retirar esmolas para a festa de São Benedito, um grupo se dirigiu até uma fazenda que tinha uma moenda de mandioca para a produção de farinha. Ao chegarem lá com a imagem do santo, o fazendeiro insultou aqueles que pediam esmola e desrespeitou São Benedito. Poucos dias após o ocorrido, a pequena instalação de produção de farinha, pegou fogo. Em outra ocasião, no dia de São Benedito, no interior do Espírito Santo, ao ver uma aglomeração em uma igreja, uma mulher se aproximou com curiosidade para saber do que se tratava e acabou por sentar em um banco. Ao descobrir que a celebração era para um santo negro, ela proferiu palavras de desdém. Pois bem, quando ela foi se levantar, o banco de madeira ficou grudado nela e só se soltou quando ela pediu perdão, dentro da igreja.

Antigamente, na Vila, era difícil ver uma pessoa que se dispusesse a desrespeitar o santo, mas hoje com a redução dos devotos e conseqüente diminuição da expressividade da comunidade tradicional de Regência, é comum escutar relatos sobre como as pessoas se sentem à vontade para falar que São Benedito não passa de um pedaço de madeira, sem nenhum valor. Isso se deve ao que chamaremos aqui de “identidades predatórias”, produzidas pelo movimento de igrejas neopentecostais que vemos aos montes na Vila.

Segundo Appadurai (2009, p. 46), são “[...] aquelas identidades cuja mobilização e construção social requerem a extinção de outras categorias sociais próximas [...]”. Apesar do autor usar essa categoria sempre relacionada a práticas de extermínio e genocídio contra minorias, achamos válido a definição para grupos neopentecostais que têm avançado em variados territórios, violentando, desrespeitando, profanando lugares sagrados, buscando apagar as memórias coletivas mais tradicionais, atuando em conformidade com a racionalidade hegemônica do capital²⁵.

²⁵ Inclusive em muitos lugares, como no Rio de Janeiro, alguns grupos neopentecostais contam com a atuação de narcotraficantes. Para saber mais, acesse: <https://tab.uol.com.br/edicao/nacao-de-jesus/#nacao-de-jesus>

Em Regência, não me foi relatado nenhum caso de violência física, mas os desrespeitos às pessoas que mantêm suas tradições costumam ser mais constantes. Pois, para uma parcela de grupos neopentecostais, o que não faz parte dos seus dogmas, são representações do maligno e devem ser combatidos. Impressionante é o poder de atração e convencimento que esses grupos possuem. Em poucos anos, a vila se evangelizou e a comunidade tradicional se enfraqueceu. Porém, mesmo com uma quantidade enorme de igrejas evangélicas em Regência (entre nove e treze), existe um grupo que todos os anos, em várias ocasiões demonstram que estão ali, re-existindo com suas festas tradicionais e a sua devoção a São Benedito.



FIGURA 26 – Dona Alda, uma das principais guardiãs da memória tradicional em Regência Augusta-ES com a imagem de São Benedito. Foto: Raquel Lucena. 2006.

5.1.1. Festa de São Benedito e Santa Catarina

<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2019/06/15/traficantes-de-jesus-policia-e-mpf-miram-intolerancia-religiosa-no-rio.htm>;

https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/traficantes-evangelicos-causam-terror-a-religoes-africanas_1780cd9c3e66e3685264918be080ac4db4ddw64t.html.

A fartura de comida é uma característica dessa festa que acontece todos os anos no dia 25 de novembro (ou em dias próximos nos fins de semana). Essa fartura é fundamental, pois São Benedito é um santo cozinheiro e possui a maior parte de seus milagres relacionados aos alimentos. A história do santo é marcada pela distribuição de comida aos mendigos e pedintes que se aglomeravam em torno do mosteiro que ele morava. Em certa ocasião, quando flagrado por seu superior levando pães para os que pediam, ele, que tinha guardado os pães enrolados em seu manto, disse que estava carregando flores, quando desenrolou seu manto o frade viu surpreso, um buquê de rosas.

As festas de São Benedito, são marcadas pelos belos ornamentos de flores em seu mastro, nas pessoas que festejam e em todo o lugar e todo território da festa. Flores e fartura de comida são marcantes nesse evento que, em Regência, começa pelo menos quinze dias antes com a arrecadação da “esmola”, que pode ser ofertada em forma de alimentos ou outros recursos que ajudem a produzir a festa. Nesse processo os devotos fazem uma procissão com a imagem de São Benedito pelas ruas de Regência, passando por várias casas. As casas que doam, recebem o Santo em casa (através de sua imagem), que as abençoa. Hoje, essa “esmola” não é pedida como antes, pois como nos diz Dona Noêmia, tem casa que se passa direto porque sabe que a religião da pessoa é outra.



FIGURA 27 – “Esmola” em Regência Augusta-ES (1).



FIGURA 28 – “Esmola” em Regência Augusta-ES (2)

FIGURAS 27 E 28 – Grupo do Congo de Regência recolhendo a “esmola” para a Festa de São Benedito e Santa Catarina de 2006. Foto: Raquel Lucena.

Da organização até os dias da festa é realizada uma mobilização comunitária para que o evento possa ser produzido da melhor maneira possível. O grupo responsável começa a preparar e planejar como será o evento. Mesmo que todos os anos práticas rituais se repitam, cada festa é uma festa, com suas singularidades próprias.

