



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/um-santo-nas-encruzilhadas/>

**São Benedito, padroeiro do congo de Regência (ES): caminhos de um santo nas encruzilhadas e resistências ao desastre ambiental do Rio Doce**

Juliette Woitchik[1]

**RESUMO:** Esse artigo propõe uma análise das relações entre a comunidade pesqueira de Regência, situada na foz do Rio Doce (ES) e seu santo padroeiro: São Benedito. Essas relações estão hoje fragilizadas pelo contexto pós-catástrofe depois da ruptura da barragem do Fundão em Mariana (MG) em 2015 e a contaminação do rio doce que ela causou. A partir de uma perspectiva das encruzilhadas e de Exu, mostro como a presença do santo em Regência é fruto de histórias de encontros inéditos e situados, cuja os efeitos se caracterizam pelas indeterminações. Por isso, ela é também uma figura pela qual passa a resistência contra o futuro desenhado para o território e a comunidade pelas empresas responsáveis.

**PALAVRAS-CHAVE:** São Benedito. Rio Doce. Catástrofe ecológica. Encruzilhada. Resistencia.

---

**São Benedito, patron saint of the congo of Regência (ES): paths of a saint at the crossroads and resistance to the environmental disaster of the Rio Doce.**

**ABSTRACT:** This article analyzes the relationships between the fishing community of Regência, located at the mouth of the Doce River (ES), and its patron saint, São Benedito. These relationships are now weakened by the post-catastrophe context following the collapse of the Fundão dam in Mariana (MG) in 2015 and the resulting contamination of the Doce River. From the perspective of



crossroads and Exu, I show how the saint's presence in Regência is the result of stories of unprecedented and situated encounters, the effects of which are characterized by indeterminacy. Therefore, she is also a figure through which resistance against the future designed for the territory and the community by the responsible companies occurs.

**KEYWORDS:** São Benedito. Rio Doce. Ecological disaster. Crossroads. Resistance.

---

## Introdução

Este artigo é uma reformulação de um capítulo da minha tese de doutorado em antropologia, defendida em Junho de 2024 na Universidade UCLouvain – Saint-Louis Bruxelles. Essa tese abordou as transformações territoriais e sociais na comunidade de pescadores artesanais de Regência Augusta, na foz do Rio Doce, ocorridas após uma das maiores catástrofes ligada a mineração: o rompimento da barragem de rejeitos do Fundão, pertencente à empresa Samarco (joint venture da Vale e de BHP-Billiton) , em Mariana (MG), que provocou uma onda de lama tóxica devastando territórios, e causando a contaminação de longo prazo do rio Doce e de toda a sua bacia hidrográfica.



*Figura 1: foz do Rio Doce - registro pessoal*



Na tese, o desafio foi desenvolver maneiras de descrever o que acontece em uma situação pós-desastre, além das lógicas institucionais e empresariais de gestão da catástrofe. Como resposta a ruptura da barragem do Fundão, as empresas Samarco, Vale e BHP Billiton assinaram um acordo “TTAC” com os governos dos estados de MG, ES e União. Esse acordo é um processo extra-judicial problemático por vários motivos, entre eles o fato de dar as empresas e estados responsáveis do desastre o pleno poder de decisão sobre as formas de lidar com a situação e de decidir quem é ou não é reconhecido como atingidos. Isso, com critérios longe das realidades locais. Os assinantes criaram também, neste acordo, a Fundação Renova, uma fundação de direito privado com o âmbito de gerenciar os processos pós-desastre. Essa fundação é descrita como independente, mas é diretamente financiadas pelas empresas responsáveis [2]

De fato, os processos pós-desastre assumidos pelas empresas responsáveis levantam muitos problemas, entre os quais aquele sobre o qual me debrucei, que é o fato de esses processos refletirem uma visão capitalista e tecnicista do mundo, que nega a multiplicidade das relações que as comunidades afetadas mantinham com seu rio. Somente estão reconhecidas as perdas econômicas. Essa visão está longe de corresponder às realidades vividas nos territórios afetados por pessoas cujas vozes têm dificuldade em ser ouvidas.

Além disso, a responsabilidade pela gestão pós-desastre assumida pela Samarco, Vale e BHP-Billiton prende os territórios afetados a uma univocidade, a uma temporalidade linear de declínio e/ou progresso, ditada por elas, à qual se opõe o tempo espiral. Nesse sentido, postulo que a catástrofe e sua gestão constituem uma violência de negação e silenciamento dos mundos presentes. De fato, as relações com o rio que excedem os limites estabelecidos pelas empresas e pela lógica capitalista, ocidental e moderna que as caracteriza não são reconhecidas como impactadas, pois, segundo elas, nem existem.

Eu me perguntei: quais seres são deixados de lado? Quais relações são afetadas? Uma longa investigação de campo, constituída por idas e vindas entre 2017 e 2023 na comunidade pesqueira de Regência, na foz do Rio Doce, fez-me compreender que entre essas relações afetadas estão as que a comunidade mantém com o santo padroeiro de Regência, São Benedito. Em Regência, o



santo está presente no cotidiano da comunidade pesqueira e principalmente durante as festas do “congo”, de heranças afro-indígenas e típicas do Espírito Santo. Assim, a presença dele está diretamente ligada à identidade cabocla e ao modo de vida dos pescadores de Regência. É disso que trata este artigo.

Trata-se de explorar as relações sociais, históricas e espirituais mantidas pela população de Regência, que se orgulha de sua identidade cabocla (que eles definem como uma mistura de afro, indígena e europeia) com esse santo e as maneiras como a contaminação do rio Doce e a proibição da pesca que se seguiu e ainda está em vigor afetaram essas relações. Trata-se também de ver como o santo, por seu caráter múltiplo, sua malandragem, como sua capacidade de se disfarçar, de embaçar os limites entre o profano e o sagrado, assim como a história de escravidão que compartilha com os afro-brasileiros, poderia se tornar um recurso para resistir às ameaças e violências da contaminação do rio para a comunidade e seu território.

Para entender sua presença em Regência e a importância dela, me pareceu que a maneira mais pertinente de abordar é através das encruzilhadas e de seu mestre, Exu. De fato, sem isso, poderíamos ver na presença de São Benedito apenas um sinal da predominância da Igreja Católica oficial, o que mascararia as imbricações e redes nas quais ele está inserido e que o tornam co-constitutivo do lugar e da comunidade.

Essa perspectiva permite dizer que o status e as trajetórias do santo são indeterminados. Eles dependem de encontros entre tradições culturais heterogêneas, que podem ser visualizados como ocorrendo em encruzilhadas. A encruzilhada multiplica as direções possíveis que um encontro pode tomar e influencia as formas que esse encontro assumirá. Assim, permite ver que o santo é transformado pelas relações localizadas e contextuais nas quais se insere – relações que, por sua vez, ele transforma também.

