

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA
Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais
Campus Paulo Freire

Maíra Aurelino Gomes

DE MARAMBÉ A COMUNIDADE SÃO BENEDITO:
Histórias e práticas culturais de uma comunidade negra rural no Extremo Sul/BA

Teixeira de Freitas – BA
2021

MAÍRA AURELINO GOMES

**DE MARAMBÉ A COMUNIDADE SÃO BENEDITO:
Histórias e práticas culturais de uma comunidade negra rural no Extremo Sul/BA**

Dissertação apresentada como requisito final
para a obtenção do título de Mestra em
Ensino e Relações Étnico-Raciais no
Programa de Pós-Graduação em Ensino e
Relações Étnico-Raciais, sob a orientação do
Prof. Dr. Francisco Antonio Nunes Neto.

Teixeira de Freitas – BA
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

MAÍRA AURELINO GOMES

**DE MARAMBÉ A COMUNIDADE SÃO BENEDITO:
Histórias e práticas culturais de uma comunidade negra rural no Extremo Sul/BA**

Prof. Dr. Francisco Antonio Nunes Neto

Universidade Federal do Sul da Bahia
(Orientador)

Prof^a. Dr^a. Maria Aparecida de Oliveira Lopes

Universidade Federal do Sul da Bahia
(Membro Externo ao Programa)

Prof. Dr. Pedro Rodolpho Jungers Abib

Universidade Federal da Bahia
(Membro Externo à UFSB)

Teixeira de Freitas, 18 de outubro de 2021.

AGRADECIMENTOS

Ah, agradecer! Primeiramente quero agradecer à maior força que habita em mim: a Deus. Sem Ele eu não teria conseguido, todas as vezes que me senti só, Ele me segurou e não me deixou desistir, me mostrando que tudo aconteceu exatamente no tempo certo. Sou grata a Nossa Senhora e também São Benedito, por intercederem por mim junto a Ele.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Francisco Antônio Nunes Neto, pelos ensinamentos, escuta e partilhas; pelo modo de conduzir a orientação de maneira singular, sempre me mostrando que eu era capaz. Obrigada por toda a dedicação e paciência! Também ao Prof. Dr. Pedro Rodolpho Jungers Abib e à Prof^a. Dr^a. Maria Aparecida de Oliveira Lopes por terem aceitado compor a banca de avaliação final deste estudo.

Durante essa caminhada, muitas pessoas estiveram comigo. Agradeço a mainha, Dona Juscimar Rocha Aurelino Gomes, que me deu a vida, a quem devo tudo que me tornei e me apoiou durante toda a essa jornada. Às minhas irmãs, Ana Paula e Ana Caroline que sempre me fortalecem nos momentos de aflição; e ao meu irmão Kaique, por todo apoio.

Não posso deixar de agradecer aos familiares e amigos e da comunidade São Benedito que foram meus interlocutores, entre eles, meu avô paterno Benedito (*in memoriam*) pela parceria, que me auxiliou ainda quando o meu projeto ainda não estava estruturado e, sobretudo, pela partilha de saberes. Às minhas avós Francisca e Valdelice que se dispuseram a me ajudar. Ao meu avô materno Manoel, pela disposição durante a pesquisa. Ao tio Manoel, sempre atencioso. A Paulo e tia Dinalva, que não mediram esforços em me receber e partilhar experiências. Agradeço ainda, e especialmente, aos demais moradores que me estiveram comigo durante as entrevistas, pois sem eles/elas não seria possível a feitura deste estudo.

Agradeço às pessoas que estiveram comigo nessa jornada, algumas entre as quais, posso chamar de amigos. Sou grata à amiga Sinara, que sempre me incentivou a fazer o mestrado e acreditou no projeto quando ele ainda não existia, bem como por todas as partilhas durante o processo. Ao meu amigo Neto que, mesmo sendo de Exatas, sempre quando possível, me escutou pacientemente nos momentos de dificuldades.

Ainda, agradeço aos demais familiares e amigos de Teixeira de Freitas que compreenderam minhas ausências em alguns momentos de confraternização e acreditaram na minha pesquisa, mesmo não sabendo da dimensão da importância que esse trabalho tem para mim!

Obrigada a todas as pessoas que direta ou indiretamente, contribuíram para que eu chegasse até aqui. Por fim, agradeço ao Samba de Roda de São Benedito!

Dedico essa dissertação ao meu pai, Sivaldo Deolindo Gomes (*in memoriam*) a quem devo os meus princípios, minha determinação e pelo exemplo de homem que foi. Obrigada, principalmente, por nunca ter medido esforços para apoiar minha trajetória.

GOMES, Maíra Aurelino. **DE MARAMBÉ A COMUNIDADE SÃO BENEDITO: histórias e práticas culturais de uma comunidade negra rural no Extremo Sul/BA.** Teixeira de Freitas: Universidade Federal do Sul da Bahia; Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, 2021, 115 páginas. (Dissertação).

Resumo

O estudo analisa os fatores históricos que possibilitaram a formação da comunidade negra rural Marambé e os motivos que influenciaram a alteração de seu nome para comunidade São Benedito. Em larga medida, a mudança do registro de batismo se relaciona com a introdução do culto ao Santo naquela localidade entre os anos 1945 e 1947 como observado em escassas fontes documentais relacionadas à história da cidade, como também, através das narrativas dos/das depoentes que se configuraram como importantes e cruciais interlocutores na realização da pesquisa de campo. A comunidade de São Benedito situa-se nas adjacências da comunidade remanescente de quilombo Helvécia, entre os Municípios de Teixeira de Freitas e de Caravelas, na Região Extremo Sul da Bahia. Neste sentido, este estudo rastreia e apresenta a conjuntura histórica que deu lugar à configuração da comunidade São Benedito, bem como, passagens de sua história e alguns elementos de suas práticas culturais, como o samba de roda. A introdução do culto ao Santo na comunidade e, no contexto das celebrações e homenagens a Ele, oportunizou, como desdobramento, a configuração de outras maneiras de homenageá-lo, como o samba de São Benedito. A dissertação apresenta aspectos da história, da estrutura social e do cotidiano da comunidade, relacionando-os, às questões multidimensionais referentes aos hibridismos, subjetividades e territorialidades, tomando como referências as origens remotas, as narrativas e as memórias sobre São Benedito naquela localidade, a partir de diversos fatores sociais, políticos, ideológicos, econômico e, sobretudo, de resistência, presentes nas narrativas populares que nos possibilitam melhor conhecer aspectos da história e da cultura das comunidades negras rurais baianas.

Palavras-chave: História. Cultura. Marambé. Comunidade São Benedito. Bahia.

GOMES, Máira Aurelino. **FROM MARAMBÉ TO SAINT BENEDITO COMMUNITY: stories and cultural practices from a black rural community in southernmost of Bahia.** Teixeira de Freitas: Universidade Federal do Sul da Bahia; Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, 2021, 115 páginas. (Dissertação).

Abstract

This study analyses historic facts which enabled the formation of Marambé black rural Community and the reasons that influenced the name's change to St. Benedito Community. Largely, the change of the baptism register is related to the beginning of the worship in that place between 1945 and 1947 as observed in scarce sources related to the city history, as well, through the narratives of the deponents who set themselves as important and crucial interlocutors in the field research. The community of São Benedito is located adjacent to the remnant community of quilombo Helvécia, between the municipalities of Teixeira de Freitas and Caravelas, in the southernmost of Bahia. Thus, this study tracks and presents the historical context that gave space to the St. Benedito community's set, as well as passages from its history and some elements of its cultural practices, such as *samba de roda*. The cult's introduction to St. Benedito in the community and, in the context of celebrations and honor to him, provided, as a result, the set of other ways to do it, such as the *samba* of São Benedito. The dissertation presents aspects of the history, social structure and daily life of the community, relating them to multidimensional issues associated to hybridisms, subjectivities and territorialities, taking as references the remote origins, narratives and memories of Saint Benedict in that location, the from various social, political, ideological, economic and, above all, resistance factors present in popular narratives that enable us to better understand aspects of the history and culture of rural black communities in Bahia.

Keywords: History. Culture. Marambe. St. Benedict Community. Bahia.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Engenho de Itamaracá, de Frans Post, para o mapa de Gaspar Barleaus, 1647.	38
Figura 2	Imagem de São Benedito, o Santo dos pretos	40
Figura 3	Territórios de Identidades	51
Figura 4	Território do Extremo Sul – BA	53
Figura 5	Primeira escola da comunidade	62
Figura 6	Primeira escola de alvenaria da comunidade	63
Figura 7	Farinheira da propriedade de Dona Valdelice	64
Figura 8	Candeeiro	65
Figura 9	Casa pertencente à propriedade de Dona Valdelice, com plantação de eucaliptos no seu entorno	67
Figura 10	Dona Valdelice recebendo São Benedito em sua casa	73
Figura 11	Sr. Manoel tocando sanfona	79
Figura 12	Dona Francisca	80
Figura 13	Chegada do grupo de foliões e carregadeira em uma propriedade	83
Figura 14	Entoada dos cantos	83
Figura 15	Cortejo realizado durante o festejo	84
Figura 16	Samba de Roda de São Benedito	85
Figura 17	Casal sambando	85
Figura 18	Igreja de São Benedito	86
Figura 19	Caixa, espécie de tambor.	88
Figura 20	Ana Felismindio, carregadeira do Santo	95
Figura 21	O protagonismo das mulheres no samba de roda de São Benedito	96
Quadro 1	Síntese de ações para a organização do louvor a São Benedito	87
Quadro 2	Elementos da festa de São Benedito	87

LISTA DE SIGLAS

IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IF BAIANO	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
SEI	Superintendência dos Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
UFSB	Universidade Federal do Sul da Bahia

SUMÁRIO

Introdução	11
Capítulo 1 - Comunidades remanescentes de quilombo na Bahia	18
1.1 Apontamentos sobre a formação dos quilombos no Brasil	20
1.1.1 Conceituando comunidades: uma tecitura histórica de sentidos	25
1.2 Comunidades negras rurais do estado da Bahia: entre silêncios e resistências	28
1.3 Comunidades negras: algumas práticas culturais	32
 Capítulo 2: Um olhar sobre a história da Comunidade São Benedito.....	47
2.1 Aspectos históricos sobre a configuração da região Extremo Sul da Bahia.....	47
2.2 Aspectos da fundação da comunidade	58
2.3 São Benedito, um Santo negro	69
 Capítulo 3: O culto a São Benedito: uma análise sobre os desdobramentos festivos	75
3.1 Origens remotas da introdução ao culto a São Benedito na comunidade	75
3.2 Elementos do culto ao Santo: entre a liturgia e os participantes.....	81
3.3 O culto festivo a São Benedito: Religiosidade e o Samba a São Benedito	89
 Considerações Finais	102
Referências	106

Da favela, da humilhação imposta pela cor
 Eu me levanto
 De um passado enraizado na dor
 Eu me levanto
 Sou um oceano negro, profundo na fé,
 Crescendo e expandindo-se como a maré.
 [...]

 Em direção a um novo dia de intensa claridade
 Eu me levanto
 Trazendo comigo o dom de meus antepassados,
 Eu carrego o sonho e a esperança do homem escravizado.
 (Maya Angelou, 1978)

INTRODUÇÃO

A epígrafe que abre essa introdução é um poema de Maya Angelou, mulher negra, norte-americana, defensora da liberdade e igualdade para a população negra. O texto intitulado “Ainda assim, vou me levantar” tematiza dores enfrentadas pelas pessoas negras, mas enfatiza, sobretudo, suas resistências que, mesmo ligadas a um passado doloroso e a um presente de lutas, constroem um amanhã de esperanças. É justamente visando tempos vindouros de esperança que eu, mulher negra, me proponho à escrita desta dissertação, direcionada às memórias de uma territorialidade que pertenco e sou fruto, a Comunidade São Benedito, em Caravelas, na Região Extremo Sul da Bahia.

Descendente de uma comunidade negra rural fundada desde 1940, sou bisneta dos seus fundadores, filha de ex-moradores, e vejo entrelaçada na minha história, a história dos meus antepassados. Neta da mulher que cedeu seu terreno para a pequena escola da comunidade e que se tornou a primeira professora da localidade, me vejo hoje cursando justamente um mestrado relacionado à educação, o Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, da Universidade Federal do Sul da Bahia. A fim de terem maiores oportunidades, meus pais deixaram a comunidade para morar na cidade de Teixeira de Freitas/Ba, porém, mesmo após o nascimento dos filhos, não perderam o vínculo com o lugar e também nos introduziram nas vivências da comunidade, já que, constantemente, estávamos na localidade, junto aos nossos familiares e amigos.

Na condição de mestranda, retorno aos espaços que me compõem como filha e pesquisadora da e para a comunidade. Nesse sentido, é também um reencontro afirmativo de quem sou e de onde estou no mundo: mulher, negra, mestranda, pesquisadora, baiana, nordestina, educadora e tantas outras perspectivas identitárias que me compõem e me atravessam. Reafirmar os espaços de subjetividades que me entrecruzam é, igualmente, compreender, tal como propõe Leonor Arfuch (2010), que dizer sobre o eu é enunciar coletividades outras, é engendrar também o nós, esse conjunto social que nos tece e ao qual

nos vinculamos. Nesse sentido, entendo a importância de enunciar quem sou, a partir de onde escrevo e que, através da voz, muitas outras se anunciam conjuntamente. Não apenas a tradição oral da Comunidade de São Benedito, ora documentada nesta dissertação, mas também as vozes daqueles que foram silenciados e sequer tiveram a oportunidade do acesso à educação ou de um reconhecimento humanitário.

Em *Memórias de plantação*, Grada Kilomba (2019) inicia seu livro com uma análise sobre os versos de um poema de Jacob Sam-La Rose¹, a partir do qual ela pensa sua história e a do povo negro, destacando uma “[...] longa história de silêncio imposto. Uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer para falar com nossas vozes.” (KILOMBA, 2019, p. 21). Com essa análise, discute como tem sido a vida de pessoas negras, as quais foram escravizadas e forçadas a passar por um processo colonizador de brutal violência física, cultural e simbólica. Tal processo levou a inúmeros impeditivos – dentre os quais se encontra o acesso negado à leitura, à educação e, sobretudo, à escrita. Assim como ocorreu aos escravizados, àqueles que descendem destes, não houve outra alternativa a não ser resistir, dado que, conforme enuncia Kilomba (2019, p. 21), houve/há/haverá “[...] uma fome coletiva de ganhar a voz, escrever e recuperar nossa história escondida”.

Esta dissertação é, portanto, também uma forma de ganhar a voz, escrever e rememorar minha história pessoal de pesquisadora negra, identificada com a minha ancestralidade; bem como de somar minha voz à de muitas outras pessoas negras que hoje tentam falar por todos os que não tiveram a oportunidade de expressar o que pensavam e sentiam. Por isso, no mestrado, entendo que não haveria outro tema a problematizar que não fosse a Comunidade de São Benedito, aqui verticalizada para o culto e a festividade em relação ao padroeiro homônimo à comunidade, como forma de – em contraposição à história oficial – enveredar pelos caminhos de uma nova história e apresentar narrativas daqueles que foram historicamente silenciados. Discutir como o sagrado e o festivo se aproximam e, mais ainda, como tal festividade resistiu ao tempo e às gerações diz respeito também às estratégias de enfrentamento ao racismo e de continuidade de uma memória fundamentada em uma tradição oral. Discurso, portanto, sobre o culto a São Benedito introduzido na comunidade entre os anos de 1945 e 1947 com afetividade e familiaridade por experienciar, desde minha infância, vivências dentro da comunidade, como a minha primeira interação com o culto a São Benedito.

Naquela época, não compreendia o real fundamento da manifestação ao meu entorno,

¹ “Por que escrevo? / Porque eu tenho de / Porque minha voz, / em todos os seus dialetos, / tem sido calada por muito tempo” (ROSE, 2002, p. 60 apud KILOMBA, 2019, p. 21).

mas eu apreciava o som do pandeiro e do batuque da caixa; por muitas vezes, entrava no samba de roda com as outras crianças para “sambar” e, com a maturidade que os anos trazem, pude interpretar o culto a São Benedito e o significado dele para minha família, fortalecido pelas bênçãos alcançadas por meio de promessas realizadas, o que me levou a reverenciar esse Santo negro da igreja católica. Durante os estudos do mestrado, estabeleci muitas conversas com meu saudoso avô paterno, Benedito João Gomes, filho de João Gomes e fundador da comunidade, sobre a construção do meu projeto, bem como para a elaboração deste estudo. Dialogamos a respeito da construção histórica da comunidade e, ao notar que as narrações dele se somavam às de outros moradores, percebi a importância dos festejos de São Benedito para a comunidade, tanto no tocante à memória coletiva e individual, quanto em relação à sobrevivência de nossas práticas culturais.

No ano de 2020, a minha ida à comunidade foi suspensa em decorrência da pandemia do novo coronavírus, causador da Covid-19. Todos os contatos passaram a ser realizados de forma remota. Ainda que não tenha ocorrido a colheita presencial de novos depoimentos, como a comunidade já tem energia elétrica e sinal de telefonia celular, pude complementar os dados da pesquisa em contato mediatizado pela tecnologia com os moradores do local. Tais depoimentos foram fundamentais para que eu pudesse analisar de que maneira, em que medida e em quais sentidos o culto a São Benedito, que acontece nessa comunidade, possibilita, a um só tempo, a conjunção entre a devoção e o festejar, de modo contracanônico. Neste caso, tomo, dentre outros aspectos, o samba a São Benedito como meio através do qual argumento de que forma diversos elementos culturais se associam na tessitura da história de um lugar, conferindo sentidos às práticas culturais que passam a ser lidas como tradicionais.

Dessa maneira, é objetivo central desta pesquisa analisar quais elementos e fatores históricos imperaram na introdução do culto ao Santo na comunidade São Benedito, considerando os desdobramentos festivos dessa prática religiosa, especialmente, o samba em homenagem ao padroeiro. Entendo, nesse viés, que o samba e as demais práticas, ao inter-relacionarem o culto ao sagrado e as festividades, apresentam-se como demonstrações de zelo, de fé e de devoção ao Santo negro. Todavia, desde a introdução, destaco que, ao longo da pesquisa, não identifiquei outros estudos sistematizados sobre a Comunidade de São Benedito, o que, se por um lado torna o processo mais dificultoso; por outro, evidencia a justificativa e a necessidade de realização deste estudo, considerando que se trata de uma comunidade negra rural, pertencente ao município de Caravelas, região do Extremo Sul do Estado da Bahia. Ciente das limitações que compreendem esta pesquisa, destaco o caráter contributivo para o estudo da história e das práticas culturais desse lugar.

Nas últimas décadas, novas pesquisas e estudos têm se acrescentado para o conhecimento sobre as contribuições culturais africanas na formação cultural do que se convencionou denominar cultura brasileira. Neste estudo, busco identificar as origens, as histórias e as memórias relacionadas a São Benedito na comunidade que leva o seu nome, tanto as que estão em torno do culto religioso, quanto aquelas relacionadas ao culto festivo, como o samba em sua homenagem. Em linhas gerais, a discussão que busco efetivar é sobre como tais práticas culturais possibilitam a conjunção de diversos aspectos, congregando, assim, narrativas populares que nos possibilitam melhor entender aspectos da história e da cultura das comunidades negras rurais baianas. Atento-me, ainda, ao fato de que essas comunidades desvelam práticas antirracistas, calcadas na resistência negra e na oralidade, elemento fundamental para o desenvolvimento desta dissertação.

Pretendo, portanto, por meio deste estudo, contribuir com o preenchimento de possíveis lacunas sobre a história das populações negras do Extremo Sul da Bahia. Muito embora já contemos com relevantes pesquisas sobre as histórias e as práticas culturais das populações negras baianas, boa parte delas centralizam suas análises em Salvador, Recôncavo, Sertão, Chapada Diamantina e região Sul do estado, sendo ainda escassas pesquisas e estudos que ampliem o nosso conhecimento sobre tais populações na região do Extremo Sul da Bahia. Entretanto, ressalto as importantes contribuições advindas de estudos pioneiros, desenvolvidos por Alane Fraga do Carmo (2010), Gean Paulo Gonçalves Santana (2014) e Valdir Nunes dos Santos (2017), todos sobre a comunidade remanescente de quilombo Helvécia. Este aspecto introduz outra questão: a necessidade de ampliar os estudos sobre as comunidades negras rurais e sobre as comunidades remanescentes de quilombos rurais e urbanos em outras localidades do Extremo Sul que ainda não motivaram a realização de outras pesquisas e estudos acadêmicos. Pesquisa e estudos que, em seu conjunto, contribuiria para uma melhor percepção e conhecimento sobre as histórias e as práticas culturais dessas populações, como aquele realizado por Raíssa Félix (2020) sobre quilombo, memória e emancipação na Comunidade Volta Miúda. Tais pesquisas não só constituem um horizonte de referências, como também são aporte para o estudo ora desenvolvido.

À luz da pesquisa qualitativa, procedo a uma metodologia de caráter bibliográfica a partir do levantamento e análise de materiais impressos ou digitais tais como artigos, livros, revistas, periódicos, dentre outros, já elaborados e publicados. Para atingir o objetivo proposto e obter respostas a respeito do tema em análise, realizei ainda uma pesquisa de campo através de entrevistas, para coligir, entre antigos e novos moradores da Comunidade de São Benedito, pistas que me possibilitassem uma leitura mais ampla sobre as histórias do lugar e suas

práticas culturais, como o samba dedicado a São Benedito. A maioria das pessoas acionadas como interlocutoras para o desenvolvimento da pesquisa de campo, de alguma maneira, se relacionam com São Benedito, seja por apenas morar na comunidade ou por direta ou indiretamente se envolverem na organização dos festejos ao Santo.

A pesquisa de campo na comunidade objetivou identificar aspectos históricos e culturais do local com a participação dos adolescentes, dos adultos e dos idosos, através de aplicação de questionários contendo questões semiestruturadas. Os temas das questões abordadas no questionário trabalhado na pesquisa de campo se referem à história e à cultura do lugar, os sujeitos, as memórias e narrativas, bem como, as peculiaridades locais. Frente à evidência da necessidade de discussões que perpassassem o conceito de memória, foi tecido um caminho que envolve o entendimento deste conceito, assim como de oralidades, territórios e territorialidades, transpondo outros aportes importantes na tessitura deste trabalho. Frente à pandemia do novo coronavírus e dada a impossibilidade do contato presencial, as memórias e seus lugares foram compartilhados comigo a partir da colaboração de moradores, que me enviaram seus registros de áudios e imagens.

Observo ainda que, tão fundamental quanto rastrear o conceito de memória é viabilizar embasamentos sobre oralidade. Existe um leque de possibilidades dentro da pesquisa histórica. A oralidade é uma metodologia utilizada nas pesquisas e se constitui como primorosa fonte histórica e documental. A sua utilização se expande, especialmente, por seu papel de questionar por vezes as abordagens tradicionais; abordagens essas que priorizavam e continuam a priorizar a valorização das fontes escritas, oficiais, em detrimento da oralidade, da subjetividade dos indivíduos.

Para Alice Lang (1996), o uso das entrevistas na história oral incide em uma dinâmica de diálogo que acontece entre o pesquisador e o narrador, em que um tem a função de narrar suas memórias e, a partir daí, o outro coleta sua fonte dos dados. Nesse caso, o pesquisador busca, através das entrevistas, informações com as quais possa entrelaçar oralidade/memória/objeto da pesquisa e, assim, fornecer dados para a compreensão do fenômeno estudado. Em consonância à busca pelo desenvolvimento conceitual de oralidade e de memória, bem como de seus entrelaçamentos frente às práticas culturais da comunidade de São Benedito, em especial o samba, este estudo estruturou-se tendo por aporte teórico as contribuições elaboradas por Thomson Alistair (1997), Itamar Gomes Amorim (2005), Rafael Sanzio Araújo Anjos (2000 e 2001), José Maurício Arruti (2002), Zygmunt Bauman (2003), Peter Burque (1989), Eclea Bosi (2003), Carlos André Cavalcante (2010), Mary Lucy Del Priore (2000), Marieta de Moraes Ferreira (1996), Stuart Hall (2003), Eric Hobsbawm e

Terence Ranger (1997), Alice Beatriz da Silva Lang (1996), Jacques Legoff (2003), Douglas Cesar Lucas (2009), Pierre Nora (1993), João José Reis (2002), Edward Thompson (2005), entre outros que ajudaram a tecer o tema aqui abordado.

Por fim, cumpre registrar que, na busca pelo desenvolvimento teórico com aporte na história oral e na memória, no tocante às práticas culturais dedicadas a São Benedito na comunidade negra rural que leva o seu nome, esta dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro, intitulado “Comunidades remanescentes de quilombo na Bahia”, abordo questões introdutórias sobre a formação dos quilombos no Brasil, bem como discuto o conceito de comunidades e analiso os elementos que fazem parte da construção quilombola no Brasil. São apresentadas algumas comunidades negras rurais da Bahia e os seus movimentos de resistência para a movência dos fatores históricos de sua constituição e dos elementos culturais que atravessaram o tempo durante tal construção. Apresento, igualmente, um olhar sobre a configuração histórica das comunidades, observando como, a partir de suas práticas culturais, as identidades socioculturais são elaboradas pelos inúmeros sujeitos históricos que têm suas origens e suas vivências relacionadas a esses espaços socioculturais.

No segundo capítulo, “Um olhar sobre a história da Comunidade São Benedito”, argumento sobre os aspectos históricos da configuração da região do Extremo Sul da Bahia, sobretudo, da comunidade São Benedito, que está localizada nas adjacências do remanescente quilombola de Helvécia, situada entre os Municípios de Teixeira de Freitas e de Caravelas. Busco evidenciar um olhar sobre a fundação histórica da comunidade que envolve partilhas de modos de vida, de crenças, de religiões, de cultura e de todas as peculiaridades da comunidade, a partir do recorte do conhecimento e de aspectos do contexto territorial apontados pelos moradores que nela vivem. A população que habita aquele território é, fenotipicamente, majoritariamente negra. Considerando esses aspectos, é importante falar sobre São Benedito, um Santo negro e o Padroeiro da comunidade e sobre o culto que Lhe é praticado, como um indicativo dos feitos operacionalizado pelo Santo nas vidas de seus fiéis adeptos.

No terceiro, “O culto a São Benedito: uma análise sobre os desdobramentos festivos”, analiso a conjuntura histórica na qual o culto a São Benedito foi introduzido na comunidade, bem como os desdobramentos festivos que o culto ao Santo possibilitou, como o samba ao Padroeiro da comunidade, ponto alto das comemorações. Nesse sentido, o samba arremata, a um só tempo, crença, devoção e ludicidade como elementos que dialogam entre si. A liturgia do culto é outro ponto que abordo, descrevendo cada momento litúrgico que reúne fé e devoção entre os participantes e de que forma se organizam e mobilizam para a celebração da festividade.

Por último, mas não menos importante, nas “Considerações Finais” argumento sobre a importância da continuidade das pesquisas e dos estudos sobre as histórias e sobre o repertório das heranças culturais das comunidades remanescentes de quilombos, sobretudo, das comunidades negras rurais existentes na região Extremo Sul da Bahia. É provável que os/as leitores/as dessa dissertação identifiquem que inúmeros temas e questões não foram contemplados, é sinal de que ainda há muito a ser dado a ler através da realização de outras investidas de pesquisa. Nos limites entre o estudo ideal e aquele que efetivamente se materializa, lhes apresento os resultados a que cheguei sobre a Comunidade de São Benedito, sua gente, suas práticas e suas histórias. Passemos a elas.

CAPÍTULO 1

COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBO NA BAHIA

O processo de escravização imposto às pessoas negras trouxe inúmeras consequências para aquela população e que reverberam ainda hoje em seus descendentes. O Brasil, receptáculo de africanos escravizados e que foi um dos últimos países a abolir a escravidão, ainda se ressentido do racismo entranhado em sua história, cultura e cotidiano. De acordo com Silvio de Almeida (2019, p. 15, grifos do autor), “[...] *o racismo é sempre estrutural*, ou seja, [...] é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade.”. Nessa perspectiva, o racismo pode ser visto como um elemento estruturador social e, a partir daí, as classificações socioculturais alinham-se às estruturas de poder, determinando quais grupos serão privilegiados.

Conforme Grada Kilomba (2019), o racismo é uma das principais estratégias de manutenção do poder na sociedade, ao tempo em que segrega e exclui àqueles que são vitimados por esse preconceito. No Brasil, um dos mais atuantes braços do racismo se dá, justamente, no silenciamento e na tentativa de invisibilizar a cultura afro-brasileira, apagando das manifestações sociais e culturas tudo aquilo que tenha o traço positivo do negro. Nessa perspectiva, sequer houve espaço para que pessoas negras narrassem suas dores, suas alegrias e, até mesmo, sua própria história. Este estudo, portanto, de um *lócus* antirracista, busca publicizar a história da comunidade negra rural São Benedito a qual, por suas características, também se aproxima das formações sócio-históricas de comunidades quilombolas.

Dada essa proximidade, este capítulo está dividido em três seções a partir das quais busco discutir a formação de quilombos no Brasil e o conceito de comunidade; as comunidades negras rurais na Bahia e, por fim, práticas culturais dessas comunidades. O percurso escolhido para esse capítulo tem por diretriz a formação sócio-histórica e cultural da comunidade São Benedito, reconhecidamente uma comunidade negra rural situada em Caravelas, no Extremo Sul da Bahia.

A comunidade São Benedito foi criada em 1940, por João Gomes, oriundo de terras circunvizinhas ao distrito Juerana, pertencente ao Município de Caravelas, na Bahia. Ele e sua esposa, Luzia Francilina, chegaram naquela região, encontraram a mata nativa e a ocuparam, a partir da concessão do Estado. Benedito João Gomes, filho de João Gomes, aposentado e agricultor familiar, pai de nove filhos, criou todos eles basicamente da agricultura familiar, pois comercializava os seus produtos na feira livre, em Teixeira de Freitas. É o filho quem narra

sobre a trajetória do seu progenitor: “[...] O meu pai chegou aqui só era mata virgem, nem estrada tinha, ele limpou construiu um barraco aqui para a gente morar, depois foi chegando mais gente aqui na região, foi o jeito o estado dar o direito de posse para quem já morava nas terras, assim meu pai ganhou o documento”. Como é possível perceber no relato, a princípio, Sr. João e Dona Luzia não tinham vizinhos, apenas lentamente a região foi sendo povoada.

O casal e seus sete filhos batizaram a região com o nome de “Marambé” e por ali viveram até que, posteriormente, algumas famílias que receberam terras nas proximidades foram ocupando a localidade. Assim, a comunidade foi ganhando seus primeiros moradores e alguns fazendeiros foram se instalando nas proximidades, trazendo com eles grandes plantações de cana, mamão, abóbora e outras culturas.

Os moradores viviam basicamente do trabalho nas fazendas e de suas pequenas produções nas propriedades. Entre os anos 1945 e 1947, chegou naquela região um grupo formado por tocadores e “sambadeiras”, carregando São Benedito. Os moradores, que na maioria eram devotos do Santo, ficaram encantados com a presença do grupo e de São Benedito. Eles saíram caminhando de uma região próximo a Nova Viçosa/BA, e foram realizando pequenas paradas nas moradias, onde fossem oferecidas comida e dormida. A casa de Sr. João Gomes foi o local onde aconteceu a primeira parada e ele recebeu o grupo com alegria e devoção. Ali, ofereceram uma reza para São Benedito e, depois, fizeram um grande samba de roda. Os homens cantavam, tocavam e sambavam e as mulheres apenas cantavam e sambavam. O grupo de cantadores seguiu em busca de novas casas, porém, já ficara impressa naquela comunidade o culto e o festejo ao Santo negro.

Com o passar dos anos, a comunidade São Benedito foi se desenvolvendo, ergueu um pequeno galpão para celebração de rezas e missas, construiu uma escola e a população aumentou. Ao mesmo tempo, alguns dos moradores antigos foram falecendo e, com isso, determinadas tradições foram se perdendo dentro da comunidade. Entretanto, o samba permaneceu, ainda que, no momento, enfrente alguns entraves, como a dificuldade em encontrar sambadeiras e tocadores na geração atual. Os moradores mais antigos, porém, mesmo não possuindo tanta vitalidade, continuam a fazer o samba acontecer.