Em entrevistas e conversas informais com os “nativos”, são relatados como em anos anteriores a festa era produzida por um engajamento muito maior e que a cada ciclo festivo o número de pessoas vem caindo. Além do avanço das igrejas neopentecostais no território, outro motivo foi listado pelos nativos: o falecimento de algumas personalidades locais importantes que organizavam as festas, como por exemplo, Dona Mariquinha, Rainha do Congo de Regência, e Seu Miúdo, Guardião da memória do Caboclo Bernardo.

O crime da SAMARCO, apesar de não aparecer com muita clareza nas falas locais, afetou e afeta diretamente esse festejo: além da pouca participação das pessoas (aprofundado pelo crime), em sua edição do ano de 2018, parte da vila ficou sem água, gerando uma mobilização para abastecer a cozinha de São Benedito, aonde estavam sendo preparadas as comidas da festa.

Trata-se de um evento perturbador: Após o crime da Samarco a Vila ficou dependente do transporte de carros-pipa para o abastecimento de água. No dia 24 de novembro, um caminhão que passava pela BR 101 em Linhares foi parado pela Polícia Rodoviária Federal. O caminhão era utilizado para o transporte de produtos químicos e estava carregando água para Regência. Diante da escandalosa irregularidade, a PRF impediu que o caminhão seguisse seu caminho. A consequência desse evento gerou falta d'água em muitas casas da Vila, inclusive na Casa do Congo.

A alimentação é um ponto alto da festa: nos dias de festa os alimentos arrecadados são cozinhados e preparados para servir a comunidade. Portanto, trata-se de uma ação comum com uma finalidade comum, instituída dessa maneira, a festa acontece todos os anos e alimenta a fé, a identidade e a integração daqueles que festejam. Durante dois dias ao som dos tambores, casacas e da cantoria, os conguistas preenchem os lugares com sorrisos, alegrias, devoção e demarcam seu território de r-existência.

O festejo começa ao anoitecer com uma prática ritual na Casa do Congo, trata-se de tocar os instrumentos enquanto as cozinheiras de São Benedito preparam uma farofa, elaborada com arroz, farinha e linguiça, e o mastro é escondido por um grupo de homens. Uma espécie de aperitivo ao que está por vir. A tradição é a “brincadeira” de esconder o mastro para que no dia seguinte os conguistas encontrem e o finquem na terra ao lado da Casa do Congo. Quando as festas eram maiores, nos relataram diversas pessoas, o mastro era realmente escondido em segredo, hoje essa prática está mais ligada a manutenção das tradições e das origens.

Encerrado os ritos da primeira noite, os conguistas e demais participantes vão para suas casas dormirem e se despedem firmando o compromisso de união para o grande momento do dia seguinte.

Ao fim da tarde do segundo dia, os conguistas e devotos se reúnem novamente na Casa do Congo para fazer o aquecimento dos instrumentos, esse é o momento de as pessoas irem chegando e se reunindo. Sob o comando do apito do mestre, a banda sai da Casa em direção a Igreja Católica, lá os instrumentos são silenciados para dar início a uma série de rezas, dentre elas o Pai Nosso e a Ave Maria.



FIGURA 29 – Banda de Congo São Benedito de Regência com o Congo Mirim em frente à Igreja Católica durante a Festa de São Benedito e Santa Catarina. Foto do autor. 2018.

Após esse ato, as imagens de São Benedito e Santa Catarina são postas em procissão e atrás delas a banda faz a sua música característica, celebrando e homenageando-os. É a afirmação do elo entre a comunidade, a igreja e os santos.

Nesse claro movimento de territorialização, as ruas da vila vão sendo ocupadas, no caminho outras pessoas vão se juntando, algumas se põem a dançar, os encontros acontecem. O que em outros tempos seria motivo de uma grande euforia na vila, hoje o movimento é apenas observado por grande parte dos moradores locais, alguns indiferentes, outros com tímidos acenos.

Encerrada a procissão, é o momento da procura do mastro, escondido na noite anterior. Nessa altura da festa, uma placa de madeira (bandeira) com a imagem de São Benedito é carregada por duas mulheres à frente da banda. Posteriormente a placa será colocada na ponta do mastro. Assim que encontrado é levado para ao lado da Casa do Congo aonde será fincado e lá permanecerá até sua retirada na Festa de São Sebastião, dois meses depois.

Esse é o ponto máximo da festa: durante a fincada a banda toca seus instrumentos com o maior vigor e energia, os fogos explodem, homens puxam o mastro com cordas. É um momento de emoção e de perigo, movimentos errados com

as cordas podem causar a queda do mastro em alguém, gerando uma tragédia, pois todos estão muito próximos. Em seguida o lugar é preenchido por muita música, sorrisos, danças e calor humano. A frente da Casa do Congo é tomada por muitas energias no espetáculo conduzido pelo mestre.



FIGURA 30 - Fincada do mastro de São Benedito em Regência. No centro, o mestre/capitão da banda de congo e ao fundo o mastro de São Benedito ornamentado com folhas e flores. Foto do autor. 2017

É chegada uma das horas mais esperadas: o jantar coletivo. Como se fosse o selamento da festa, a comida passa a ser servida com fartura para todos os presentes, inclusive aos cachorros que rodeiam os comensais e se alimentam até o ponto de recusarem as sobras. Hoje o prato é composto por arroz, feijão, macarrão e carne de galinha. Antes, nos relata Dona Noêmia, que a comida era Feijão com farinha e carne de boi (doada por algum fazendeiro do entorno), com o passar do tempo o prato foi se alterando.

Existe uma regra básica nessa festa: a comida não pode ser vendida. “A comida não é vendida, é dada! É doada para todo bichinho que chegar ali. Não se pode vender a comida da Festa de São Benedito.” Nos relata a cozinheira mais antiga da festa.