Após de apresentar essa perspectiva com mais detalhes, o artigo mostrará como ela ajuda a entender a presença de São Benedito em Regência, as ameaças sofridas e as resistências a essas. Para chegar lá, seguirei os caminhos que pegou o santo, desde Palermo, na Itália, no século XVI e as transformações desse no Brasil com a escravidão. Figura importante para os afrodescendentes,



o santo também ganhou espaço nas comunidades indígenas e caboclas do Espírito Santo. Por fim, voltarei a Regência para descrever o congo local, no qual relações particulares em São Benedito se criam e se transformam. Mostrarei que as relações com o santo estão enraizadas em uma história de resistência e poderiam, apesar dos obstáculos, desempenhar um papel na resistência atual e futura diante da destruição do território de Regência e da foz do rio Doce. A abordagem desta história pela relação afro-indígena e pelas encruzilhadas permite mantê-la em movimento, insistir nas indeterminações próprias desse tipo de relação e, assim, sair de uma história linear que seguiria uma única direção.

### **Encontros afroindígenas nas encruzilhadas**

Cheguei a me aproximar duma epistemologia das encruzilhadas e de Exu a partir do meu campo de pesquisa e a partir dos trabalhos de Marcio Goldman. Eu me interessei na teoria da “relação afroindígena” que o autor propõe (2014), que convida a prestar atenção aos outros modos de relações entre diferenças que não sejam o ponto de vista hegemônico que só analisa os encontros em termos de integração de um elemento no outro ou de fusão entre os elementos envolvidos. O Goldman dá importância ao movimento, a metamorfose, a multiplicidade e a indeterminação dos encontros, como criação fértil vindo de um diálogo entre mundos normalmente separados pela epistemologia moderna.

Goldman desenvolve sua teoria da relação afroindígena a partir de uma crítica ao mito das três raças. O mito fundador do Brasil sustenta que a identidade nacional é fruto da mistura das “três raças”. Esse mito tende a apagar a história violenta em que ocorreu o encontro entre os povos e a hierarquia entre esses povos sobre a qual se baseia o país (eles seriam apresentados no mito como contribuindo, de forma igualitária, para essa nova identidade). Esse mito sugere que a identidade nacional surge de uma fusão entre os três povos, que se fundiriam nela. Outro aspecto que Goldman (2014) destaca é o domínio da componente europeia, branca, na equação. À luz desse mito, o encontro entre os povos foi estudado durante muito tempo a partir do ponto de vista europeu, subordinando-se a ele as relações entre africanos e indígenas. Em outras palavras, os



encontros afroindígenas existiam nas produções acadêmicas apenas nos termos estabelecidos pelo pensamento europeu, com foco nas contribuições desses povos para a identidade nacional (identidade também concebida a partir do pensamento europeu).

A proposta de “relação afroindígena” pretende criticar as interpretações dominantes das interações entre populações e espiritualidades diferentes, muitas vezes simplificadas como conduzindo necessariamente à mestiçagem e ao sincretismo.

“Nesse sentido, é impressionante como a maior parte dos estudos sobre o chamado sincretismo afro-americano se contentou em estabelecer tabelas de correspondências entre santos católicos e divindades africanas, ou destas entre si ou com espíritos indígenas, sem ressaltar o caráter dinâmico de tais equações, pois, nelas, nunca se trata de puro alinhamento ou, muito menos, de identificações definitivas” (Goldman, 2021, 12).

Por exemplo, a associação comumente feita entre São Benedito e Ossein não pode ser interpretada nem como uma simples correspondência nem como uma máscara. Essas duas entidades se encontram, em certos contextos, e no âmbito de relações dinâmicas.

No que diz respeito às interações entre populações, o Goldman diz que não se trata de identificar, um a um, os elementos que seriam puramente indígenas e africanos e que gerariam uma nova identidade, de forma essencialista ou mesmo genética. A proposta de Goldman consiste em uma atenção a um modo particular de articulação das diferenças, enquanto diferenças, e que pode resultar em composições inéditas e múltiplas. Esse modo de articulação é abordado a partir das cosmologias africanas e indígenas, que têm sua própria maneira de organizar as diferenças. Essas cosmologias não implicam chegar a uma unicidade, a uma univocidade. Pelo contrário, é a multiplicidade que as caracteriza.

Goldman explica que essa noção pode ser pertinente mesmo nos casos em que a comunidade estudada não se define como “afroindígena”. Ele dá o exemplo de um grupo Tupinambá do sul da Bahia que reivindica sua identidade indígena e não afroindígena. Essa escolha é em parte estratégica, pois o reconhecimento oficial de sua africanidade jogaria a seu desfavor no contexto das lutas pela delimitação dos territórios indígenas, direito inscrito na Constituição de 1988.



“O que não significa, contudo, que a potência do virtual contida na relação afroindígena não se manifeste: os Tupinambá ensinam que podem perfeitamente ser “misturados” sem anular o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas. Nesse sentido, e mesmo eclipsada, ou neste caso porque eclipsada, a relação afroindígena não deixou de ser o modo pelo qual resistiram aos brancos: índios até o século XIX, os Tupinambá se viram obrigados a “submergir”, como dizem, para não serem mortos, metamorfoseando-se em “caboclos”, capazes de sobreviver em alguns nichos até poderem reemergir como índios a fim de retomarem o que é seu” (Goldman, 2021, 4).

Nessa citação, Goldman insiste no fato de que a relação afroindígena sempre implica um movimento. Ela pode ser uma virtualidade que se manifesta em certos contextos e se evapora em outros. Como virtualidade, ela também pode ocorrer no futuro, se as condições forem favoráveis.

Posso estabelecer um paralelo entre o que Goldman diz e a comunidade de Regência. Esta é composta por pessoas que se consideram caboclos e se descrevem como fruto de uma união afro/indígena/europeia. Elas se reconhecem como “filhos de índia e de Baiano”, por exemplo, sem se definirem como “afroindígenas”. No entanto, não seria totalmente insensato descrever sua situação a partir da “relação afroindígena” porque, como mostra Goldman, a identidade cabocla não é fixa, é indeterminada e está inserida em um movimento contínuo e pragmático que depende das condições em que se encontra a coletividade em questão. O caboclo escapa às atribuições e definições. É possível que, em um futuro mais ou menos próximo, a comunidade se reivindique quilombola ou indígena (como é o caso da comunidade de Areal, vizinha de Regência, que está em processo de reconhecimento como comunidade indígena). Goldman escreve que:

“O movimento do caboclo permite que ele se transforme, assimilando e se unindo a outros seres, mas permite também que deles não pare de se distinguir. [...] Em poucas palavras, o interessante do caboclo é justamente a indeterminação de seu estatuto ontológico: humano, espírito, espírito de morto, divindade... E talvez seja o fato de só existir modulado que torna tão difícil dizer o que é um caboclo – ou o que um caboclo pode ser, como repetem os especialistas” (Goldman, 2021, 7-8).



Uma das formas de analisar os encontros interculturais, que mantem visíveis as diferenças e seus modos múltiplos de interação é através a noção de encruzilhada. Central nas cosmologias afro-brasileiras, a noção de encruzilhada permite compreender o encontro a partir dela, em vez de uma perspectiva europeia. Vou utilizá-la para descrever os caminhos que condicionaram a presença de São Benedito em Regência e como essa presença se manifesta ali.