Essa breve apresentação da história da comunidade permite observar que, tal como ocorreu a outras comunidades negras rurais e a comunidades quilombolas, há determinadas práticas que se repetem, tais como a diáspora; a ocupação de um lugar mais ermo e, geralmente, em meio à mata; a devoção a um Santo católico negro; e o alinhamento desse louvor a festividades, como o samba e jogos lúdicos. Essa percepção é consonante à análise de Katharina Döring (2011, p. 1), que afirma que a capoeira e o samba de roda, entre outros

elementos, representam “[...] continuidade e presença sociocultural e estética de matrizes africanas na Bahia, as quais formam importantes símbolos da identidade negra e baiana menos conhecidas na sua (est-)ética mais profunda, assim como em suas múltiplas dimensões”, as quais ultrapassam o visível, o belo e a alegria do momento, conforme analisa a autora. Nesse sentido, a fim de melhor compreender os sentidos e significados dessas práticas sócio-históricas e culturais, torna-se necessário discutir também a formação de quilombos no Brasil e, então, os desdobramentos das práticas aí originadas.

1.1 APONTAMENTOS SOBRE A FORMAÇÃO DOS QUILOMBOS NO BRASIL

O quilombo é um símbolo de identidade da cultura e do estilo de vida africanos, devendo também ser entendido como espaço no qual os repertórios das tradições culturais foram mantidos entre distintas gerações de quilombolas. Neste sentido, historicamente, os quilombos arrematam resistência, luta e preservação de formas de ser-estar-pensar o mundo, não devendo serem lidos tão simplificadaamente como espaços de fuga. Simone Rezende da Silva (2014, p. 21) pontua que: “Os quilombos são a materialização da resistência negra à escravização; eles foram uma das primeiras formas de defesa dos negros, não só contra a escravização, mas também à discriminação racial e ao preconceito.”. Por esse viés, ressalto que, muito além de espaços de fuga, os quilombos devem ser compreendidos como localidades de resistência negra, de inteligência, força, cooperação e organização comunitária, perpassados por um sentimento de unidade e identificação. Stuart Hall (2015, p. 9), apoiado nos escritos de Du Bois, analisa que:

[...] africanos e afrodescendentes têm o que [Du Bois] chama de ancestralidade racial em comum porque — é importante notá-lo — ‘têm uma história em comum, sofreram um mesmo desastre e têm uma única e longa memória de desastre’. Porque a cor, embora pouco significativa em si, é importante ‘como distintivo da herança social da escravidão, da disseminação e do insulto dessa experiência.

Essa experiência em comum de que fala Hall (2015), denominada no excerto como ancestralidade racial, conduz tanto à compreensão da dor como um elemento unificador do povo negro, mas também, sobretudo, pela resistência. Se a escravização, por um lado, acentuou o distintivo racista na sociedade, por outro, levou aos quilombos como espaços de resistência e, mais ainda, de comunidade.

Portanto, quando se fala em quilombos, é quase inevitável o impulso inconsciente de idealizar um local povoado por negros que buscam por liberdade, moradia e planejamento

para o enfrentamento das inúmeras batalhas que viriam e/ou vem em outras frentes de luta. Dessa forma, “[...] as comunidades quilombolas são grupos sociais cuja identidade étnica e cultural os distingue do restante da sociedade.”, de acordo com Ana Claudia Neiva, José Robson Sereno, Sandra Aparecida Santos e Maria Clorinda Fioravanti (2020, p. 1).

A origem do termo quilombo se dá no grupo etnolinguístico dos bantos, situado, principalmente, na África subsaariana. A palavra também faz referência aos “acampamentos de guerreiro na floresta”, como evidenciam Helena Teodoro Lopes, José Jorge Siqueira e Maria Beatriz Nascimento (1987, p. 7). Ainda segundo esses autores, a expressão se difundiu no Brasil durante o período da administração colonial, em alusão aos espaços de resistência formados pelos negros em oposição à escravidão. Kabengele Munanga (1995, p. 57) descreve a relação do quilombo com a África, ao analisar que o quilombo brasileiro “[...] é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos”. Tais comunidades foram formadas, a princípio, por negros escravizados que fugiam, lutavam e não aceitavam as diversas formas de vexação às quais eram submetidos. Fugiam com a expectativa de um lugar melhor para viver, sempre com a esperança de poder manter sua história, sua cultura, sua identidade, sua dignidade como ser humano.

A trajetória da população de origem africana, sistematicamente removida do seu território, por vezes de forma violenta e hostil, foi marcada pela imposição do trabalho escravo em outros territórios. No Brasil, ao mesmo tempo em que a historiografia aponta para uma formação popular miscigenada, ainda é perceptível um Brasil arraigado no racismo institucional que amplia e dificulta a plena realização dos direitos da população afro-brasileira. Entretanto, tal como os quilombos foram resistência, os territórios quilombolas, bem como a forma com que cuidam da terra, a religiosidade, a cultura e a produção coletiva são elementos que participam da construção da identidade quilombola. Na maioria das vezes, os quilombos recebiam negros de diferentes locais, o que possibilitou uma grandiosa diversidade étnica e cultural, que é vista hoje em dia na representação de práticas das mais variadas festividades. Segundo Munanga (1995, p. 63):

Com efeito, os escravizados africanos e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem

abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre seres humanos. Visavam a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro.

Diferentemente da lógica europeia escravista que segrega, divide e exclui, as práticas socioculturais nos quilombos brasileiros funcionaram como uma oposição a esse sistema e, ainda mais, pelo funcionamento de um hibridismo cultural. Forçados à prática da diáspora e irmanados por uma experiência dolorosa, essa abertura cultural sobre a qual Munanga (1995) fala não se deu, porém, sem tensões. Esse processo, por óbvio, não foi pacífico, ao contrário, abarcou muitas tensões, visto que se trata das relações de força inerentes ao convívio social, conforme indica Hall (2013). Ao tematizar a diáspora caribenha, ele afirma que, ao falar sobre os hibridismos, tensões e aproximações culturais, não “[...] se quer sugerir que, numa formação sincrética, os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder [...]” (HALL, 2013, p. 38). Dessa forma, compreendo que, mesmo frente às tensões inerentes à convivência social nos quilombos, a interculturalidade vivenciada nesses espaços propiciou a criação de novas práticas culturais, assumidas pelos quilombolas, especialmente a partir da Tradição Oral.

Nessa perspectiva, a formação e organização dos quilombolas foi um marco extremamente importante na história brasileira visto que estabeleceram uma forma de espalhar sua contrariedade diante da forma de vida imposta aos negros escravizados. Dessa maneira, as comunidades remanescentes de quilombos, devem ser lidas como territorialidades nas quais os repertórios culturais ancestrais das populações negras são, de alguma maneira, preservados, obviamente, sendo atravessados por incontáveis processos de reconfiguração. Tais organizações se tornaram um resultado concreto na busca por liberdade e aquisição da dignidade.

No entanto, essa luta continua até hoje, não mais como escravizados, porém como uma luta por suas terras, por valorização da cultura e da identidade, sobretudo em se tratando de comunidades quilombolas. Contudo, apesar da luta, muitas dessas comunidades foram atacadas e destruídas ao longo da história, pois eram vistas pela sociedade como uma ameaça, um símbolo de rebeldia. Apesar disso, muitas resistiram ao período de abolição, mantendo suas tradições e trabalhando sempre por melhorias. Porém, o Brasil ficou por muitos anos sem apresentar políticas de desenvolvimento que integrassem as comunidades dos antigos quilombos.

Em razão disso, de acordo com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Rural Sustentável (2005), “[...] essas comunidades desenvolveram formas próprias de organização

social, produtiva, religiosa e outras formas de manifestações culturais que passaram a funcionar como símbolos característicos da etnicidade que comportam.”. Em consonância, Giselda Shirley da Silva e Vandeir José da Silva (2014, p. 195) observam que os quilombos “[...] encerram experiências individuais de lutas para se constituírem enquanto grupos que, a sua maneira, enfrentaram desafios para resistir física e culturalmente, sendo conhecidos hoje como comunidades remanescentes de quilombos.”. Para os autores:

Definidos como comunidade remanescente de quilombo, muitos dos descendentes dos antigos quilombolas ainda vivem nas mesmas localidades que residiram seus antepassados e mantêm tradições, saberes e fazeres repassados de geração em geração contribuindo para a construção/reconstrução da identidade étnica. (SILVA; SILVA, 2014, p. 192).

Essa identidade étnica foi especialmente reconhecida a partir da Constituição Federal de 1988, quando a designação “remanescente quilombola” assumiu natureza jurídica e, assim, instituiu-se como uma nova figura de Direito. A partir de uma observação mais cuidadosa dessas comunidades é possível ver suas feições e revelar a prevalência de uma comunidade predominantemente afro-brasileira, a qual se categoriza mediante ações individuais e coletivas no intuito de fixar existência. Destaco ainda que o Artigo nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias observa que “[...] aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 1988).

Assim, iniciou-se a luta pelos direitos que perpetuam até os dias atuais. A comunidade São Benedito, assim como tantas outras comunidades rurais que pleiteiam o direito ao reconhecimento como lugar de identidade quilombola, utiliza suas lutas, sobretudo, pela história cultural do local. Nesse sentido, mesmo marcada pelas transformações sociais tanto da própria comunidade, quanto das comunidades ao seu entorno, existe e resiste para ser (re)conhecida como remanescentes quilombolas, visto que é uma discussão que, aos poucos, tem sido fomentada na comunidade.

José Maurício Andion Arruti (2002, p. 246) pontua que em relação aos territórios negros e quilombola a luta pela resistência “[...] levou a uma atualização do termo quilombos, permitindo que, cada vez mais, ele seja apropriado como uma auto identificação política”. Desse modo, não nos referimos mais aos signos dos quilombos como meras reminiscências, mas, sobretudo, à compreensão que restos de senzalas, documentos e/ou locais emblemáticos, constituem “uma elaboração social e simbólica em torno das suas formas de existir e resistir, que se manifestam nas formas de organização contemporânea do grupo” (ARRUTI. 2002, p.

246). O autor também afirma que “[...] as formas de resistência sempre estiveram historicamente ligadas às formas de negociação das diferenças e interações e é sobre elas (e não apesar delas) que suas demandas se sustentam.” (ARRUTI. 2002, p. 246)

Mesmo diante de algumas conquistas, estas ainda são poucas e precárias, o que resulta em inúmeros desafios para as comunidades quilombolas. Silva e Silva (2014, p. 8) salientam que “[...] o quilombo contemporâneo não encerra com uma assinatura e um registro no cartório a sua luta contra a opressão. O direito de regulamentação das terras previsto na Constituição, não pressupõe sua rápida concretização.”. Por esse viés, não basta que ocorram a legalização e o reconhecimento das comunidades quilombolas, é preciso que elas também sejam envolvidas por novas políticas públicas, as quais dialoguem diretamente com os anseios dessas comunidades e com o enfrentamento a práticas racistas. Para Edna dos Santos Oliveira (2006, p. 22),

Além das questões internas ao próprio reconhecimento, podemos observar que há também os impasses relacionados às questões de terra, delimitação de área e muitos interesses conflitantes. Outro fator que dificulta esse processo de reconhecimento são as desinformações, na maioria das vezes, distantes dos grandes centros, sendo os remanescentes, pessoas com pouca ou desprovidos de escolaridade, carecem muitas vezes de lideranças que os auxiliem nesta jornada. A falta de clareza na política de demarcação, da destinação de recursos e de um cronograma de ações é um dos pontos básicos da ausência de informações sobre a questão econômica e social, considerando que, a partir do reconhecimento de sua reminiscência quilombola, o direito à territorialidade torna-se um fato, pois se trata de um dos fins desta ação institucional, em cumprimento ao preceito constitucional.

Em relação à demarcação apontada por Oliveira (2006), no Brasil, segundo a Fundação Cultural Palmares, até 11 de agosto de 2021, o país contava com mais de 3.386 comunidades quilombolas certificadas, sendo que os Estados do Maranhão(816), Bahia (811), Minas Gerais (388), Pará (261), Pernambuco (195) e Rio Grande do Sul (137) possuem maior número de comunidades nessa situação. Contudo, a certificação não garante a posse da terra, de acordo com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, órgão responsável pela titulação das comunidades.

Entretanto, ao falar em territórios quilombolas, não se pode apenas pensar em espaços físicos, pois, para as comunidades quilombolas, o território é um aspecto central, é uma “[...] categoria-chave na constituição de um espaço de sobrevivência das pessoas, de sua cultura, favorecendo a organização interna do grupo e de um estilo próprio, manifesto por seus costumes, tradições e uma memória coletiva.”, conforme analisa Leandro Haerter (2010, p. 88). Dessa forma, território, para moradores de quilombos, possui um significado para além da

terra, uma vez que “[...] a terra avança este caráter [representativo], não se constituindo apenas condição de fixação, sendo, sobretudo, condição para existência do grupo e de continuidade de referências simbólicas.”, como aponta Helena Nunes (2006, p. 147). Essa existência de grupo e constituição de referências alinha-se, por sua vez, à constituição do sentido de comunidade, de reunião em torno de um objetivo e de um bem comum.

1.1.1 Conceituando comunidades: uma tecitura histórica de sentidos

Nas comunidades remanescentes de quilombos bem como nas rurais, a realização do levantamento de informações históricas sobre as origens remotas dessas localidades não se constitui tarefa das mais fáceis. Identificar depoentes e argumentos acerca das comunidades exige uma (re)visita minuciosa e atenta, devido à multiplicidade de elementos que cabem em sua trajetória. Portanto, para adentrar nessas territorialidades, é preciso analisar mais profundamente os elementos que as compõem. Início, assim, discutindo possíveis entendimentos para o termo comunidade.

Sobre o conceito desse termo, no século XIX, a ciência social fundada no campo da sociologia, empregou comunidade como um elemento central, polemizando acerca da contraposição entre valores (não) comunitários, de acordo com Bader Burihan Sawaia (1999). Comungando do mesmo pensamento, Marcos Palácios (2001, p. 1) pontua que “[...] ideia ou conceito de comunidade, tão central na sociologia clássica, é uma invenção da Modernidade [...]”, estabelecendo, porém, uma relação com o feudalismo. Já para Max Weber (1973), o conceito de comunidade se relacionava às demandas mais amplas, alimentando-se de questões afetivo-emocionais arvoradas no espírito de solidariedade, de afeição, de respeito entre os habitantes oriundos, nativos ou agregados. Na concepção do autor, esses são traços constitutivos da comunidade ou, pelo menos, deveriam ser.

O campo epistemológico da psicologia igualmente faz abordagens sobre o conceito de comunidade de modo plural. Os conceitos, nessa perspectiva, foram “[...] construídos a partir de uma compreensão sociológica original, que relacionou comunidade e sociedade como categorias esquadrihadas por uma regulação social e disciplinar, compartimentada.”, como analisam Tatiana Rocha e Virgínia Kastrup (2008, p. 101). Se, por um lado, os conceitos de comunidade refletem a importância da desalienação quanto à sua real projeção, por outro, os contextos desse campo de pesquisa pendem, sem pudor, para as práticas que lhe são próprias e cotidianamente produzidas e oferecidas. E não vista apenas como um pedaço de lugar, mas como um espaço de convivência de alteridade, de relações, de culturas

e magias, como indicam Helena Beatriz Scarparo e Neuza Maria de Fátima Guareschi (2007). É neste feixe de possibilidades que compreendo as comunidades como espaços plenos de histórias que sugerem formas de viver com o ritmo do tempo, a partir do engendramento de relações de sociabilidade.

Nos limites deste trabalho, em consonância a Kostas Gavroglu (2007), defendo que, para o (re)conhecimento e compreensão das comunidades no que tange às suas tradições, é necessário retirar a venda e a mordaça para o alcance do acolhimento e escuta dos moradores de comunidades. Nessa linha de raciocínio, o exercício crítico, maleável e inquietante traz à vista descobertas instantâneas e, paradoxalmente, duradouras acerca dos movimentos cíclicos presentes nas comunidades. Adentrar nesse universo significa dizer que quanto mais informações acerca de determinado elemento (uma comunidade), menos conceitos preestabelecidos, julgamentos e segregação. Os laços precisam ser fortalecidos nas comunidades e fora delas, castelos construídos em bases sólidas e (re) formuladas em relações firmes, como indica Zygmunt Bauman (2003). Referenciais geográficos, culturais, políticos e econômicos funcionam como radares para confirmar sua irrestrita existência.

Essas comunidades elaboraram gradativamente valores culturais que passaram a orientar a vida de seus membros cuja influência foi profunda na formação da cultura passando a estabelecer relações econômicas e políticas. Essa estrutura socioeconômica promoveu a dissolução das comunidades refletindo a adoção de novos valores culturais. De modo, ao que indica é que, para as sociedades industriais, a comunidade apresenta contestações do progresso econômico, contrapondo-se, absurdamente, à relevância cultural em diferentes paradigmas, contextos e histórias (GAVROGLU, 2007).

A filosofia orientada por Sawaia (1999) evoca uma série de compostos para explicar a dinâmica das comunidades e a infinidade de elementos que cabem em sua extensão. Para ele, a uma comunidade não se deve imprimir o "[...] conceito plenamente elaborado e fechado, o que significaria retirar o caráter sócio-político e utópico que a caracteriza, transformando-a em conceito vazio e abstrato." (SAWAIA, 1999, p. 50). Tais adjetivos convertem-se em pontos de estratégia da comunidade. Logo, não deve ser entendida como um espaço fechado em seu casulo, efêmero, estanque, mas sobretudo um organismo vivo e em constante movimentação.

Nas comunidades, cultivam-se perspectivas éticas e políticas num processo em que as pessoas assumam o protagonismo percebendo no cotidiano possibilidades fecundas para processos decisórios, implicando a participação em grupo e o sentimento de pertencimento. Em sentido lato, as relações sociais passam a ser processadas em um contexto interativo entre os

sujeitos, que conduza a convivências coesas e harmônicas e também recheadas por interesses comuns e coletivos, inerentes a esse espaço social (TÖNNIES, 1947). Dessa forma, a comunidade pode ser compreendida como “[...] um território de ebulição de constante forças micropolíticas” (ROCHA; KASTRUP, 2008, p. 101-102).

Invariavelmente, na perspectiva do senso comum, a palavra comunidade dá margens ao entendimento de relacionar-se a um princípio de homogeneidade. Ou, dizendo de outra maneira, um grupo ou agrupamento social que se imagina uma convivência coesa. Tomando de empréstimo as formulações de comunidade elaboradas por Benedict Anderson sobre a nação enquanto uma comunidade que se imagina existir, em larga medida, grosso modo, no que se refere às comunidades, sejam remanescentes de quilombo ou rurais, é como se entre os seus integrantes houvesse “[...] uma profunda camaradagem horizontal” (ANDERSON, 2008, p. 34). Considerando o tema central desta pesquisa, em se tratando de comunidade negras rurais, as quais aproximam-se de comunidades quilombolas, cumpre elucidar, de acordo com André Videira de Figueiredo (2011, p. 18):

Considerando que o dispositivo constitucional não explicita os critérios para a definição do que seja ‘remanescente das comunidades de quilombos’, ou para a definição das terras a que tais grupos têm direito, como operar sua aplicação? Se a princípio, a categoria remanescente de quilombo evocava o sentido de quilombo histórico de quilombo como comunidade de negros fugidos à época da escravidão, o processo de interpretação do dispositivo constitucional, por outro lado, não tardaria a operar a sua tradução para outra categoria, a de Comunidade negra rural, a partir da mediação do conceito antropológico de grupo étnico.

De modo consonante ao pensamento de Figueiredo (2018), Amanda Lacerda Jorge e André Brandão (2016) acrescentam que as comunidades quilombolas, em sua maioria, denominadas comunidades negras rurais utilizavam inúmeras formas oriundas de autodenominação. Os autores elucidam que, a partir da Constituição de 1988, as comunidades adquiriram visibilidade ao fazer parte de um debate político brasileiro. É importante não ficar preso à dualidade expressa no binômio comunidade x cultura, buscando compreender as relações, por vezes contraditórias, existentes dentro dessas acepções.

Segundo Ilka Boaventura (2000), as pesquisas sobre comunidade aconteceram nas décadas de 30/40 nas ciências sociais no Brasil, quando aparecem as primeiras evidências sobre existência de bairros negros situados nas áreas urbanas e periféricas por onde surgem as escolas de samba, terreiros de candomblé e também um campesinato negro, identificado como comunidade negras rurais. As comunidades negras rurais quilombolas abrangem o que hoje são as chamadas terras de preto, terras de Santo, mucambos ou

quilombos, não mais apenas localizadas nas regiões e localidades internas. Com a atualização do entendimento sobre os quilombos, diversas territorialidades urbanas se configuram como espaços de resistência e lutas para as populações negras, como, por exemplo, os terreiros de candomblés, cuja presença se faz notar majoritariamente nos centros urbanos, diferentemente de como na sua origem funcionavam em localidades recônditas.

As comunidades negras rurais são formadas, geralmente, por pessoas negras que, em vários casos, mantêm vínculos de consanguinidade e familiaridade e utilizam as áreas de forma individual e coletiva. Outro ponto em comum é que grande parte dessas comunidades não dispõe de registros escritos, sua história é organizada na tradição e passada oralmente entre as distintas gerações (AMORIM; GERMANI, 2005). Dessa forma, falar sobre comunidades negras rurais diz respeito, sobretudo, a refletir acerca de consciência política, retratando as raízes culturais do povo negro.

É preciso, para tanto, correlacionar o tipo de gerenciamento produzido ao longo dos tempos numa perspectiva etnográfica, antropocêntrica e geográfica ou demográfica. Nesse sentido, entendo que comunidade negra rural não é apenas um grupo formado por pessoas predominantemente negras, mas sim primordialmente um espaço em que memória e ancestralidade são necessárias para a reconfiguração das origens, ainda que os moradores lutem por espaço dentro da sociedade onde foram excluídos, a resistência é historicamente uma forma de impetrar os direitos básicos do povo que nela habita.

1.2 COMUNIDADES NEGRAS RURAIS DO ESTADO DA BAHIA: ENTRE SILÊNCIOS E RESISTÊNCIAS

Conforme evidenciei anteriormente, em se tratando de comunidades remanescentes de quilombos, a certificação não lhes garante a posse da terra, ainda que seja um passo muito importante. Essa condição de vulnerabilidade, sobretudo nos tempos atuais, dá margem à prática de expropriação e invasão, por parte dos grandes agricultores e empresas multinacionais, o que incorre no desamparo a um sem número de famílias negras. Nos últimos dois anos, diversas foram as estratégias adotadas também pelo governo federal no sentido da vulnerabilização dos povos e comunidades tradicionais, conforme afirma Francisco Antônio Nunes Neto:

[...] No primeiro vintênio do século XXI, tem se intensificado as lutas e processos de resistência em defesa dos direitos civis e humanos dos povos indígenas e quilombolas. No contexto em que elaboro este escrito, o procurador-geral da República, em nota recente, tornou público a extinção da Secretaria dos Direitos Humanos e Defesa Coletiva, órgão que protegia as terras indígenas e quilombolas contra as invasões. Com a extinção dessa

secretaria, os descendentes dos povos originários e as populações quilombolas ficam ainda mais vulneráveis a quaisquer formas de práticas de agressão e violência nos territórios em que (sobre)vivem. (NUNES NETO, 2020, p. 55).

O contexto de vulnerabilidade apontado por Nunes Neto (2020), que recai em situações de agressão e violência, é ainda resquício e reinvenção de práticas colonizadoras e racistas. Tais práticas têm sido acionadas desde o dito processo civilizatório brasileiro, atingindo indistintamente a negros e a indígenas, no agenciamento de um genocídio direcionado às comunidades tradicionais. Essa afirmação é corroborada pela análise de Pedro Rodolpho Jungers Abib (2004, p. 4), para quem o “[...] processo civilizatório brasileiro foi e continua sendo marcado por uma extrema violência física e simbólica.”. Todavia, esse autor também indica o caráter transgressor e resistente assumido pelas comunidades tradicionais e povos originários frente a essas tentativas de apagamento e intimidação.

De acordo com Abib (2004, p.),

[...] apesar da estratégia de tentativa de destruição, articulada contra todo um sistema de símbolos e referências de uma cultura subjugada, nunca houve, por parte dos povos afro-ameríndios, uma submissão total à violência do branco, sendo possível assim, a criação de suas próprias estratégias de resistência, seja no âmbito de suas culturas originais, onde conseguiram preservar aspectos da religiosidade, da música, da dança, da medicina, da culinária, da língua etc. - heranças de sua ancestralidade - seja na capacidade de recriação de seu próprio universo simbólico, influenciado por um sincretismo e um processo de hibridização, determinantes do ethos que caracteriza nosso povo.

Essa criação de estratégias de resistências, na perspectiva apontada por Abib (2004), fundamenta-se na e a partir da cultura popular, entrecruzando saberes, desde uma perspectiva da oralidade e, posteriormente, também com a assunção da escrita. Conforme apontam os estudos de Abib (2004), Döring (2011; 2013), e Mário Campos Lamparelli (2020), esse partilhamento de saberes, em se tratando de comunidades remanescentes de quilombos e comunidades negras rurais, ocorre majoritariamente pela oralidade e pelo partilhamento de memórias – que são também estratégias de manutenção das tradições de cada comunidade, a exemplo do culto e festejos a São Benedito, da comunidade ora estudada.

Reitero, portanto, que entender a comunidade como espaço de sociabilidade e registro oral de memórias e de práticas culturais é também pensar a partir de uma lógica de enfrentamento ao racismo, que por séculos silenciou o povo negro e os indígenas, assim como continua a, por outros modos, tentar dizimar essas populações. Em se tratando, mais especificamente da comunidade de São Benedito, cumpre esclarecer que a região do Extremo Sul da Bahia, onde está localizada, possui uma vasta expansão de eucaliptos. Com a vinda

dessa monocultura, algumas famílias acreditaram que finalmente havia chegado à região uma oportunidade de crescimento socioeconômico. No entanto, a realidade foi um tanto diferente, diversos moradores começaram a sofrer com a expropriação demasiada sobre suas terras, os pomares frutíferos foram tomados pelo verde do eucalipto, ameaçando dessa forma a comunidade quilombola e as comunidades negras rurais como espaço de vivências.

Segundo Amorim e Germani (2005), na Bahia é possível observar duas grandes regiões que concentram a maioria das comunidades remanescentes de quilombo: o Recôncavo e a região sudoeste do estado. O Recôncavo está associado “[...] aos engenhos de cana-de-açúcar que se desenvolveram durante séculos nesta região, utilizando o trabalho em regime de escravidão” (AMORIM; GERMANI, 2005, p. 5); já a região sudoeste, “[...] o primeiro atrativo para colonização desta região foi a descoberta de ouro e posteriormente o cultivo de algodão, além de gêneros alimentícios que abasteciam os núcleos que se polarizaram em torno dos municípios de Caetité e Rio de Contas.” (AMORIM; GERMANI, 2005, p. 5). As comunidades negras rurais podem ter sua presença nessas áreas justificadas graças ao declínio das atividades supracitadas e ao apagar nas relações de poder estabelecidas.

Os registros históricos não especificam ao certo onde teve origem a primeira comunidade negra da Bahia, ainda assim, Stuart Schwartz (1987), em seus estudos, afirma que entre os séculos XVII e XVIII já havia quilombos em todas as regiões da capitania baiana. Algumas das regiões são: Camarogipe, Cachoeira, Iguape, Maragogipe, Jaguaripe, Porto Seguro, Cairú, Jacuípe, Camamu, Jacoruna, Rio das Contas, Jacobina, Geremoabo, Rio Vermelho, Itapicurú, Rio Real, Sergipe do Conde, Vila de São Francisco e Ilhéus, tanto no Recôncavo, quanto próximo a Salvador. As regiões mais interioranas eram áreas reconhecidas com a tradição de constituição de comunidades quilombolas.

Até o início dos anos 2000, a maior parte das comunidades quilombolas da Bahia ainda não se identificava como quilombolas. No de ano 2004, foi publicado o documentário sobre quilombos baianos, com o título: “Quilombos da Bahia”, produzindo pelo cineasta Antônio Olavo. O documentário mostra a trajetória das comunidades afrodescendentes da Bahia, abordando sua luta e cultura. A equipe de produção visitou sessenta e nove comunidades afrodescendentes, percorrendo assim mais de doze mil quilômetros. Durante esse percurso, no vídeo, a equipe apresenta a história das comunidades negras, a qual é marcada por enfrentamentos, disputas e conflitos com grandes proprietários de terra e grileiros do estado. Sobre as filmagens e o que foi vivenciado, Antônio Olavo comentou que “[...] alguns sujeitos reconhecidos externamente como quilombolas não conheciam a nomenclatura quilombos. Alguns confundiam o nome quilombos com quilômetros.”, conforme narrou Jucélia Bispo dos

Santos (2016, p. 1).

A fala do cineasta revela, nesse sentido, que as comunidades negras rurais e as áreas remanescentes de quilombos são ignoradas por grande parte da população brasileira, incluindo, por vezes, os próprios integrantes de tais comunidades. Por ignorância, muitas pessoas acreditam que, com a abolição do trabalho escravo, os quilombos ficaram no passado da história brasileira, o que faz com que se surpreendam ao saber da existência de milhares de comunidades negras quilombolas espalhadas pelo país – isto é, quando ficam sabendo dessa existência. Muitos pesquisadores e pesquisadoras, sobretudo da área das Humanidades, lutam para que essa falta de informação seja suprida, tanto através da elaboração de trabalhos de conclusão de curso (teses, dissertações e monografias) quanto pela publicação de livros e artigos.

É preciso, todavia, atentar-se ao fato de que o não conhecimento ou, ainda, o “[...] esquecimento das comunidades remanescentes de antigos quilombos faz parte da estratégia do branqueamento da população brasileira”, como indica Rafael Sanzio Araújo Anjos (2001, p. 140). Essa estratégia de invisibilização e apagamento alinha-se à reprodução de uma política racista e socialmente higienista, a qual buscava o embranquecimento da população brasileira. Consequentemente, criou abismos ainda maiores entre brancos e não-brancos, mas especialmente expulsando para as margens as populações negras e indígenas. Endosso, assim, a análise de Anjos (2001, p. 139), ao indicar que “[...] a questão dos remanescentes de quilombos no território brasileiro não pode ser tratada com ações episódicas, pontuais, nem envolvida por conflitos de atribuições institucionais.”. É necessário, portanto, que cada vez mais sejam desenvolvidas políticas públicas e efetivamente implantadas, contudo, como já apontou Nunes Neto (2020), infelizmente a realidade no Brasil atual tem sido de maior fragilidade institucional direcionada a indígenas e remanescentes de quilombolas.

Na contramão dessas fragilidades e violências institucionais, diversos estudos procuram disseminar, apresentar e narrar a história das comunidades negras da Bahia, abordadas a partir de toda a pluralidade que comportam. Tais estudos ocorrem não somente pelo viés investigativo da história e da memória, mas também considerando que se faz necessário o conhecimento do dia-a-dia das comunidades negras rurais e quilombolas, pois esse saber pode ser um aliado nas estratégias para a melhoria da qualidade de vida dessas populações. Historicamente, a comunidade negra rural do Rio das Rãs foi a primeira no país a ser identificada como remanescente de quilombo, “[...] reconhecida pela sua bravura de enfrentar forças políticas tradicionais da Região do Médio São Francisco, tornou-se um símbolo de resistência para as demais comunidades no país.” (AMORIM; GERMANI, 2005, p. 9). A partir do seu reconhecimento, deu origem a diversos estudos sobre comunidades

negras rurais e remanescentes de quilombos, bem como auxiliou na construção de estudos como este, que têm a Comunidade São Benedito como sujeito e objeto de pesquisa.