Após o jantar, o mestre chama todos de volta para pegarem seus instrumentos e a música reinicia dentro da Casa do Congo. Ela dura enquanto existir animação e força dos conguistas. Esse dispêndio de energia do festejar (tocar instrumentos, dançar etc.) é justamente parte importante do que a festa alimenta, pois ao mesmo tempo em que é feito um esforço físico, as tensões cotidianas se aliviam, os encontros, as alegrias e o êxtase preenchem os corpos e os revigoram. As pessoas voltam mais calmas e tranquilas para as suas casas, o elo de fé está renovado e as energias repostas para uma volta menos tensa ao cotidiano.



FIGURA 31 - Conguistas na frente do mestre/capitão da banda de congo durante a Festa de São Benedito e Santa Catarina. Foto do autor. 2018



FIGURA 32 - Mãe alimenta seu filho na Casa do Congo durante a Festa de São Benedito e Santa Catarina. Foto do autor. 2018.



FIGURA 33 - Fila na Casa do Congo para o jantar coletivo durante a Festa de São Benedito e Santa Catarina. Foto do autor. 2018

5.2. A FESTA DO CABOCLO BERNARDO

A Festa do Caboclo Bernardo acontece todos os anos para celebrar e reviver a memória de Bernardo José dos Santos. Filho de uma índia botocuda, nascido e criado na vila de Regência, esse homem se transformou em herói, salvando cento e vinte e oito vidas que estavam a bordo de um navio da Marinha Imperial Brasileira que naufragou na foz do Rio Doce em setembro de 1887 (Ver capítulo 2). Bernardo foi assassinado aos 55 anos de idade, no dia 3 de junho de 1914, por motivos desconhecidos, porém correntemente, em Regência, diz-se que foi por inveja.

A festa que leva seu nome é marcada por momentos distintos e possui duração de três dias. O dia da festa é três de junho, data da morte do herói, mas normalmente, a festa ocorre no primeiro final de semana de junho.

Pôde-se observar que esse evento, entre as outras festas da Vila, tenha sofrido o impacto mais forte do crime da SAMARCO. Essa festa possui um caráter de abertura e recepção aos que são de fora, nela acontece um dos maiores encontros regionais de bandas de congo e, mais recentemente, grupos e bandas de variadas tradições como o Caxambú, o Jongo, Folia de Reis e outras mais, fazem parte do evento. Portanto, o “Encontro de Bandas de Congo”, não pode ser entendido mais de forma literal. Para nós, principalmente depois da última edição, em 2019, o encontro está mais para um evento de reunião de diversas manifestações da cultura tradicional capixaba.

Após o despejo de milhões de metros cúbicos de rejeitos minerários no Rio Doce, Regência viu seu maior evento esvaziado. Essa festa, além de reunir as pessoas para celebrar a memória de Bernardo e com isso criar redes de afetos e parcerias entre comunidades, também é um momento importante no que diz respeito às fontes de sustento da vila. Pousadas, artesãos e pequenos comerciantes dependem da renda que essa festa produz.

A situação de esvaziamento da festa já está se revertendo e em suas duas últimas edições, contou com um número expressivo de pessoas. Principalmente, quando em 2019, a organização foi feita pelo grupo que se juntou e formou a Associação Cultural do Congo de Regência.

Pois bem, o primeiro dia do festejo começa com uma solenidade oficial. É normal a presença e os discursos de representantes dos governos locais, exaltando a cultura do lugar, mas pouco ou nada fazendo para fomentar a continuidade e a permanência das manifestações tradicionais. A banda de Congo está presente nesse momento e vale destacar o grupo do Congo Mirim, atualmente formado por poucas crianças e adolescentes, ao contrário do que já foi o Congo Mirim, quando Dona Mariquinha estava viva e coordenava o grupo.

Nesse primeiro momento, alguns políticos pegam instrumentos para tocar, em um sinal que busca demonstrar parceria com a comunidade, mas logo que conseguem suas fotografias, voltam para os seus assentos e seus microfones, em suma, voltam as suas posições de exterioridade. Geralmente, essas solenidades ocorrem em instituições oficiais, como no auditório do Projeto Tamar. Algumas premiações acontecem durante essa solenidade de abertura, como a distribuição da “Medalha Caboclo Bernardo” para alguns homenageados, em grande parte, também figuras dos governos municipal e estadual. Alguns nem se dão o trabalho de comparecerem e mandam assessores para receberem o prêmio. Em 2019, além da solenidade houveram apresentações de artistas de Regência, após a abertura.

Passado esse primeiro momento, o segundo dia é marcado pela chegada dos turistas que podem ser vistos em grupos, caminhando pela Vila, além dos brincantes da cultura popular que começam a chegar. Para esses, a comunidade oferece alojamento na escola municipal, além de contribuir na alimentação, como cafés da manhã e almoços.

Regência está enfeitada e decorada para receber a todos que queiram prestigiá-la em seu momento de maior abertura. O palco principal da festa é a praça que leva o nome do herói e aonde se encontra seu busto e ao seu lado o busto de Seu Miúdo. Este dia é marcado por apresentações culturais como, rodas de capoeira, teatro e shows com bandas regionais e/ou nacionais. O grupo de teatro de Regência produz todos os anos o “Auto do Caboclo Bernardo”, peça teatral, produzida e elaborada por nativos, que conta a história de Bernardo José dos Santos. Tivemos a oportunidade de participar ativamente desta ocasião em 2017, na condição de marinheiro salvo pelo herói e que posteriormente o acompanha até a Princesa Isabel para receber suas condecorações.