Segundo Leda Martins, que estudou a irmandade religiosa “Reinado do Rosário de Jatobá”, estabelecida na cidade de Belo Horizonte, em Minas Gerais, e cujas congadas constituem a principal manifestação cultural e religiosa: “O termo encruzilhada, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos” (Martins, 1997, 28).

Como Goldman, ela insista sobre a importância de um pensamento do movimento. Por sua parte, o Petronilio Correia define “a encruzilhada como locus de confluência, espaço híbrido, trans e multidisciplinar que permite com que todos os saberes se conectem e dialoguem entre si” (Petronilio Correia, 2022, 143) Ele acrescenta que é o espaço do devir, do caos. Segundo ele :

“A encruzilhada abre fendas, alarga possibilidades onde os saberes se fundem e se conectam, onde diversos conhecimentos dialogam entre si, retirando assim a supremacia ou a superioridade de um saber em relação a outro. A encruzilhada é a episteme que comporta um novo giro decolonial » (Petronilio Correia, 2022, 150).

Trata-se, portanto, de considerar a noção de encruzilhada como um “espaço de germinação” (Bispo Santos, 2023). A encruzilhada é um lugar arriscado, de encantamento, de encontro com a alteridade, do extraordinário e dos fluxos e, para os lorubás, Exu é: “senhor das encruzilhadas, das portas e fronteiras” (Martins, 1997, 26). Exu não é uma entidade mas o “princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento” (Martins, 1997, 26).





Ele é “o que derruba as certezas” (Petronilio Correia, 2022, 146) ou como diz Rufino ele é o “avesso do avesso”[3]. E por isso, falar de Exu é falar de política. Figura das cosmologias de matriz africana ele obriga a escapar das categorias e definições do pensamento cartesiano ocidental e por isso, o « projeto moderno ocidental » teme ele. O poeta e filósofo nigeriano Bayo Akomolafe (2023) afirma o seguinte: “A própria tentativa de caracterizá-la rapidamente nos coloca em uma situação embaraçosa, pois, uma vez que você a define, ela se afasta dessa definição”. Ele também é imprevisível: “A imprevisibilidade é algo que o projeto moderno ocidental teme. Morre de medo da dúvida, obcecado pela certeza. Exu nos convoca a ir à encruzilhada para que a gente saia de lá com perguntas e não com respostas” (Rufino, 2021, 25).

Assim, Exu possui uma dimensão política importante como meio de resistência ao colonialismo porque ele incomoda.

“Dessa forma, parte dos desperdícios de experiências (Santos, 2008), epistemicídios (Carneiro, 2005) e as limitações dos nossos saberes estão diretamente ligadas às concepções forjadas em noções religiosas que fortalecem a dicotomização do mundo, ampliando a clivagem e a radicalização entre perspectivas de conhecimentos distintos. A ação desses efeitos está, por exemplo, na representação de Exu, que, ao ser investido como demônio pela política colonial, mas do que se tornar um oposto ao ideal de bondade cristã, é violentado enquanto possibilidade epistêmica. Porém Exu, enquanto princípio de mobilidade, inventividade e possibilidade, vem a corromper esta lógica, sucateando as estratégias e intenções coloniais” (Rufino, 2019, 283-84).

Ele possui também sua dimensão política da sua capacidade a surgir de situações coloniais caracterizadas pelas violências e a necropolítica (Mbembe, 2003) e a transformar elas em movimento pela vida. Assim evita a romantização desse poder da vida e da criação. Isso se faz sentir no contexto descrito nesse artigo, que é o contexto violento da ruptura da barragem do fundão. Ele é necessário para abrir outros caminhos e impedir a destruição e o horizonte mortal trazido pela catástrofe:



“[...] Tomando como base os fundamentos de Exu e axé, a vida pode se tornar morte, e a morte vir a ser vida. Essas noções, que em uma leitura ocidentalizante aparecem em oposição, lançadas na encruzilhada, tendem a transgredir os limites impostos. Isso se dá, pois, onde opera o encante, opera o movimento contínuo e inacabado da vida. Enquanto a vida se inscreve como possibilidade, ciclicidade e continuidade consagradas pelos ritos, a concepção de morte se inscreve como a dimensão do esquecimento, do desencanto. O projeto colonial compreende-se como um projeto de morte, que opera na produção sistemática de desvio ontológico perpetrado pelos contratos raciais (Mills, 2013), que regem o Novo Mundo” (Rufino, 2019, 268).

Partindo da perspectiva da relação afroindígena descrita acima e das encruzilhadas, proponho estudar a devoção a São Benedito em Regência como o resultado (provisório) de um arranjo de componentes diferentes, no qual nenhuma dessas diferenças se anula. Dessa forma, São Benedito deixa de ser uma figura exclusivamente católica. Ele é inserido no coração de outras cosmologias, que o transformam. A presença do santo é fruto de composições pragmáticas e inéditas de elementos assimétricos, sempre em movimento e em tensão.

Assim, em vez de analisar as relações com o santo a partir de uma perspectiva ocidental e cristã que seria cega a essas recomposições, considerando São Benedito como puramente católico, ou que seria tentada a ver ele inserido em sincretismos (no sentido criticado por Goldman), analisamos a partir dos códigos e modalidades das encruzilhadas e de Exu, próprios das matrizes africanas – com possíveis correspondências, analogias e metamorfoses. Essa abordagem permitiria descrever melhor o lugar que o santo ocupa nas famílias dos devotos e as relações entre espiritualidade, rio doce, território e comunidade de Regência em que ele se insere.

Assim, o encontro de elementos heterogêneos, em encruzilhadas, pode gerar efeitos indeterminados e múltiplos. Martins distingue um desses efeitos, característico dessas práticas, que ela chama de efeito de deslocamento ou de contiguidade. Esse efeito consiste em:

“um deslocamento sógnico que possibilitaria traduzir, no caso religioso, a devoção de determinados santos católicos por meio de uma gnose ritual



acentuadamente africana em sua concepção, estruturação simbólicas e na própria visão de mundo que nos apresenta. Nesse processo, estariam incluídas as cerimônias do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, genericamente conhecidas como congados, nas quais santos católicos são festejados africanamente” (Martins, 1997, 31).

Esse efeito de contiguidade traduz as maneiras como São Benedito se insere nas manifestações culturais e espirituais das congadas e, por extensão, do “congo” praticado em Regência. São Benedito é um dos santos mais celebrados por essas tradições. Ligado às tradições do congo, que tiram seu nome do antigo Reino do Kongo, de onde veio grande parte dos africanos escravizados no Brasil e cujos descendentes carregam a herança.

Na próxima parte, traçarei as trajetórias do santo a partir da versão oficial da Igreja e tal como é retomada nas congadas de Minas Gerais, antes de descrever os cruzamentos com as tradições indígenas que o transformam no Espírito Santo e, finalmente, em Regência.