1.3 COMUNIDADES NEGRAS: ALGUMAS PRÁTICAS CULTURAIS

As culturas brasileiras são múltiplas tanto quanto as populações espalhadas em todo território nacional. Essa análise multidiversa é fruto da união de vários elementos culturais como a língua, as músicas, as danças, as religiões e manifestações de religiosidades, as gastronomias, as festividades e demais celebrações cívicas e/ou populares oriundas, fundamentalmente, de matrizes culturais europeias, principalmente a portuguesa e africanas de diversas latitudes africanas. As danças afro-brasileiras, por suas dinâmicas de trocas e características peculiares, têm como fundamento motriz a ancestralidade. Da capoeira às diversas modalidades de samba, do maracatu ao bailado da puxada-de-rede, do jongo ao funk, dentre outras expressões, as diversas maneiras de dançar se conectam, direta e frontalmente, com as nossas ascendências culturais. Tais características representam as expressões culturais, as crenças e a fé de várias comunidades negras existentes no Brasil. Sobre cultura, José de Souza Martins (2007) explica que “[...] a sociedade humana somente está apta a lidar com o elemento humano de comunidade na medida em que concebe cultura simultaneamente como algo intrinsecamente particular e necessariamente coletivo.” (MARTINS, 2007).

Como diversos são os tipos de danças e suas performances, igualmente variados são as músicas e os ritmos praticados no país sob o guarda-chuva do que é considerado como de ascendência africana, como, por exemplo, o samba, gênero musical que tem a sua gênese, difícil de precisar, relacionada à conjuntura do século XIX. Na Bahia, em Salvador, a primeira alusão ao nome samba ocorreu por volta de 1844, em um depoimento registrado envolvendo o carcereiro da prisão municipal, Joaquim José dos Santos Vieira, e o chefe de polícia, conforme descreve José João Reis:

Ontem quase 9 horas da noite, depois das prisões fechadas, ouvi um alarme, que não podia perceber se era samba de africanos, ou de nacionais [...] vim à guarda informar-me aonde era aquele estrondo, quando vi que era na 4ª prisão desta cadeia [...] imediatamente disse ao sargento mandasse a sentinela conter a ordem naquela prisão: cessou o samba [...]. (REIS, 2002, p. 130)

O samba foi notado em diversas regiões e localidades baianas desde os idos do século XIX, contexto histórico em que também se registra a emigração de inúmeras mulheres negras ex-escravas e libertas da região do Recôncavo da Bahia para a capital nacional à época, o Rio

de Janeiro. Aquelas mulheres, as conhecidas tias baianas, dentre outros elementos culturais, introduziram na Cidade Maravilhosa o hábito da promoção de pequenas reuniões musicais e festivas nos quintais de suas casas, de onde muitas agremiações carnavalescas se originaram. Dessa maneira,

[...] Na zona portuária, nos bairros da Saúde e da Cidade Nova, elas configuraram o que Heitor dos Prazeres denominou Pequena África. Nesse reduto, as práticas culturais de matrizes afro-baianas encontraram morada e não só isso: as velhas Tias Baianas, mulheres negras egressas de Salvador e cidades do Recôncavo da Bahia, conseguiram conferir legitimidade e prestígio ao universo de práticas culturais de matrizes africanas em um contexto em que, no Brasil, diversas foram as estratégias de sufocamento adotadas para silenciar tais práticas culturais. Filhas de Santo ou ligadas aos tradicionais terreiros de Candomblé como a Casa Branca, o Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá, as negras Baianas introduziram no Rio de Janeiro os mistérios das religiões de matrizes africanas da tradição jeje-nagô. (NUNES NETO, 2019, p. 46)

O século XIX se constitui como o contexto histórico no qual diversas reviravoltas no âmbito sócio-político e econômico aconteceram no país. Dentre os episódios, registra-se a emancipação política do Brasil com relação a Portugal (1822), a independência da Bahia (1823) quando as últimas tropas portuguesas foram batidas e expulsas do país; a Revolta dos Malês (1835); a proclamação das Leis Eusébio de Queirós (1850), Rio Branco [Lei do Ventre Livre] (1871) e Saraiva-Cotegipe (1885); o fim do trabalho escravo (1888), a invenção da República (1889) e, permeando estes acontecimentos, tantos outros na órbita e esfera da cena cultural que, em larga medida, projetaram uma outra tropicalidade brasileira no campo das produções artística, se assim já se pode dizer para aquele contexto. Conforme analisa Bárbara Browning (1995, p. 56),

[...] o samba de roda surge no contexto da escravidão e em uma economia de exploração de terras e pessoas, com monocultura, primeiro de cana-de-açúcar, e em seguida, de tabaco. Por volta dos anos de 1860 e 1870 já se encontram muitas menções a esta prática no Recôncavo e em Salvador.

Os processos diaspóricos e de emigração ocorridos no país no século XIX tornaram possível haver trocas interculturais entre os africanos e afro-brasileiros de diversas regiões do país, tal como aconteceu na então capital nacional. Nesse sentido, para além dos possíveis reencontros entre nativos africanos espalhados nas diversas províncias brasileiras, aqueles movimentos migratórios contribuíram para o estabelecimento de práticas culturais hoje lidas como símbolos de nacionalidade, a exemplo do samba e do carnaval. De acordo com Carlos Sandroni:

O que acontece é que o samba baiano tradicional foi levado para o Rio de Janeiro por emigrados baianos, e lá na capital do país passou por um processo de transformação que levou ao surgimento do samba carioca. Este, nos anos 1930, através do rádio, do disco e do carnaval, se transformou no ‘samba brasileiro’, isto é, no samba como gênero mais reconhecido de uma ‘brasilidade musical’. (SANDRONI, 2002, p. 373)

Ainda sobre o samba, o autor observou também que:

‘Quando pesquisadores como Edison Carneiro escreveram sobre este samba tradicional baiano, chamaram-no de ‘samba de roda’ para não confundir com o samba carioca/nacional/radiofônico que estava no auge’, explica. ‘O termo pegou, mas no Recôncavo até hoje, o mais usual é, quando se fala em termos genéricos, se referir ao ‘samba’, e não ao ‘samba de roda’. (SANDRONI, 2002, p. 5)

Seguindo as pistas até aqui apresentadas sobre as origens do samba, nesta pesquisa, pretendo, ainda que parcialmente, discutir como na comunidade São Benedito, no Extremo Sul da Bahia, no contexto das celebrações devocionais ao Santo, o samba aí praticado como parte integrante e fundamental das homenagens a Ele prestadas, nos possibilita tomá-lo como uma continuidade e/ou ramificação do samba praticado em outras territorialidades culturais baianas. Tento, por esse viés, identificar como, na comunidade São Benedito, o samba é tomado como um poderoso símbolo cultural através do qual as identidades socioculturais locais são elaboradas.

Para Döring (2013, p. 147), “[...] O samba de roda representa valores estéticos e significados multifacetados enraizados na vida comunitária.”. Essa visão também foi defendida por Muniz Sodré, em *Samba, o dono do corpo* (1998). De acordo com esse autor, “[...] a linha rítmica do samba [vem] [...] do processo de adaptação, reelaboração e síntese de formas musicais características da cultura negra do Brasil.” (SODRÉ, 1998, p. 35). Uma dessas formas citadas pelo autor é o maxixe, ritmo que seria posteriormente substituído pelo samba no centro da cultura popular, especialmente da cultura negra. Döring (2013, p. 147), por sua vez, destaca que, “[...] Enquanto patrimônio imaterial, o samba de roda e seus protagonistas estão sendo submetidos a uma série de representações estéticas produzidas para públicos comunitários, estudantis, alternativos e comerciais.”. Essa noção de representação estética apontada pela autora une-se a uma perspectiva de representação social e cultural, dado que o samba é agenciado, sobretudo, por sujeitos negros dessas instâncias sociais, como trabalhadores e estudantes.

Abib (2004), ao analisar aproximações entre a capoeira e a samba de roda, destaca que essas manifestações populares sofreram inúmeros ataques ao longo do tempo, tanto pelo tangenciamento de políticas racistas quanto pela perspectiva de uma massificação cultural. O

autor indica, entretanto, que essas tradições têm resistido e, mesmo frente a tantas tentativas de silenciamento, têm se mostrado aguerridas e resistentes. Para o pesquisador,

contraditória e paralelamente a esse processo de canibalismo cultural em curso na nossa sociedade, estamos assistindo a um fortalecimento de determinadas formas culturais e manifestações da nossa cultura popular que até um período recente de nossa história praticamente agonizavam. Tais expressões culturais experimentam hoje uma revitalização, um reconhecimento e uma revalorização por parte de setores cada vez mais amplos da sociedade – incluindo a mídia – deixando perplexos até mesmo aqueles incansáveis defensores da preservação de nossas tradições populares, que talvez não fossem capazes de imaginar, nem os mais otimistas, que esse passado moribundo pudesse fazer-se vigorar com tanta força no presente. (ABIB, 2004, p. 7)

As análises empreendidas por Abib (2004) ainda são plenamente válidas, uma vez que, como observo, na atualidade as práticas higienistas, racistas e colonizadoras persistem, contexto em que as culturas populares estão recebendo outras abordagens e fomentos de valorização que não as do esvaziamento e coisificação tão comumente praticadas historicamente como se não significassem importantes patrimônios culturais. Acredito que isso tem ocorrido em conjunto ao ingresso de mais pessoas negras nos cursos de ensino superior, à reivindicação dos movimentos sociais negros quanto à representatividade, à força das redes sociais, à mobilização popular e, também, em razão das pesquisas que têm cada vez mais evidenciado novas práticas culturais, a exemplo das festividades de São Benedito.

O culto festivo a São Benedito, não apenas na comunidade, mas como notado em outras localidades das regiões Sul e Extremo Sul da Bahia, se configura como importante referência cultural para essas regiões baianas. Ao longo do tempo de sua história, diversas gerações de devotos ao Santo têm envidado esforços no sentido da manutenção dessa tradição cultural que, como todas as outras, são atravessadas por processos de ressignificações que traduzem de alguma maneira a conjuntura e as demandas históricas das sociedades e seus indivíduos.

De origem portuguesa, o culto e as demonstrações festivas a São Benedito também são notados, além da Bahia, em outros estados brasileiros, como São Paulo, Rio de Janeiro, Manaus, Maranhão, Paraná e Pará. Ocorrem, geralmente, durante o mês de janeiro, muito embora não haja um calendário específico e rigoroso, podendo também acontecer ao longo do ano entre os meses de maio a outubro. Tal celebração atravessa fronteiras no interior das regiões brasileiras.

No estudo sobre as comunidades negras brasileiras, é impossível dissociar o samba das histórias e das culturas africanas introduzidas no país, sobretudo, do ponto de vista cultural.

Uma vez que não se pode ignorar as incontáveis contribuições culturais africanas na formação do Continente Americano, haja vista os episódios significantes da construção cultural das comunidades negras no mundo.

As nações africanas foram tratadas ao longo dos séculos como desprovidas de cultura; como um continente isolado do globo em termos de civilização, de desenvolvimento, de meios para articular o próprio progresso, de falta de perspectiva. Portanto, frente a essa problemática que permeia o universo africano, é preciso romper o muro que atravessa a constituição da fisionomia identitária da África. No plano de suas implicações, as culturas africanas têm suas práticas pouco difundidas internacionalmente, embora tenha uma contribuição expressiva para a formação do estado brasileiro e de outros povos, a partir dos seus costumes, crenças, memória e tradição. Pesquisas que se debruçam sobre as influências africanas na cultura brasileira acabam por não preconizar a efetiva participação da história e cultura africanas na formação cultural deste país. Segundo Alberto Costa e Silva,

Falar de uma identidade africana no século XIX – se identidade é uma coalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamento e padrões de avaliação mutuamente correspondentes (ainda que às vezes conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana -, equivalia a dar a um nada etéreo um local de habitação e um nome. (COSTA E SILVA, 2003, p. 15)

Quando se fala em povos africanos e africanidades, ainda em nossos dias, inadvertidamente, o senso comum, porque essencializa e aprisiona, se reporta a uma África pré-colonial. De acordo com Boris Fausto (2009, p. 55), “[...] A cultura religiosa foi o mais importante instrumento de colonização. Toda ela importada pelos jesuítas que exerceram por três séculos o monopólio da educação, do pensamento culto e da produção artística.”. As festividades estabelecem íntima relação com a religiosidade por meio da igreja Católica no período Colonial. A igreja se (pre)ocupava com a catequização dos indígenas e a aliança com os senhores de engenho. Estes primeiros eram subjugados e submetidos à participação dos dogmas religiosos dos segundos. Conforme José Ramos Tinhorão,

[...] a carta do escrivão da frota de Cabral deixa bem claro, quando mostra não apenas a posição de mero espectador curioso dos indígenas nas cerimônias, [...] mas da maioria dos próprios tripulantes portugueses, levados pela distância social a participar também apenas como testemunhas na comemoração de um feito particular das suas elites. (TINHORÃO, 2000, p. 16)

O catolicismo praticado no Brasil, desde a colônia, entrelaça elementos das culturas

indígenas, africanas e europeias, dando significado ao que se difundiu internamente como catolicismo popular no sentido da introdução de novos símbolos culturais, tanto quanto das formas de celebrar os Santos católicos, formas de culto e de celebração nas quais se aproximam elementos do passado e do presente, promovendo outras polifonias musicais e performances coreográficas. Segundo Peter Burke:

Em 1500, a cultura popular era a cultura de todo o mundo; uma segunda cultura para os instruídos e a única para os demais. Por volta de 1800 contudo, em muitas partes da Europa, o clero, a nobreza, os comerciantes, os homens de ofício e suas mulheres - haviam abandonado a cultura popular, da qual estavam agora separados, como nunca antes, por profundas diferenças de visão de mundo. (BURKE, 1989, p. 207)

Desde os idos coloniais, as celebrações religiosas e/ou festivas congregaram, de alguma maneira, brancos, indígenas e negros (DEL PRIORE, 2000; TINHORÃO, 2012) tanto em função da diversidade populacional quanto na perspectiva cultural. O catolicismo barroco aqui forjado deu vazão ao conagraçamento entre o culto, às diversas formas de manifestação e demonstração da fé e às práticas de festejar. Com efeito, corroboraram grandiosa e significativamente para a construção da cultura brasileira e suas tradições. Conforme analisa Mary Del Priore (2000, p. 141), “[...] A mistura entre o sacro e o profano valia para diminuir e caracterizar o pagão, o inculto, o diferente do europeu branco e civilizado, os mitos pagãos eram esvaziados e recuperados para serem vivenciados exclusivamente como parte da festa.”. Ainda que Del Priore (2000) tenha tratado sagrado e profano como momentos e/ou instâncias distintas, penso que, no contexto das demonstrações de fé religiosa, tal como praticada historicamente no Brasil, sagrado e profano nunca estiveram devidamente separados antagonicamente, inclusive porque, nas manifestações de fé e crenças religiosas brasileiras, ambos funcionam como expressões que mais se complementam do que se anulam.

Em verdade, se já era permitido aos negros associados a confrarias lembrar sua terra de origem em cerimônias festivas de eleição de reis do Congo desde finais do século XVI – como aconteceria em Colares –, não haveria surpresa se também aparecessem tais personagens não apenas na procissão de Corpus Christi, mas nos três outros cortejo em que figurava a imagem do Santo oficial do Estado, ou seja, as procissões especialmente criadas por D. João II, além da de São Jorge: a do milagre da Cera, a da batalha de Aljubarroca e a da batalha de Toro. Embora a presença de negros metidos em coloridas librés nas procissões só apareça documentada a partir do século XVIII, o imponente ‘Estado de São Jorge’, previsto regimentalmente para figurar nessas procissões, parece indicar a quase necessária participação dos músicos destinados a transformar-se em tradição sob o significativo nome de ‘Pretinhos de São Jorge’. (TINHORÃO, 2012, p. 54)

Conforme afirma Tinhorão (2008), as primeiras imagens de negros escravizados captadas em postura de dança no Brasil (ao menos até hoje descobertas) foram encontradas em telas do pintor Frans Post e em diversas de suas gravuras para edição de 1647 “História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil” de Gaspar Barlaeus. A seguir, apresento uma ilustração de Gaspar Barlaeus.



Figura 1: Engenho de Itamaracá, de Frans Post para o mapa de Gaspar Barlaeus, 1647. Fonte: Disponível em: <http://ensinarhistoria.com.br>

As características apresentadas na imagem acima representam a história das expressões culturais, as crenças e a fé de várias comunidades existentes no país. Na análise de Roberto da Matta (1997), a cadência, a sinfonia e os movimentos são direcionados à “coisa social” que ao serem inseridos na manifestação, afirmam a identidade e a singularidade do grupo. O autor acrescenta ainda que os antepassados dos afro-brasileiros são lembrados e eternizados na dança.

Entra em cena o sincretismo religioso cujo significado instrumentaliza a justaposição de elementos que identificam mais de um pertencimento religioso. Neste caso, elementos relacionados ao catolicismo e às religiões de matrizes africanas, fundamentalmente, o candomblé. Muito embora, desde os anos 1980 os discursos sobre a existência de práticas sincréticas tenham sido atravessados por líderes religiosos dos candomblés e pelos antropólogos que passaram a reivindicar a dissociação entre as duas perspectivas religiosas. Ainda assim,

no contexto de algumas celebrações religiosas brasileiras, tem vigorado o entendimento da existência do sincretismo.

As festividades no período colonial eram importantes para a minimização das desigualdades sociais da época, uma vez que os colonizados se sentiam livres pela ideia de união étnico-racial. Festejar era um meio de extravasar sofrimentos vividos pelos negros nesse período. A fim de amenizar dores na alma, dançavam, cantavam e brincavam conforme seus rituais. Os negros trajavam-se de vestimentas e adornavam com colares provindos dos seus costumes e tradição e com isso, tinham a sensação de liberdade. Vindos de uma vida de massacre, escravidão e aprisionamento, conquistaram através de um processo de resistência a oportunidade de festejarem juntos com homens “brancos”. O festejar traz em seu bojo questões humanitárias e de liberdade Segundo Alice Itani (2003, p. 15), “[...] quando se festeja, no conteúdo histórico das festas pode-se ver o ser humano em sua criação, em seus costumes, símbolos e suas crenças, pelos seus ritos, seus cantos, suas músicas e danças.”.

A profusão de informações deixa claro que a historicidade metódica e reducionista desconsiderou o manifesto artístico, cultural e religioso da população africana, especialmente, no tocante à música produzida e cantada pelo e para o negro e aspectos religiosos uma vez que ambos estão interligados. As danças afro-brasileiras, por sua dinâmica de trocas e características peculiares, apresentam múltiplos diálogos com seus ancestrais ao longo da história. Neste sentido, Zeca Ligiéro (2011) argumentou que as danças são incontáveis em seus estilos, variando conforme os grupos étnicos, ambientes e trocas mútuas através da história das migrações. É pertinente considerar que, em todos os casos, as performances de danças africanas ocorriam dentro de um contexto para celebrações de tradição popular com grande capacidade de interatividade e participação do público presente em várias décadas, quase sempre, indivíduos do mesmo grupo ou de convidados e simpatizantes.

As danças afro-brasileiras trazidas pelos africanos e seus descendentes possuem influências diversas advindas da cultura africana. Tinhorão (2008) destacou que existem sons que há mais de quatro séculos foram produzidos pelos negros africanos e seus descendentes, crioulos e mestiços, e que no Brasil remetem, necessariamente, à história das razões e da forma pela qual cerca de quatro milhões de negros naturais da África foram transportados através do Atlântico para Antiga colônia portuguesa, desde início do século XVI até a segunda metade do século XIX.

Dessa forma, conhecer, compreender e descrever a história que está presente no cancionário popular e nas danças afro-brasileiras torna-se imprescindível em comunidades remanescentes quilombolas, para o reconhecimento da trajetória dos seus antepassados. O que,

de acordo com Denys Cuche e Miguel Serras Pereira (1999), diz respeito às experiências concretas dos sujeitos, às diversas formas de conceber o mundo e às particularidades e semelhanças construídas pelos seres humanos ao longo do processo histórico e social. Porém, a ênfase na discussão da cultura presente nas comunidades quilombolas não pode simplesmente se limitar ao elogio no que diz respeito às diferenças ou se restringir aos estudos da cultura.

As danças afro-brasileiras contribuem com as manifestações culturais e tradições advindas com os diversos grupos étnicos africanos introduzidos nas Américas. Nesta perspectiva, Caspar Van Baerle (1974) argumentou que os registros mais antigos das danças, rituais e práticas africanas estão presentes nas procissões e danças que eram promovidas pelos negros na forma de cortejos.

Diversos grupos seguem, principalmente na zona rural, dessa forma acontece na comunidade São Benedito, festejam, cantam e entoam cânticos e cantigas em homenagem aos Santos e assim, ao passar por distintas casa, realizavam cortejos, fazendo com que esse percurso durasse em média entre sete e oito dias. Cada noite faziam a reza e o samba, em uma das casas, onde alguns moradores participavam da folia, deixando de lado os seus afazeres para homenagear o São Benedito.



Figura 2: Imagem de São Benedito, o Santo dos pretos. Fonte: Disponível em: <http://igrejasaobenedito.com.br>

No Brasil, São Benedito é cultuado pelos negros devido à associação com o período escravocrata bem como as raízes africanas do Santo e sua saga como negro e escravo. A

expressão religiosa embutida nos entremeios festivos carrega uma logística de alteridade dada, por vezes, pela simbologia dessa figura. Em tempos remotos, os escravos se apegavam aos Santos negros para intervir entre Deus e ofício da servidão, nesse caso, São Benedito, por ser filho de escravos, era sempre evocado, de acordo com Vander Poel (1981).

Entre os anos 1945 e 1947, chegou à comunidade de São Benedito um grupo de foliões formado por tocadores e sambadeiras, carregando São Benedito em uma caixa de madeira e adornos. Os moradores, que na maioria eram devotos do Santo, sentiram-se abençoados com a presença do grupo juntamente com o Santo.

A primeira vez que o Santo chegou aqui o grupo veio a pé mesmo por dentro da mata, eles saiu do Marobá para cá, sabe como é né, carro ninguém sabia o que era, e animal não tinha pra todo mundo, então era dias andando homem e mulher tudo em louvor a São Benedito. (Benedito João Gomes, 79 anos, entrevistado em 22 de janeiro de 2020)

Segundo relato do Sr. Benedito sobre a história dessa manifestação cultural, os foliões caminhavam de uma região próximo à Marobá, atualmente Nova Viçosa/Bahia, realizando pequenas paradas em algumas moradias onde eram oferecidos alimento e acolhida. “[...] Entre as devoções santeiras do catolicismo popular, São Benedito desfrutava lugar de destaque dos egressos da escravidão”, como indica Maria Cristina Wissenbach (1998, p. 81).

Faz parte ainda das festividades o cancionero a São Benedito, em que estão as entoadas, nas quais, todo tipo de comunicação é estabelecido com o Santo. Exemplo disso se pode notar nos versos a seguir:

São Benedito é de ouro
De prata, Ele faz um milagre
E o samba pode deixar
Que eu garanto
(Verso repentista criado pelos foliões da Comunidade São Benedito).

A partir da análise de versos como esses, pude perceber a comunicação direta que existe entre a comunidade e o Santo, normalmente as letras são expressivas e trazem mensagem de devoção e gratidão.

Para a tecitura deste estudo, como já sinalizado anteriormente, utilizo narrativas dos interlocutores da pesquisa de campo, bem como outras, de outros agentes sociais sobre a configuração histórica da comunidade e introdução do culto festivo a São Benedito. Alistair Thomson (1997, p. 57) afirma que:

existe uma relação dialética entre nossas lembranças e nossa identidade. Construímos nossa identidade em relação à história de outras pessoas a nosso respeito e nossas próprias histórias a nosso respeito, histórias a

respeito do nosso passado e nosso presente e acerca daquilo que queremos nos tornar. Há de se buscar conhecer a história de um lugar a partir da memória de seus habitantes.

É importante, nesse sentido, considerar as relações entre identidade e memória, tanto na perspectiva da história coletiva, quanto no campo da subjetividade. Para Jacques Le Goff (2003, p. 47), a memória “[...] gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas”, em função das mudanças nos relatos públicos sobre o passado. Quais memórias escolhemos para recordar e relatar (e, portanto, lembrar), e como damos sentido a elas são coisas que mudam com o passar do tempo (LE GOFF, 2003). Pierre Nora (1993), por sua vez, argumentou que a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, neste sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações. Consonante a essa concepção, entendi como fundamental para o desenvolvimento deste estudo ouvir as vozes dos moradores da comunidade São Benedito, compreendidos como agentes sociais que ecoam e ressoam relevantes subsídios no que diz respeito à sua história.

Diante dos referenciais que cerceiam o mundo da comunidade São Benedito, compete alargar a noção de como ela vem configurada e retratar suas características e vinculá-las à experiência voltada para o samba de roda especificamente. E, dando continuidade à pesquisa, a tônica é a cultura local tendo como pano de fundo apresentar a história da Comunidade negra rural de São Benedito, assim como o culto ao Santo e seus desdobramentos festivos. Este é o foco principal da pesquisa abordado no próximo capítulo embora tenha sido falado, esporadicamente, nas entrelinhas do texto.

Nesta parte do texto, analiso os espaços geográficos, estruturais, humanos e ideológicos da comunidade São Benedito. Organizado por meio de tópicos que mesclam ideias para exemplificar as informações prestadas e/ou as teses defendidas. Abordo noções concernentes à origem, implantação, lutas e afins dessa comunidade. Há um detalhamento das experiências e vivências e o contexto cognoscente da mesma, sua evolução rumo à sociedade no que se refere ao processo cultural. Sob esse enfoque, delinear-se-á, “irônica e alegoricamente” o universo primário da comunidade ora apresentada desde o seu surgimento, nome de batismo, povoação, tradição cultural, e territorialidade. Principiando pela origem, localização geográfica, percorrendo pela chegada e caracterização dos habitantes tornando-se embriões das discussões.

A Comunidade de São Benedito está localizada nas adjacências do remanescente

quilombola de Helvécia, situada entre os Municípios de Teixeira de Freitas e Caravelas, Extremo Sul da Bahia. O Decreto Federal 4.887/2003 e a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) (Decreto 6.040/2007) considera remanescentes de quilombo: “Grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de reações territoriais específicas, com a presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003; BRASIL, 2007).”

No plano de suas implicações, a comunidade carece passar por um processo de identificação social arvorado em ajustes nas relações interpessoais, não como um passe de mágica, algo mecânico, efêmero, instantâneo. D’Adesky, citado Erik Erikson, entendeu que o processo de identificação social é “[...] em sua maior parte, inconsciente, exceto nos casos em que condições internas e circunstâncias externas se combinam para reforçar uma consciência de identidade dolorosa ou exaltada.” (ERIKSON, 1987 apud D’ADESKY, 2005, p. 41).

É importante dizer que, no tratamento com a comunidade São Benedito, muitas características devem ser pontuadas desde sua localização geográfica. Ora, arrisco-me a abrir um parêntese para ressaltar que não foi encontrada no mapa a localização geográfica da comunidade São Benedito. Não obstante, tendo como suporte as redes sociais, a acessibilidade aos recursos tecnológicos, as mediações humanas através da comunicação oral, as informações vão se moldando e se consolidando. Dessa forma, utilizando narrativas por meio de vídeos registrados na localidade, tornou-se imprescindível para inteirar-me sobre o contexto histórico e social da comunidade São Benedito através relatos de moradores acerca do seu processo de construção social e conhecimento do seu fundador.

Um desses relatos foi realizado por Benedito João Gomes (falecido em Julho de 2020), filho do Sr. João Gomes (falecido em 1978), fundador da comunidade, pequeno agricultor, homem negro e devoto de São Benedito, criou os dez filhos comercializando farinha e produtos da sua terra no povoado vizinho São José do Itanhém, atualmente conhecido como Teixeira de Freitas. Naquela época, não tinha acesso ao transporte e todo esse trajeto era a cavalo, foi uma figura importante na comunidade lutando para abertura de estradas e chegada de novos moradores, entre outros feitos. Uma das inquietações do filho do fundador era a formação de uma igreja católica na comunidade, então juntamente com o Sr. Manoel Mendes Rocha também morador da região, se deslocaram para a cidade de Teixeira de Freitas – BA, à procura de uma paróquia para dar-lhes instruções e apoio para fundação de uma comunidade.

Certo tempo depois, o saudoso frei Elias Hooij, da Diocese de Teixeira de Freitas/Caravelas, compareceu à comunidade para celebrar a primeira missa da localidade,

realizada em um barracão coberto de palha. A história narrada pelo Sr. Benedito João Gomes se assemelha a um “causo”.

Meu pai era muito querido aqui, foi o primeiro morador, ajudou tanta gente no início, mesmo não tendo muito na época, o povo ficou muito sentido quando ele morreu, já tinha a igreja/barracão de São Benedito também, aí né, o povo quis prestar o último favor ao meu pai, trocando o nome de Marambé para comunidade São Benedito, pra gente que é filho foi uma grande alegria porque a gente queria também. (Benedito João Gomes, 79 anos, entrevistado em 21 de janeiro de 2020).

Segundo ele, a comunidade foi batizada como São Benedito após a morte do Sr. João Gomes, em nome da sua devoção por ele. Cabe dizer que, de certa forma, o seu nome também o foi. A comunidade São Benedito foi criada em meados dos anos 1943 por João Gomes, oriundo de terras circunvizinhas ao distrito de Juerana, pertencente ao Município de Caravelas/Bahia. Seu nome figura na lista do primeiro habitante dessa comunidade e tem suas raízes mergulhadas nesse espaço geográfico/territorial.

Tão importante quanto a história do nome é relevante se debruçar em variadas fontes para desfazer as incertezas que possam rondar o pensamento acerca desse lugar construindo uma rede de significações. Por essa via, é possível dissolver alguma angústia em torno do assunto. Em outras palavras, uma rede de ideias sobre a cultura local é descrita, cujos predicados não podem passar despercebidos para o fim a que se destina este trabalho.

No panorama concernente aos relatos e descrições da comunidade de São Benedito, torna-se viável tracejar também o povoamento local, a procedência e peculiaridades. No cumprimento da promessa feita acerca desse trabalho, faz-se altamente relevante levar em conta a particularidade histórica dos fatos concretos que situam em seu interior. A apropriação de um pedaço de terra nas proximidades configurou na chegada de outros moradores, que foram se instalando na comunidade.

Além disso, alguns moradores trabalham em fazendas da região, a população é majoritariamente negra, reiterando o protagonismo de agentes sociais dentro dessas esferas nas relações étnico-raciais que se territorializaram nesse lugar de memória. Essa é uma rotina que está claramente associada à posse da terra e ao mesmo tempo marcado pela cultura, “[...] na qual as tarefas diárias [...] parecem se desenrolar, pela lógica da necessidade, diante dos olhos do pequeno lavrador.” (THOMPSON, 1998, p. 271).

Na base de algumas estruturas dentro da comunidade, existem as pequenas propriedades familiares, que conseguiam produzir o suficiente para suprir suas necessidades, e também existia outra parte integrante desta base que se destacava. A produção feita por essas

peessoas era normalmente rudimentar e quase sempre suficiente apenas para prover a alimentação da família como afirmam Manuel Cardoso de Mello e Fernando A. Novais (1998, p. 575): “[...] no conjunto do país, a esmagadora maioria, cerca de 85%, é formada por posseiros, pequenos proprietários, parceiros, assalariados temporários ou permanentes extremamente pobres ou miseráveis.”.

Sr. Manoel João Gomes é um dos primeiros moradores da comunidade, filho do Sr. João Gomes, aposentado e agricultor familiar. De acordo com ele, no que diz respeito às festividades em homenagem a São Benedito:

A folia aqui, é assim a gente ajuda organizar pra da certo todo ano, é costume, o Santo só vem no mês de janeiro, todo mundo aqui espera, agora a data, não pode ser muito no início, nem muito no fim do mês, é no meio do mês (risos) já sabe né? que fica bom pra todo mundo, é assim, todo ano a gente dá um jeitinho, os foliões estão de idade já, que Deus da vida e saúde pra eles, é isso que faz a folia acontecer, graças a Deus. (Manoel João Gomes, 89 anos, entrevistado em 25 de fevereiro de 2021)

Os festejos acontecem na comunidade reunindo devoção e alegria. Não existe um calendário (data) fixo para realização, mas, normalmente, as celebrações acontecem entre a segunda e a terceira semana do mês de janeiro, configurada por uma homília formada pela procissão dos foliões e moradores da comunidade, em um percurso que totaliza, uma média de cinco a sete dias, nos quais, a cada dia, realizam pequenas paradas em algumas casas da comunidade; o segundo momento é entoada uma reza ao chegar nas residências, onde são entoadas preces litúrgicas ao Santo como forma de agradecimento e, por fim, é feito um samba de roda em honra de São Benedito. Os homens cantavam, tocavam e sambavam e as mulheres apenas cantavam e sambavam. “Na verdade, desde os tempos coloniais, o catolicismo brasileiro traz a marca desse etos festivo. Nele tudo dá lugar à celebração.”, como analisa Maria Lucia Montes (1998, p. 105).