FIGURA 34 - Auto do Caboclo Bernardo. Todos os anos durante a Festa do Caboclo Bernardo é encenada a vida do herói, do seu nascimento até sua morte. O Auto é produzido pelo grupo de teatro local. Foto do autor. 2019

No terceiro dia de festa e que também se caracteriza por ser seu ponto alto, acontece o encontro das bandas de congo e da cultura tradicional do Espírito Santo. Algumas edições contaram com quase trinta grupos de diferentes lugares. Uma característica marcante dessas bandas são suas bandeiras e estandartes que trazem o nome do grupo, o local de origem e o santo ao qual a comunidade é devota. Todas possuem um objetivo comum quando chegam a Regência: homenagear o Caboclo Bernardo e mostrar seu congo, sua cultura, suas tradições. Por ter um caráter mais comum, vamos nos dedicar um pouco mais a esse terceiro momento.

O domingo começa com a chegada das bandas de Congo em Regência. Ao contrário de edições passadas, em sua penúltima edição (2018), não houve um preparo com antecedência do café da manhã para receber os conguistas. Sem esse preparo, duas ativistas e nativas fizeram uma recepção às pressas. O número de bandas de congo também foi reduzido, pois muitas não tiveram o apoio financeiro necessário para se deslocarem até a festa. Apesar disso, a energia com que

chegaram fizeram-nos esquecer dos problemas na organização, assim que vão descendo de seus ônibus e vans, os conguistas já começam a tocar seus instrumentos. No lugar de encontro - até essa edição da festa, era a Casa e Pousada de Dona Mariquinha - as bandas tocam juntas e fazem a alegria dos que cantam e dançam. É o aquecimento para o desfile. Esse momento é como se fosse uma festa dentro da festa.

Percorrendo lugares de importância simbólica da vila, saindo da casa de Dona Mariquinha, passando pelo busto de Caboclo Bernardo, a Igreja Católica e a Casa de Congo, as bandas desfilam, exibem suas músicas, suas danças, suas tradições e claro, homenageiam o grande herói. Em sua última edição, o percurso e o desenrolar da festa não foi esse desfile que tradicionalmente saía da casa de Dona Mariquinha. A Banda de Congo São Benedito de Regência, aguardava os brincantes mais próximos da praça. Ao chegarem, trocavam cumprimentos, abraços e afetos e iam em direção a Igreja Católica aonde todos os anos as bandas fazem fila para entrar entoando seus cantos, tambores, casacas, chocalhos etc.

Após grande parte das bandas e grupos culturais entrarem na Igreja, elas se deslocam para a Casa do Congo e de lá se reúnem ao redor desses locais. A partir desse momento cada banda vai formando suas rodas musicais. Essas rodas são momentos interessantíssimos da festa, pois é como se cada grupo fizesse sua festa, interagindo de forma mais intensa com os turistas, pesquisadores e fotógrafos, bem como com a comunidade local e outras tantas que se encontram. Cores danças, sorrisos, músicas tradicionais são os que preenchem esse momento tão intenso da festa.

É chegada a hora do almoço coletivo para os brincantes e conguistas, antes preparado de forma colaborativa: Dona Mariquinha é quem organizava a arrecadação dos alimentos durante boa parte do ano. Em um documentário exibido durante a festa em sua edição de 2017, que infelizmente não consegui que o autor me disponibilizasse, há entrevistas com Dona Mariquinha aonde ela dizia que a perguntavam o porquê dela se preocupar tanto com a arrecadação de alimentos, ela respondia: “a gente precisa cuidar dos nossos convidados, precisamos recebê-los bem. Nessa fala tão clara de Mariquinha percebemos o quanto os alimentos na festa representam uma preocupação e um carinho com os visitantes.

Hoje essa comida é comprada em um restaurante local e distribuído em forma de marmitas. Mesmo assim, o significado que dona Mariquinha destaca, continua vivo, mas mediado por outras relações. Nem com isso o almoço coletivo perde o seu caráter, pois ele proporciona um momento imprescindível da festa, pois não é somente o alimento dos encontros que sustentam os conguistas e brincantes a continuarem a grande festa.

Após o almoço, a festa vai chegando ao fim com o último encontro das bandas e grupos culturais, na Praça Caboclo Bernardo. É o momento de grupo por grupo se apresentar novamente, destacando seus territórios de origem, seus ritmos, suas homenagens e por fim se despedindo de Regência, exceto para alguns que se juntam e ficam tocando seus instrumentos em parceria com outros grupos, em uma tentativa de alongar aquele momento ao máximo, em esticar aquele momento de alegria.

Em conversas com conguistas que foram convidados para as festas de Regência, percebemos um prazer e uma alegria muito grande em ter participado daquele momento. A festa fica na memória de todos e alimenta parcerias duradouras. Para os brincantes da cultura popular é sempre uma honra serem convidados para momentos como esse, seja em Regência ou em outros encontros de grupos tradicionais.

Com o fim da festa o espaço começa a retornar as suas funções habituais, a vila de Regência retorna para sua calma e seu pacato modo de ser. Os adornos são pouco a pouco retirados e no outro dia se percebem poucos sinais de que houve um grande evento naqueles lugares tão significativos. A Festa fica nas memórias, nas experiências e nas trocas, alimentando imaginários, identidades e a fé, ela demonstra sua importância, reforçando para quem participou a necessidade de continuação, como já dissemos, a festa alimenta e semeia.