### **Os caminhos de São Benedito**

De acordo com a versão oficial reconhecida pela Igreja Católica, São Benedito de San Fratello nasceu de pais escravizados etíopes convertidos ao catolicismo, na Sicília, em 1524. Seus pais fizeram voto de não ter filhos para não transmitir sua condição de escravos aos descendentes. Seu mestre então lhes prometeu que, se tivessem um filho, ele nasceria livre. Benedetto nasceu livre. Seu nome significa “o abençoado”. Ele foi criado na fé católica e ingressou em uma congregação franciscana, onde viveu como eremita por cinco anos. Quando o Papa Pio IV ordenou que os eremitas se juntassem aos mosteiros para unificar a ordem, Benedetto tornou-se cozinheiro do Mosteiro da Sicília (franciscanos capuchinhos). Em recompensa à sua vida exemplar, foi nomeado guardião (superior) do mosteiro em 1578. Embora analfabeto, rapidamente se tornou famoso por seu conhecimento e ensinamentos. Ele também é conhecido por ajudar os pobres que procuravam ajuda no mosteiro, acolhendo-os e oferecendo-lhes comida. Por fim, atribui-se a ele uma série de milagres, como a ressurreição de duas crianças, a cura de cegos e surdos e a multiplicação do pão



e dos peixes. Falecido em 4 de abril de 1589 e canonizado pelo Papa Pio VII em 1807, ele é hoje o santo padroeiro dos cozinheiros e da luta contra a fome. Seu corpo repousa até hoje em uma urna de cristal em uma igreja em Palermo mas seus restos foram danificados quando um incêndio atingiu essa igreja em 2023. Ele é reconhecido na iconografia por sua pele negra e sua túnica de monge franciscano capuchinho.

De acordo com as tradições, ele é acompanhado por vários atributos, dos quais os mais comuns (pelo menos no Brasil) são o Menino Jesus envolto em um pano branco, que ele carrega nos braços, e o rosário (colar de contas que faz referência à coroa de rosas que cobre a Virgem Maria). No Brasil, os bispos da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) o celebram oficialmente em 5 de outubro, mas às vezes ele é celebrado em 4 de abril (dia de sua morte). No entanto, no Espírito Santo ele é homenageado por volta dos dias 25 e 26 de dezembro, e em Regência, em 25 de novembro.

Embora já fosse adorado pelos africanos em Portugal, Espanha e Itália desde o século XVI, no Brasil a devoção dos afrobrasileiros por ele se espalhou significativamente a partir do século XVIII (Farias de Oliveira, 2017). Estudos demonstraram que a presença de um santo negro no catolicismo foi inicialmente uma estratégia da Igreja para converter os escravizados, o que permitia administrá-los melhor nas colônias. Mas essa conversão não ocorreu nos termos previstos pelos missionários, pois vemos que o santo foi principalmente integrado aos sistemas espirituais africanos. Ele é retomado em configurações e relações localizadas que o modulam [4].

Dentro dessas configurações, o São Benedito assume diferentes formas. Ele é o santo companheiro; aquele que compartilha a condição de escravo; o ancestral Preto-Velho encarnado por um membro das congadas. Ele é tudo isso ao mesmo tempo e continua a se declinar através de relações que nunca esgotam essas declinações. Essas cosmologias e os conhecimentos que delas decorrem operam segundo uma lógica de “modulação da diferença” (Goldman, 2021, p. 10):

Ou seja, no fato de que os seres e as ideias que povoam esses saberes não são pensados como se existissem em estados fixos, mas justamente sempre em modulação. De tal modo que tudo pode



aparecer de diferentes maneiras ou, para ser mais preciso, de que, para esses saberes, o ser só pode existir aparecendo de diferentes maneiras.

A maneira como o santo e as congadas estão presentes no Minas Gerais (e outras relações com o santo que encontramos no Brasil, como os Tambores de Crioula do Maranhão, por exemplo) têm suas origens na escravidão e, antes disso, na chegada do catolicismo à África Central [5].

“O caráter bastante irônico de um santo católico que é – por questões originárias – ritualizado nas manifestações da cultura popular brasileira. Esta, por sua vez, tem na sua estrutura constitutiva uma dose bastante exusíaca de mistura onde o profano e o sagrado são fontes indicadoras da mesma matéria divina. (...) Quase um caráter brincante, malandro, paródico de uma figura a se autotraduzir para jogar com a hegemonia e usar da mesma como o lugar fértil para a desestruturação da ordem” (Penachio, 2021, 39-40).

Sua história é frequentemente contada pelos afrodescendentes como tendo ocorrido no contexto da escravidão brasileira que eles enfrentaram, e não na Itália do século XVI. Ele é o protetor dos pobres. Ele os alimenta tanto espiritualmente quanto materialmente. Os afrodescendentes o consideram um companheiro de luta, como mostra Rougeon (2016). Ela transcreve a história que uma senhora lhe contou, e que veio de sua bisavó. Nela, Benedito nasceu livre de pais escravizados em uma senzala (alojamento dos escravizados) no Brasil.

Desde muito jovem, ele levava água e comida às escondidas para os escravos punidos e torturados. Graças a ele, ninguém mais morria. A rainha, furiosa, passou a vigiá-lo e, para enganá-la, ele transformava a comida em rosas vermelhas que levava aos escravizados. Com essa história, a interlocutora de Rougeon estabelece uma ligação, senão de parentesco, pelo menos de condição entre ele e sua família, cujas gerações anteriores haviam sofrido a escravidão.

De fato, é comum no Brasil que, além das celebrações públicas, o santo seja louvado diariamente, em casa. Os membros da família prestam-lhe homenagem deixando-lhe comida e bebida, principalmente café, no altar erguido em sua honra (muitas vezes colocado na cozinha, em referência ao seu status de santo cozinheiro) para atrair abundância e não faltar nada. Lembro-me,



aliás, de uma mulher de Regência que, durante a procissão de São Benedito a que assisti em 2019, me disse que tinha levado o santo até à pequena peixaria que mantinha nas traseiras da sua casa, para a abençoar.

Por enquanto, o artigo colocou ênfase nas origens africanas. Agora, vamos ver como, no ES, São Benedito insere-se em outras tramas de relações, nascidas dos encontros afro-indígenas. Os cruzamentos e as modulações entre nações africanas e com coletivos indígenas foram favorecidos pelos movimentos históricos de população na região. O comércio de escravos entre Minas Gerais e Espírito Santo passava, entre outros, pelo Rio Doce, e os escravizados fugitivos de Minas Gerais que habitavam a floresta do lado capixaba compartilhavam sua herança com a das populações indígenas.

Além disso, o porto de São Mateus, localizado no norte do Espírito Santo, foi o centro do tráfico clandestino após a proibição do tráfico transatlântico, e do comércio interno de escravos, favorecendo o encontro entre pessoas escravizadas de origens diversas e variadas.

Durante os séculos XVIII e XIX, além das interações que ocorreram nas florestas, a coexistência também se deu em locais administrados por brancos, onde viviam indígenas ditos “civilizados” e pretos escravizados, todos educados na religião católica. O termo “índios civilizados” era usado pelos colonos para se referir às pessoas de origem tupi que habitavam o litoral e foram seus primeiros interlocutores ao chegar ao território. Esse qualificativo os opunha aos povos pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê, que eles agrupavam sob o nome de “Botocudos” e que precisavam ser combatidos.