Por fim, nas aproximações entre o culto e as festividades, tal como ocorre na Comunidade São Benedito, destaco o samba a esse Santo negro como um instrumento de ensino e aprendizagem das práticas culturais, baseado na memória, ancestralidade e oralidade. Conforme apontado por Abib (2004, p. 49), “[...] o samba, tal como a capoeira em suas formas tradicionais, é até hoje expressão viva da oralidade, enquanto forma principal de transmissão de saberes.”. Por essa perspectiva, o samba apresenta-se como elo entre oralidade e memória, no agenciamento da construção de saberes da cultura popular. Conforme analisa Abib (2004, p. 11),

a oralidade possui papel importante, mesmo convivendo com as inovações tecnológicas que a modernidade oferece (e que acabam também se incorporando ao cotidiano desses grupos). Mas a grande maioria das tradições populares ainda tem, na oralidade, o seu meio mais importante de transmissão, já que a escrita – juntamente com os meios formais de aprendizado, como a escola, por exemplo – não tem um papel central nos processos de ensino-aprendizagem desenvolvidos pelos sujeitos protagonistas dessas tradições. Nesse universo, a oralidade ainda prevalece resistindo aos avanços da modernidade.

Ciente do privilégio que possuo no transitar entre uma cultura de base oral e pelo acesso às mediações da escrita, reitero minha afiliação e admiração pela cultura construída na comunidade negra rural à qual pertenço. Os ensinamentos, que neste contexto independem dos processos formais institucionalizados, vinculam-se a “[...] um repertório cultural detentor de suas próprias formas de transmissão, pautados pela memória e a oralidade como referências principais desse processo”, como analisa Abib (2004, p. 50). Tal como ponte a interligar dois universos aparentemente tão distantes, busco estabelecer um diálogo entre memória, oralidade, culto e festividades da Comunidade São Benedito, face ao conhecimento institucionalizado de um programa de pós-graduação. Comigo, por minha escrita, a minha voz, a voz de muitos outros, de muitas outras.

CAPÍTULO 2

UM OLHAR SOBRE A HISTÓRIA DA COMUNIDADE SÃO BENEDITO

Neste capítulo, abordo de modo mais detalhado, os aspectos históricos e a configuração que foram fundamentais para o surgimento da região Extremo Sul da Bahia. Tal abordagem coaduna-se à caracterização da Comunidade São Benedito, descrita por uma ótica que a inter-relaciona de modo dialógico ao seu entorno. Nesse ínterim, faz-se mister apresentar também a história de São Benedito, esse Santo negro que vai estabelecer profícua representatividade para a cultura afro-brasileira, particularmente a cultura quilombola, e, sobremaneira, para a comunidade ora objeto e sujeito desta pesquisa.

Busco, assim, realizar uma análise da construção da região e o seu espaço geográfico, além de apresentar as vertentes econômicas e socioculturais que constituem o Extremo Sul da Bahia. Cumpre ressaltar que a abordagem é feita considerando a importância da área rural para o desenvolvimento da região, cujos moradores costumeiramente sofrem com a opressão imposta pelo empresariado, em busca do domínio das terras pertencentes às comunidades rurais. Sendo essas comunidades majoritariamente de população negra, observo, nesse sentido, a reprodução de um contexto em que determinada elite branca continua a imprimir ameaças e restrições territoriais ao povo negro. Este, por sua vez, continua seu agenciamento de luta e resistência, conforme se observa nas terras do Extremo Sul da Bahia.

2.1 ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE A CONFIGURAÇÃO DO EXTREMO SUL DA BAHIA

O Extremo Sul da Bahia é, na atualidade, uma região com exponencial potência econômica no estado, mormente em razão da cultura e comércio de eucalipto nesse território. Todavia, se, por um lado, o comércio madeireiro trouxe e traz determinados avanços para a região, por outro, acentua conflitos de terra e busca impor um silenciamento sócio-histórico às comunidades rurais e quilombolas. Sendo fruto da divisão originária das Capitanias hereditárias, conforme analisa Valdir Nunes dos Santos (2017), a lógica mandatária colonialista continua a reger as relações de força nessa sociedade, em busca de se reinventar para não perder poderes e privilégios. Para se chegar até a demarcação territorial atual foram necessários muitos acordos, disputas jurídicas e revoltas, tendo em vista que, antes de existir a Bahia, existiam somente faixas de terras pertencentes a donatários, as quais, posteriormente foram unificadas e originaram o estado da Bahia, de

acordo com Sebastião Pinheiro Gonçalves de Cerqueira Neto (2013).

Para o autor, “[...] a base econômica dessas capitanias era a produção de açúcar, porém, outras atividades econômicas contribuíram para a formação do território baiano, como a agricultura de subsistência e uma vigorosa exploração do pau-brasil.” (CERQUEIRA NETO, 2012, p. 248). Com o passar do tempo, essas atividades foram sendo reapropriadas e concentradas nas regiões do estado da Bahia, tendo o Extremo Sul do Estado vivenciado sucessivas transformações em decorrência tanto da exploração dos recursos naturais quanto da ocupação de terras, sobretudo pela intensiva exploração da Mata Atlântica nesse território, como indicam Thiara Messias de Almeida *et al.* (2008).

Os estudos de Cerqueira Neto (2013) corroboram essa visão apresentada por Almeida *et al.* (2008). Para o estudioso,

A ocupação da região, que teve início no século XVI, seguiu os padrões semelhantes aos empregados na fase inicial da colonização de todo o país, isto é, uma ocupação baseada na exploração de recursos naturais sem se preocupar com os vetores que dão estrutura a uma determinada sociedade, como a liberdade, a cultura, um projeto de desenvolvimento que encaminhasse para uma forma mais igualitária os que aqui viviam. Assim, durante quatro séculos, introduziu-se na Região recursos materiais e humanos com o objetivo de retirar suas riquezas naturais. (CERQUEIRA NETO, 2013, p. 251)

Entendo, nesse sentido, em consonância aos autores supracitados, que a ocupação do Extremo Sul da Bahia obedeceu a uma estrutura exploratória e colonizadora, perceptível desde a chegada dos portugueses no Brasil. Isso significa que a região passou por um processo de ocupação ligado ao extrativismo e ao uso desenfreado das riquezas naturais, visando a exploração de determinada população para uma mão de obra geradora de lucro àqueles que eram os donos do poderio econômico. Não havia, portanto, preocupação, muito menos políticas públicas, direcionadas a garantir seguridade social à população, nem instrumentos básicos de fortalecimento de uma sociedade, como cultura, por exemplo.

Conforme apontam Almeida *et al.* (2008), além da exploração da Mata Atlântica, ao final do século XVIII e início do XIX, foram introduzidas as culturas do café e do cacau nessa região. Contudo, esses autores indicam que, mesmo tendo essa dinâmica local de produção, até o séc. XIX, “[...] a região encontrava-se isolada do restante do estado.” (ALMEIDA *et al.*, 2008, p. 9). Havia, nesse sentido, uma exploração agrícola na região, mas era uma atividade esparsa e sem muita expressão, localizadas mais na área litoral e sem integração regional – contexto vivenciado até por volta de 1950. Os pesquisadores, então, destacam como esse cenário passou a se modificar e quais fatores histórico-sociais contribuíram para a mudança:

[...] a partir da década de 1970 as transformações socioeconômicas na região são perceptíveis quando se imprime uma nova dinâmica local. A região se integra à economia estadual e nacional facilitada pela implantação da rodovia federal BR 101, que impulsiona o desenvolvimento regional. Percebe-se então que a conjunção de fatores favoráveis, como a implantação de acessos rodoviários e os incentivos fiscais concedidos pelo governo nas décadas de 1970 e 1980 para o reflorestamento, estimularam a expansão da cultura do eucalipto e a introdução de empresas de papel e celulose como a Veracel, Bahia Sul e Aracruz, que passam a atender, preponderantemente a demanda do mercado externo. A região também passou a atrair grupos madeireiros do Espírito Santo e de Minas Gerais. Se por um lado a cultura do eucalipto na região trouxe mudanças econômicas, por outro sua introdução implicou em sérios prejuízos para os recursos naturais, dentre eles, o solo, a fauna, a flora. (ALMEIDA *et al.*, 2008, p. 9)

De modo consonante a Almeida *et al.* (2008), Cerqueira Neto (2013) também pontua a implantação dos acessos rodoviários e, sobretudo, a criação da rodovia federal BR 101 como um fator preponderante para o desenvolvimento do Extremo Sul da Bahia. Todavia, este autor acrescenta um elemento histórico fundamental para essa região, que foi a cultura do cacau, no Sul da Bahia. De acordo com o pesquisador, com a afirmação da cultura cacaueira no Sul da Bahia, em coexistência com a pecuária, em meados do século XX, houve um processo de cisão, firmando, de um lado, a cacauicultura e, de outro, mais ao Sul, a pecuária. Nesse cenário, então, “[...] há uma cisão não havendo um prolongamento da cacauicultura partindo do polo Ilhéus-Itabuna para o Sul da região [...]. E com o fortalecimento da pecuária tem-se a fragmentação da mesorregião Sul e o surgimento de uma região diferenciada, o Extremo Sul.” (CERQUEIRA NETO, 2013, p. 253).

Frente a essa divisão, o autor informa que não houve, por parte do Estado, uma política integradora, mas sim o privilégio do fortalecimento direcionado à região de Ilhéus e Itabuna, em razão do poder econômico e político protagonizado pela região. O Extremo Sul, por sua vez, não apresentava uma unidade e era visto de modo amorfo, passando a receber maior atenção somente quando a agropecuária e a extração madeireira, sobretudo esta, ganharam força nesse território. Para Cerqueira Neto (2013), em termos identitários e socioeconômicos, é possível dizer que a atividade madeireira contribuiu no processo de construção dos lugares desse território.

O autor ainda analisa que, nesse processo, podem ser observados dois tipos de exploração da vegetação nativa na região do Extremo Sul da Bahia:

[...] o primeiro caracterizado pela rusticidade e o segundo pautado numa incrementação do processo. Na primeira fase do extrativismo vegetal, ‘os madeireiros ainda utilizavam técnicas rudimentares que, associadas às dificuldades de transporte, se constituíram elementos inibidores da destruição da Mata Atlântica’ (BAHIA, 1994, p. 17). Além do desmatamento

esta fase também pode ser considerada como importante para a construção de núcleos urbanos. Na metade do século XX chegam não região os grandes grupos madeireiros que vão realizar o desmatamento através de técnicas sofisticadas, utilizando de máquinas potentes tanto no campo como na sua estrutura logística para atender, mormente, o mercado externo. (CERQUEIRA NETO, 2013, p. 253)

Essa distinção apontada por Cerqueira Neto (2013) influi diretamente no modo como o Território do Extremo Sul da Bahia foi se constituindo quanto à socioeconomia adotada e, também, à identidade asseverada. O primeiro modo de exploração, o extrativismo vegetal, foi em parte inicialmente produzido em comunidades negras rurais, todavia, ao mesmo tempo, essas comunidades sofriam a pressão de madeireiros da região, que buscavam isolar essas comunidades ou, ainda, foram sendo incorporadas pela urbanização. A resistência dessas comunidades leva a que, mesmo frente às mudanças introduzidas pelo cultivo do eucalipto desenvolvido por grandes empresas, “[...] atividades tradicionais como a pecuária, agricultura de subsistência e a pesca [ainda] tenham grande importância na estrutura produtiva da economia regional.” (ALMEIDA *et al.*, 2008, p. 10). Esses pesquisadores ainda destacam:

As transformações na ocupação e no uso da terra trouxeram grandes mudanças na paisagem regional, permitindo à região sua inserção na dinâmica econômica nacional e internacional. Além disso, essa nova organização espacial implicou em novas formas de trabalho. [...] Essa nova dinâmica imputou à região um novo padrão de desenvolvimento, tornando-a responsável por mais de 90% da produção estadual de madeira em tora para papel e celulose, saindo de 349.179 m³ em 1991 para 5.038.564 em 2004, um aumento superior a 1300% em um período de 13 anos. [...] Nos municípios de Mucuri, Alcobaça, Nova Viçosa e Caravelas concentram-se os maiores plantios, representando cerca de 80% do total da área plantada na região, onde se localizam as maiores produções. (ALMEIDA *et al.*, 2008, p. 10-11)

A partir dos dados apresentados por Almeida *et al.* (2008), é possível observar como a extração de madeira foi impulsionada no território do Extremo Sul da Bahia, ganhando novos contornos com a chegada, inicialmente, de empresas como a Brasil Holanda S.A. e a Cia. Itamaraju Agroindustrial, e, posteriormente, Veracel e Aracruz. Houve, nesse sentido, uma dinâmica socioeconômica imposta a essa região, incluindo a localidade de Caravelas – espaço urbano que se situa próximo à Comunidade São Benedito. Por isso, discutir a formação e consolidação desse território implica diretamente em reconstituir a história do Extremo Sul da Bahia para entender também a sociodinâmica da comunidade negra rural que estudo.

Destaco, todavia, que ao falar em Extremo Sul da Bahia, evoco duas divisões oficiais quanto a essa região. A primeira diz respeito ao fato de, em termos geopolíticos oficiais, desde o ano de 2010, a Bahia estar dividida em 27 Territórios de Identidade, sendo um deles o Território de Identidade Extremo Sul da Bahia (Figura 1).

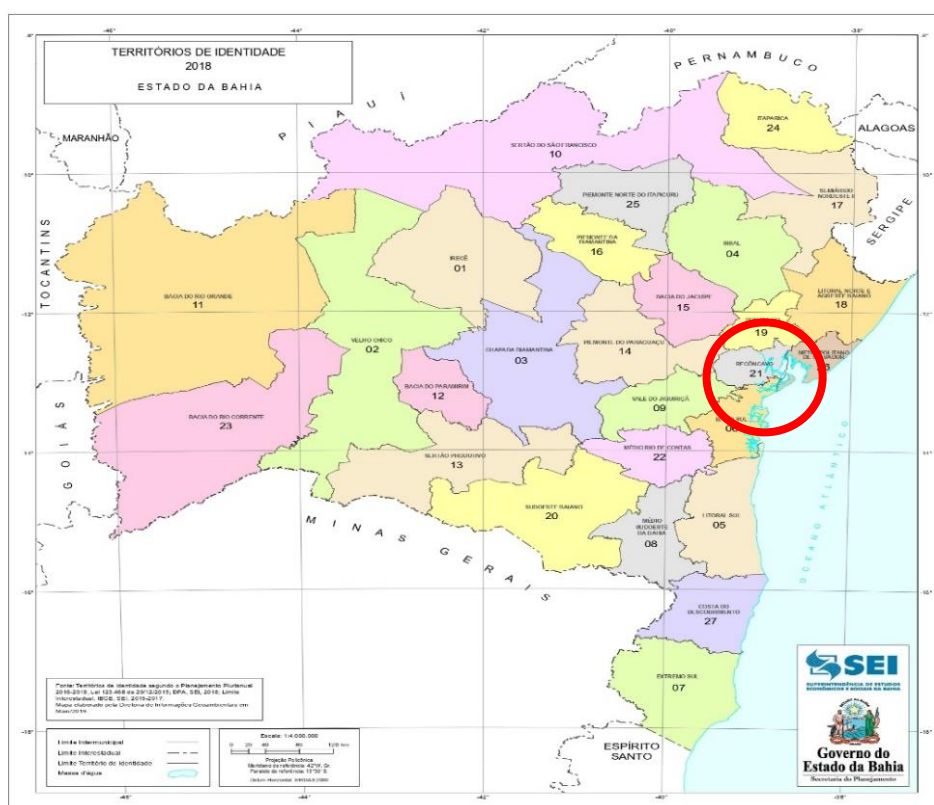


Figura 3: Territórios de Identidades. Governo do Estado da Bahia (2021)

No tocante a essa divisão adotada, relativa aos territórios de identidade, o Extremo Sul da Bahia, conforme apresentado na Figura 3, é composto por 13 municípios, que são: Alcobaça; Caravelas; Ibirapoã; Itamaraju; Itanhém; Jucuruçu; Lajedão; Medeiros Neto; Mucuri; Nova Viçosa; Prado; Teixeira de Freitas; e Vereda, conforme indica a Secretaria de Planejamento da Bahia (BAHIA, 2021). Para a divisão adotada, segundo o governo estadual, foram consideradas as prioridades temáticas demandadas por cada realidade local, a fim de que fosse possível a instituição de políticas públicas promotoras de desenvolvimento equilibrado e sustentável entre os 27 Territórios de Identidade da Bahia (BAHIA, 2021).

Para tanto, a Secretaria de Planejamento da Bahia considera que:

O território é conceituado como um espaço físico, geograficamente definido, geralmente contínuo, caracterizado por critérios multidimensionais, tais como o ambiente, a economia, a sociedade, a cultura, a política e as instituições, e uma população com grupos sociais relativamente distintos, que se relacionam interna e externamente por meio de processos específicos, onde se pode distinguir um ou mais elementos que indicam identidade, coesão social, cultural e territorial. (BAHIA, 2021, p. 1)

Entendo território de forma consonante à proposta do governo estadual, à qual acrescento a definição proposta por Marcos Aurélio Saquet e Sueli Santos da Silva (2008), cuja conceituação

extrapola o campo telúrico e expande para as relações dos sujeitos nos espaços de atuação social:

O território pode ser considerado como delimitado, construído e desconstruído por relações de poder que envolvem uma gama muito grande de atores que territorializam suas ações com o passar do tempo. No entanto, a delimitação pode não ocorrer de maneira precisa, pode ser irregular e mudar historicamente, bem como acontecer uma diversificação das relações sociais num jogo de poder cada vez mais complexo. (SAQUET; SILVA, 2008, p. 33-34)

No que concerne às duas conceituações apresentadas, chamo a atenção para dois fatores precípuos a esta análise: (i). O território envolve, populacionalmente, grupos distintos que se relacionam interna e externamente; (ii). A diversificação das relações sociais imprime ao território um complexo jogo de poder. Ao considerar o Território do Extremo Sul da Bahia, direcionando à comunidade que pesquiso, destaco a convivência, na região, tanto de comunidades negras rurais, como a de São Benedito, e comunidades quilombolas, a exemplo de Helvécia, que são grupos que, identitariamente, se aproximariam; e, de outro modo, determinada elite agropecuarista ou detentora da monocultura do eucalipto, que vai se opor às formas de vida desses dois primeiros grupos e, a partir daí, gerar um embate, uma tensa relação de poder, com muitas nuances hierárquicas, capitalistas e, também, colonialistas.

Destaco, nesse sentido, que tal relação de poder, marcada, de um lado, por resistência negra, e, do outro, pelo poder capital colonizador, alinha-se ao histórico da região Extremo Sul da Bahia, que, por sua vez, tem essa divergência também como traço característico de sua formação sócio-histórica. Vale observar, dessa forma, que ao definir os Territórios de Identidade, o Governo do Estado da Bahia (2021) explicou que a metodologia usada para identificar o território de identidade foi desenvolvida com base no sentimento de pertencimento, onde as comunidades, através de suas representações, foram convidadas a opinar. Não é transparente, no entanto, quem e quais foram essas representações, muito menos com base em quais critérios votaram para tal decisão. Pontuo, retomando a análise de Cerqueira Neto (2009, p. 115), que quando se fez o recorte dentro do estado da Bahia, “[...] não se pensou em propor uma simples separação de áreas, até porque esse processo é um acontecimento natural da evolução histórica do país, isto quer dizer que o Brasil vem sendo redividido desde a chegada dos portugueses nessas terras.”.

Fato incontestável, a meu ver, e conforme indica o histórico até aqui delineado, é que a região era pouco habitada, formou conglomerados urbanos a partir do comércio extrativista de madeira, bem como reuniu comunidades negras rurais e comunidades descendentes de quilombos, já mais afastadas dos centros urbanos. Erigiu-se, portanto, de modo disforme, sem que houvesse integração entre o Extremo Sul e as demais regiões do Estado para,

posteriormente, ver o crescimento impulsionado pelo comércio madeireiro, às margens da rodovia BR 101. Contudo, em se tratando das comunidades, entendo que foram se resguardando e, assim, algumas das suas tradições foram mantidas. Percebo, ainda, que as consequências desse isolamento e da falta de integração resulta na ausência de políticas públicas fomentadoras de uma cultura regional, que apenas mais recentemente vem sendo delineada e estudada por pesquisadores do campo das ciências humanas.

Por sua vez, se a primeira divisão aqui apresentada diz respeito, mais diretamente, à geopolítica do Território de Identidade, a segunda, também utilizada pelo governo estadual, refere-se à localização cartográfica, geoterritorial e comercial. Como indica Cerqueira Neto (2009), está relacionada a partir daquilo que a região produz nos principais setores da economia. É também esse autor quem analisa: “[...] talvez, poderia se recorrer à Cartografia para delimitar uma área que possa ser compreendida como região. Mas, se observa que mesmo quando a região é abordada como escala também não há uma precisão quanto a sua área.”. Entendo, por esse viés, que não é preciso simplesmente delimitar os limites cartográficos de uma região, mas sim observar as características que ultrapassam questões meramente formais e adentram o espaço do telúrico e do pertencimento.

Cartograficamente, o território do Extremo Sul – BA está localizado na região Nordeste do Brasil, composto por 13 cidades que integram os 417 municípios baianos, conforme figura 4. A região faz fronteira com o Espírito Santo, a oeste com Minas Gerais e ao norte com as regiões econômicas baianas Sudoeste e Litoral Sul, sendo a parte leste margeada pelo oceano Atlântico (BRASIL, 2015).

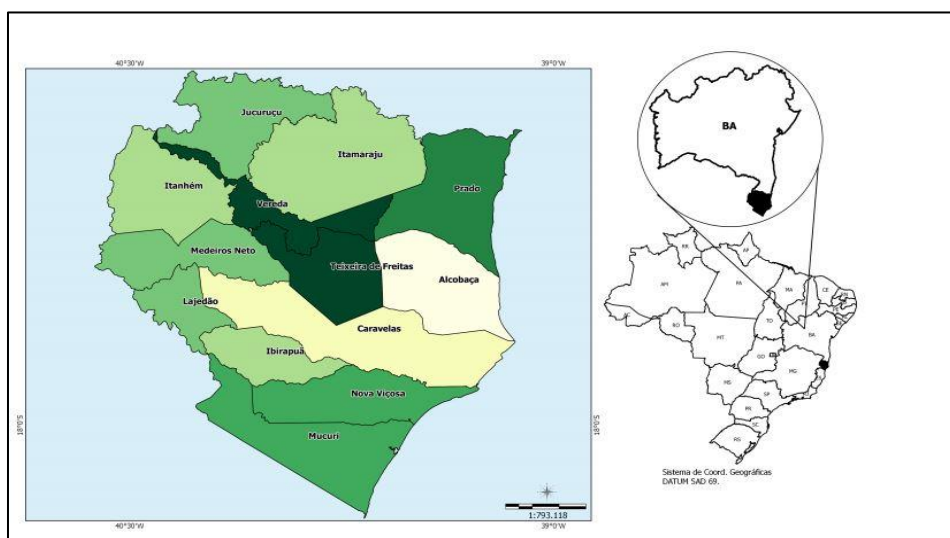


Figura 4: Território do Extremo Sul – BA, Brasil (2015)

É possível ainda dizer que o Extremo Sul da Bahia, segundo Cerqueira Neto (2009), é o retrato do Brasil no que se refere às desigualdades entre os lugares. Assim como o Brasil não se tornou uno, o Extremo Sul baiano cada dia mais se fragmenta sob os interesses financeiros e políticos, caminhando na direção contrária da integração, porém buscando a sua identidade. Importa também observar que, nesse processo, o Extremo Sul da Bahia passou a ser uma das mais importantes áreas econômicas do estado baiano, seguindo a lógica do capitalismo agrário globalizado do século XXI, a partir da década de 1970, tendo a produção agrária forte influência das empresas agrícolas transnacionalizadas e do capital financeiro na atualidade, como analisa João Pedro Stédile (2012).

Cerqueira Neto (2013), por sua vez, discute que a inserção de capital exterior ao estado da Bahia para o comércio de madeiras e a agropecuária conduziram o Extremo Sul da Bahia a um segundo ciclo de colonizações. Para o autor:

A partir da década de 1980, o Extremo Sul começa a viver o seu segundo ciclo de colonização. Uma colonização que acontece não só sob a influência do Espírito Santo e Minas Gerais, mas agora recebendo investimentos de outras partes do Brasil e do exterior nos diversos segmentos da economia e em diferentes níveis da educação escolar com a participação da iniciativa privada e pública. Esta neocolonização na região tem uma diferença básica da primeira, pois é pautada por uma expectativa de maior oferta de trabalho, possibilidades de investimentos, de empreender, introdução de instituições de ensino médio, técnico e superior. Enfim, uma nova oportunidade para realizações pessoais. (CERQUEIRA NETO, 2013, p. 260)

Se surgiram oportunidades como o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – IF BAIANO e, mais recentemente, a Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, em termos de estudos, essas instituições ainda comportam um público pequeno frente à demanda social, além de precisarem de maior infraestrutura para um melhor funcionamento. Nesse sentido, essa expectativa de maiores oportunidades pessoais, da qual fala Cerqueira Neto (2013), não se concretizou de forma igualitária para a maioria da população, continuando esta sob o jugo do colonialismo imposto pelo empresariado e fazendeiros da região. Em sua análise, o autor destaca:

[...] em alguns lugares da região ainda há resquícios de uma política do passado, onde a mudança talvez seja percebida somente no visual dos novos coronéis que hoje se vestem de grifes urbanas (carros importados, roupas de marca, mais preocupados com a estética corporal). A continuidade das formas de pressionar a sociedade mais carente não é feita mais através do chicote, mas, da negação da infraestrutura básica para se viver. Mas, ao mesmo tempo a esperança de mudança está justamente nessa profusão de pessoas que estão vindo morar na região, o que força naturalmente uma nova

postura daqueles que comandam os destinos dos municípios. Há também que se pensar que a política tradicional da região está sendo substituída de forma implícita pela influência das grandes empresas que estão se instalando nela. (CERQUEIRA NETO, 2013, p. 261)

Em que pese o fato de o texto de Cerqueira Neto (2013) ter sido publicado há oito anos, as condições descritas ainda persistem, acentuando a desigualdade que majora a região. Tal condição não apenas agrava de modo mais acintoso a desigualdade socioeconômica, como as configurações territoriais delineiam-se baseadas em contradições e binarismos. Ademais, há que se observar ainda o desmatamento causado na região e, conseqüentemente, todo o prejuízo ambiental que o chamado progresso causou e causa ao Extremo Sul da Bahia. Uma das formas, entretanto, de minimizar o impacto causado pelo desmatamento tem sido a técnica da silvicultura, visando o reflorestamento.

Para Karina Lima Oliveira (2008), o Extremo Sul baiano também atraiu a silvicultura devido às características do clima e do solo, que são favoráveis ao cultivo de eucalipto. Além desses fatores, as empresas são atraídas pelos preços relativamente baixo das terras, comparado com outras regiões do país. A autora acrescenta as políticas públicas do Estado que são favoráveis ao setor, como, por exemplo, os incentivos fiscais, que têm contribuído de forma decisiva para a criação de uma organização desse segmento na Bahia.

De acordo com a Superintendência dos Estudos Econômicos e Sociais da Bahia – SEI (2008), a região destinou 21,54% de suas áreas para silvicultura, dados esses que vêm crescendo com os altos investimentos privados no setor, transformando a região em referência nas exportações. Entretanto, é uma atividade que, ao mesmo tempo que refloresta por um lado, impacta desde a etapa inicial com a destruição da biodiversidade para a plantação do eucalipto, até o processo industrial, com utilização de substâncias nocivas ao ambiente, além de ser responsável pelo êxodo rural sem precedente na região, como elucidam Caroline Lins Ribeiro Ferreira, Kelci Anne Pereira e Amadeu José Montagnini Logarezzi (2019).

Na perspectiva de Rivanna Maria Figueiredo de Matos (2020, p. 93), a atuação da indústria de celulose também beneficia os pequenos produtores rurais, com a valorização de suas terras:

A atuação da indústria de celulose também influencia na decisão dos pequenos produtores, que mesmo não tendo vínculo com a produção de eucalipto, percebem a valorização das suas terras. Quando inseridos em espaços cercados pela monocultura e frente às diversas situações de dificuldade associadas à falta de incentivos na produção agropecuária, os proprietários passam a optar pela venda das suas terras aos grandes produtores de eucalipto, que as incorporam na atividade madeireira.

Entendo que, de certo modo, esse pode ser um incentivo ao pequeno produtor rural, a

partir da venda de sua terra; contudo, atento ao fato de que esses produtores, de modo majorado, estão sendo praticamente expulsos de suas terras pela força do capital, desencadeando sérios conflitos de terras. Inclusive, com frequência, esses conflitos envolvem as comunidades negras rurais, que resistem aguerridas frente ao assédio para com seus espaços.

A expansão da cultura do eucalipto e a introdução de empresas de papel e celulose como a Veracel e a Suzano possibilitou que a região passasse a atender prioritariamente as demandas do mercado externo, com forte apelo ao modelo de produção de *commodities*, baseado em pacotes tecnológicos do agronegócio (agrotóxicos, fertilizantes, adubos, mudas clonais) e eficiente articulação entre capitais (funditário-industrial-midiático e financeiro internacional) (FERREIRA; PEREIRA; LOGAREZZI, 2019).

Segundo expõem Clarissa Magalhães e Arelson Favareto (2020), a vinda das indústrias de celulose também contribuiu para o crescimento econômico do Produto Interno Bruto (PIB) e renda *per capita* desse território nos últimos anos. Em contrapartida, trouxe uma crescente nos problemas socioambientais tais como, a redução da diversidade de produção, centralização fundiária, crescimento nos níveis de desmatamento e êxodo rural, corroborando, assim, a análise de Cerqueira Neto (2013) e Almeida *et al.* (2008). Além dos aspectos citados quanto ao desmatamento, Maicon Leopoldino de Andrade (2015) destacou que as monoculturas trouxeram fragilidade à biodiversidade, tornando a paisagem homogênea com seus métodos produtivos invasivos, por meio do uso de agrotóxicos, máquinas pesadas, modificação de genética de sementes, considerando os ambientes agrícolas somente a partir da lógica capitalista.

Gean Paulo Gonçalves Santana (2008) relatou que em torno de Helvécia no Extremo Sul da Bahia, com o passar dos tempos, houve maior crescimento da monocultura de eucalipto, o que forçou os jovens a migrarem para as cidades próximas em busca de trabalho e sobrevivência. Sendo assim, as marcas da modernidade trouxeram um sistema que desencaixou os sujeitos do seu ambiente. Em relação a essa temática, Liliane Maria Gomes (2009) analisa que muitos moradores que possuíam terras em Helvécia venderam suas propriedades para indústrias de papel ou ainda para seus mediadores. Isso aconteceu porque acreditavam na possibilidade de serem efetivados como funcionários da então denominada pela comunidade de firma, na esperança de possuir salário para sustento de suas famílias, o que de fato não aconteceu. São, nesse caso, as propostas de progresso, de realização pessoal que não se efetivaram, para usar o termo proposto por Cerqueira Neto (2013).