Cabe destacar, que um evento de grandes proporções como esse, precisa de um financiamento externo para sua realização. Com a chegada dos rejeitos minerários no Rio Doce e todos os impactos decorrentes, a Fundação Renova passou a cuidar desse investimento. A quantidade de dinheiro autorizada é repassada para as associações responsáveis pela festa e a partir daí organiza-se sua destinação. Esses recursos arrecadados junto a Fundação têm gerado muitas controvérsias, principalmente sobre o seu destino. No ano de 2018, houve um claro favorecimento

ao comércio e as atrações musicais de repercussão regional e nacional em detrimento do encontro tradicional das bandas de congo, realizado no terceiro dia de festa. Questões como essa se torna motivo de desconfianças e conflitos internos na vila.

Já no ano de 2019, quem organizou e arrecadou o dinheiro para a festa junto à Fundação, foi a Associação Cultural de Regência que, ao contrário do ano anterior destinou a maior parte dos recursos para o encontro de grupos folclóricos e artistas locais. O caráter da festa mudou muito de um ano para o outro. Cerca de 35 grupos de música tradicional participaram do evento, criando uma festa rica em tradições. Grupos que nunca haviam tido a oportunidade de participar estiveram presentes.

Essa edição mostrou a força da comunidade tradicional de Regência que produziu um evento inigualável, de uma beleza singular. Em conversas com algumas pessoas que acompanham a comunidade a muito anos e com membros da própria organização, via-se claramente um sentimento de satisfação e alegria em poder proporcionar uma festa tão grande, com tantas pessoas que puderam participar de forma ativa, que nunca tiveram condições de alugar um ônibus ou uma van para poderem mostrar suas manifestações culturais.

Para esses grupos é de extrema importância poderem se apresentar, desfilar, fazer com que a sua cultura seja exibida para outras comunidades. O reconhecimento aqui é algo fundamental e motivo de fortalecimento das identidades culturais.



FIGURA 35 – Festa do Caboclo Bernardo. Todos os anos durante a Festa do Caboclo Bernardo, os grupos tradicionais se apresentam dentro da igreja de Regência Augusta. Foto do autor. 2019.



FIGURA 36 – Grupos tradicionais de várias partes do Espírito Santo aguardam para entrarem na Igreja durante a Festa do Caboclo Bernardo. Foto do autor. 2019



FIGURA 37 – Banda de Congo São Benedito de Regência durante a Festa do Caboclo Bernardo. Foto do autor. 2018.



FIGURA 38 – Brincantes da Cultura Popular durante a Festa do Caboclo Bernardo (1)



FIGURA 39 - Brincantes da Cultura Popular durante a Festa do Caboclo Bernardo (2)



FIGURA 40 - Brincantes da Cultura Popular durante a Festa do Caboclo Bernardo (3)



FIGURA 38, 39 e 40 – Todos os anos personalidades de várias comunidades tradicionais se reúnem em Regência para a Festa do Caboclo Bernardo. Fotos do autor. 2019.

Para seguirmos um caminho de encerramento desse trabalho, gostaríamos de falar um pouco mais sobre a atuação da Fundação Renova nas festas tradicionais de Regência Augusta-ES. Desde que ocorreu o crime da SAMARCO, em novembro de 2015, os moradores de Regência se viram em uma situação extremamente vulnerável. A fim de mitigar os impactos e acalmar os ânimos, os governos de MG e ES em parceria com a empresa criaram a Fundação Renova.

Daí em diante não podemos dizer que a vida dos atingidos melhorou muito. A atuação dessa fundação, como dito no capítulo 2, passa por uma série de controvérsias. No que diz respeito ao financiamento que esse órgão tem feito para a produção e execução dos festejos de Regência, vemos claramente uma busca por limpar a imagem da empresa frente ao crime cometido. Ela tenta se apropriar de uma instituição popular e tradicional a partir do dinheiro.

Esse financiamento já gerou conflitos na execução de festas em Regência. As festas do Caboclo Bernardo de 2018 e 2019, são muito significativas nesse aspecto. Na primeira, quem tomou o controle da festa foi a Associação de Moradores de Regência e na segunda foi a Associação Cultural. Essas duas edições foram marcadas por conflitos internos dos agentes envolvidos na organização, por conta da destinação dada por cada grupo aos recursos que viriam da Renova. Pensamos que nessas brigas e conflitos quem está ganhando é a empresa que através de seus métodos pouco transparentes de ação, criam atritos internos e dessa forma, impedem que surjam uma força maior da comunidade contra a empresa responsável pelo crime.

Vemos que a Associação Cultural tem se mostrado muito forte desde o último ano, quando começou a impor condições para a empresa ao invés de aceitar migalhas. Um exemplo: na Festa de São Sebastião de 2019, a comunidade se negou a aceitar os recursos vindos dessa empresa, já que consideraram abusiva a maneira como a Renova estava lidando com a situação. Em resposta a Festa não foi divulgada por nenhum meio oficial dentro da programação de verão em Regência, financiada pela Samarco e pela prefeitura. A comunidade não conseguiu levar para a vila os convidados que queria: as bandas de congo de Vila do Riacho e Povoação. Essa

última mandou alguns representantes por conta própria, para mostrar que apesar da falta de recursos as comunidades estavam juntas e unidas. Aqui, claramente o *lugar* da festa se transforma em *território*. Quando o grupo estabelece fronteiras e destaca os limites de como a empresa deve atuar em seus espaços de vida, vemos um ato de territorialização.