Nesses locais, essas pessoas foram colocadas sob a responsabilidade dos missionários, que aprenderam as línguas e os costumes locais com o objetivo de difundir sua fé e convertê-las, o que resultou em cruzamentos e inovações de ambos os lados. Parece que o santo foi integrado às tradições espirituais indígenas. É o que defende a antropóloga Vânia Moreira, que estudou a história da devoção a São Benedito na região, ao falar da festa em homenagem ao santo que era comum entre as populações indígenas : “ocupou o lugar e a função das festas antropofágicas de seus antepassados, pois ao realizarem sua função manifesta (venerar São Benedito),



desenrolava-se também a função latente de reprodução social e cultural dos índios, conectando pessoas, comunidades e valores” (Moreira, 2019, 123 apud Oliveira, 2020, 152).

São Benedito estava, portanto, presente nas tradições africanas e indígenas. O encontro entre as duas tradições levou a novas manifestações, emergentes dessa relação. Goldman insiste no caráter pragmático de algumas dessas recomposições. O importante era que o santo as “aceitasse”: se o culto, que integra elementos heterogêneos provenientes de tradições diferentes, surte efeito, é porque o santo venerado aceitou essas novas composições (Goldman, 2021). O santo é integrado à cosmologia local e se torna uma entidade espiritual poderosa, assim como outras mais antigas. Em suma, essas festas e o santo contribuem juntos para fortalecer os laços sociais e reativar a herança indígena, em vez de serem o resultado de uma aculturação ou de uma máscara.

Essas composições e heranças também devem ser contextualizadas em uma história de elaborações de categorias administrativas e políticas que obrigaram a classificar os indivíduos, colocando-os em categorias identitárias definidas pela administração colonial. As distinções entre afrodescendentes e indígenas, neste caso, não são tão claras quanto se poderia pensar. Goldman cita Luiza Dias Flores, que trabalhou com um grupo de carnaval de Porto Alegre, no sul do Brasil, e explica que eles usam: uma espécie de alternância contínua entre afirmar-se negro e afirmar-se índio, chegando mesmo a proclamar que “índio, índio mesmo, é negro” (Flores 2017, 48 apud Goldman, 2021, 4).

Tem relatos de viajantes como Biard ([1862] 2004), que descreve a “festa de São Benedito” em uma “aldeia indígena” da foz do rio, por volta de 1858. Ele usa o termo genérico “índios”, sem precisar mais detalhes. Ele menciona os tambores e as casacas, a bebida e outras características que ele descreve com preconceitos.

Essas celebrações simbolizam a decadência, a preguiça e a imoralidade, acentuadas pela presença do álcool. Por isso, eram rejeitadas pela Igreja oficial. O mesmo tipo de reação foi observado em relação às irmandades negras na cidade, inicialmente toleradas e depois proibidas. Mas apesar disso, elas resistiram e brigaram com os padres pelos seus direitos de celebrar o São Benedito



(Maciel, [1994] 2016). Assim, os cultos a São Benedito simbolizam a resistência à submissão à Igreja.

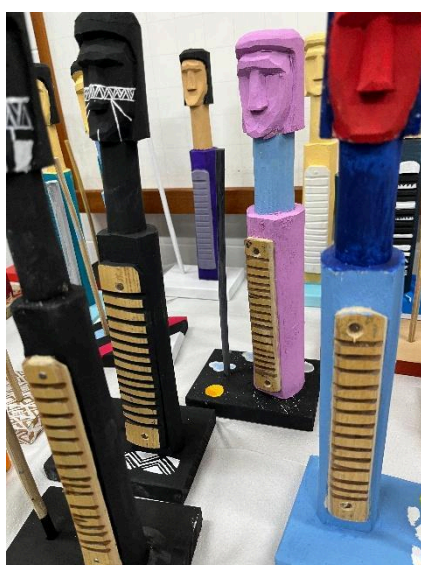
Praticadas discretamente ou abandonadas, essas cerimônias tomaram um novo rumo no final do século XX. Por um lado, os movimentos de conscientização e as reivindicações negras e indígenas (acompanhados pelo reconhecimento de territórios e direitos específicos) restauraram a popularidade do São Benedito. Por outro, o desejo do Estado do Espírito Santo de promover a cultura popular local consolidou o congo como uma prática típica do Espírito Santo (que foi reconhecido como patrimônio imaterial capixaba em 2014). Parece que foi a partir desse momento que as celebrações em homenagem a São Benedito que acontecem no Espírito Santo foram agrupadas sob o termo congo, apesar de suas especificidades e origens. E esse ritmo particular também se tornou famoso no cenário nacional pelo cantor carioca Martinho da Vila, que fez um cover da música "Madalena do Jucu", do congo da Barra do Jucu (bairro de Vila Velha, cidade vizinha de Vitória), em 1989.

Duas especificidades tipicamente capixabas, descritas como tal na lei que reconhece o congo como patrimônio imaterial capixaba, são o instrumento casaca e a celebração da "fincada do mastro" (a elevação do mastro). Sua qualificação como "tipicamente capixaba" vem das misturas afro-indígenas que se formaram no território do Espírito Santo. Primeiramente, a casaca é conhecida em outras regiões brasileiras como "reco-reco". É um instrumento de madeira dentado cujo som provém do atrito ritmado desses pequenos dentes por uma baqueta. Este instrumento seria de origem indígena. No entanto, a particularidade que o distingue dos outros reco-recos é que uma pequena cabeça está esculpida no topo, remetendo para uma herança negra da época da escravidão. A lei se baseia no testemunho dos antigos conguistas (ou congueiros) da região de Serra (ao norte de Vitória), que contam que os escravos esculpiam as cabeças dos senhores das plantações e as prendiam ao pescoço para segurar o instrumento e tocar, como se os estrangulassem. Essa história ganhou proporções lendárias e é retomada por outros autores que estudam o congo capixaba, como Quintino (2018), que escreve que:





“Uma versão lendária no Estado que também é contada por alguns mestres de congo, nela se diz que a casaca foi passada dos índios para os escravos e que os mesmos seguravam firme o pescoço do instrumento como se estivessem enforcando os senhores que lhe tivessem feito mal. Tocavam como se estivessem machucando as costelas de seus patrões, mas com uma vareta fixada internamente onde se esfrega um pedaço de estopa molhada. Então nessa versão, os senhores de escravos, capitão do mato e a sinhazinha, eram odiados, contudo isso era camuflado pela folia”. (Quintino, 2018, 12)



*Figura 2: Casacas - registro da Loyane Makmmyllan*

Em segundo lugar, a festa da elevação do mastro de São Benedito também inclui particularidades capixabas. As festas de elevação do mastro eram e são práticas comuns encontradas em todo o mundo, seja nos rituais pagãos da Europa ou nas sociedades totêmicas. Elas também são encontradas em outras partes do Brasil, mas o significado que elas têm no Espírito Santo remete a um episódio que os conguistas remontam a 1856: um navio negreiro proveniente da costa africana e chamado Palermo naufragou perto da costa do Espírito Santo. Os vinte e cinco africanos que estavam a bordo, em pânico, correram para o mastro, que estava decorado com uma imagem de São Benedito. Eles rezaram ao santo para que os ajudasse. O mastro se soltou repentinamente do



navio, permitindo que as vinte e cinco pessoas agarradas a ele chegassem à costa e salvassem suas vidas. O desfecho feliz foi interpretado como fruto de um milagre realizado pelo santo.