Santana (2008, p. 55), entretanto, discute:

Mesmo com o avanço das atividades relacionadas à silvicultura para a

produção de celulose, ainda se observa forte influência da agricultura de subsistência, quiçá uma forma de resistência ao crescente predomínio de eucalipto. Grandes quintais se estendem em Helvécia: coco, mandioca, batata doce, feijão-andu, feijão de corda compõem os ‘tabuleiros’ das negras e dos negros que migram nos finais de semana para venderem seus produtos nas Igreja Nossa Senhora da Piedade Estação da Estrada de Ferro Bahia Minas - 1897 56 cidades circunvizinhas. (Posto da Mata, Itabatan, Teixeira de Freitas, Caravelas, etc.)

Santana (2008), que realizou um estudo direcionado a Helvécia, comunidade remanescente de quilombo na região do Extremo Sul e, portanto, contou com relatos de muitos moradores da localidade, apresentou um relato em que o sujeito denunciava que, com o crescimento do plantio de eucalipto em redor de suas terras, os descendentes quilombolas perderam a liberdade de circular em busca do seu sustento. Segundo o morador, o eucalipto trouxe a destruição da Mata Atlântica de suas terras, o empobrecimento de suas roças, as forças policiais os impedem de caçar, pescar e tirar lenha.

A partir da conjuntura que envolve a Silvicultura, o Instituto do Meio Ambiente e dos Recursos Hídricos – INEMA (2011) destacou que surgiram a abordagem da vertente de disputa territorial onde estão compostas, de um lado, pelas indústrias de celulose que possuem uma grande região de plantio de eucalipto para produção de celulose, abrangendo a produção acima de tudo no mundo. E do outro lado, se posicionam os atores sociais com alegações de estarem isentos desse desenvolvimento, culpando essas grandes corporações de estarem expulsando os pequenos produtores e quilombolas de suas propriedades, evidenciando a concentração de benefícios da extração florestal tão somente para elas. A partir desse cenário, acentuam-se conflitos importantes que envolvem a utilização da terra como geradora de emprego e renda e da conservação ambiental, em execução às novas formas de colonização.

Cumpram-se ainda destacar que, no ano de 2005, aconteceu o Fórum Florestal do Sul e Extremo Sul da Bahia, criado para debater questões acerca do bioma Mata Atlântica, sendo representado por 35 organizações, dentre elas as que atuam na região como indústria de papel e celulose, junto com 14 organizações ambientais, oito de moradores, de indígenas, dois de quilombola e ainda a Resex Marinha de Corumbau. No evento, foram firmados dez acordos socioambientais como compromisso de monitoramento de condicionantes ambientais, exclusão em áreas de cacau cabruca; limites e rotas marítimas para barcas entre Belmonte e Aracruz, espaçamento dos plantios em 300 metros de centros urbanos, em infraestruturas comunitárias e na linha preamar de Mucuri, congelamento de plantios nos municípios de Alcobaca, Caravelas, Mucuri e Nova Viçosa, melhorias e monitoramento das estradas, isenção de aquisição, plantio e fomento na Costa do Descobrimento desde 2013

(MAGALHÃES; FAVARETO, 2020).

Fica evidente, frente ao exposto que o movimento da eucaliptocultura, historicamente mostra, desde a década de 70, que possui um caráter excludente no que diz respeito aos direitos de posse das comunidades rurais estabelecidas no Extremo Sul baiano. Deste modo, os conflitos originados dessa modelagem de desenvolvimento estimularam a necessidade de uma organização social, a fim de expandir os direitos dos moradores dessas comunidades, como a de São Benedito, sobretudo no que envolve o acesso aos recursos naturais. Tais comunidades, portanto, matizam em novas cores a resistência histórica que carregam, dado que os sistemas são repaginados, mas a opressão contra os espaços de cultura negra continua ocorrendo, orquestrados pelo racismo estrutural da sociedade.

2.2 ASPECTOS DA FUNDAÇÃO DA COMUNIDADE

Eu cheguei aqui menino, com meu pai e minha mãe, era tudo mata virgem, nem estrada tinha, saímos de uma terra perto de Juerana porque deu muita formiga e meu finado pai parou aqui, não tinha nada, só mata, meu pai levantou uma casa pra gente morar. (Benedito João Gomes, 79 anos, entrevistado em 12 de dezembro de 2019)

De acordo com o relato do Sr. Benedito João Gomes, um dos primeiros moradores e filho do fundador da comunidade, a São Benedito foi criada em meados de 1942, por João Gomes, oriundo de terras circunvizinhas ao distrito Juerana, pertencente ao Município de Caravelas/Bahia. João Gomes e sua esposa, Luzia, chegaram naquela região e se instalaram em decorrência de terem recebido, por parte do estado, o direito de posse. Em seu relato, Sr. Benedito explica como o pai dele conseguiu as terras:

Era muita terra do governo que tinha aqui, meu pai não comprou a terra, naquela época era assim, ninguém tinha dinheiro para comprar terra não, só rico mesmo. Meu pai fez nossa casa, começou plantar e cuidar da terra, o estado dava direito de posse para quem comprovasse que estava morando e plantado na terra e assim foi com meu pai. (Benedito João Gomes, 79 anos, entrevistado em 12 de dezembro de 2019)

Conforme analisa Valdir Santos (2017), visando o povoamento da região do Extremo Sul da Bahia, que à época era ainda pouco habitada, o governo exercitava a política de concessão de terras para os moradores, em geral pequenos agricultores, que comprovassem que estavam ocupando as terras e desenvolvendo nelas plantações. Dessa forma, o direito de posse foi concedido às famílias que ocupavam as terras devolutas, várias famílias foram

contempladas com o direito de posse das terras, desde que cumprissem a exigência do governo, em relação à produção de culturas, e retirassem no máximo cem hectares para garantir um documento de alienação.

Segundo o depoimento obtido com o Sr. Benedito delimitaram a quantidade de no máximo 100 hectares, sem que se notasse à época a existência de quaisquer moradores nas adjacências. Durante muitos anos, o Sr. João Gomes, Luzia Francilina e seus sete filhos foram os únicos habitantes do lugar, que teve como nome inicial Marambé, um termo de origem africana, especificamente de uma região da África Central. Naquela ocasião, Marambé desemborcava ao pequeno córrego que cortava a comunidade. Anos seguintes, outras famílias começaram a se fixar no lugar, em faixas de terra também concedidas, e Marambé foi ganhando os primeiros contornos de comunidade, bem como, nesse período ocorreu também a chegada e fixação de alguns latifundiários, que levaram consigo a cultura do plantio de cana, mamão, abóbora, dentre outras frutas e verduras.

Como é possível observar no relato de Manoel Mendes, a produção local se transformava tanto numa fonte de renda para os moradores, como também era destinada para consumo próprio:

Já cansei de sair daqui da roça e ir pra Teixeira vender farinha e outras coisas, acordava duas horas da manhã e ia com o cavalo carregado, era difícil porque não tinha estrada era só mata, a gente fazia o caminho por dentro dela. Andava em cima do cavalo mais de quatro horas, chegava em Teixeira quebrado, lá na época não tinha feira, era uma ruazinha pequena com pouca gente, lá que hoje fica perto da igreja São Pedro, ali o povo se juntava para vender e comprar. (Manoel Mendes, 81 anos, entrevistado em 16 de março de 2020)

Os primeiros moradores de Marambé viviam basicamente do trabalho nas fazendas e de suas pequenas produções nas propriedades. De acordo com o depoimento de Sr. Benedito João Gomes, conforme relatado no capítulo, por volta de 1945 chegou à localidade, oriundo do Município Marobá – atualmente Nova Viçosa –, um grupo formado por tocadores e sambadeiras que carregavam uma imagem de São Benedito. Os moradores de Marambé, em sua maioria devotos do Santo, ficaram encantados com a presença daquele grupo e de São Benedito. Costumeiramente, o grupo saía em itinerância, caminhando de uma localidade à outra nas proximidades de Nova Viçosa/Bahia, onde, a cada parada, era acolhido por locais que lhe ofereciam comida e dormida. A partir de suas memórias, Sr. Benedito recorda:

Um dia chegou na nossa casa um grupo de tocadores, sambadeiras e carregadeira com São Benedito dentro do oratório, a gente nunca tinha visto,

foi uma novidade porque a gente só ouvia falar no Santo. Meu pai mais depressa acolheu o grupo, matou um capado porque não tinha nada pra dar para o povo comer e assim foi, a noite entrou fizeram a reza, depois começou o samba, nisso todo mundo comeu e bebeu a noite toda, é aquilo né o pouco com Deus é muito, e muito sem Deus é nada. (Benedito João Gomes, 79 anos, entrevistado em 03 de fevereiro de 2020)

Em Marambé, o grupo de tocadores e sambadeiras, acompanhado pela imagem de São Benedito, teve como primeira estadia a casa de João Gomes, momento em que, como dito por Sr. Benedito, após uma reza dedicada ao Santo, fizeram um samba de roda. Os homens cantavam, tocavam e sambavam; as mulheres, por sua vez, cantavam e sambavam. O grupo seguia em busca de novas paradas, fazendo com que esse percurso durasse em média oito dias. Cada noite faziam a reza e o samba em uma das casas, onde todos os moradores participavam da folia, deixando de lado seus afazeres para homenagearem o Santo.

De acordo com o depoimento do Sr. Benedito, em 1978, em decorrência do falecimento de seu pai, o Sr. João Gomes Santos, devoto notório de São Benedito, seus filhos, concomitante à comunidade, decidiram homenageá-lo. Por saberem da grande devoção do pai e fundador da comunidade, com grandes feitos para população, e levando em consideração que o Santo São Benedito foi o primeiro Santo a chegar na comunidade e possuir diversos devotos, fizeram a troca do nome da comunidade para São Benedito. Dessa forma, promoveram uma homenagem mútua – tanto para o Santo quanto para o Sr. João Gomes.

É interessante notar, no tocante aos festejos para o Santo, a aproximação entre a tradição católica e o samba, uma expressão cultural notadamente afro-brasileira. Nesse sentido, a fusão de elementos sacros e tidos como profanos se irmanam para o louvor a São Benedito, numa singularidade festiva brasileira, como pontua Joyce Farias de Oliveira (2017) em relação aos festejos para São Benedito no Brasil. Ao analisar a festividade de comunidades rurais cristãs europeias, Miceia Eliade (1992, p. 80) destaca: “[...] É preciso, porém, reconhecer que a religiosidade deles [dos grupos analisados] não se reduz às formas históricas do cristianismo, que conserva ainda uma estrutura cósmica quase inteiramente perdida na experiência dos cristãos das cidades”. Observo, assim, que a comunidade São Benedito, no tocante aos louvores para o Santo, engendra uma aproximação entre o cristianismo e a cultura negra, alinhando as duas expressões para a adoração ao Santo Glorioso.

É preciso notar, todavia, que, ao mesmo tempo em que a comunidade foi crescendo, os moradores mais antigos foram falecendo e, junto com eles, algumas tradições também se perderam dentro da comunidade, esmaecidas pelo tempo e pela juventude. Contudo, dentre o que se poderia denominar como uma tradição local, o culto a São Benedito tanto quanto os

festejos em seu nome, como o samba, permaneceram e se mantêm vivos. Desde sua introdução na comunidade, com o grupo de tocadores e sambadeiras, o culto e os festejos ao Santo têm experimentado o atravessamento de diversas gerações de pessoas, fato que ocasionou transformações diversas, tais como, dificuldades para encontrar sambadeiras e tocadores entre as mais novas gerações de moradores locais, uma vez que, os mais velhos já não mais possuem o vigor de outrora. Contudo, mesmo com as dificuldades, a tradição permanece, ainda que reinventada.

Atualmente, os moradores continuam recebendo a folia em suas casas, alguns não conseguem acompanhar os festejos como em gerações anteriores, pois trabalham em distritos vizinhos. A comunidade São Benedito se apresenta como lugar que traz referência às ações das pessoas da localidade e demonstra o papel que os sujeitos inseridos no contexto histórico da comunidade tem, entrelaçando a história perpassando pelo presente. E, em diálogo com o passado, explicitam através das narrativas e experiências ancestrais, que estão presentes na memória da identidade quilombola, passagem que acentua uma projeção do espaço geográfico do território e o espaço identitário tecendo caminhos que buscam visibilidade na história local, de modo que ultrapassa o âmbito da invisibilidade, alcançando o reconhecimento de comunidade negra rural. Em relação ao desenvolvimento e demandas da comunidade, Dona Francisca, professora aposentada, viúva e mãe de nove filhos, criou todos com muito esforço, juntamente com seu esposo falecido, o Sr. Benedito. Ela, que foi a primeira professora da comunidade São Benedito, relata:

A comunidade foi se formando com ajuda dos moradores a primeira coisa que fizemos foi uma escolinha de taipa, mas antes disso eu dava aula para a meninada na minha casa mesmo, todo mundo ali na sala, mas foi ficando apertado e fizemos a escolinha e lembro até hoje, coloquei um pote porque as crianças chegavam com sede, é tanto que aqui o povo chamava escolinha do pote. Depois de uns anos sentimos falta de uma igreja, para assistir uma missa a gente tinha que ir para Juerana, e nem sempre dava para ir, foi aí que eu, meu esposo Benedito, e o Sr. Manoel na época fomos em Teixeira procurar o padre para celebrar a missa na comunidade, fizemos um curso na igreja São Pedro para a gente ficar responsável pelas coisas da igreja porque ninguém tinha experiência para tomar conta de uma igreja, só força de vontade mesmo, e graças a Deus deu tudo certo, depois o padre passou a vim de mês em mês celebrar a missa e até hoje é assim. (Francisca Deolindo, 76 anos, entrevistada em 03 de março de 2020)

A partir do relato de Dona Francisca, é possível perceber como a comunidade se mobilizava para resolver as demandas que surgiam, agenciando um protagonismo negro frente à ausência de políticas públicas e de garantias do espaço. Se faltava educação, buscaram ensinar às crianças a partir da construção da escola da comunidade; se faltava a missa, não apenas

construíram uma igrejinha, como providenciaram para que o padre consentisse e realizasse missas no local. Esse agenciamento tanto evoca um sentimento de resolução por parte desses sujeitos quanto, ao mesmo tempo, denuncia o isolamento e as desigualdades da região do Extremo Sul da Bahia, intensificadas para com os grupos marginalizados, conforme discuti na seção anterior.

A escola foi construída em meados da década de 70, tendo seu revestimento basicamente de taipa, denominada Escola Municipal São Benedito. Anteriormente, as aulas aconteciam em uma área da casa de Dona Francisca Deolindo, desde o ano de 1965. Um pequeno galpão foi construído em 1985, para celebração de rezas e missa, como disse a entrevistada em seu relato. Asseveram ainda o relato as imagens apresentadas a seguir, as quais foram obtidas durante o processo de pesquisa, tanto por registro de fotografia quanto pelo acesso a arquivos fotográficos dos moradores.



Figura 5: Primeira escola da comunidade. Arquivo de Maíra Aurelino Gomes

Esta escola de taipa (cf. figura 5) está localizada na propriedade de Sr. Benedito e Dona Francisca. Foi a primeira estrutura erguida na comunidade para realização das aulas, tem um arcabouço antigo, acabamento em taipa, coberto com telhas de amianto. Atualmente, a comunidade possui uma escola construída de alvenaria, dispondo de duas salas, cantina e banheiro (cf. Figura 6).

A comunidade São Benedito está localizada no Km18, na estrada que liga o município de Teixeira de Freitas ao distrito de Juerana, distrito de Caravelas – Ba. É um espaço constituído aproximadamente por 63 famílias, cuja maioria é proprietária das suas terras; outra parte vive em propriedades cedidas por familiares, as áreas de terras medem em média 9 hectares e o povoado conta com uma sede, onde estão localizadas as principais construções: uma escola, uma igreja e a sede da associação.

Uma característica da comunidade São Benedito é que grande parte dos moradores

possui um grau de parentesco entre si, por consanguinidade, e afinidade por laços sanguíneos na comunidade. É pertinente, nesse sentido, relatar o que teórico alemão Ferdinand Tönnies (1957) apresenta sobre a ideia de comunidade na sociedade. Segundo o autor, as relações de sociabilidade comunitária existentes dentro das comunidades estão, sobretudo, ligadas ao vínculo de laços sanguíneos e convivência entre familiares. Isso favorece a existência de um entendimento entre os membros e, especialmente, que sejam empáticos para a boa convivência, visto que que partilham entre si o mesmo território.

Dessa forma, ao pensar na comunidade São Benedito, entendo que a maioria dos moradores possui uma boa relação entre si, o que colabora para o crescimento da comunidade e de suas lutas. Afinal, como tantos outros grupos comunitários, também luta pela subsistência de seus habitantes, bem como se reúnem costumeiramente para produzir farinha, tapioca e beiju, dentre outros alimentos, de modo conjunto e solidário.



Figura 6: Primeira escola de alvenaria da comunidade. Arquivo de Máira Aurelino Gomes

Para Maciel de Aguiar (1995), um dos traços marcantes das comunidades quilombolas é a solidariedade, como princípio organizativo. A forma mais comum é o mutirão, desde a construção de casa, plantio e limpeza das roças até a fabricação da farinha e do beiju. O autor pontua que a figura da mulher é destaque nas farinheiras, as quais podem facilmente ser encontradas em comunidades do Extremo Sul da Bahia e Norte do Espírito Santo. Ainda que a Comunidade São Benedito não seja oficialmente reconhecida como uma comunidade quilombola, entendo que o seu funcionamento como uma comunidade negra rural apresenta uma sistemática similar às de comunidades quilombolas, o que permite fazer esse

comparativo quanto ao seu princípio organizativo.

No ano de 1997, a comunidade estabeleceu parceria direta com o sindicato de trabalhadores rurais de Teixeira de Freitas, implementando procedimentos coletivos referentes à previdência, saúde, transporte e educação. Tais iniciativas contribuíram para demais empreendimentos e organizações dentro da comunidade. Uma delas foi em 25 de fevereiro de 2001, momento em que se deu a fundação da Associação dos pequenos Agricultores da Agricultura Familiar de São Benedito.

Essa associação é resultante de uma das principais características da comunidade, que é justamente a agricultura de subsistência. As atividades econômicas são baseadas na agricultura familiar, a partir da qual produzem alimentos. O cultivo da mandioca é referência como produto principal utilizado para produzir farinha, beiju e demais derivados. A comercialização da farinha de mandioca e demais produtos, como frutas cultivadas nos pomares, acontece na feira livre, na cidade de Teixeira de Freitas-BA, remetendo a um costume originado desde os tempos em que Teixeira ainda nem tinha feira livre, conforme foi relatado por Manoel Mendes.



Figura 7: Farinheira da propriedade de Dona Valdelice. Arquivo de Máira Aurelino Gomes

A figura 7 mostra uma farinheira ou “cozinha”, como é popularmente conhecida na região, importante espaço para a cultura da agricultura familiar na comunidade. Nesse local é feito o preparo da mandioca para produção dos derivados, as famílias se reúnem semanalmente para produzir farinha, uma vez que o produto tem grande comercialização dentro da própria comunidade.

De acordo com dados do estudo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária e Organização da Nações Unidas para Alimentação Incra/Fao (2000), a agricultura

familiar representa uma extensa capacidade de contribuição, corroborando de maneira eficiente para a distribuição de alimentos no país, mesmo com acesso restrito à terra, ao crédito e às novas tecnologias. Em se tratando da Comunidade São Benedito, ainda acrescento o assédio e a opressão que vem se delineando no espaço, por parte de fazendeiros e empresários que querem as terras da localidade.

Quanto ao funcionamento da comunidade, cumpre ainda esclarecer que, além da criação da associação, outros diversos projetos foram sendo executados em parceria com sindicato, além dos projetos governamentais, como o Programa Luz para Todos do Governo Federal, aprovado em dezembro 2004. A chegada da luz elétrica na comunidade foi um momento de grande conquista para todos que ali residiam, pois puderam perceber o quanto a rotina seria otimizada com os recursos de energia, depois de anos utilizando o candeeiro, objeto bastante comum de ser encontrado nas casas da região ainda nos dias de hoje, como relatou o Sr. Paulo Ferreira. Este agricultor familiar, de 43 anos, nasceu na comunidade, mas morou na Europa por aproximadamente dez anos. De volta ao Brasil, retornou para a comunidade, aproximando-se do seus costumes (entrevistado em 03 de março de 2020): “[...] Aqui tem energia, mas não podemos confiar nela, aqui a maioria guarda um candeeiro ou uma vela em casa, porque quando ela vai embora já era, ninguém sabe quando volta.”. Sr. Paulo Ferreira ressalta que a queda de energia na comunidade é bastante corriqueira na região, visto que já ficaram até três dias sem energia elétrica. Por isso, muitos moradores optam pelo candeeiro para uso nos dias em que acontece queda de energia.



Figura 8: Candeeiro. Arquivo de Maira Aurelino Gomes.

É interessante abordar que mesmo com a instabilidade de energia elétrica, que vez ou outra atinge os moradores, atividades simples como ter acesso aos noticiários através dos programas de TV e rádio facilitam o contato com a cultura e atualidades do cotidiano, bem como no uso de eletrodoméstico para auxílio das atividades domésticas e/ou armazenamento de alimentos, como a geladeira. Pude ouvir algumas narrativas que relembram a época em que a comunidade não tinha energia elétrica, período rememorado por Dona Valdelice, que é agricultora familiar, feirante, aposentada e mãe de oito filhos. Ela criou a todos com a agricultura familiar e a comercialização de produtos na feira livre, em Teixeira de Freitas. De acordo com seu relato, na comunidade São Benedito,

Antigamente não tinha energia, era tudo mais difícil aqui na comunidade, usei muito tempo o candieiro, hoje em dia a coisa melhorou muito, a luz de noite ilumina tudo, água gelada toda hora, hoje a gente pode comprar carne fresca e guardar na geladeira, antigamente tinha que passar sal e pendurar. (Valdelice Mendes, 72 anos, entrevistada em 10 janeiro de 2021)

Depoimentos como esse dão visibilidade aos enfrentamentos vividos pelos moradores, no que diz respeito aos bens de consumo. Mesmo que o direito de acesso à energia elétrica não seja contemplado na Constituição Federal de 1988, centenas de comunidades rurais foram contempladas nos últimos anos, de acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2013). De acordo com Barbara Françoise, Tiago José e Mônica Aparecida (2013), o objetivo principal do Programa Luz Para Todos é atender a todas as comunidades ainda não contempladas. Especificamente, o programa objetiva expandir a malha elétrica em regiões isoladas com um orçamento reduzido – problemática esta que grande parte das políticas públicas enfrenta.

Mesmo diante desse cenário de conquistas, a comunidade enfrenta problemas socioambientais com as grandes empresas produtoras de eucalipto. Tais empresas tentam influenciar os pequenos agricultores a venderem suas propriedades para o cultivo de eucalipto na região, a presença da espécie de árvore na comunidade aumentou nos últimos anos, isso devido a alguns moradores terem vendido suas propriedades. No entanto, grande parte resiste, como dona Valdelice:

Muitas pessoas daqui venderam seus pedaços de terra, estou cercada de eucaliptos, o pequeno ribeiro que passa ali embaixo está quase seco, fiz um poço pequeno, mas minha terra eu não vendo para eles plantar eucalipto. (Valdelice Mendes, 72 anos, entrevistada em 22 de janeiro de 2020)

Nessa narrativa, a entrevistada não demonstra apenas sua indignação com os problemas causados pelo plantio de eucaliptos, mas também o ato de resistir, continuando na

terra mesmo tendo à sua volta grandes plantações de eucalipto.

É comum imagens como a da figura 9 (página 66) na comunidade, que demonstra a predominância do plantio de eucalipto nas propriedades. Por longos anos, a comunidade sofreu com a pressão das empresas produtoras de eucalipto, porém, com o exacerbamento da situação, diversas famílias resistiram em suas terras plantando, produzindo e contribuindo para a agricultura familiar da comunidade. É válido dizer que, com o plantio do eucalipto na região, diversas nascentes e córregos foram secando, obrigando a que algumas famílias utilizem o sistema de irrigação através de poço para cultivar a plantação.

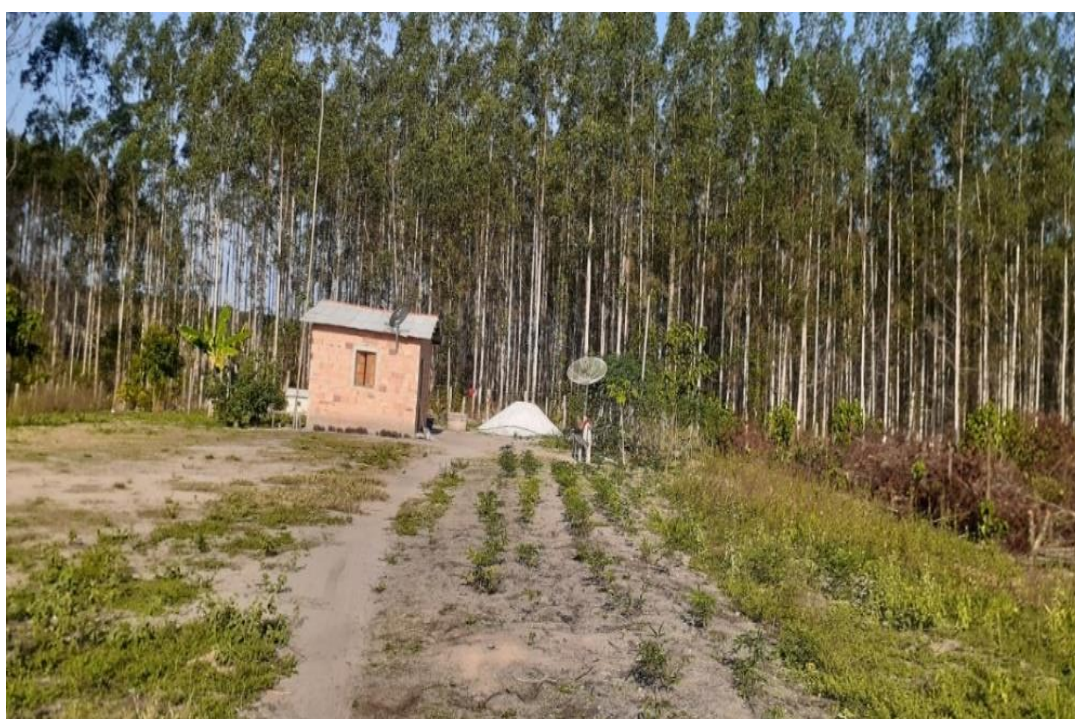


Figura 9: Casa pertencente à propriedade de Dona Valdelice com plantação de eucaliptos no seu entorno. Arquivo de Maíra Aurelino Gomes.

É nesta perspectiva que encontramos ações de preservação da mata nativa da comunidade, promovidas pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais – STR. Nesse projeto, são relacionadas ações da agricultura familiar juntamente com atividades que priorizem a preservação da mata nativa, córregos e nascentes. Os moradores colaboram de maneira significativa para que estratégias como essas continuem dentro e nos arredores da comunidade, uma vez que os recursos naturais desse espaço são importantes para preservação da terra.

Tal preservação é primordial para o desenvolvimento da fauna e flora nativa da região. Em consonância a essa acepção, Silva (2008) afirma que as populações quilombolas são importantes aliadas na preservação da natureza, pois sua conquista social e cultural é uma

exemplar barreira na degradação ambiental. Entendo, nesse sentido, que tal como as comunidades quilombolas, as comunidades negras rurais também desempenham esse papel, sobretudo em regiões como a da comunidade São Benedito, em que a vegetação é basicamente constituída pelo bioma mata atlântica, ainda que o grau de degradação seja elevado.

Por sua vez, no tocante às práticas culturais, estas são relacionadas diretamente com as expressões culturais dos moradores, ainda que a comunidade conte com uma faixa etária bastante distinta entre crianças, jovens, adultos e idosos. É perceptível, através dos depoimentos, a afinidade dos adultos e da terceira idade com o Samba de São Benedito, que é uma tradição que existe na comunidade há décadas. No entanto, alguns dos jovens não demonstram tanto interesse no festejo, apenas acompanham a folia, não assumem nenhuma responsabilidade durante a festa, tais como sambar, tocar ou rezar.

Por sua vez, outros já demonstram interesse em dar continuidade à tradição, como relata a jovem Gabriela Hermogenes, de 25 anos, mãe, dona de casa, trabalhadora rural (entrevistada em 29 de outubro de 202): “O samba de São Benedito é uma tradição muito boa, é um samba que os jovens gostam de bater na caixa também porque alguns acham muito divertido, eu pretendo dar continuidade aos festejos porque é uma tradição que ajuda São Benedito” . É pertinente destacar que o povoado recebe corriqueiramente novas práticas culturais promovidas pela geração atual, a exemplo de cavalgadas, “paredões” de som automotivo e o forró, que é bastante apreciado dentro da comunidade. As tecnologias atuais dão subsídio para que esses jovens conheçam e se interessem por outras manifestações, propiciando, assim, a coexistência de práticas culturais diversas, mas que não chegam a ser, de modo geral, conflitantes.

Para Thomas Fitzgerald (1991), a comunicação em massa está relacionada aos bens de consumo eletrônicos, na indústria do lazer e na globalização da cultura urbana ocidental. De modo geral, segundo o autor, as novas tecnologias impõem certo grau de transformação e até mesmo de uniformidade às culturas de muitas minorias étnicas. Contudo, na atualidade, entre as novas comunicações e a agricultura familiar, a comunidade está em pleno desenvolvimento, constantemente existem reuniões na associação dos moradores para discutir assuntos relacionados à agricultura, preservação ambiental, sustentabilidade e desenvolvimento local, incentivados também pelo intercâmbio intergeracional.

Ressalto, assim, que apesar de terem ocorrido determinados progressos desde a sua fundação, a comunidade São Benedito ainda necessita de apoio para implantação de novos projetos que beneficiem os moradores. Especialmente, é uma comunidade que precisa ser reconhecida e contemplada por políticas públicas que assegurem direitos básicos

historicamente negados à população negra, em conformidade com o Princípio da Dignidade Humana, que rege a Carta Magna do Brasil.

2.3 SÃO BENEDITO, UM SANTO NEGRO

A devoção pelos Santos da igreja católica é bastante comum nas comunidades negras rurais e/ou remanescentes de quilombos; é uma forma de celebração e de fé a devoção a Benedetto Manasseri, que, segundo Giovanni Cirino (2012), é originário da Sicília (Sul da Itália) e conhecido no catolicismo como São Benedito. Todavia, as histórias sobre a origem de São Benedito divergem, visto que existem outras duas versões: uma afirma que ele era descendente de escravos, originário da Etiópia, e a outra diz que era oriundo do Norte da África, de origem “moura”. Sua proveniência, portanto, circunda nessas três versões.

Oliveira (2008, p. 26) verificou como se deu o processo de catequese para as populações negras africanas e afro-brasileiras, e quais foram os métodos utilizados pela igreja católica, assim como a importância das irmandades religiosas para o trabalho de aproximação do negro à religião cristã, com enfoque na devoção a São Benedito. A história da devoção a São Benedito e a fé de moradores acompanham a cultura e a construção artística e religiosa. A festa de São Benedito, lugar comum nas comunidades negras, traz cunho religioso e popular em devoção ao Santo.

Em matéria de diversidade cultural, é importante considerar como tal diversidade se faz notar no contexto das festividades a esse Santo nas comunidades. De um modo geral, a festa de São Benedito apresenta variadas manifestações e momentos, os quais diferem de lugar para lugar. Entretanto, há elementos das homenagens e celebrações que se mantêm, como, por exemplo, a “lenda das flores”, narrativa que, segundo conta a estória, Benedito trabalhava como cozinheiro do rei, sempre levava água e comida aos pobres, sendo descoberto pelo monarca. Ocasinou uma guerra entre soldados do rei e os do embaixador e o rei pediu proteção a São Benedito, ficando devoto dele.