Outras disputas fazem com que a festa rapidamente se transforme em território. Em 2018, ano que houve um claro desfavorecimento do encontro de bandas tradicionais, representantes da comunidade tradicional tiveram que brigar para terem seus espaços reconhecidos. Nessa edição da Festa do Caboclo Bernardo, alguns comerciantes chegaram ao cúmulo de ocupar o terreno entre a Igreja Católica e a Casa do Congo, aquele mesmo espaço em que as bandas fazem suas rodas após o desfile.

Entre tantos problemas, o que gostaríamos de destacar nessa parte é: a comunidade tradicional de Regência está viva r-existindo e demarcando novamente seus territórios. As festas são os momentos privilegiados para ela, pois ali se estabelecem as relações mais antigas e duradouras, imprimem a identidade do grupo naquele espaço e demarca seus territórios de forma alegre, cantante, afetiva e regenerativa, com seus conflitos internos, claro, mas esses já vimos que são inerentes a qualquer grupo social e não é por si só um problema.

Percebemos que ao longo das nossas visitas à Vila de Regência Augusta, durante as festas com pouca adesão, como as Festas de São Benedito e Santa Catarina ou mesmo na única edição que fomos da Festa de São Sebastião, percebemos que ocorrem festas simultâneas, a vila parece ser dividida em vários grupos que festejam em lugares diferentes nas mesmas datas.

Ao invés de estar na rua compartilhando e aproveitando as festas tradicionais, muitos estão fazendo churrascos em suas casas, em pousadas. Isso nos mostra que mesmo não participando dos festejos tradicionais da Vila, as pessoas não deixam de festejar, mas fazem suas próprias festas privadas, com pessoas selecionadas que pertencem a seus grupos sociais.

Quando saímos da Festa de São Sebastião, em seu fim, andando pela vila até chegar na casa que me abriga, observamos que existiam várias festas acontecendo,

vários espaços privados festejando, enquanto a festa tradicional acontecia pelas ruas da vila, nos espaços comuns, aberta a todos que quisessem chegar.

6. PALAVRAS FINAIS

Ao longo da pesquisa buscamos entender o território que nos propomos estudar, a partir de uma visão geográfica, integradora e com vistas a contribuir para um melhor entendimento socioespacial da Vila de Regência Augusta. Para isso mobilizamos uma gama de autores com várias perspectivas para podermos criar a nossa própria, com mais clareza e lucidez.

Do projeto para ingressar no curso de mestrado até o fim dessa pesquisa, nos deparamos com muitas visões de mundo provenientes dos autores que dialogamos e das pessoas que encontramos, tanto na Vila como na Universidade, sem falar do nosso próprio cotidiano que tanto contribuiu com nossa análise. Não podemos deixar de falar que muitos sentimentos, afetos, encontros e emoções diversas fizeram parte dessa escrita. Muitas vezes nos deparamos com encruzilhadas e ficamos sem saber qual caminho tomar. As possibilidades são muitas e fomos afetados de diversas formas.

Nossa visão sobre a pesquisa, sobre a vida e o mundo se alteraram e não temos palavras que sejam suficientes para definir o quanto esse trabalho nos transformou, pois ele não se encerra nesse escrito. O que podemos trazer aqui são algumas conclusões, muitas perguntas e problemáticas que não findam por aqui.

De forma geral, ao longo da escrita sentimos a necessidade de nos posicionar, demonstrar que rumos e linhas de pensamento seguimos para chegar até aqui, em nossas palavras finais. Apendemos muito com a *festa* e o *alimento*, e as diversas perspectivas que encontramos sobre esses fenômenos da vida social que existem de forma comum, ancestral, tradicional e também mercadológico, predatório, destrutivo.

Notamos que há festas e festas, buscamos conceitualizá-las, mas também mostrar que nenhum evento desse tipo é igual ao outro, que cada um possui suas especificidades, singularidades, potências, fraquezas, inovações e permanências. Podemos perceber que, claramente, elas assim como quase todas as esferas da vida

social, tentam ser encerradas em esquemas lucrativos e predatórios. Algumas festas são favorecidas em detrimento de outras, os conflitos não cessam, nem mesmo durante uma festa. Quando começamos essa pesquisa, nossa ideia era de uma harmonia, de um momento onde a sociedade se encontrava em uma comunhão quase pura.

Descobrimos contradições e conflitos como parte inerente desses eventos e nem por isso fazendo com que eles deixem de ser também momentos de maior harmonia, solidariedades, trocas de afetos e r-existências. Como dito, as possibilidades são muitas. Descobrimos que esses eventos, por mais que tentem, não deixam de ser portas abertas para pensarmos em alternativas ao modelo hegemonicamente imposto de forma violenta. Chegamos à conclusão de que esses momentos tão presentes na vida comum, possuem hoje um caráter marcado por intensas disputas, apropriações e uma clara tentativa de enquadramento normativo. Mas nem aqueles que produzem e disputam entre si, nem a fome do capital em tentar absorver tudo que é comum, conseguem ter êxito quando se trata das festas.

Os espaços-tempos festivos nos mostram as sociedades em suas variadas faces. Descobrimos que as pessoas se alimentam deles, que não existem aquelas que de uma forma ou de outra não festejam pelos mais variados motivos e crenças. Alimentando nossos corpos com a festa, damos sustentação a nossa vida, seja simplesmente para retornamos à cotidianidade de forma mais calma, seja para reproduzirmos gérmenes semeados por esses momentos. De uma forma ou de outra a festa não acaba naquela data ou naquele espaço em que foi celebrada.