*Figura 3: Fincada do mastro - registro do Daniel Venturini*

Esses dois aspectos ilustram maneiras pelas quais práticas se perpetuam, se transformam e se conectam, dando origem a interpretações e reinterpretações situadas. Elas são situadas no sentido de que estão presas em interseções interculturais e contextuais que dão origem a (re)significações pragmáticas em situações particulares, mas essa natureza situada não as impede de transitar, transformar e absorver a diferença. Descreverei agora como essas interseções afro-indígenas influenciaram as relações em São Benedito que são observadas hoje em Regência.

### **O congo de São Benedito de Regência**

Seria redutor resumir a presença de São Benedito em Regência como a continuação lógica de uma história linear de apropriação de um santo pelas populações locais, imposta pelos missionários. São Benedito não se tornou padroeiro do local da noite para o dia. A trajetória do santo tem sido objeto de elaborações baseadas nas histórias contadas pelas gerações mais antigas e na



transmissão dessas histórias até os dias de hoje. Até onde sei, existem duas versões da chegada do santo a Regência. Uma delas é contada por uma antiga autoridade católica de Regência e é retomada por Valim (2008).

Segundo essa versão, a padroeira oficial da Regência era Nossa Senhora Auxiliadora (um dos nomes pelos quais a Virgem Maria é venerada). Um dia, a princesa imperial Isabel do Brasil (final do século XIX), de passagem por Regência, fez uma promessa a São Benedito: se sua comitiva voltasse sã e salva do norte do estado, para onde ela se dirigia, ela ofereceria São Benedito à comunidade de Regência. Ela cumpriu sua promessa e a comunidade acrescentou a estatueta do santo ao altar.

Essa versão não é muito conhecida na comunidade. A comunidade conta outra história, que parece fazer consenso hoje [6]: durante um naufrágio na foz do Rio Doce, uma senhora prometeu a São Benedito que levaria uma estátua do santo para Regência se ela e seus companheiros saíssem vivos (o que ecoa a história do naufrágio do navio negreiro contada acima). Ela cumpriu sua promessa. Ela voltou com uma estátua do santo, esculpida em madeira. Uma variante dessa versão foi coletada por Trigueiro, Creado & Zanetti (2018), segundo a qual não houve naufrágio, mas durante uma tempestade, alguém pediu a São Benedito que acalmasse as águas da foz do Rio Doce, para que pudesse entrar com o barco sem problemas. Seu pedido foi atendido e, em troca, ele deixou a estátua de São Benedito em Regência antes de partir.



*Figura 4: Imagem do São Benedito - registro pessoal*

É interessante notar que essas histórias contam a história da chegada do "santo" em Regência e não da "estatueta" do santo, embora de fato exista uma estatueta. A estatueta é o próprio santo, ou pelo menos, é investida das qualidades do santo. Essa seria uma das características de um catolicismo popular distinto do catolicismo institucional. dos Anjos escreve que, na Europa medieval, o alto clero e o povo comum tinham uma relação diferente com as estátuas dos santos e com as imagens piedosas. Uma parte do alto clero, que temia a idolatria, considerava as imagens a evocação de um ser transcendente, que não estava presente na própria imagem, enquanto o povo comum considerava a imagem o próprio santo. E essa distinção também é observada no Brasil.

No Brasil, o catolicismo popular tem origem em áreas rurais com pouco controle sobre a Igreja Católica. É um catolicismo mais flexível em relação às regras oficiais e receptivo a outras práticas religiosas (de origem africana e indígena, entre outras). Raymundo Maués, que estudou formas de catolicismo popular na Amazônia, considera essa tensão entre os dois catolicismos constitutiva do catolicismo e não uma cisma. Ele descreve as relações que as comunidades mantêm com um determinado santo e com uma das estatuetas desse santo, entre outras. A história da estatueta em questão é importante (especialmente se essa história for composta de obstáculos a serem superados, que atestam o poder do santo representado na estatueta) (Maués, 1995).



A existência das duas versões da chegada do santo a Regência mencionadas acima também remete, de certa forma, à distinção entre catolicismo popular e oficial, mas que se expressa de forma ligeiramente diferente. Aqui, a distinção é feita entre a prática do congo e a da Igreja Católica (a Igreja Católica de Regência depende da Diocese de Colatina, cidade localizada a cerca de cem quilômetros de distância). A comunidade se identifica mais com a tradição do congo do que com a da Igreja Católica. Poderíamos dizer, portanto, que a primeira versão, que vem de uma autoridade católica, relata uma versão católica da história, enquanto a comunidade não reconhece essa versão como sua e nunca celebrou Nossa Senhora Auxiliadora, que, no entanto, ainda é reconhecida como padroeira oficial do local (pela Igreja).

A comunidade celebrava Santa Catarina e São Benedito, considerados os santos padroeiros do congo de Regência. São Benedito e Santa Catarina eram e ainda são invocados pelos praticantes do congo, que lhes falam, pedem que cuidem deles e lhes fazem promessas em troca de milagres. Os dois santos são homenageados com celebrações em sua honra (eles ocupavam juntos um lugar no altar da igreja católica).

No entanto, na década de 1990, um padre vindo de Linhares obrigou a comunidade de Regência a escolher entre os santos que estavam expostos na igreja, pois, de acordo com a doutrina católica, só poderia haver um único padroeiro e, oficialmente, para a igreja católica, a padroeira ainda era Nossa Senhora Auxiliadora. Essa escolha foi feita com base em uma votação da comunidade. Santa Catarina e São Benedito obtiveram inicialmente o mesmo número de votos e São Benedito venceu no segundo turno, tornando-se assim o padroeiro oficial. Desde essa votação, a comunidade chegou a um acordo, que foi organizar a festa do mastro em homenagem a São Benedito no dia de Santa Catarina, 25 de novembro. Durante a cerimônia, os dois são celebrados, cada um com uma imagem na bandeira do grupo do congo, mas apenas o nome de São Benedito foi mantido para nomear a celebração. Eles estão reunidos nesta canção, que é tocada durante a festa:



“25 de novembro um dia muito bonito, a congada vai chegando pra louvar  
São benedito x2/ A congada vai chegando, trazendo seu desenganado/  
vamos guardar a bandeira para voltar no outro ano. x2/ Vamos louvar a  
bandeira, nos braços dessas meninas vão louvar o São benedito e a Santa  
Catarina”

Esta canção expressa a maneira como os conguitas chegam ao som de seus tambores para louvar São Benedito e Santa Catarina. Eles dirigem orações aos santos para que estes os ajudem em sua infelicidade (desespero). A canção também menciona a bandeira com a imagem dos dois santos (cada grupo de congo possui uma bandeira com a imagem do(s) seu(s) santo(s)), que é carregada por uma jovem que detém o título honorífico de “porta-bandeira”. Essa mulher é considerada a guardiã da bandeira, sem a qual a celebração não pode acontecer.