As manifestações artísticas como as danças e o samba a São Benedito dialogam com o ritual religioso, de acordo com determinados moldes e fazem parte do cotidiano das comunidades que o têm como padroeiro. Tais elementos traduzem, sobretudo, em exímios contorcionismos pela busca da espiritualidade, que vai se associando, gradativamente, a São Benedito, como faz jus ao nome da comunidade objeto e sujeito deste estudo. E na comunidade pesquisada tais elementos artísticos e culturais são notórios e contumazes e

revelam tradições do cotidiano, especialmente os feitos religiosos e o samba, dado que São Benedito é um Santo católico, símbolo da religiosidade e crença dos moradores dessa comunidade. É negro, conhecido como “o Santo dos pobres”. Tem em seu cerne algumas alcunhas, tais como: São Benedito, o Mouro; Benedito, o Africano; Benedito de Palermo, Santo Glorioso. O fato de realizar muitas profecias possibilitava que fosse visto como um ser iluminado pelo Espírito Santo.

De acordo com a versão oficial adotada pela Igreja Católica, São Benedito, popularmente conhecido como o Santo negro católico, nasceu na Messina, na ilha da Sicília, Itália, em 1524, e foi criado em família pobre, descendente de africanos escravizados na Etiópia. Fez voto de castidade, pobreza e obediência, muito procurado pelo povo que queria ouvir os conselhos e pedir-lhe orações. Aos 18 anos já havia consagrado sua vida a Deus, de forma natural, espontânea e voluntária. Com o passar do tempo, aos vinte e um anos de idade, aceitou um convite para viver entre os eremitas de São Francisco de Assis.

Após cumprir o voto de subserviência, chegou a ser recrutado a cozinheiro aos dezessete anos de idade no Convento dos Capuchinhos. Embora analfabeto, sem ter chegado a sacerdote, características como piedade, santidade e sabedoria o conduziram ao posto de Superior do Mosteiro. Concedia orações e era bastante solicitado para tal. Tinha como princípio o sufrágio da indulgência, a submissão, o pudor. Anderson José Machado de Oliveira (2008, p. 26) observou que:

São Benedito possui uma hagiografia que se assemelha muito à de alguns mártires da igreja católica que tiveram que renunciar a tudo que tinham para seguir uma vida de privações e obediência, mas que foram recompensados pelo galardão do Senhor. Negro e filho de escravos, sua fé nunca permitiu que se tornasse um rebelde e inconformado com a condição em que vivia. Sendo o Santo como exemplo de virtudes e de atitudes de subordinação à igreja foi um importante aliado da igreja colonial, e nesse sentido, tanto para os homens brancos, quanto para os chamados homens de cor.

Faleceu aos sessenta e cinco anos de idade, na Itália, em 4 de abril de 1589. Em sua lápide, se observa a inscrição “Cela de São Benedito” (1524-1589). Em Portugal, São Benedito integra a categoria das assim denominadas “devoções negras”. Os negros trazidos da África para serem comercializados cultuavam, entre outros, o São Benedito em missas, festividades religiosas e festa em culto ao Santo. (LAHON, 2003; REGINALDO; LUCILENE, 2009).

Oliveira (2017), após apontar a origem europeia de São Benedito, discute como o fato de ser a imagem desse Santo representada como a de um homem negro, pode ser lido como uma estratégia da igreja católica para fomentar a catequese dos negros. Contudo, a autora

postula que, em realidade, o que ocorreu foi uma reapropriação por parte da comunidade negra em relação ao referido Santo, inclusive pela profusão de Irmandades dos Pretos que foram criadas, tendo como protetor São Benedito. Importa esclarecer, nesse sentido, que as Irmandades foram espaços demasiado importantes para construir uma assistência a escravos fugidos e/ou recém libertos, além de atuar também em ações abolicionistas.

Outro aspecto dessa reapropriação indicada por Oliveira (2017), foi também estudado por Baltazar Macaíba de Souza e Daniel Suani Pereira de Araújo (2019), que discutem as representações de São Benedito a partir das toadas em homenagem ao Santo no Tambor de Crioula. Para os autores,

[...] São Benedito é representado nas toadas do tambor de crioula, é saudado como um Santo do catolicismo popular, mas ao mesmo tempo no final da toado ele é o guia, ou seja, passa a ser reinterpretado e chamado a fazer parte, a ser incorporado aos cultos de origem africana, sobretudo, na umbanda onde o guia é a invocação de espíritos antepassados para conduzir e orientar a vida dos filhos de Santos, os praticantes da umbanda. Assim, fica bastante evidente, a representação de São Benedito como Santo incorporado ao catolicismo popular. (SOUZA; ARAÚJO, 2019, p. 86)

Souza e Araújo (2019) abordam, nesse caso, a reapropriação do Santo ligada às religiões de matriz africana. Ainda que não seja esse o contexto da comunidade São Benedito, entendo que a reapropriação discutida pelos autores ilustra um processo de celebração mais festiva devotada ao Santo Glorioso, que é uma alcunha também recebida por São Benedito. Esse caráter da festividade, realçada pelo samba característico da comunidade e ligado à cultura afro-brasileira, permite observar a configuração de um catolicismo popular, desencadeado, nesse contexto, por um processo de humanização da figura sacrossanta e da identificação com a cor da pele do Santo.

Sendo São Benedito um Santo Negro de pele retinta, conquistou milhares de fiéis pelo mundo, com destaque no Brasil, onde mais da metade da população é majoritariamente negra e o fator racial é preponderante para afinidade desses devotos. São Benedito é tido por eles como o padroeiro dos mais pobres e mais humildes. A modéstia do Santo é venerada e admirada por milhares de seguidores em todo mundo. Segundo Gisele Maria de Oliveira Carvalho (2010, p. 77),

Antes, levado como mártir representava os negros na luta contra escravidão, na busca por dignidade humana e condições iguais de tratamento para brancos e negros, São Benedito era a voz do povo que clamava por liberdade. A escravidão se espalhava por todo o mundo na época em que São Benedito viveu o que disseminou a devoção a ele. As colônias católicas em todo o mundo foram pressionadas pelos negros escravos, mas somente em

1743, a igreja permitiu o culto oficial ao Santo.

A comunidade São Benedito é predominantemente negra e seus moradores possuem muita devoção pelo Santo padroeiro dessa localidade. De acordo com alguns depoimentos, São Benedito é quem protege a comunidade. Esse trecho se confirma no depoimento de Dona Francisca, que diz:

Naquela época não tinha médico, todo mundo aqui fazia promessa para São Benedito, minha menina adoeceu pegou sarampo e não tinha remédio que sarava, fiz uma promessa para o Santo e minha filha sarou, paguei minha promessa fiz um samba e fui acompanhando a folia por três dias com minha filha para agradecer a graça alcançada. (Francisca Deolindo, 76 anos, entrevistada em 21 de janeiro de 2021)

Analisando narrativas como essa, é possível compreender as questões religiosas que existem na comunidade de maneira expressiva, pois é notável que os feitos do Santo são referência para a comunidade. Isso porque são inúmeros os relatos de graças alcançadas através de São Benedito, pelos moradores da comunidade. Abandonados pelo poder público, só restava a eles, a mais das vezes, rogar ao Santo.

De acordo com Cirino (2012, p. 157),

Decerto São Benedito surge em todas elas enquanto um agente de conselho, cura, atendimento de promessas, intercessão divina e indicação de caminhos. Sempre seguindo as orientações humildes de Giovanni di Pietro de Bernadone, mais conhecido como São Francisco de Assis, teria sido também conhecido por sua humildade e capacidade de compartilhar alimentos com os pobres.

É perceptível o número de pessoas que, em algum momento da vida, recebeu uma graça advinda do Santo, dado que todos os relatos possuem semelhanças: a maioria é de pais que pediram pela saúde dos seus filhos. A falta de acesso à saúde pública naquela época era grande, o que fez com que a maior parte das crianças não tivesse a oportunidade de frequentar um médico. Ainda que, por um lado, pudessem contar com a proteção do Santo, por outro, denuncia também a ausência do Estado no atendimento a essa população, que enfrentava dificuldade para um acesso à saúde pública de qualidade. É ainda Dona Valdelice quem fala sobre seus filhos e a intercessão de São Benedito:

Bati o joelho no chão e pedi para São Benedito pelos meus dois filhos que estavam acamados vomitando sangue depois que tomaram um remédio de verme, fiz uma promessa que se eles levantassem da cama, fazia um samba, pois, meus filhos levantaram e paguei minha promessa e fiz o samba de São Benedito. (Valdelice Mendes, 72 anos, entrevistada em 21 de janeiro de 2021)



Figura 10: Dona Valdelice recebendo São Benedito em sua casa. Arquivo de Máira Aurelino Gomes.

Essa narrativa foi tecida por Dona Valdelice Mendes, popularmente conhecida por “Vadeliza”, apresentada na figura 10. A fotografia foi registrada no momento em que rememorava suas lembranças em relação a São Benedito durante o festejo e, por sua expressão fácil, foi possível perceber a satisfação e alegria ao relatar a graça alcançada.

Carvalho (2010, p. 78) afirma que:

Os estudos apresentam o estado da Bahia como pioneiro na devoção ao Santo, com formação da irmandade antes da canonização de Benedito. Levada ao Maranhão, a devoção rompeu fronteiras e cresce a cada ano com devoção em todo o Brasil. A presença de frades franciscanos espalhados por todo o país aliada às origens negras e, posteriormente, mestiças explicam o fenômeno religioso de devoção ao Santo, venerado como protetor dos humildes, dos cozinheiros e negros.

Conforme explicitado por Carvalho (2010), no Brasil e, sobretudo, na Bahia, a herança cultural alinha a perspectiva cristã à cultura negra no que concerne aos festejos de São Benedito. Nesse sentido, pensar questões de comunidades ligadas a esse Santo e ao universo africano, torna impossível dissociá-lo da África, não do ponto de vista geográfico, tampouco populacional, mas do ponto de vista cultural. Daí faz-se quase como um compromisso, alinhar alguns aspectos da cultura.

A comunidade São Benedito tem o Santo como referência, por estar há mais de sete décadas fazendo e participando da história daquelas pessoas. Durante as entrevistas, quase todos tinham alcançado uma graça através das promessas direcionadas ao Santo, considerando que a religião católica é predominante na região, embora existam outras religiões também na comunidade. Quando questionei para o Sr. Manoel Mendes o porquê de outros Santos não terem tantos devotos e homenagens na comunidade, ele relatou:

A maioria dos mais velhos era tudo católico e só contava a história de São Benedito, ele foi o primeiro Santo que eu conheci e que chegou na comunidade também, muita gente virou devoto naquela época quando participava do samba de São Benedito. Eu sou rezador e tenho maior orgulho de rezar o ofício para São Benedito, (Manoel Mendes, 81 anos, entrevistado em 21 de janeiro de 2021).

Nas andanças ali no meio do povo, ouvi diversas feitura do Santo na vida daquelas pessoas, o que me levou a perceber que a fé é grande. Não posso, entretanto, falar em São Benedito e não registrar que eu também sou grande devota dele. Desde criança, acompanho a tradição e fico com o coração grato por todos os meus familiares que receberam a graça e por todos aqueles que irão receber. Nesse sentido, ter fé em São Benedito é o que nos move perante a todas dificuldades que encontramos no caminho – e sim, nesse momento falo a partir de um nós, pois sou parte e fruto da comunidade também na devoção ao Santo Glorioso.

CAPÍTULO 3

O CULTO A SÃO BENEDITO: Uma análise sobre os desdobramentos festivos

Nos capítulos anteriores, argumentei sobre o contexto e as questões sócio-históricas que possibilitaram a formação da comunidade de Marambé e como esta se reconfigurou em decorrência não apenas da mudança do nome, mas a partir do conjunto de práticas culturais que passaram a ser observadas no lugar em decorrência da introdução do culto a São Benedito, bem como a consolidação social, cultural e identitária naquela comunidade. Ao pesquisar as principais características daquele território, identifiquei o culto a São Benedito como uma das mais relevantes práticas culturais da comunidade, alinhando o culto religioso à festividade do samba de roda como formas de homenagear ao Santo. É fator preponderante a identificação entre essa comunidade negra rural e São Benedito, que apresenta a imagem de um homem negro, sendo tal identificação forjada a par da cultura afro-brasileira.

Dessa maneira, neste capítulo, busco analisar as origens remotas da introdução do culto a São Benedito na referida comunidade, os elementos do culto ao Santo, assim como os desdobramentos da festividade, que aliam a religiosidade e o samba de roda a São Benedito. A análise é, sobretudo, composta a partir do relato de moradores, que compartilham suas vivências e lembranças, com base na Tradição Oral da comunidade. Defendo, nesse sentido, que o alinhamento entre a religiosidade católica e a festividade do samba de roda origina um movimento contracanônico, híbrido, que inter-relaciona o culto e a festividade como homenagens a São Benedito. São, portanto, dois modos de celebrar o Santo, que se unem para compor, em oração, romaria, samba e dança a forma que a comunidade tem de celebrar e homenagear ao seu Santo Padroeiro.

3.1 ORIGENS REMOTAS DA INTRODUÇÃO AO CULTO A SÃO BENEDITO NA COMUNIDADE

O conjunto de manifestações que acontecem nas comunidades, especialmente, naquelas identificadas como negras rurais, abordam, geralmente, um caráter religioso, de forte tradição católica, no culto aos Santos. A comunidade São Benedito está inserida nessa perspectiva, não apenas pela tradição de cultuar São Benedito, mas por manter viva uma prática religiosa e festiva que acontece nesse espaço desde as origens da comunidade, conforme é possível observar no relato a seguir:

Ah, esse povo vinha andando de longe dias e mais dias na luta, é de muitos anos esse samba aqui, saiu de Marobá naquela época e veio parar aqui na comunidade, depois disso não parou mas, todo o ano o Santo passa aqui. (Francisca Deolindo, 76 anos, entrevistada em 21 de janeiro de 2021).

Nesse relato, Dona Francisca confirma o quanto o samba na comunidade é antigo, retomando uma tradição interiorana e rural de procissão do Santo. Conforme analisei nos capítulos anteriores, a partir da narrativa dos moradores, foi possível perceber que essa prática surgiu com a visita de um grupo de homens e mulheres que vinha em procissão pelas terras do Extremo Sul e parou na localidade, em busca de abrigo e comida.

A introdução ao culto de São Benedito, de acordo com o relato do Sr. Benedito e demais depoimentos colhidos, é que a manifestação acontece na comunidade desde inícios dos anos 1940, por devotos que se deslocaram da cidade Nova Viçosa/BA, anteriormente conhecida por Marobá. Eles vieram para a comunidade trazendo a manifestação e suas ressignificações, que foram oralmente repassadas aos moradores locais, em relação a como ocorriam as festividades ao Santo.

No início, tudo era novo para os moradores que ali estavam, pois não tinham recursos nem conhecimento. Todavia, de certa forma, já valorizavam o culto ao Santo. Em entrevista com o Sr. Manoel Mendes, pude perceber a alegria ao relatar as origens do culto a São Benedito na comunidade:

Ah, menina o samba aqui é muito antigo, muitos anos eu era menino, ou rapaz, não lembro direito, tem muitos anos que esse Santo faz a nossa alegria aqui. Meu pai era devoto, meu avô também era aí eu também virei também, tanto que hoje tiro a reza para o Santo. (Manoel Mendes, 81 anos, entrevistado em 20 de Maio de 2021)

Essa narrativa do Sr. Manoel que, atualmente, é rezador na comunidade, nos auxilia na compreensão da prática dentro da comunidade, revelando a trajetória dos antepassados que tanto contribuíram para inserção das manifestações culturais no Brasil. Valorizar e registrar esses conhecimentos que não se manifestam apenas em comunidades tradicionais, mas em todas as comunidades locais – urbanas, campestre, ribeirinhas, costeiras etc. – se faz necessário para perpetuar a história, a cultura, os mitos que existem e ainda se manifestam nessas localidades, como indicam Córdula e Nascimento (2014).

Cumpramos observar ainda que, nesse processo, é de fundamental perspectiva a oralidade, dado que as manifestações ocorrem oralmente, retomando e dando continuidade a uma tradição oral. Essa prática religioso-festiva presente contribuiu para a formação sociocultural da comunidade, fundamentando sua história por meio de uma tradição oral, como é comum

em comunidades quilombolas e em demais comunidades negras rurais. Para o historiador Amadou Hampâté Bá (2010), esse também é um traço particular que pode ser observado em comunidades tradicionais africanas. Para o autor:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 167)

Tomando de empréstimo a análise de Hampâté Bá (2010) sobre comunidades africanas, entendo que, no caso da Comunidade São Benedito, as rezas, louvores e sambas também foram transmitidas oralmente, de geração para geração, até o contexto atual. Daí o entendimento de como é importante a perspectiva da Tradição Oral para essa comunidade e este estudo. O historiador, em sua análise, ainda argumenta:

Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p. 168)

Este estudo desenvolve-se, portanto, com base nas narrativas orais colhidas sobre a comunidade e as festividades direcionadas a São Benedito. Tais narrativas, por sua vez, como indica Hampâté Bá (2010), têm aporte na experiência dos sujeitos e naquilo que pode ser compreendido como a memória coletiva, da qual nos fala Maurice Halbwachs (2006). De acordo com Roger Chartier (2010), na atualidade, a história não é mais a única detentora do saber que revela conhecimentos sobre o passado e os historiadores reconhecem isso:

Atualmente, [...] os historiadores sabem que o conhecimento que produzem não é mais que uma das modalidades da relação que as sociedades mantêm com o passado. As obras de ficção, ao menos algumas delas, e a memória, seja ela coletiva ou individual, também conferem uma presença ao passado, às vezes ou amiúde mais poderosa do que a que estabelecem os livros de história (CHARTIER, 2010, p. 21)

Nesse sentido, as narrativas orais podem ser compreendidas como uma das fontes de acesso às memórias coletivas/individuais, as quais tanto podem ser narradas por uma pessoa que realmente vivenciou os contextos que relata quanto podem ser aprendidas a partir dos relatos que ela ouviu, mas ainda assim representantes da vivacidade de alguém que, em meio

a diversos contextos históricos, construiu sua vida no entremear do coletivo e do subjetivo, entre a contingência sócio-histórica e as suas percepções e desejos como indivíduo. Desse modo, por meio da narração dessas experiências, torna-se possível conhecer a memória coletiva de determinado grupo e observar as marcas sociais que formaram esse sujeito e/ou comunidade, como ocorre com a comunidade São Benedito.

Em perspectiva similar, acerca da Tradição Oral, Emílio Bonvini (2001) destaca:

Ora, não há dúvidas que existiu e ainda existe no Brasil uma tradição oral bastante viva, de origens francamente africanas e que constitui uma verdadeira herança de conhecimentos de todas as ordens, transmitidos de boca em boca através dos séculos, apesar de um contexto particularmente hostil e de um desenraizamento brutal devido à escravidão. Esta herança é constituída de inúmeras ‘palavras organizadas’: fórmulas rituais, rezas, cantos, contos, provérbios, adivinhações... algumas em línguas africanas, e outras, as mais numerosas, em português. Através destas ‘palavras’, é bem uma ‘alma’ africana que sobreviveu e que vive ainda hoje no Brasil. (BONVINI, 2001, p. 40)

O culto de São Benedito, trazido para a região por um grupo em procissão, foi aprendido e reensinado de geração para geração através da oralidade, remetendo, assim, a um costume que sedimenta a cultura afro-brasileira, como demonstra Bonvini (2001). O grupo de fiéis da paróquia da igreja de São Benedito, de Nova Viçosa, era formado por uma carregadeira (mulher que carregava o Santo), um procurador (responsável pelo festejo), rezador, um caixeiro (homem que bate a caixa durante o samba), um sanfoneiro, sambadeiras e foliões (pessoas que animam a folia).

Döring (2013, p. 168) analisa que “[...] O samba de roda, como muitas tradições cênico-musicais de matriz africana, sempre foi música/dança/ritual com significados multifacetados enraizados na vida comunitária.”. Por essa perspectiva, entendo que o Samba de roda praticado na comunidade São Benedito insere-se nesse escopo de uma tradição com significados multifacetados, dado que não apenas reitera a homenagem coletiva ao Santo Padroeiro, como a o culto festivo (que intercala a reza e o samba de roda) age na comunidade como elo de aproximação entre o Santo e o fiel devoto.

Desse modo, ao constituir-se como uma prática cultural híbrida, por mais que seja apropriada por cada nova geração que conhece o culto e o Samba de roda de São Benedito, uma linha característica se mantém desde a origem da festa: a fé em São Benedito se manifesta de maneira humanizada, numa integração entre o culto religioso e a festividade do samba de roda. Um dos aspectos que comprovam isso é o volumoso número de famílias que celebram esse momento dançando, tornando o culto um festejo familiar. Entre essas famílias,

é comum encontrar integrantes de distintas gerações, como avós, filhos e netos. Tradicionalmente, os participantes vão repassando para os demais os costumes do festejo, como relata Sr. Manoel (retratado na Figura 11).

Aprendi tocar sanfona com meu finado pai e toco até hoje, todo ano na folia de São Benedito eu toco, já perdi as contas de quantos samba eu toquei sanfona, desde que eu aprendi tocar, eu toco, já fui tocar fora uma vez também, pra mim é uma alegria grande, porque eu gosto de tocar. (Sr. Manoel Aurelino, 78 anos entrevistado em 23 de janeiro de 2021)



Figura 11: Sr. Manoel tocando sanfona . Arquivo de Máira Aurelino Gomes.

Por meio desses ensinamentos transmitidos intergeracionalmente, o culto a São Benedito foi se constituindo, ao longo dos anos, como uma festa e prática comunitária repleta de tradições. Em seu desenvolvimento, une o sagrado e o profano, como parte das louvações ao Santo Padroeiro da comunidade. Contexto similar a esse é analisado por Francisca Helena Marques (2008), em estudo realizado sobre a Festa da Boa Morte, no Recôncavo Baiano. Para Marques, a festa religiosa, marcada por uma cultura negra e pela Irmandade da Boa Morte, também apresenta o culto religioso associado ao samba de roda. De acordo com a autora, essa integração compõe uma reelaboração da cultura católica e a apropriação desta por parte dos negros, que deram à festividade características híbridas entre uma cultura cristã branca e europeia e uma cultura negra, afro-brasileira.

Entendo, desse modo, que o louvor a São Benedito alude também às relações étnico-raciais da comunidade através da rememoração das tradições e suas configurações como

ferramenta de reafirmação das identidades pelas práticas culturais promovidas através do samba de roda de São Benedito. O festejo configura-se, portanto, como referência para a região pertinente ao samba, enfatizando as configurações que foram implantadas pela comunidade no festejo de São Benedito e suas contribuições como espaço de convivência e socialização dos moradores. Sendo o culto implantado na região em meados da década de 1940, é notório que tenha passado por algumas reconfigurações no que diz respeito à organização e movência ao longo dos anos.

Ninguém aqui tinha muito dinheiro para fazer o samba, a gente fazia com que tinha, a comida do povo era pirão de farinha escaldado com carne do porco ou galinha, arroz e feijão aqui ninguém conhecia então era normal o pirão, hoje em dia é arroz, feijão, farofa salada, a carne que não falta, refrigerante e até cerveja, quando tem, tudo geladinho, tá tudo mudado, hoje as coisa é tudo no maneiro. (Francisca Deolindo, 76 anos, entrevistada em 22 de fevereiro de 2021).



Figura 12: Dona Francisca. Arquivo de Máira Aurelino Gomes.

Dona Francisca é uma das senhoras que acompanha o festejo há décadas e compartilha sua experiência apontando as adaptações inseridas na festividade, especialmente em relação à alimentação. Percebo que, ao mencionar essa nova caracterização, ela transmite um sentimento de aceitação necessário para que o festejo tenha continuidade, mas fazendo questão de ressaltar que,

mesmo com as mudanças, tentam manter tudo da melhor forma possível. É comum que tais manifestações passem por reconfigurações em razão do tempo, das necessidades e das circunstâncias apresentadas.

Acerca dos evangélicos na comunidade, ressalto que é uma quantidade considerada pequena, quando comparado ao número de católicos. Dessa forma, não apresentam nenhum tipo de conflito público na comunidade diante dos festejos direcionados ao Santo padroeiro da localidade. Existe uma igreja evangélica dentro das proximidades da comunidade, onde são realizados os cultos e demais reuniões. Aqueles moradores que um dia fizeram parte dos festejos para o Santo, hoje já não o recebem em suas residências e também não participam das festividades. Frente à nova religião que professam e em razão disso, alguns evitam relatar sobre suas experiências passadas no festejo de São Benedito – o que impossibilitou a análise sobre essas narrativas.

3.2 ELEMENTOS DO CULTO AO SANTO: Entre a liturgia e os participantes

Sobre a forma de se realizar a liturgia de São Benedito, é o momento imprescindível do festejo, pois é quando os devotos se expressam através de rezas, cantos, samba de roda, vestimentas, melodias e, nesse sentido, cada elemento tem sua função no decorrer da festa. O samba de roda de São Benedito é iniciado com um cortejo, no qual os fiéis fazem esse percurso normalmente caminhando entre as propriedades da localidade. Ao chegar em cada propriedade, demais elementos são explorados.

Conforme elucidei anteriormente, a origem da festa está na visita de um grupo de sambadores e sambadeiras, em procissão, com uma imagem de São Benedito em mãos. Esse grupo chegou na comunidade em busca de abrigo e comida, iniciando um movimento que seria incorporado como tradição e que, inclusive, posteriormente, levou à modificação do nome da localidade. A partir dessa visita, anualmente, acontece na Comunidade São Benedito o culto festivo a São Benedito. Uma vez por ano, com data previamente agendada entre os moradores e a Paróquia São Benedito, durante cinco a sete dias do mês de janeiro, os moradores celebram e homenageiam o Santo.

A celebração acontece em procissão, com paradas estratégicas para a reza do Santo Ofício e, posteriormente, o Samba de roda. Entretanto, antes de chegar a esse momento, os moradores se reúnem para decidir quais as casas que receberão o Santo e serão pontos da visitação daquele ano, quem será a carregadeira, o responsável pelo samba tradicionalmente é o procurador, quais comidas serão oferecidas aos fiéis em procissão,

em quais casas o Santo e os fiéis pernoitarão em samba, quais serão os sambadores, as sambadeiras, quem fará a limpeza dos locais (tarefa comunitária) e demais detalhes que compõem o evento. Com toda a festa planejada e decidida, tem-se início a celebração ao Santo Padroeiro da comunidade.

Na data marcada, pessoas de diferentes gerações, famílias inteiras, incluindo aqueles parentes que não moram na comunidade e visitantes de outras localidades se reúnem para celebrar e homenagear a São Benedito. Aos poucos, homens, mulheres e crianças iniciam os rituais litúrgicos do ofício religioso, com a reza de São Benedito e entoando cânticos em louvor ao Santo. Em seguida, saem, vagarosamente, em procissão pela comunidade, enquanto rezam e cantam, em destino às casas anteriormente acordadas. Em cada parada, mais cânticos e louvores, com a carregadeira à frente da procissão e responsável por levar, entregar a imagem do Santo ao dono da casa a cada visitação e recolhê-la para seguirem novamente em caminhada.

  comum que nesse processo que, a cada parada, um lanche seja servido. Os cânticos ao Santo segue mas animado pela envergadura de São Benedito, um Santo negro que acolhe aos pedidos de uma comunidade também negra. Após os ofícios religiosos, a celebra o se engendra no Samba de roda de São Benedito, quando a comunidade, reunida na casa onde será o pernoite, festeja a fé em São Benedito a partir do samba de roda. As sambadeiras se põem ao centro do salão e, dançando e mexendo suas saias floridas, tentam rodear aos homens. Ao final do tempo estipulado para cada comemora o anual, os devotos seguem em procissão para a igreja da comunidade e aí   celebrada a missa festiva de encerramento da Festa de São Benedito.

Ao longo do tempo, esse culto festivo foi fotografado poucas vezes. Todavia, a partir dos poucos registros de álbum familiar e do generoso compartilhamento dos álbuns de outros moradores, consegui reunir algumas imagens sobre alguns dos momentos que marcam a celebra o em homenagem a São Benedito.   estranho, por um lado, pensar que em tempos de tanta exposi o midiática e imagética, a comunidade tenha poucos registros desse momento festivo. Contudo, por outro, s  há cerca de seis, cinco anos   que os aparelhos tecnológicos foram inseridos de forma mais acintosa na comunidade, especialmente para uso dos mais novos. Considerando o público que sustenta a Tradi o de São Benedito na comunidade – os moradores mais antigos – ainda há um processo de familiariza o com essas tecnologias, que são também onerosas, o que explica o menor quantitativo de fotos.



Figura 13: Chegada do grupo de foliões e carregadeira em uma propriedade. Arquivo de Máira Aurelino Gomes

Na figura 13, é possível observar o cortejo do grupo, tendo à frente a carregadeira de São Benedito. Normalmente, os moradores fazem um trajeto entre uma moradia e outra, permanecendo o grupo de modo enfileirado, o que ocorre quando há um caminho mais estreito. Esses cortejos, de forma geral, têm uma variação de duração de tempo de acordo com a distância das moradias, sendo relativamente curtos, em função da proximidade entre as casas.



Figura 14: Entoada dos cantos. Arquivo de Máira Aurelino Gomes

A figura 14 apresenta uma parte do grupo dos foliões, estando a carregadeira na lateral e demais moradores da comunidade e visitantes que participam do festejo. A imagem faz referência ao momento em que o grupo está na parte externa de uma propriedade, cantando e rezando em honra a São Benedito.



Figura 15: Cortejo realizado durante o festejo. Arquivo de Maíra Aurelino Gomes

Por sua vez, a figura 15 traz o registro de um cortejo realizado durante as festividades direcionadas ao Santo, com um número volumoso de devotos. É possível perceber que o grupo é composto por mulheres, homens e crianças, que participam do momento sagrado em homenagem ao Santo. Acompanhar o festejo é uma atividade que requer disposição e disponibilidade dos devotos, os quais muitas vezes interrompem suas atividades pessoais para participar da celebração independente do dia. Esse é um detalhe que me chamou atenção de maneira significativa, pois percebo que a fé ultrapassa todo e qualquer impedimento referente à rotina de cada devoto. Situações como essa me fizeram compreender o quanto a devoção de um povo é fervorosa para fazer as festividades acontecerem, ainda que em dias considerados úteis, visto que casos como este são exceção em uma sociedade com uma rotina comprometida.



Figura 16: Samba de Roda de São Benedito. Arquivo de Máira Aurelino Gomes

Na figura 16, é possível observar o momento do samba de roda de São Bendito, quando o sagrado se une ao profano, alinhando religiosidade e festividade. Posicionados, os devotos cantam e sambam em honra a São Benedito. É Tradição do samba de roda de São Benedito que o homem e uma mulher sambem juntos, de forma descontraída. A mulher tem a função de fazer movimentos circulares (rodar) em torno do homem, e ele busca esquivar-se, ao que o público, por sua vez, grita “roda ele” (Figura 17).



Figura 17: Casal sambando. Arquivo de Máira Aurelino Gomes

Já na figura 18, há a representação de fiéis rezando em louvor a São Benedito, reunidos na igreja de São Benedito, na comunidade, para celebração ao Padroeiro. Na igreja é o local onde acontecem somente as celebrações das rezas, missas e cultos na comunidade, visto que o samba de roda acontece nas casas dos moradores.



Figura 18: Igreja de São Benedito. Arquivo de Máira Aurelino Gomes

Sobre a forma de organização da comunidade para celebrar a São Benedito, existem alguns procedimentos que são essenciais para que aconteça o festejo. Na comunidade existe o procurador, que tem a responsabilidade de comunicar aos demais moradores sobre a data do festejo, embora já exista o mês fixo que é janeiro, a ele é dada a missão de comunicar a data, que é variável, normalmente a partir da terceira semana. Feito isso, a comunidade recebe o comunicado sobre o período que acontecerá a festa destinada ao Santo, com a informação sendo transmitida oralmente, no chamado “boca a boca”. A partir daí, é levantado o número de moradias que receberão a visita do Santo, bem como é traçado um roteiro para delimitar o número de casas que o Santo visitará por dia. É tradição também que os moradores ofereçam quantias em dinheiro quando o Santo é recebido em casa, porém, não há valor fixo, o devoto oferta o valor que preferir e puder – as ofertas são destinadas ao festejo que ocorre na Paróquia em Nova Viçosa.