Estudar as festas nos mostra muito sobre a história e as formas sociais que se desenvolveram ao longo do tempo. Em Regência, a partir das festas, encontramos uma rica história que se perde no tempo. Falar sobre festas, não é apenas falar sobre a *festa*, é falar sobre a vida em comum, sobre lugares e territórios que se formam e se deformam ao longo dos anos. É falar sobre como um grupo social se organiza, como ele luta pelo seu território e por seus espaços de vida.

Ficou claro para nós que as festas tradicionais de Regência vêm perdendo sua expressividade que existia outrora, que essa perda de expressividade significa também o enfraquecimento de uma comunidade tradicional frente às realidades predatórias que as tentam absorver, cooptar ou destruir. Mas, como dito em momento

anterior, nesse trabalho, a continuidade, as permanências, as inventividades, mostram que o projeto predatório é incompleto, não se concretiza de forma total. A comunidade tradicional de Regência Augusta está viva, se reinventando, buscando alternativas, lutando com as forças que possui para poder existir. A forma de existência dessa comunidade é por si, uma resistência, mas não em seu significado estreito e reativo, mas r-existência viva, contínua e nunca linear.

Ao longo desse trajeto, de forma análoga às festas, os alimentos e a alimentação apareceram também sob uma ótica que não imaginávamos. Isso nos fez refletir em como essas categorias básicas e inerentes da vida social são, muitas vezes deixadas de lado pelo conhecimento científico. Trabalhos e trabalhos acadêmicos versam sobre a dominação do capital em escala global ou local, mas em configurações quase puras, ou seja, um movimento do capital que não leva em conta a vida cotidiana de fato. Talvez precisamos voltar a fazer como os clássicos, pensar a vida na Terra, deslocar o debate para o mundo vivo. Sabemos das limitações dos pensadores clássicos, mas não podemos desprezar seus ensinamentos que formam a base do nosso pensamento atual.

Precisamos sim, fazer as críticas necessárias, falar sobre a dominação do capital em diversas escalas e dimensões, mas porque não falarmos da vida, buscarmos um entendimento mais abrangente e ao mesmo tempo específico, que seja também, simultaneamente, prático e reflexivo? O mundo que vivemos nos obriga a olhar a realidade sob diversas óticas, de forma híbrida, mobilizando várias categorias de pensamento, integrando conhecimentos que provém de diversas áreas do pensamento e da ação.

Festa, alimento e comum na Vila de Regência Augusta-ES, essas foram as categorias que escolhemos para tentarmos entender a vida. Mesmo falando de um território específico, nossa intenção é entender o mundo. Não buscamos com isso encerrar um debate, trazer uma realidade absoluta e total. Essas não foram nossas intenções e também não acreditamos que é possível fazê-lo.

Esse trabalho buscou contribuir com reflexões e experiências que possam trazer à tona questionamentos, que possam inspirar reflexões e ideias produtoras de potencialidades da vida comum. Ele tem a intenção de fazer com que o leitor possa

se enxergar em meio a esse mundo que nos cerca, nos encerra, e que também se mostra aberto a incontáveis possibilidades criativas, a movimentos constantes.

BIBLIOGRAFIA

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello do A.; BEZERRA, Gustavo das Neves. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2009. 156 p. ISBN 9788576171591 (broch.)

AMARAL, Rita. **Festa à Brasileira: sentidos do festejar no país que “não é sério”**. 2001.

APPADURAI, A. **O medo ao pequeno número: Ensaio sobre a geografia da raiva**. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.

BAHIENSE, Norbertino. **O Caboclo Bernardo e o Naufrágio do Imperial Marinheiro**. [Vitória, ES?], 1948.

BAVIERA, Teresa da. **Viagem pelo Espírito Santo (1888): Viagem pelos trópicos brasileiros = Meine reise in den brasilaischen tropen**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2013.

BRUNHES, Jean. **Geografia humana**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962. p. 28-79

CANGUILHEM, Georges. **O Conhecimento da Vida**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. pgs. 139-167.

CARVALHO, José Jorge. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. In: Revista **ANTHROPOLÓGICAS**, ano 14, vol.21(1), 2010. (39-76)

CAVALCANTI, Maria Laura V. C. A festa em perspectiva antropológica : carnaval e os folguedos do boi no Brasil. 2013. Disponível em: http://cral.in2p3.fr/artelogie/IMG/article_PDF/article_a183.pdf

CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007. 453p.

_____. A Festa Religiosa. **Ateliê Geográfico** - Goiânia-GO, v. 8, n. 1, p.06-29, abr/2014.

CORRÊA, Roberto Lobato. Carl Sauer e Denis Cosgrove: a Paisagem e o Passado. **Espaço Aberto**, PPGG - UFRJ, V. 4, N.1, p. 37-46, 2014

COUTINHO, José Caetano da Silva.; NEVES, Luiz Guilherme Santos; NEVES, Maria Clara Medeiros Santos. **O Espírito Santo em princípios do século**

XIX: apontamentos feitos pelo bispo do Rio de Janeiro quando de sua visita à capitania do Espírito Santo nos anos de 1812 e 1819. Vitória, ES: Estação Capixaba Cultural, 2002

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. Propriedade, apropriação social e instituição do comum. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 261-273, Junho - 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-0702015000100261&lng=en&nrm=iso>.

_____. **Comum:** ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEUS, José Antônio S.; Torres, Marcos Alberto; ALMEIDA, Maria Geralda de; VARGAS, Maria Augusta M. TERRITORIALIDADES DE FESTAS POPULARES: espaço-tempo cognitivo, conectivo e conflitivo. **Revista da ANPEGE** v.12, p. 347-362, 2016.