Voltando à trajetória de São Benedito, celebrações em sua homenagem se seguiram à sua chegada. Relatos locais datam essas celebrações de 1902. Naquela época, o termo "congo" não era usado. Falava-se dos "Tambores de Índios" ou "Tambores de São Benedito". Ainda não havia um grupo formal e organizado. O toque de tambores pontuava a vida cotidiana, mas as mulheres eram excluídas. A comunidade às vezes convidava grupos vizinhos para ocasiões especiais, que já formavam grupos de congo organizados. Em Regência, até as décadas de 1960 e 1970, os tocadores tinham apenas "dois tambores e dois ganzás" (chocalhos cilíndricos). Então, algumas pessoas — algumas das quais mais tarde se tornaram capitães do congo — decidiram formar seu próprio grupo. Leônidas Carlos, o primeiro capitão, contou-me que ele e seus amigos tinham ido à mata cortar madeira para fazer os instrumentos, que revestiram com couro de um amigo que tinha bois em Povoação, uma aldeia na margem oposta do Rio Doce. Agora, eles tinham 25 instrumentos (tambores e casacas) — 25 instrumentos que lembram as 25 pessoas salvas no naufrágio, mesmo que isso não seja explicado por Leônidas. Nessa nova formação, as mulheres foram autorizadas a se juntar ao congo.

A partir desse momento, o grupo passou a se chamar “banda de congo de São Benedito de Regência”. Na década de 1980, membros do grupo de congo criaram a Associação Cultural Congo





de Regência, com a ajuda de pessoas externas envolvidas na vida cultural de Regência, e essa associação foi registrada na Secretaria de Cultura do Espírito Santo como entidade cultural capixaba (Cau, 2019). Foi também criada banda de congo mirim, para as crianças. Em seguida, em 1989, a festa do Caboclo Bernardo, que já era celebrada pela comunidade de Regência, tornou-se um momento de encontro dos grupos de congo do Espírito Santo, que agora acontece todos os anos em Regência. Alguns encontros recentes reuniram até 40 grupos de todo o estado e alguns de Minas Gerais.



*Figura 5: Festa do Caboclo Bernardo - registro pessoal*

As relações entre a Igreja Católica e o congo são ambíguas. Apesar da desaprovação da Igreja Católica oficial, as relações concretas entre a Igreja Católica de Regência e o congo eram bem diferentes. Os dois parecem ter sido inseparáveis até recentemente. É o que afirma Dona Conceição em sua entrevista com Cau quando diz que “[na casa do congo], ninguém entra sem camisa. O congo e a igreja estão unidos. Isso faz parte da cultura e da religião” (Cau, 2019, 108). Mas alguns preconceitos hoje mancham essas relações, que não estão isentas de tensões. Isadora me disse em 2018 que havia uma espécie de tolerância por parte da igreja em relação ao congo, em vez de uma união. Ela esclareceu que a igreja tolera os tambores, mas que ela, como católica, se sente mal quando ouve o som do congo ou dos tambores da Umbanda. Ela considera que eles a afastam da fé.



Se as relações entre Igreja católica e o congo estão cordiais, o desenvolvimento das novas igrejas evangélicas a partir dos anos 2000 – 2010 ameaçou a presença do congo e do santo celebrado. Antes, o grupo do congo ocupava um lugar central na comunidade. O capitão detinha autoridade no grupo e na comunidade em geral. Em entrevista concedida a Patricia Cau (2019), a representante da comunidade Luciana Oliveira fala sobre o que se espera do mestre do congo:

“O mestre deve compreender o ritmo, deve tocar muito bem a casaca, deve tocar o tambor, deve fazer o repique e fazer com que o grupo seja um coletivo, tenha uma história própria. Ele também deve ter uma postura fora do congo, porque deve ser respeitado dentro e fora dele. Uma pessoa que não é respeitada não se torna mestre. O mestre é o guardião da prática do congo. A partir de sua posição, ele convoca os outros e todos passam a compartilhar essa responsabilidade. Ele passa seu tempo cantando nossa história” (Cau, 2019, 130).

Essa autoridade também se baseia em relatos das façanhas desses mestres. O mestre Guimaldo, por exemplo, conta com orgulho e em detalhes como levou a bandeira de São Benedito de Vitória até Regência, percorrendo boa parte do caminho a pé, à noite, atravessando a floresta e a praia e encontrando obstáculos consideráveis dos quais saiu ileso graças a São Benedito e à sua determinação em trazer a bandeira a tempo e em bom estado (Podcast Papo de Mestres, 2023).

Hoje, o mestre e seu grupo são marginalizados. Considerados pejorativamente pelas igrejas evangélicas como “macumba” e com o desenvolvimento duma racionalidade da modernidade que chegou junto as transformações sociais e territoriais da região, as tradições do congo se transformaram. Pouco a pouco, o congo deixa de ser considerado como prática religiosa e passa a ser abordada como “manifestação cultural” típica.

Na escola, por exemplo, os professores que querem falar sobre o congo com os alunos tiveram que se adaptar, enfatizando os aspectos culturais e tradicionais do congo para evitar conflitos com pais evangélicos que não querem que seus filhos tenham qualquer contato com o congo. E em uma entrevista concedida em 2020 como parte de sua candidatura às eleições municipais de Linhares, Luciana Oliveira insistiu que o congo não é uma manifestação religiosa, mas “uma herança





etnográfica da nossa raça, o congo é uma mistura de culturas indígenas e africanas que já existiam entre os povos indígenas da foz do Rio Doce. O negro, ao fugir da senzala, reconheceu o ritmo e acrescentou o seu a ele [...] é isso que nos diferencia dos outros. Não tem nada a ver com religião ou tolerância”[7].

E, no entanto, essa valorização cultural não é isenta de dificuldades, pois, segundo ela, o desinteresse dos jovens advém de uma rejeição a essas heranças africanas e indígenas, percebidas de forma pejorativa, e não de uma incompatibilidade religiosa. Entrevistada desta vez por Juliana Novaes, Luciana explica: “[...] Certamente não vejo aí um preconceito religioso, mas sim pessoas que buscam fazer parte do que é socialmente apropriado: a cultura europeia. Afinal, o congo é uma mistura de ritmos africanos e indígenas. E na nossa sociedade: “todo preto é bandido e todo índio é preguiçoso”, as pessoas querem escapar desses rótulos. [...]” (Novaes, 2020, 67).

Assim, as relações em São Benedito são reconfiguradas por essas restrições externas que as obrigam a se transformar. Podemos nos perguntar o que acontece com São Benedito quando o congo é separado de seu aspecto devocional. Parece-me que as relações são mantidas, talvez de forma mais discreta, já que vimos que as cosmologias africanas e indígenas não separavam o espiritual do político e do social. O santo faz parte da família, ele atua no cotidiano. A reivindicação das heranças afro-indígenas inclui esse aspecto devocional, sem designá-lo como uma religião propriamente dita (o que entraria em conflito com as novas religiões presentes). E é justamente o lugar que o santo ocupa nas cosmologias das encruzilhadas e da multiplicidade que emergem das cosmologias afro-indígenas que lhe permite continuar a existir.