A organização é imprescindível para que a festividade ocorra, pois o espírito de comunhão é fortemente perceptível entre os moradores para que o festejo aconteça. Um exemplo disso é quando acontece o samba de roda, normalmente no período noturno, em uma moradia previamente determinada. Os moradores se organizam para fazer desde o abate do

gado/porco, que é uma atividade comum na comunidade, o preparo da alimentação, até a limpeza do local no dia posterior. Ações como essas demonstram que a comunidade se une para fazer o samba de roda acontecer, sendo esta também uma face da devoção a Santo Antônio. Apresento, a seguir, um quadro com uma síntese das principais ações e seus responsáveis para que ocorra o culto festivo em louvor a São Benedito (Quadro 1).

Quadro 1 – Síntese de ações para a organização do louvor a São Benedito

Ação	Responsável pela ação
Definição da data	Paróquia São Benedito
Responsável pelo festejo	Procurador
Informar os dias do festejo à comunidade	Procurador
Definição do trajeto	Procurador
Carregar o Santo	Carregadeira (mulher)
Organização da local onde ocorre o samba	Proprietário (a) da casa e vizinhança
Abate dos animais (gado/porco)	Homens
Cozimento dos alimentos	Mulheres
Liturgia da festividade	Rezador
Tocar instrumentos	Homens e mulheres
Animação do samba de roda	Homens e mulheres
Limpeza do local onde ocorreu o samba de roda	Proprietário (a) da casa e vizinhança

Fonte: elaboração própria.

Além dessas ações descritas no quadro 1, o ritual litúrgico compreendido pela festa de São Benedito apresenta elementos bem delineados, cujas funções, em inter-relação, vão compor o festejo. A seguir, apresento uma síntese desses elementos no quadro 2.

Quadro 2 – Elementos da festa de São Benedito

Ofício (reza)	O ofício é a primeira parte do festejo, é o momento em que o rezador saúda os fiéis ali presentes. Inicia-se um período de rezas, as quais são entoadas e louvadas a São Benedito, destinadas ao Santo. É nesse momento que os devotos fazem seus agradecimentos e pedidos. O ofício da Imaculada Conceição é destinado a São Benedito.
Cantos	O canto inicia com um participante que canta e é respondido pelos devotos, normalmente são canções conhecidas que trazem temas sobre a devoção, agradecimento, trabalho, recordações e graças alcançadas.
Samba	Ao som dos cantos e batuques, homens e mulheres se posicionam na parte central da roda e iniciam a dança, a mulher faz pequenos movimentos de um lado para o outro com o corpo no ritmo do batuque, o homem também acompanha fazendo um movimento similar. O samba consiste em não poder dar a volta na mulher, que tem como função “driblar” o homem com o corpo enquanto a dança acontece.

Instrumentos	O conjunto de instrumentos utilizados para dar fôlego e sincronia junto às palmas durante o festejo é composto por pandeiro revestido de pele animal e com alguns aros de metal; a caixa é um tambor feito de balde, tendo revestimento na parte inferior e superior de couro animal; a sanfona tradicional; reco-reco; e paleta compõem os instrumentos que dão total alegria ao momento festivo.
Vestimenta	As mulheres utilizam saia de chita colorida com anágua para causar movimento durante o samba. Não existe exigência para blusa, desde que seja confortável para a mulher dançar, é comum que estejam descalças para facilitar o manejo dos pés. Para os homens, normalmente usam calça jeans ou tecido, camisa de botão e chinelo.
Alimentos	Existem três tipos de alimentação, o café, o lanche e almoço/janta. Na parte da manhã é oferecido o café, chá, leite, biscoito, pão; o lanche é uma refeição leve que tem bolo, biscoitos, refrigerante e sucos; o almoço/janta é servido tradicionalmente arroz, feijão/farofa, macarrão, salada e carne bovina, suína, frango – as carnes sempre no modo ensopado.
Bebida	Para a festa acontecer, tem que ter cachaça, o consumo da bebida é comum, pois é o aquecimento durante a noite e dá animação para os participantes aguentarem até o dia amanhecer, é servido também bebida sem álcool para crianças e pessoas que não consomem.
Ornamentação	Tradicionalmente, o local escolhido para festejar é ornamentado com bandeirolas coloridas de papel de seda, que são posicionadas na parte superior externa do salão, dando um ar de alegria ao salão.

Fonte: Elaboração própria.

Ainda em relação aos elementos que compõem a festa de São Benedito, a figura seguinte apresenta um dos principais instrumentos do Samba de São Benedito, que é a caixa (instrumento), usada para ritmar e cadenciar o samba, bem como os louvores ao Santo.



Figura 19: Caixa, espécie de tambor. Arquivo de Máira Aurelino Gomes.

3.3 O CULTO FESTIVO A SÃO BENEDITO: Religiosidade e o Samba a São Benedito

O culto a São Benedito é uma manifestação que envolve diversos momentos litúrgicos em seu acontecimento, conforme abordei na seção anterior, não sendo possível caracterizá-lo em apenas uma única forma ou circunstância, dada a hibridização de seus elementos, como aponta Eliade (1992) ao se referir aos movimentos populares religiosos campestres europeus. Essa hibridização, em se tratando da cultura negra, resulta também dos processos diaspóricos vivenciados pelos povos negros, os quais foram forçados à escravidão e, assim, obrigatoriamente interagiram com outras culturas, readaptando e inventando tradições.

De acordo com Paul Gilroy (2001), a experiência da diáspora para os negros se dá como um espaço no qual os hibridismos culturais são criados, com vistas às aproximações e inter-relações oriundas dos contatos com outros povos. Para esse sociólogo inglês, ainda que marcadas pela dor e pelo sofrimento, as culturas negras se reelaboram pelo mundo, mesmo que tenham mantido enquanto elo “unificador” a ideia de retorno à terra-mãe, à pátria primeira. Gilroy (2001) defende que as culturas não são puras e vai de encontro aos discursos essencialistas e de pureza cultural, argumentando que nos espaços de contato entre culturas diversas se formam interstícios híbridos de reinvenção cultural.

Entendo, portanto, que a festividade para São Benedito pode ser vista como um entrecruzamento cultural, em que elementos religiosos se associam às festividades populares para compor a reza e o samba de roda em homenagem a São Benedito. Esses dois momentos ocorrem em separado, contudo, intrinsecamente ligados, o que faz com que o sentido para ambos só exista a partir dessa união que configura a tradição de culto festivo a São Benedito na comunidade. Com base nessa interpretação, defendo que o culto festivo a São Benedito pode ser lido como um movimento contracanônico, a contrapelo de um discurso historiográfico de poder, reelaborado a partir da cultura afro-brasileira, como uma rasura no modo catolicista europeu de celebração a Santo Benedito. Identificados com a história pessoal do Santo e por ter ele a imagem de um homem negro, entendo que a celebração festiva é uma forma humanizada de vivenciar a fé a São Benedito, numa hibridização entre o modo apresentado pela Igreja Católica e a invenção festiva a partir da cultura afro-brasileira.

É importante observar também que essa aproximação entre o catolicismo e uma forma festiva de homenagear aos Santos é vista também em outras regiões da Bahia, como ocorre na Festa da Boa Morte, no Recôncavo Baiano. Em se tratando dessa festa, Marques (2008, p. 49) analisa: “[...] Elaborada através de elementos simbólicos, culturais, religiosos e de resistência política e social, a Festa da Boa Morte compreende performances musicais dentro de uma

complexa performance ritual, que é, ao mesmo tempo, coletiva e absolutamente restritiva.”. Compreendo, nessa perspectiva, que a Festa a São Benedito, realizada pela comunidade São Benedito, também engendra modos de reviver e reelaborar uma tradição, acentuando o caráter festivo, político e coletivo da performatização contracanônica do culto e samba de roda em louvor a São Benedito.

Esses entrecruzamentos observados no culto festivo a São Benedito revelam contextos sócio-históricos e identitários da comunidade e, em larga escala, da sociedade brasileira, visto que os hibridismos possibilitam a observação de como se situam as pessoas frente à heterogeneidade, bem como um amplo campo de vislumbre acerca da produção das hibridações, tal como analisa Nestor García-Canclini (2003). Nesse ponto, ressalto que as hibridações permitem a observação também da invenção da cultura afro-brasileira e de um catolicismo popular, que mistura elementos fundantes da cultura popular, da cultura negra e do catolicismo, sendo assimilados e executados pela comunidade.

É importante ainda destacar que tais festividades são muito aguardadas pela comunidade, formando um verdadeiro acontecimento, que mobiliza boa parte dos moradores para o desenrolar da festa. Os predicativos que envolvem a movência da prática dão lugares a todos os participantes ali presentes, seja para louvar, seja para se divertir.

A gente já fica esperando a folia chegar, organiza o que tiver de organizar para estar tudo pronto no dia. Quando chega nos dias a gente se diverte muito durante o samba, primeiro a gente reza para o Santo, mas depois a gente também se diverte um pouco, sambando e bebendo, aqui é normal ter uma pinguinha no samba, já é de costume o povo beber no samba, só pra quem já bebe mesmo (risos) é bom demais. (Lenildo Rocha, 44 anos, entrevistado em 24 de fevereiro de 2021)

Narrativas como essa de Lenildo Rocha me fazem refletir como o culto se desdobra em sua prática. É perceptível que a comunidade se mobilize e se prepare para receber a celebração juntamente com a liturgia, onde são entoados cantos, ladainha e ofícios de fé para o Santo – o que é comumente visto como um momento de fé. Essa é uma característica relevante sobre o culto a São Benedito, pois é o momento em que tradicionalmente diversas famílias se reúnem para pedir, agradecer e louvar ao Santo. A devoção na comunidade é muito comum, uma vez que o Santo é muito venerado entre os participantes.

Outros desdobramentos importantes foram sendo inseridos no festejo de novas tradições, tais como a redução da quantidade de dias da festa, em virtude da disponibilidade de casas para receber o Santo, o que vem reduzindo a cada ano. Outro fator considerável é acessibilidade/locomção que a comunidade possui, anteriormente a população não dispunha

de nenhum meio de transporte para realizar os trajetos, mas hoje em dia já conta com carros, motos e bicicletas, o que facilita o acesso da população ao festejo.

Entendo que essas modificações no festejo dão vitalidade à celebração, pois há uma adequação às necessidades da comunidade. Não se pode costumeiramente manter uma tradição sem que ela atravessasse reinvenções feitas pela própria população, como indica o relato de Sr. Manoel Mendes, a seguir:

Aqui a gente vai mudando de acordo a necessidade, faz uma coisinha ali, outra aqui, vai passando o ano muita coisa muda, mas é aquilo né, a gente faz isso para a folia acontecer, o importante é receber o Santo todo ano. (Sr. Manoel Mendes, 81 anos, entrevistado em 21 de janeiro de 2021)

Fazer acontecer a folia de São Benedito é a tarefa principal da comunidade, independente das circunstâncias as quais são submetidos os moradores, pois levam a sério o festejo e se movem em prol do mesmo. Isso mais uma vez é possível perceber que o quanto essa prática envolve a comunidade de forma solidária e colaborativa. É nesse contexto que a festividade direcionada a São Benedito é vista também como instrumento de ajuntamento entre as pessoas dentro da comunidade, ajuntamento esse necessário para que a comunidade continue comungando entre si e impulsionando o samba de São Benedito.

Historicamente, com a chegada forçada dos africanos ao Brasil, foram trazidos tradições e costumes, que, frente à cultura eurocentrada vigente no Brasil à época, se hibridizaram. Os sujeitos negros, como forma de driblar os costumes religiosos impostos, também promoveram associações com os deuses e entidades que cultuavam, introduzindo elementos festivos nas cerimônias cristãs que participavam. Como afirma Regiane Augusto Matos (2012, p. 195),

Durante a metade do século XIX, muitos africanos e seus descendentes nascidos na Bahia migraram para a região Sudeste do Brasil, empregados nas lavouras de café e nos trabalhos citadinos. No Rio de Janeiro, por exemplo, essa população afro-baiana acabou formando a área conhecida como ‘Pequena África’ que abrangia desde a Pedra do Sul no morro da Conceição, próximo à atual Praça Mauá, até a Cidade nova, perto de onde hoje fica o Sambódromo. Nas reuniões realizadas por essa comunidade afro-baiana, o chamado Samba rural acontecia nos quintais das casas. Com a sua característica batida cadenciada das palmas, o toque do pandeiro, o raspar da faca no prato, o samba dançado era dançada a moda umbigada.

No intercâmbio de cultura entre a músicas do povo brasileiro e de outros povos, no século XVIII a música popular brasileira começou a ser inserida nos grandes centros urbanos do Brasil colonial, sendo eles, Rio de Janeiro e Salvador. Os principais elementos que influenciaram a formação inicial de gêneros musicais nacionais foram o lundu, dança de

origem africana, e modinha portuguesa, que era uma forma de canção lírica e sentimental, como explica Jairo Severiano (2008). Por sua vez, Matos (2012) ressalta:

O samba recebeu influência de danças originárias da África Centro-Occidental, mais especificamente da região Congo-Angola. A palavra samba (semba) entre os quiocos de Angola por exemplo quer dizer brincar, divertir-se. Já para os bancongos e congueses representa uma dança em que um participante bate no peito do outro. Na língua quimbundo di-semba quer dizer umbigada que no Brasil é encontrada no batuque lundu, jongo, baiano, coco, calango, samba rural etc. (MATOS, 2012, p. 195)

O samba de São de Benedito é considerado uma prática cultural popular da região que reúne várias pessoas das regiões circunvizinhas, fazendo com que demais pessoas tenham a oportunidade de conhecer a cultura do samba de roda de São Benedito. O festejo de São Benedito se tornou uma festa popular na região nas quais as tradições são rememoradas. Como afirma Jadir de Moraes Pessoa (2007, p. 3), “[...] a festa popular é um momento onde se compartilham tradições, podendo ser considerada uma espécie de ritual onde são revelados valores e o homem tem oportunidade de expressar aquilo que o toca mais intensamente”.

A feitura do samba de roda ocorre, costumeiramente, de maneira espontânea, seja visualizando, ouvindo, fazendo para posteriormente reproduzir, é no ato de observar que as letras das músicas são aprendidas. Não existe registro escrito onde os foliões e comunidade em geral utilizem para aprender, apenas a observação e a audição, dado que é uma prática de Tradição Oral.

A gente aprende as músicas olhando e ouvindo os outros cantar, são muitos anos de samba, aí a gente aprende as cantorias assim, desde que me entendo por gente nunca peguei nenhum papel para a gente aprender cantar, também não ia adiantar, muita gente naquela época não tinha leitura. (Valdelice Mendes, 72 anos, entrevistada em 05 de fevereiro de 2021)

A partir de relatos como esse, que reforçam a estrutura remota do samba, a ausência da escrita e da leitura nunca apresentou impedimento para que o festejo não acontecesse, de maneira simples os cantos e rezas presentes no samba são repassados através de gerações. É bem comum nesse sentido que filhos e netos aprendam o ofício com seus pais e avós.

As pessoas e grupos populares não tem como primeira forma de expressão o domínio da escrita. Seus textos são escritos em forma de dança cânticos rimados para facilitar a memorização [...]. Os ingredientes que compõem a festa popular são também textos por meio dos quais a gente simples se manifesta tudo que lhe toca mais profunda e intensamente. (PESSOA, 2007, p. 4).

Se, por um lado, é consenso como o samba está ligado à Tradição Oral, por outro, a sua formação e evolução histórica ainda apresenta muitas lacunas, especialmente em razão do

racismo estrutural que há na sociedade brasileira e marginalizou o samba por décadas. De acordo com Döring (2013, p. 150-151), em se tratando da Bahia:

A formação e evolução histórica do samba de roda na Bahia é mais complexa e multifacetada do que, por exemplo, os casos dos patrimônios imateriais do jongo (RJ, SP) e do tambor de crioula (MA). Estes dois patrimônios citados podem ser remetidos a específicas comunidades negras que preservam a herança cultural da ancestralidade africana, evidenciada através de um conjunto de valores coletivos e significados espirituais. No Recôncavo, também existem comunidades negras que cultivam o samba de roda, relacionando-o a diversas tradições sagradas enquanto heranças culturais, porém o perfil dos sambadores e grupos de samba é mais heterogêneo e não necessariamente identificado com uma só comunidade.

Ao falar sobre a diversidade de grupos de samba de roda na Bahia, a autora destaca:

No entanto, também foram encontradas muitas localidades/comunidades que desde tempos antigos vêm fazendo o samba de roda sem nunca ter constituído um grupo formal. Neste caso, são sambadores e sambadeiras de grande entrosamento social (laços familiares, vizinhança, amizade), convocados para os diversos eventos tradicionais (reza para os Santos, caruru, samba de caboclo etc.) ou mesmo particulares (aniversários, batizados, festas diversas). (DÖRING, 2013, p. 152).

Compreendo que, no caso do samba de roda da comunidade São Benedito, ele se insere nesse escopo dos sambadores e sambadeiras de grande entrosamento social, com laços formados a partir da vivência na comunidade, e que se juntam com a finalidade da reza para Santos, como sistematiza Döring (2013). Nina Graeff (2013), que, tal como Döring (2013), analisa o samba de roda no Recôncavo Baiano, pontua:

‘Samba’ significa ao mesmo tempo festa, música e dança. No Recôncavo Baiano, Brasil, o Samba de Roda pode acontecer como uma comemoração no próprio dia-a-dia, tanto como encerramento de festividades religiosas. [...] [os aspectos musicais e coreográficos do samba podem ser interpretados] como símbolos identitários da cultura regional. Tais aspectos da performance do Samba de Roda tornam-se marcas de historicidade, a serem reconhecidas em relatos históricos da cultura popular do país. Atividade cotidiana ou ritual, sambar é celebrar a identidade e a memória dos afro-brasileiros.

Entendemos o samba de roda realizado na comunidade São Benedito tal como apresentado por Graeff (2013), visto que, por essa perspectiva, essa prática da comunidade é entendida como um símbolo identitário de sua cultura, a partir do escopo maior da cultura e memória afro-brasileira. Já para Charles Exdrel (2008), o samba de roda é comumente praticado nas zonas rurais por comunidades negras, sendo que, na maioria das vezes, é tido como única forma de divertimento daquela população. O samba de roda de São Benedito na comunidade não foi diferente, pois durante longos anos aquela foi a única forma de

divertimento da população onde a única exigência era disposição para fazer o samba acontecer. Como afirma Exdrel (2008, p. 227),

A prevalência do samba em comunidades multirraciais cria uma certa dissonância com a imagem dominante do samba de roda, muitas vezes concebida com uma cultura negra de afrodescendentes e portanto, associada às comunidades predominantemente negras no Recôncavo baiano região em volta da Baía de Todos os Santos, cujas economias de açúcar e tabaco, em tempos de colônia, foram erguidas por grandes contingentes de escravos africanos e seus descendentes.

São as comunidades negras rurais que se tornam palco para que estas manifestações aconteçam e prevaleçam pois é perceptível que, na zona urbana, a roda de samba aconteça com menos frequência. Para Exdrel (2008, p. 229):

O samba de roda, de forma crescente, torna-se menos útil para as populações baianas que abandonam a vida rural, encontrando valor e autorrealização em outras culturas musicais nacionais e internacionais. Na medida que o samba perde importância no meio popular urbano, ganha atenção por acadêmicos e instituições culturais. Em um tempo relativamente curto, o samba de roda conquistou reconhecimento em discursos acadêmicos como símbolo de patrimônio nacional e regional.

As populações baianas advindas das comunidades rurais quando chegam aos centros urbanos se deparam com demais ritmos musicais, o que estimula a apreciação desses e muitas vezes não têm a oportunidade de familiarizar-se novamente com demais pessoas para fazer o samba de roda produzido na zona rural, com todas as suas predominâncias. Situações como esta me fizeram perceber o quanto as comunidades rurais negras são primordiais para que as manifestações culturais continuem sendo consolidadas.

Observo, nesse sentido, o quão valioso é o samba de São Benedito para a comunidade São Benedito, que promove o samba como símbolo de identidade da população que canta, dança, reza, rima e resiste, pois é através dessa resistência de permanecer desde meados da década de 40, mesmo enfrentados as mais diversas adversidades, que hoje o samba de roda de São Benedito da comunidade São Benedito está sendo discutido na universidade pela primeira vez. Costumo dizer que não fui eu que escolhi pesquisar sobre o samba de roda de São Benedito e sim ele que me escolheu para que pudesse ter uma maior visibilidade aqui no Extremo Sul da Bahia, despertando dessa forma o desejo de novos pesquisadores que queiram conhecer a trajetória desse festejo e, sobretudo, a história da comunidade.

Ah, o samba de São Benedito já é nossa tradição aqui na comunidade, eu era pequeno mas lembro perfeitinho quando o Santo chegou por aqui. Ah! De muitos anos que a gente faz esse samba aqui, desde a época que chegou aqui

não paramos mais de fazer, todo ano tem. (Sr. Benedito, entrevistado em 24 de janeiro de 2020)

Na comunidade São Benedito, essa prática cultural foi denominada como Samba de São Benedito e acontece tradicionalmente desde, aproximadamente, os anos de 1945 e 1947. Todavia, no ano de 2021 o festejo não aconteceu, devido à pandemia do novo Coronavírus. Para o acontecimento do samba de roda de São Benedito não são estabelecidos parâmetros necessariamente burocráticos, existem etapas que são necessárias para o samba acontecer, como, por exemplo, a organização da casa que irá acontecer, o preparo da comida e a acolhida para as pessoas que ali estarão durante toda a noite até o dia amanhecer.

Anualmente, os moradores se reúnem para definir as casas que irão receber São Benedito. Feito isso, é responsabilidade de cada morador receber e acolher o Santo, durante o dia o Santo faz peregrinações nas casas e a noite se instala em uma casa para fazer o samba acontecer, o período da noite é muito esperado, é nesse momento que acontece o samba.

Aqui o samba é animado todo mundo pode entrar na roda e sambar, homem, mulher e criança, todo mundo samba, bastar querer, aqui é assim a mulher samba e o homem vai tentando rodar ela, não pode deixar o homem rodar nós (risos) se rodar, a mulher sai e entra outra no lugar. (Francisca Deolindo, 76 anos, entrevistada em 21 de janeiro de 2021)

Percebo a alegria de Dona Francisca ao se referir ao samba para o Santo, pois é notório que devoção ao Santo é um dos fatores primordiais que faz o samba acontecer, visto que é uma tradição que traz a figura da mulher inteiramente presente no festejo em diversos momentos. Desde o carregar o Santo até o samba de roda, no momento do samba, as mulheres vão sambando e girando, tentando impedir que o homem que samba faça o contorno, esse movimento durante o samba é feito em tom de diversão durante o festejo.



Figura 20: Ana Felismindio, carregadeira do Santo. Arquivo de Máira Aurelino Gomes.

Na figura anterior temos a imagem de uma das carregadeiras do festejo, que tem a função de carregar o Santo. Essa função é compartilhada por diversas mulheres que compõem o festejo e possuem disponibilidade para acompanhar a festa durante os dias previstos.



Figura 21: O protagonismo das mulheres no samba de roda de São Benedito. Arquivo de Máira Aurelino Gomes.

A mulherada cá pra dentro do samba sem dó nem piedade, a gente toma conta da folia (risos) é muita mulher reunida, é mulher carregando o Santo, sambando, cantando, tocando e cozinhando as mulheres fazem de tudo um pouco, eu mesmo todo ano participo. (Dinalva Gomes, 46 anos, entrevistada em 03 de abril de 2021)

Durante os dias que participei do samba de roda, pude perceber o quanto o protagonismo feminino é frequente no samba. De certa forma, a figura feminina contribui com a movência do samba, dando vitalidade, fazendo acontecer o festejo com muita dança, organização e animação – em diversos setores: da comida à dança.

Nós fazemos nosso samba todo ano, tem gente que participa e não é daqui, é de fora, das comunidades aqui perto mesmo, tem gente de Teixeira também que vem direto para participar do samba, e sempre aparece gente nova de outras cidades, janeiro é mês de férias então as vezes tem gente que está de passagem na comunidade na casa de algum parente, aí já viu ne, acaba indo participar do samba, é assim quando a gente vai ver de uma hora para outra o salão está cheio de gente. (Valdelice Mendes, 72 anos, entrevistada em 21 de janeiro de 2021)

Conforme o relato de Dona Valdelice, anualmente o samba recebe visitantes das mais distintas localidades, seja das adjacências, seja de outras regiões, a participação constante desses visitantes dá força ao samba a cada ano que passa. Isso porque o samba vem enfrentando dificuldades no que tange ao número de integrantes fixos do grupo, que são divididos entre aqueles que tocam instrumentos e acompanham a folia por aproximadamente cinco ou sete dias, e alguns desses participantes já não possuem tanta vitalidade para continuar os anos seguintes nos festejos.

Analisando os dois últimos anos de festa, entre 2019 e 2020 já foi possível perceber uma presença tímida de moradores, entre eles jovens e adultos, dentro dos festejos que nos anos anteriores tinha sua participação restrita no festejo apenas no público assistindo. Essa participação, ainda que tímida, é um caminho para continuidade do samba dentro da comunidade, a partir da inserção de novos participantes que darão continuidade ao samba de São Benedito nos anos seguintes.

O samba é um dos momentos mais esperados por todos aqui é onde todo mundo samba, se diverte da risada, a gente espera o ano todo, eu conheço gente que só dança o samba de São Benedito (risos), nunca vi dançando fora do samba. (Sr. Manoel Aurelino, 78 anos, entrevistado em 23 de janeiro de 2021)

O Samba de São Benedito é o ápice do festejo, é onde a comunidade festeja, celebra e agradece ao Santo por tantas graças alcançadas – o que me leva à compreensão de que, nesse caso, o festejo também é sagrado, constituindo o samba de roda de São Benedito como uma outra forma de louvar e agradecer ao Santo Padroeiro, fundindo sagrado e profano. O samba de roda é esperado por muitas pessoas dentro da comunidade. A narrativa de Sr. Manoel Aurelino, que é agricultor familiar, aposentado, pai de oito filhos, sanfoneiro e leva uma vida pacata cuidando de sua propriedade, apresenta um indicativo de que alguns moradores, mais precisamente os mais velhos, somente sambam para o Santo, não participando de nenhum outro momento de festividade na comunidade. Sambar em honra ao Santo é movimento que reúne ritmo, movimento, melodia e divertimento, mas também fé e devoção.

O samba tem esse nome por que o samba é do Santo. Na hora de sambar a gente organiza o samba de roda rapidinho, todo mundo já sabe, fazemos uma roda pode ser na sala ou numa área grande, aí fica todo mundo ali pela beirada da roda os tocadores e dançadeiras e foliões, aí depois o povo cai para dentro. (Maria D'Ajuda Conceição, 79 anos, entrevistada em 24 de janeiro de 2021)

A nomenclatura Samba de São Benedito ou Samba de roda de São Benedito se dá em homenagem ao Santo que é padroeiro da folia. No festejo, no momento da execução do samba, é formado um círculo onde os integrantes, sendo eles tocadores, sambadores, sambadeiras e público em geral se posicionam em volta da roda cantando, tocando e dançando, momento em que se organizam e vão para centro do círculo, revezando entre si durante os cantos e as palmas. O samba de roda de São Benedito é singular momento de animação, não existindo julgamentos ou avaliações sobre a performance apresentada durante o samba, é sim admiração/afeto pelo momento, tanto dos integrantes quanto do público em geral. É, especialmente, homenagem a São Benedito, feita com a devoção e emoção dos seus fiéis.

Dona Dinalva Gomes, mãe, professora e coordenadora da comunidade (igreja) São Benedito, desempenhou um belíssimo trabalho alfabetizando dezenas de criança na escola local. Em relação à música que embala os festejos, ela relata:

São muitos, são entoadas, são repentes (cantos), que eles inventam da cabeça, eles sabem várias também, alguns são criando como forma de repentes, alguns são fixos, por isso aqui a gente não da conta de aprender todos (risos) mas a gente canta alguns ali na hora que a gente já sabe. (Dinalva Gomes, 46 anos, entrevistada em 03 de abril de 2021)

Cada samba é regrado com muitos cantos que são entoados no momento do festejo. Entretanto, há uma distinção: existe o canto que é entoado na reza e o canto que é entoado no momento do samba. Em continuidade, apresento um exemplo de canto feito para a reza:

Bendito de São Benedito

Meu São Benedito, sua manga cheira de cravos e rosas, flor de laranjeira
Que Santo é aquele que vem de andor ? É São Benedito e Nosso Senhor
Meu São Benedito com Jesus menino é Santo de todos do amor divino
Meu São Benedito é um Santo preto que fala na boca responde no peito
Meu São Benedito já foi cozinheiro e hoje é Santo de Deus verdadeiro
Meu São Benedito, estrela do norte guia-me meu Santo na vida e na morte
Que Santo é aquele que vem lá de dentro? É São Benedito que vai pro convento
Que Santo é aquele que vem de acolá? É São Benedito que vai para o altar
Que Santo é aquele que vem na estrada? É São Benedito com sua congada
Que Santo é aquele que vem na ladeira ? É São Benedito com sua bandeira
Meu São Benedito, vos peço também que nos deis a glória para sempre amém

Do livro Abra a Porta, cartilha do povo, Paulus, Caxias do Sul.

Cantos como esse, conhecidos como benditos, são cantados pelo rezador e os demais integrantes e público em geral vão acompanhando, direcionados ao momento litúrgico que antecede o samba. Funcionam como uma forma de homília durante a reza, visto que as letras carregam em seu conteúdo mensagens de admiração pela vida de São Benedito. É importante notar ainda que o canto apresenta elementos naturais, como a referência a manga, cravo, rosa e flor de laranjeira, além da reiteração de que é um Santo preto: “Meu São Benedito é um Santo preto que fala na boca responde no peito”, reforçada pelo sentimento de ligação entre o cantante e Santo, anunciado pelo pronome possessivo “meu”.

Este outro trecho abaixo refere-se ao momento de Samba e foi cantado por Dona Francisca durante o seu relato:

Tá na hora da despedida, cadê a dona da casa ?
Oh, oh, São Benedito já vai, olêê São Benedito já vai

São Benedito é milagroso de Deus é poderoso,
 Oh, São Benedito já vai, voltarei para o ano se deus não contrariar
 Oh, São Benedito chegar,
 Oh, São Benedito já vai
 Cadê a carregadeira?

Os cantos reforçam e retratam as vivências do cotidiano da comunidade, a tradição, os costumes e principalmente as crenças – é importante observar como o interlocutor se sente próximo e amigo do Santo, atravessando a cantiga de um tom informal. A musicalidade é um fator imprescindível a cada samba, pois é ela que caracteriza através dos ritmos e melodias a cultura trazida pelo grupo, saber rezar o Bendito ou que seja durante os cantos entoados para sambar, requer atenção e memorização por parte dos integrantes.

Outro detalhe que chama atenção é que alguns, mesmo com idade avançada, conseguem reproduzir sem nenhuma dificuldade as letras, visto que a prática de anos contribui para essa memorização. Cada samba é único e tem valor inigualável, é momento de partilha em que os moradores se reúnem para festejar e estreitar os laços de amizades já existentes dentro da comunidade.

A descrição de que o samba de roda é um pequeno laboratório musical, talvez seja a expressão que realmente melhor caracteriza a musicalidade do samba de roda porque ele não se enquadra facilmente em estruturas e formas musicais definidas. Em diversas literaturas existentes e nos depoimentos orais colhidos para este estudo, o que se destaca como característica primordial do samba de roda é a simples vontade de se reunir, tocar, cantar e dançar. Para este divertimento, ainda é suficiente a presença de algumas pessoas que saibam cantar e bater palmas ou então batucar em qualquer objeto disponível nos ritmos do samba. Neste sentido, o samba de roda de São Benedito é ensinado e passado através de gerações descendentes de escravos, com o intuito de promover uma alternativa para festejar e reafirmar a espiritualidade e religiosidade.