DI MÉO, Guy. Cap. 2 – Festa e Construção Simbólica no Território. **Revista PLURAIS – Virtual – V. 4, n.1 – 2014 – ISSN: 2238-3751**

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. **O mito moderno da natureza intocada.** 6. ed. - São Paulo: Hucitec, 2008.

DUNCAN, James. O Supraorgânico na Geografia Cultural Americana. **ESPAÇO E CULTURA**, UERJ, Rio de Janeiro, n 13, p. 7-33. Jan/Jun. 2002.

DURKHEIM, Émile. Friedrich Ratzel, Antropogeografia. In: **Revista de Geopolítica**, Natal, v. 6, n. 1, pp. 192-199, jan./jun. 2015. Tradução de Marquessuel Dantas de Souza. Disponível em: <http://www.revistageopolitica.com.br/index.php/revistageopolitica/article/viewFile/128/128>.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

EHRENREICH, Paul. **Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX.** Paul Ehrenreich; tradução de Sara Baldus; organização e notas por Julio Bentivoglio. – Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.

FERNANDES, GEOGRAFIA CULTURAL, FESTA E CULTURA POPULAR: limites do passado e possibilidades do presente **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 15, p. 7-21, jan./jun. 2003.

FERREIRA, L. F. O lugar festivo – a festa como essência espaço-temporal do lugar. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n. 15, p. 7-21, jan./jun. 2003.

FLECK, Eliane C. D. Gargalhadas na Selva. In: FIGUEIREDO, Luciano (org.) **Festas e batuques do Brasil.** Rio de Janeiro: Sabin, 2009.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala.** 48. ed. -. Rio de Janeiro: Record, 2003.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

_____. **De saberes e de territórios**: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF. vol. 8, nº16. 2006.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade. 7. ed. rev. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. SP: Cia das Letras, 2015.

LARA, Silvia Hunold. Significados Cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, M. C. P. **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. [s. l.]: UNICAMP/IFCH/CECULT, 2002.

LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

LEÃO, Luiz Antonio de Souza. Navegabilidade e outros aproveitamentos do rio Doce. In: **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, Ano XXIII, nº 2. Abril-Junho 1961.

LEFEBVRE, Henri. **A Vida Cotidiana no Mundo Moderno**. São Paulo: Ática, 1991.

LEONARDO, F.; IZOTON, J.; VALIM, H. CREADO, E. TRIGUEIRO, A. SILVA, B. DUARTE, L. SANTANA. N. **Rompimento da barragem de Fundão (SAMARCO/VALE/BHP BILLITON) e os efeitos do desastre na foz do Rio Doce, distritos de Regência e Povoação, Linhares (ES)**. Relatório de pesquisa. GEPPEDES. 2017

LINS, Jaceguay. **O Congo do Espírito Santo**: uma panorâmica musicológica das bandas de congo. Vitória: [s.n.], 2009.

MARX, Karl. **Os Despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. 1 ed.- São Paulo : Boitempo, 2017

MAXIMILLIANO, Príncipe de Wied e Neuwied. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional.1940

MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana (Org.). **Desastre no Vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição.** Rio de Janeiro, RJ: Folio digital, 2016.

NEVES, Guilherme dos Santos. **Coletânea de Estudos e Registros do Folclore Capixaba: 1944-1982.** Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2019.

OCCA. **Estudo territorial da comunidade de Areal e Santa Maria, Rio Doce - Linhares (ES).** Vitória: UFES, 2017.

OCCA. **Relatório de Identificação do Território de Uso Tradicional na margem direita na foz do rio Doce (Regência- Linhares / ES).** Vitória: UFES, 2014.

OLIVEIRA, Alini Nunes; CALVENTI, Maria del Carmen M. H. **INTERAÇÕES**, Campo Grande, v. 13, n. 1, p. 81-92, jan./jun. 2012.

OSTROM, Ellinor. **El Gobierno de los Bienes Comunes.** La evolución de las instituciones de acción colectiva. Mexico, DF. UNAM-CRIM-FCE. 2000.

PARAISO, Maria Hilda. As crianças indígenas e a formação de agentes transculturais: o comércio de kurukas na Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.41-105, jul./dez. 2006

RECLUS, Élisée. **A evolução, a revolução e o ideal anarquista.** São Paulo: Imaginário, 2002 [1905].

REIS, Regina Lúcia Paiva Rabello. **Caboclo Bernardo: história e cultura na Barra do Rio Doce.** Linhares, ES: Unilinhares, 2003.

ROCHA, Levy Curcio da; FROND, Victor. **Viagem de Pedro II ao Espírito Santo.** 3. ed. Vitória, ES: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2008.

ROCHE, Daniel. **HISTÓRIA DAS COISAS BANAIS. O PÃO, O VINHO E O PALADAR.** ROCCO, 2000.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Segunda Viagem ao Interior do Brasil:** Espírito Santo. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1936.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.** Rio de Janeiro: Record, 2011.

_____. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia.** São Paulo: Edusp, 2012.

_____. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo: EDUSP, 2014. 384 p.

SAUER, Carl O. A morfologia da paisagem. In: **Paisagem, Tempo e Cultura.** CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998 [1925].

SCHWARCZ, Lília M.; STARLING, Heloísa M. **Brasil: uma biografia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Silveira, Alvaro A. **Memórias Chorographicas vol. I.** Belo Horizonte. Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais. 1922. pgs. 521-549.

VALIM, Hauley S.; **Religião E Etnicidade: O Herói Caboclo Bernardo E A Construção Da Identidade Étnica Na Vila De Regência Augusta – ES.** 2008. 163 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião- UMESP - Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, 2008.