Um ato devocional significativo para os fiéis é a oferta destinada para o Santo como retribuição das graças alcançadas, também conhecida como esmola, dinheiro esse que é destinado para a festa do padroeiro São Benedito que acontece anualmente no sábado de aleluia. Esses elementos presentes no samba de São Benedito dão singularidade e diferenciam dos demais, criando uma tradição longa na comunidade, como relata Sr. Ambrozio Avelino Ricardo, 77 anos: “Tem muito tempo que canto na folia de São Benedito comecei a cantar tinha uns 18 anos por aí, teve um tempo que eu fiquei na folia na base de uns 30 dias direto acompanhado (risos) foi muitos dias na estrada, (risos) aí desse tempo para cá, canto até hoje.” (entrevistado em 21 de agosto de 2021).

Durante as entrevistas, colhi trechos de três canções entoadas no Samba de Roda de São Benedito, apresentadas a seguir:

Música 1

Sou eu, sou eu, não vou lá
 Meu amor está dançando espero que a outra vem
 Meu amor está dançando espero que a outra vem
 Sou eu, sou eu, não vou lá
 Meu amor está dançando espero que a outra vem
 Meu amor está dançando espero que a outra vem

Música 2

Muita gente no samba tudo alegre e contente
 Muita gente no samba tudo alegre contente,
 Oh pandeiro, olha as caixas e o samba minha gente
 Muita gente no samba tudo alegre e contente
 Muita gente no samba tudo alegre contente,

Música 3

É o homem e o carinho da mulher
 Ficou viúva, casou de novo
 Agora está como quer
 É o homem e o carinho da mulher
 Ficou viúva, casou de novo
 Agora está como quer
 É o homem e o carinho da mulher

(Trechos das músicas criadas pelos foliões da Comunidade São Benedito)

Todas as letras das músicas repentistas acima são cantadas durante o samba e foram fornecidos/cantados pelo Sr. Ambrozio, dono de uma simpatia singular e sempre sorridente ao cantar os versos. Ele exerce a função de cantador há provavelmente 59 anos, pois canta no samba desde os seus 18 anos.

A análise dessas músicas permite perceber que os trechos são bem curtos, cada música pode ser repetida diversas vezes durante o samba de roda de São Benedito e os temas cantados são variados. Em análise, pude perceber que abordam situações da vida cotidiana dos moradores, que tratam de diversão, humor, paixões, etc. São letras que expressam alegria de modo geral e isso é importante para compor o samba. Penso que fazer samba de São Benedito seja isso, criar, repetir, inventar, é sobretudo festejar e celebrar, expressar a fé e a devoção de um outro modo, pois a alegria é um fator indispensável entre um canto e outro, e é esse espírito que faz com que o samba aconteça de maneira irreverente, se consolidando como uma prática cultural.

O samba de roda de São Benedito, desde a década de 40, apresenta-se como uma manifestação marcante dentro e nas proximidades da comunidade. Em cada celebração a São Benedito, em todos esses anos, foram transmitidos modos de vivências, linguagens e costumes do povo que ali vive, expressando, assim uma identidade cultural própria dessa

comunidade negra rural. Conforme analisa Grief (2013), o samba, pela reunião de seus aspectos performáticos, pode se constituir como importante elemento cultural – análise esta que também é feita por Lamparelli (2020) e a qual já apontava Sodré (1998).

Dentre as características desse momento festivo de louvor a São Benedito, percebo, como até mesmo as músicas anteriormente citadas indicam, que o Samba de Roda de São Benedito tem um toque de irreverência no seu modo de acontecer, visto que é do povo para o Santo e do Santo para o povo. Há, nesse processo, uma partilha entre ambos, que se torna expressiva em todos os festejos, humanizando e reiterando a fé dos devotos de São Benedito. Assim, estudar essa prática cultural é também percorrer caminhos da história, é enveredar por trilhas contracanônicas que, ao rasurar modos tradicionais de celebração católica, inventam uma forma híbrida, humanizada e popular de homenagear ao Santo. Para além dos seus aspectos sociais e culturais, a Tradição do culto festivo a São Benedito funda um espaço de resistência política e de reinvenção dos modos de viver da comunidade São Benedito, apresentando outras faces de uma religiosidade negra, igualmente sagrada.

“A gente combinamos de não morrer”

(Evaristo, 2018, p. 108)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A epígrafe que abre essa seção final é de uma das principais autoras brasileiras contemporâneas, Conceição Evaristo. A frase “A gente combinamos de não morrer” é também título de um dos seus contos e, mais ainda, é como um mantra repetido por jovens negros, moradores de uma fictícia favela. Na narrativa, esses jovens lutam para sobreviver ao genocídio da juventude negra e, ao mesmo tempo, para serem reconhecidos como pessoas que são. Invisibilizados, lutam contra a morte física e a morte da invisibilidade social, que busca assujeitar pessoas negras.

Fortalecendo o grito-resistência de Conceição Evaristo, este estudo é, igualmente, uma tentativa de resistir e enfrentar o racismo estrutural que permeia a sociedade. Para tanto, me debrucei sobre as práticas histórico-culturais da comunidade São Benedito, em busca de analisar os fatores históricos que possibilitaram a formação da comunidade negra rural Marambé e os motivos que influenciaram a alteração de seu nome para comunidade São Benedito. Nesse sentido, são evidenciadas memórias dessa comunidade as quais, ao mesmo tempo, são minhas também, na condição de pesquisadora e fruto da comunidade São Benedito.

Recorro novamente a Evaristo, mas dessa vez em alusão ao conto “Ayoluwa, a alegria do nosso povo” (2018), que tematiza uma comunidade negra tomada pela desesperança frente ao apagamento cultural que fora imposto pelas circunstâncias sociais. Entretanto, no enredo tudo muda quando Bamidele, uma das jovens da comunidade, engravida. Ela traz, em seu nome, o significado da esperança.

A partir daquele momento, não houve quem não fosse fecundado pela esperança, dom que Bamidele trazia no sentido de seu nome. Toda a comunidade, mulheres, homens, os poucos velhos que ainda persistiam vivos, alguns mais jovens que escolheram não morrer, os pequeninhos que ainda não tinham sido contaminados totalmente pela tristeza, todos se engravidaram da criança nossa, do ser que ia chegar. E antes, muito antes de sabermos, a vida dela já estava escrita na linha circular de nosso tempo. Lá estava mais uma nossa descendência sendo lançada à vida pelas mãos de nossos ancestrais.

Ficamos plenos de esperança, mas não cegos diante de todas as nossas dificuldades. Sabíamos que tínhamos várias questões a enfrentar. A maior era a nossa dificuldade interior de acreditar novamente no valor da vida... Mas sempre inventamos a nossa sobrevivência. (EVARISTO, 2018, p. 120-121).

Esta dissertação é, portanto, tal como a gravidez de Bamidele, um sopro de esperança.

Não que a comunidade de São Benedito estivesse triste, mas sim em razão do contexto que vivemos na atualidade. Frente à escalada racista crescente que tem se apresentado no Brasil, bem como por todas as tentativas de cercear direitos do povo negro, especialmente das comunidades negras rurais, e em razão das reiteradas tentativas de apagamento da cultura afro-brasileira, tenho esperança de, com este texto, contribuir para o conhecimento sobre a comunidade de São Benedito e suas práticas culturais. De compreender os aspectos sócio-históricos, religiosos e festivos que engendraram a devoção a São Benedito nessa comunidade, levando, inclusive, à transição de seu nome – de Marambé a São Benedito. O estudo é, ainda, registro das canções, histórias e festejos que unem antepassados e novas gerações, como um fio de esperança e sentido para a comunidade.

Tal como no conto de Evaristo (2018), entendo que a comunidade inventou sua sobrevivência, não como farsa, mas pela necessidade de forjar sentidos históricos e culturais na construção de sua identidade como comunidade negra rural. De forma contracanonica e rasurando a tradição ritualística católica, a invenção dessa prática cultural pela comunidade funda também um espaço de resistência e reinvenção política, no qual são hibridizados o culto católico à festividade afro-brasileira. Nesse sentido, dividido em três capítulos, este estudo busca, em contraponto à historiografia oficial, pautado em relatos de memórias, cantos e samba de roda, apresentar narrativas daqueles que foram historicamente silenciados, mas que ousam falar e resistir. E assim o fazem também pelas páginas dessa dissertação.

No primeiro capítulo, realizei uma abordagem acerca da formação de quilombos no Brasil, discutindo ainda o conceito de comunidades e os elementos que fazem parte da construção quilombola no Brasil. Essa incursão teórica se mostrou relevante, dado que comunidades negras rurais apresentam características próximas às das comunidades quilombolas/remanescentes de quilombos. Entendo, por esse viés, que a localização geoterritorial da Comunidade São Benedito favorece igualmente tal proximidade, visto que se situa no Extremo Sul da Bahia, próximo a Helvécia, que é oficialmente reconhecida como uma comunidade quilombola. Como características centrais da comunidade São Benedito, destaco a cooperação entre os moradores, a agricultura familiar, a devoção a São Benedito, a hibridização entre o culto e o festivo, bem como a identificação com a cultura negra.

Localizada entre Teixeira de Freitas e Caravelas, a comunidade São Benedito mantém tradições comunitárias de práticas agrícolas, alinhadas à agricultura familiar e, nesse sentido, apresenta ainda a importante função de protetora do meio ambiente, frente à cultura extrativista do eucalipto na região. Essa caracterização dos aspectos históricos da configuração da região do Extremo Sul da Bahia foi abordada mais diretamente no segundo

capítulo, quando também busquei evidenciar um olhar sobre a fundação histórica da comunidade. Ressaltei, nesse sentido, os modos de vida, de crenças, de religiões e de cultura da comunidade, a partir do relato dos moradores, em diálogo com aspectos teóricos e outros estudos sobre comunidades negras. Ainda nesse capítulo, foi explorada a identificação e reverência da comunidade para com São Benedito, esse Santo negro e ao qual a comunidade rende homenagens.

Dessa forma, no terceiro capítulo, concentrei minha análise, de modo mais específico, nas práticas religiosas e culturais relacionadas a São Benedito. Na comunidade, as homenagens ao Santo Glorioso estão no limiar entre o culto religioso e a festividade popular, ocorrendo de forma híbrida. Assim, “sagrado” e “profano” se aliam para constituir-se em desdobramentos festivos que o culto ao Santo possibilita, como a formação do samba de roda. Defendo, nessa perspectiva, que o samba de roda envolve, em sua constituição, crença, devoção e ludicidade, em constante inter-relação. A descrição do culto e da festividade foi feita, sobretudo, a partir dos relatos dos moradores, que, com base em suas memórias, traçaram um mapa sobre as homenagens a São Benedito, desde a origem dos festejos até a atualidade. Nesse ponto, é importante destacar que a tradição se mantém, mas já enfrenta certa escassez de adeptos, como a dificuldade para encontrar sambadeiras, e convive com “inovações”, a exemplo dos paredões de som, já incorporados pelos moradores mais jovens.

Percorrer essas memórias colhidas durante a pesquisa de campo foi, ao mesmo tempo, uma imersão em mim, nas minhas origens culturais e um reencontro com meus antepassados. Nesse sentido, sem me destituir do caráter objetivo de um estudo acadêmico, posso afirmar que (re)conhecer as origens da comunidade de Marambé, acompanhar sua transição para a Comunidade São Benedito e traçar caminhos sobre os desdobramentos das práticas religiosas e culturais dessa comunidade foi também desvelar conhecimentos sobre parte da minha história, de quem sou.

Busquei, todavia, reunir pistas, indícios, rasuras contra-hegêmicas que pudessem desvelar fatores históricos que possibilitaram a formação da comunidade negra rural Marambé, a partir da doação governamental de terras para o cultivo, e os motivos que influenciaram a alteração de seu nome para comunidade São Benedito – homenagem à devoção a São Benedito cultuada pelo primeiro morador da comunidade. Apresento, assim, aspectos da história, da estrutura social e do cotidiano da comunidade, relacionando-os, às questões multidimensionais referentes aos hibridismos, subjetividades e territorialidades. São tomadas como referências, para tanto, as origens remotas da comunidade, os relatos dos

moradores e as memórias sobre São Benedito no espaço dessa comunidade. Com base na reunião desses elementos, foi possível melhor conhecer traços da história e da cultura da comunidade São Benedito e, conseqüentemente, compreender um pouco mais sobre o universo das comunidades negras rurais baianas.

Por fim, registro que este estudo também foi afetado pela pandemia de coronavírus, que impôs severas restrições de locomoção e distanciamento social como medidas sanitárias de saúde pública. Em respeito a tais medidas, as visitas de campo foram interrompidas e as entrevistas realizadas por *WhatsApp* e outros meios de comunicação digital. Entretanto, como nem todos os moradores têm acesso aos meios digitais, não foi possível dialogar com todos da comunidade como era o meu intuito. Entretanto, dada a conjuntura, foi mais importante preservarmos a vida e adotarmos o distanciamento social. Da mesma forma, a escassez de análises acadêmicas especificamente relacionadas à comunidade São Benedito também é um ponto de destaque, o que nos levou a estabelecer correlações com pesquisas direcionadas a outros objetos de estudo.

Nesse sentido, reconheço que esta dissertação pode apresentar lacunas sobre determinados aspectos, carecendo ainda de mais estudos. Todavia, ao concluir este texto dissertativo, retomo Conceição Evaristo (2018) em diálogo com Paulo Freire (1992). A primeira nos fala sobre a inventividade da sobrevivência e o segundo sobre ter esperança, mas do verbo esperar. Entendo, portanto, que é por meio de resistências, invenções e esperanças que a comunidade São Benedito se recria cotidianamente, no ritmo do samba de roda e com a fé em São Benedito, em busca de melhor qualidade de vida para seus moradores.

REFERÊNCIAS

- ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. *Capoeira Angola: Cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. 2004. 173 p. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas à Educação. Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- AGUIAR, Maciel de. *História dos vencidos*. São Mateus- ES: Brasil cultural, 1995.
- ALISTAIR, Thomson. Reconstituindo a memória: questões sobre a relação entre a História oral e as memórias. *Debate*, São Paulo, v. 15, p. 80, abr. 1997.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALMEIDA, Thiara Messias de; MOREAU, Ana Maria Souza dos Santos; MOREAU, Maurício Santana; PIRES, Mônica de Moura; FONTES, Ednice de Oliveira; GÓES, Liliane Matos. Reorganização socioeconômica no Extremo Sul da Bahia decorrente da introdução da cultura do eucalipto. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia, vol. 20, n. 2, p. 5-18, 2008.
- AMORIM, I. G.; Germani, G. I. Quilombos da Bahia: presença incontestável. In: *X Encontro de Geógrafos da América Latina* – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo. Anais... São Paulo, 2005.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE. Maicon Leopoldino de. *A monocultura do eucalipto: conflitos socioambientais, resistências e enfrentamentos na região do sudoeste baiano*. 2015. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em geografia. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.
- ANGELOU, Maya. Ainda assim eu me levanto. *Geledés*. 22 out. 2018. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/maya-angelou-ainda-assim-eu-me-levanto/>. Acesso em: 10 ago. 2021.
- ANJOS, R. S. A. O espaço geográfico dos remanescentes de antigos quilombos no Brasil. *Terra Livre*, São Paulo, v. 17, p. 139 a 154, 2001.
- ANJOS, R. S. A. *Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil: Primeira Configuração Espacial*. 2. ed. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2000.
- ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- ARRUTI, José Maurício Andion. As comunidades negras rurais e suas terras: a disputa em torno de conceitos e números. *Dimensões*, Vitória, v. 14, p. 243-267, 2002.
- BÁ, Amadou Hampatê. *História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África*. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010.
- BAERLE, Caspar Van. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

BAHIA. Secretaria de Planejamento da Bahia. Territórios de identidade. *Planejamento: SEPLAN*. [publicação online]. Salvador, 2021. Disponível em: <http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>. Acesso em: 18 ago. 2021.

BAIOCCHI, M. N. *Kalunga: Povo da terra*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

BONVINI, Emílio. Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. Trad. Karim Khoury. *Projeto História*, São Paulo, n. 22, p. 37-48, jun. 2001.

BRASIL. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 24 out. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em: 27 out. 2019.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. *Perfil Territorial*. Secretaria de Desenvolvimento Territorial. Brasília, 2015. Disponível em: http://sit.mda.gov.br/download/caderno/caderno_territorial_180_Extremo%20Sul%20-%20BA.pdf. Acesso em: 11 ago. 2021.

BROWNING, Barbara. *Samba – resistance in motion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução prefácio à 2. ed. Gênese. 4. ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. – (Ensaio Latino-americanos, I).

CARDOSO, Bárbara Françoise; OLIVEIRA, Thiago José Arruda de; SILVA, Mônica Aparecida da Rocha. Eletrificação rural e desenvolvimento local. Uma análise do programa luz para todos. *Desenvolvimento em Questão*, v. 11, n. 22, p. 117-138, 2013.

CARVALHO, Gisele Maria de Oliveira. *A festa do Santo Preto: Tradição e percepção da marujada bragantina*. Dissertação de mestrado, 2010.

CAVALCANTE, Carlos André M. Ciências das religiões: os "novos" paradigmas e o duplo "s". In: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (Orgs.). *Religiões e Religiosidades: Entre a tradição e a modernidade*. São Paulo/SP: Paulinas, 2010. p. 179- 189.

CERQUEIRA NETO, Sebastião Pinheiro Gonçalves de. Construção geográfica do extremo sul da Bahia. *Revista de Geografia (UFPE)*, Pernambuco, p. 246-263, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/viewFile/228997/23399>. Acesso em: 11 ago. 2021.

CERQUEIRA NETO, Sebastião Pinheiro Gonçalves de. *Do isolamento regional à globalização: contradições sobre o desenvolvimento do Extremo Sul da Bahia*. 2009. Tese (Doutorado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2009.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Trad. de Cristina Antunes. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CIRINO, Giovanni. *Uma etnografia da devoção a São Benedito no litoral norte de São Paulo*. 2012. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

CÓRDULA, E. B. L.; NASCIMENTO, G. C. C. Etnoconhecimento e a escola para um futuro sustentável. *Revista Educação Pública*, Rio de Janeiro, nº 07, 18 fev. 2014. Disponível em: <http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/educacao/0420.html>. Acesso em: 24 fev. 2014.

COSTA E SILVA, Alberto da. De ida e Volta. *Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2003.

CUCHE, Denys; PEREIRA, Miguel Serras. A noção de cultura nas ciências sociais. Trad. Fernando Gandra. Lisboa, 1999. Coleção Margens.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Rocco, 1979.

DEL PRIORE, Mary Lucy. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. A iconografia do medo. In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.). *Imagem e memória: ensaios em Antropologia visual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001. p. 114.

DÖRING. Katharina. Memórias fractais do Samba de Roda Patrimônio cênico- musical em voz, gesto, som e movimento. *TRANS* 19 (2015) ISSN: 1697-0101. Disponível em: www.sibetrans.com/trans/public/docs/06d-trans-2015_2.pdf. Acesso em: 29 jul.2021

DÖRING. Katharina. Samba de roda: Visibilidade, consumo cultural e estética musical. *Pontos de Interrogação*, v. 3, n. 2, p. 147-174, jul./dez. 2013.

DÖRING. Katharina. *Uma vida para o samba de roda: O aprendizado estético e significativo ao longo da vida no Recôncavo*. 2011. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/wp-content/uploads/Uma-vida-para-o-Samba-de-Roda-Katharina-Doring.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2021.

EVARISTO, Conceição. A gente combinamos de não morrer. In: EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2018. p. 107-118.

EVARISTO, Conceição. Ayoluwa, a alegria de nosso povo. In: EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2018. p. 119-123.

EXDELL, Charles. O Sertão também samba: Reflexões sobre o samba de roda no discurso etnomusicológico. *Pontos de Interrogação – Revista de Crítica Cultural*, v. 8, n. 2, p. 223-238, 2018.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2009.

FERREIRA, Caroline Lins Ribeiro; PEREIRA, Kelci Anne; LOGAREZZI, Amadeu José Montagnini. Territorialização no extremo sul da Bahia e conflitos socioambientais: disputando modelos de educação e desenvolvimento. *Geosul*, v. 34, n. 71, p. 739-764, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/1982-5153.2019v34n71p739>. Acesso em: 11 ago. 2021.

FÉLIX, Raíssa. *Volta Miúda: quilombo, memória, emancipação*. Ilhéus: Editus, 2020.

FIGUEIREDO, André Videira de. *O caminho quilombola: sociologia jurídica do reconhecimento étnico*. Curitiba: Appris, 2011.

FITZGERALD, Thomas K. Media and changing metaphors of ethnicity and identity. *Media, Culture & Society*, v. 13, n. 2, p. 193-214, 1991.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Notas de Ana Maria Araújo Freire. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GAVROGLU, Kostas. *O Passado das Ciências como História*. Porto: Porto Editora, 2007.

Gilroy, Paul. *O Atlântico Negro – Modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes / Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Liliane Maria Fernandes Cordeiro Gomes. *HELVÉCIA - homens, mulheres e eucaliptos (1980-2005)*. 2009. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-graduação em História Regional e Local, Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Santo Antônio de Jesus, 2009.

GRAEFF, Nina. Samba de Roda: comemorando identidades afro-brasileiras através da performance musical. *Artelogie*, n. 4, p. 1-21, 2013.

HAERTER, L. *Uma Etnografia na Comunidade Negra Rural Cerro das Velhas: memória coletiva, ancestralidade escrava e território como elementos de sua autoidentificação quilombola*. 2010. 145f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo:

Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 8. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (Org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia [et al.]. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, Stuart. Raça, o significante flutuante. Liv Sovik (Trad.) em colaboração com Katia Santos. *Z Cultural*, ano VIII, n. 2, 2015.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 6ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

INEMA. Instituto do Meio Ambiente e dos Recursos Hídricos. *Avaliação Ambiental Estratégica dos Planos de Expansão da Silvicultura de Eucalipto e Biocombustíveis no Extremo Sul da Bahia – AAE Extremo Sul*. Secretaria de Meio Ambiente da Bahia – INEMA/SEMA Laboratório Interdisciplinar de Meio Ambiente – LIMA/COPPE/UFRJ. Julho 2011. Disponível em: http://www.lima.coppe.ufrj.br/images/documentos/projetos/aae_sumario_.pdf Acesso em: 13 ago. 2021.

ITANI, Alice. *Festas e calendários*. São Paulo: UNESP, 2003.

JORGE, Amanda Lacerda; BRANDÃO, André. A produção social da “questão quilombola” no Brasil. O Social em Questão. *Revista do Departamento de Serviço Social–PUC Rio*, Rio de Janeiro, v. 35, p. 349-374, 2016.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAHON, Didier. Esclavage, confrériesnoires, sainteténoire et pureté de sangau Portugal (XVIe-XVIIIesiècles). *Lusitânia Sacra*, Lisboa, v. 15, p. 119-162, 2003.

LAMPARELLI, Mário Campos Andrade. *Prosa nova de sambador antigo: Tradição oral, memória e geração no samba de Acupe (Santo Amaro/BA)*. 2020. 232 p. Dissertação (Mestrado). Centro de Artes, Humanidades e Letras, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Mestrado Em Ciências Sociais. Universidade Federal do Recôncavo Baiano – UFRB, Cachoeira – BA, 2020.

LEGOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LIGIERO, Zeca. Batucar-Cantar-Dançar: desenho das performances africanas no Brasil. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, 2011. Disponível em:

<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1573/1670>. Acesso em 10 de fev. 2020.

LOPES, H. T; SIQUEIRA, J. J.; NASCIMENTO, B. *Negro e Cultura Negra no Brasil*. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.

MAGALHÃES, Clarissa; FAVARETO, Arilson. Entre coesão e conflito – coalizões sociais, instituições e governança territorial na fronteira de expansão da produção de eucalipto no extremo sul da Bahia. *Revista de Desenvolvimento Econômico – RDE*, ano XXII, v. 1, n. 45, p. 33-6, 2020. Disponível em: <https://revistas.unifacs.br/index.php/rde/article/view/5466/4126> Acesso em: 13 ago. 2021.

MARTINS, José de. *Exclusão social e a nova desigualdade*. 3ª ed. Editora Paulus, 2007.

MARQUES, Francisca Helena. *Festa da Boa Morte e Glória: ritual, música e performance*. 2008. 318 p. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2008.

MATOS, Rivanna Maria Figueredo de. Indústria de celulose no município de Mucuri–Bahia: panorama dos aspectos socioeconômicos e uso do solo. *Revista de Economia Regional, Urbana e do Trabalho*, v. 9, n. 1, p. 82-100, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/rerut/article/view/21277>. Acesso em: 11 ago. 2021.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*. 2. ed., 1º reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012.

MENEGHETTI, A. *Dicionário de Ontopsicologia*. 2. ed. Recanto Maestro: Ontopsicológica Editora Universitária, 2012.

MONTES, Maria Lucia. As Figuras do sagrado: entre o público e o privado. *História da vida privada no Brasil*, v. 4, p. 63-171, 1998.

MUNANGA, Kabengele. Identidade, Cidadania e Democracia: Algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: QUINTAS, Fátima (org.). *O Negro: Identidade e Cidadania*. Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 1995. Anais... Recife: Editora Massangana, 1995.

NEIVA, A. C. G. R.; SERENO, J. R. B.; SANTOS, S. A.; FIORAVANTI, M. C. S. Caracterização socioeconômica e cultural da comunidade quilombola Kalunga de Cavalcante, Goiás, Brasil: Dados preliminares. In: *IX Simpósio Nacional Cerrado e II Simpósio Internacional Sanavas Tropicais*. 2008, ParlaMundi, Brasília, DF. Anais... Brasília, 2008, p. 1-8. Disponível em: https://www.odonto.ufg.br/up/133/o/Congresso_Carcaterizacao_Kalunga.pdf. Acesso em: 28 de nov. de 2020.

NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. *Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História do Departamento de História da PUC-SP*, v. 10, p. 7-28, 1993.

NUNES NETO, Francisco Antonio. A configuração de um ícone de nacionalidade: as Tias

Baianas no Rio de Janeiro. PROA - Revista de Antropologia e Arte, Unicamp, v. 9, n. 1, p. 44-73, jan/jun 2019.

NUNES NETO, Francisco Antonio. Ancestralidades e Memórias: Pluriepistemologias e Interculturalidade na Educação Básica. Rev. FSA, Teresina, v. 17, n. 10, art. 3, p. 43-58, out. 2020.

NUNES, G. H. L. Educação Quilombola. In: BRASIL. *Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília: SECAD, 2006, p. 141-163.

OBERG, L. P. *Do rio das vitrines à galeria dos desconhecidos: Um estudo em Psicologia Social Comunitária na Localidade de Muzema*. São Paulo: Biblioteca 24X7, 2008.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra: Santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

OLIVEIRA, E. S. *Da tradição oral à escritura: história contada no Quilombo Curiaú*. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas. Instituto da Linguagem, Campinas, São Paulo, 2006.

OLIVEIRA, Joyce Farias de. *Niger, sed formosus: A construção da imagem de São Benedito*. 2017. 336 p. Dissertação (mestrado). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História da Arte, Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2017.

OLIVEIRA, Karina Lima. *O avanço do eucalipto no território do extremo Sul da Bahia: recentes transformações na estrutura fundiária e o papel do crédito rural*. 2008. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Econômicas, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal da Bahia – UFBA. Salvador. 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/8919/1/Karina%2520Lima%2520Oliveiraseg.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2021.

PALÁCIOS, Marcos. O medo do vazio: Comunicação, sociabilidade e novas tribos. In: RUBIN, A. A. (Org). *Idade média*. Salvador: UFBA, 2001.

PARÓQUIA SÃO BENEDITO. *São Benedito*. Disponível em: <https://igrejaobenedito.com.br/saobenedito/>. Acesso em: 17 de fev. 2020.

PESSOA, Jadir de Moraes. Aprender e ensinar nas festas populares. *Salto para o futuro*, Brasília, boletim 2, 2007. Disponível em: www.tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/165621Aprender.pdf. Acesso em: 15 ago. 2021.

POEL, Francisco. *O Rosário dos Homens Pretos*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981, p.131.

Quilombos da Bahia. Direção: Antonio Olavo. Salvador. Produtora: Portfolium – Laboratório de Imagens; Produção: Evandro Matos; Produção Executiva: Raimundo Bujão, 2004. Suporte desconhecido. (98 minutos).

REGINALDO, Lucilene. África em Portugal: devoções, irmandades e escravidão no Reino de Portugal, século XVIII. *História*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 289-320, 2009.

REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. São Paulo: Unicamp/Cecult, 2002.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

ROBBINS, Stephen; SOBRAL, Filipe. *Comportamento organizacional*. 14. ed. São Paulo: Prentice-Hall, 2012.

ROCHA, Tatiana Gomes; KASTRUP, Virginia. Partilha do sensível na comunidade: interseções entre psicologia e teatro. *Estudos de Psicologia*, v. 13, n. 2, agosto, p. 97-105, 2008.

SANTANA, Gean Paulo Gonçalves. *Entre o dito e o não dito: conflitos e tensões na refundação territorial quilombola – uma análise a partir da Comunidade de Helvécia – extremo sul da Bahia*. 2008. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Salvador, 2008.

SANTOS, Jucélia Bispo. Comunidades Quilombolas do Portal do Sertão da Bahia: a luta entre o reconhecimento e a redistribuição. *Iluminuras*, v. 17, n. 41, 2016.

SANTOS, Valdir Nunes dos. *A dança Bate-Barriga em Helvécia (Bahia/Brasil): Uma performance afro-brasileira de coesão social*. 2017. 333 p. Tese (Doutorado). Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa. Lisboa – PT, 2017.

SÃO BENEDITO: SANTO PROTETOR DOS NEGROS. Disponível em: www.uniafro.xpg.com.br/sao_benedito_e_outros.html. Acesso em: 01 nov. 2020.

SAQUET, Marcos Aurélio; SILVA, Sueli Santos. Milton Santos: concepções de geografia, espaço e território. *Geo UERJ*, Rio de Janeiro, ano 10, v. 2, n. 18, p. 24-42, 2008.

SAWAIA, Bader Burihan. Comunidade: a apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade. In: CAMPOS, Regina Helena de Freitas. *Psicologia social comunitária: dá solidariedade à autonomia*. 17. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. p.35-53.

SCAPARO, H.; GUARESCHI, N. Psicologia Social Comunitária e Formação Profissional. *Psicologia & Sociedade*, v. 19, Edição Especial 2, p. 100-108, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil - 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Stuart. Mocambos, Quilombos e Palmares; a resistência escrava no Brasil Colonial. *Estudos Econômicos*. São Paulo, v. 17, n. 2. p. 245-95, 1987.

SEVERIANO, Jairo. *Uma história da música popular brasileira: das origens à modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2008.

SILVA, G. S; SILVA, V. J. Quilombos brasileiros: alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil. *Revista Mosaico*, v. 7, n. 2, p. 191-200, jul./dez.2014.

SILVA, S. R. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: LOMBA, R. M. (Org.). *Conflito, territorialidade e desenvolvimento: algumas reflexões sobre o campo amapaense*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014. 144p.

SILVA, Simone Rezende da. *Negros na Mata Atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza*. 2008. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2. p. 577- 591, out. 2005.

SOARES, A. B. *Comunidades e intervenções*. Olhares em (Des)construção. 2001. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado) Programa de pós-graduação em Psicologia Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Mauá, 1998.

SOUZA, Baltazar Macaíba; ARAÚJO, Daniel Suani Pereira. A Representação de São Benedito nas Toadas do Tambor de Crioula. *RELEN*, v. 2, n. 2, p; 81-90, 2019.

STEDILE, João Pedro. Reforma agrária. In: CALDART, Roseli Salete *et al.* (Orgs.). *Dicionário da educação do campo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular. 2012, p. 659 – 668.

THOMPSON, Edward. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: UNICAMP, 2001.

THOMPSON, Edward. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TINHORÃO, José Ramos. *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34, 2000.

TINHORÃO, José Ramos. *Música popular: um tema em debate*. 4 ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens*. São Paulo: editora 34, 2008.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1947.

TÖNNIES, Ferdinand. *Community and society*. Tradução de Charles Loomis. Michigan, EUA: Michigan State University Press, 1957.

WEBER, M. Comunidade e sociedade como estruturas de socialização. In: FERNANDES, F. (Org.). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973. p. 140-143.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. vol. 3 e 4.