Com essa leitura, afasto-me de uma visão teleológica moderna que consistiria em ver um desaparecimento necessário dos aspectos espirituais em favor de uma folclorização das práticas tradicionais. A continuidade do congo implica, por definição, a relação com São Benedito, mesmo que esta seja colocada em segundo plano.

O movimento de institucionalização que surgiu na década de 1980, por exemplo, contribuiu para um renascimento do interesse por essas práticas, valorizando-as onde as pessoas pareciam não mais vê-las. Esse movimento certamente não é óbvio e não ocorre sem o risco de congelar a



cultura e extraí-la de suas condições de existência, mas parece ter permitido um impulso de reelaboração das tradições, que encontram nele um meio de se perpetuar, sob novas formas, que também nunca estão a salvo de novos cruzamentos e direções inesperadas.

Em Regência, a maior ameaça sofrida pelo santo, afetando suas relações com a comunidade, foi a contaminação do Rio Doce pelos rejeitos mineiros da Samarco, desde 2015. Dizem que a tristeza levou à morte de várias pessoas, algumas das quais faziam parte do grupo congo. Eram essas pessoas que mantinham relações privilegiadas com o santo. Além disso, o rompimento da barragem da mineração e a consequente proibição da pesca interromperam a vida coletiva, cuja existência era pontuada pela pesca. O congo e a devoção a São Benedito faziam parte desse cotidiano. Durante nossa entrevista, Luiz mencionou a espontaneidade dos encontros musicais com nostalgia: “Ah, a gente cantava com alegria quando tinha uma boa pescaria, era muito divertido... muita música boa de congo” (Luiz, maio de 2019). Podemos, portanto, legitimamente perguntar como essa prática pode continuar a produzir sentido na ausência de uma vida coletiva regida pela pesca.



*Figura 6: Barcos de pesca artesanal - registro pessoal*

O congo uniu as pessoas, como uma brincadeira. Muitos sentiam falta da alegria e do prazer que sentiam em se reunir, cantar sobre o cotidiano e louvar os santos. O congo era uma forma de forjar uma memória coletiva, de celebrar a alegria de estar juntos. Também fortalecia laços de



parentesco e amizade com grupos vizinhos de Povoação, Comboios e Barra do Riacho. Em entrevista, Mestre Guimaldo conta que era costume os participantes do congo saírem de Regência com São Benedito algumas semanas antes da Festa do Mastro e caminharem até as aldeias vizinhas tocando seus instrumentos para convidá-los para a celebração. (Podcast Papo de Mestre, 2023).

Além dessas relações sociais, os participantes do congo participavam da relação da comunidade com o rio. As canções falam do Rio Doce pelo qual foram criados, como um pai ou uma mãe. Meus interlocutores fizeram uso extensivo de expressões como: "Eu nasci do rio/da pesca". Essa ideia reflete o fato de que foi a pesca que os alimentou, os educou e os tornou quem são, como comunidade. Eles citaram o congo como uma herança que anda de mãos dadas com esse modo de vida; a vida no rio era acompanhada por canções do congo, que narravam acontecimentos cotidianos. Esta peça, cantada por Luiz durante nossa entrevista, ilustra essa relação: "O Rio Doce cheio, Rio doce vazou, o nosso congo bateu, o povo tudo ajudou (x2)" (Luiz, maio de 2019).

Essa conexão também é observada no título honorário de "capitão" reservado ao líder do grupo congo. Este faz uma analogia com o capitão do barco de pesca (que é o dono do barco, a serviço do qual trabalham os pescadores que o acompanham). Os capitães do congo que se sucederam ao longo do tempo sempre foram pescadores reconhecidos na aldeia. Seu Leones, o primeiro capitão do congo, é o atual presidente da Associação de Pescadores. O mesmo vale para seu sucessor no congo, que era natural de Regência e criou seus filhos graças à pesca, tendo sido, por sua vez, o primeiro presidente da Associação de Pesca, que leva seu nome. Depois, o Mestre Darci Ivo, viúvo da conguista Dona Alda desde 2019, também criou seus 8 filhos graças à pesca, como dizia com orgulho. Desde 2015, ele nunca mais pesca. Está aposentado e, acima de tudo, "é proibido!", me disse. Ele raramente brinca de congo. Todos os dias, senta-se em seu jardim e tece tarrafas (redes circulares de pesca), que vende aos interessados. O Mestre Guimaldo, que foi mestre até 2023 e já faleceu, também era pescador aposentado. Ele disse:

"Eu adoro dançar, ensaio bastante e trago tudo pronto, como dizem as crianças, só nos meus sapatinhos. Minha dança tem uma conexão com o



mar. Fui criado no balanço do mar e trouxe isso para o congo. Seguimos em frente, viramos para um lado, viramos para o outro, e temos que encontrar um equilíbrio. O congo e o mar são a mesma coisa. Para mim, foi algo bem feito, e não vou abrir mão. Sou pescador; diminuímos [a prática], mas não deixamos de ser quem somos” (Cau, 2019, 113).

Além disso, esta relação está marcada na história da chegada de São Benedito. O santo veio da foz do rio, após um naufrágio (ou ao evitar um naufrágio, dependendo dos narradores). De acordo com essa história, o santo traz prosperidade e garante a sobrevivência das pessoas que se aventuram na foz.

### **O congo de Regência não vai morrer**

Este artigo se concentra em uma entidade religiosa, São Benedito, cuja presença em Regência emerge de encontros afro-indígenas específicos. Demonstrei como esse santo foi historicamente integrado às cosmologias africana e indígena e propus analisar sua presença em Regência por meio das noções de relações e encruzilhadas afro-indígenas, o que me permitiu descrever modos de encontro diferentes daqueles comumente descritos como sincretismos. Demonstrei que, nessas cosmologias, os encontros e as formas que eles poderiam assumir eram abertos e indeterminados. Nessa perspectiva, demonstrei como a presença de São Benedito, ameaçada por igrejas evangélicas e pelo rompimento da barragem de mineração em 2015, conseguiu, no entanto, manter-se enquanto se transformava.

Poderíamos ter uma leitura linear dos eventos, que veria na passagem de uma prática religiosa para uma prática cultural o desaparecimento de seu aspecto religioso, que iria de encontro com o desaparecimento das relações com o santo. Entre os novos membros do grupo, há pessoas que se dizem ateias. Elas se juntaram ao grupo para manter viva uma tradição e respeitam a devoção dos mais velhos ao santo, sem, no entanto, adotá-la. Minha primeira análise desse fenômeno foi vê-lo como uma secularização da prática que segue a cronologia esperada do advento da Modernidade



e da Racionalidade (coloquei em maiúsculas para enfatizar a versão dominante desses dois termos, apresentados como ideais universais a serem alcançados). Podemos, ao contrário, ver a força da presença do santo nas esferas profanas... Essa versão oferece a ele um ganho de espaço, em vez de uma restrição que o levaria a desaparecer. Mas também poderíamos nos perguntar se essa distinção entre espaços seculares e religiosos é mesmo pertinente no contexto em questão, na medida em que vimos que o santo impregna os espaços da casa, da cozinha e acompanha as pessoas em sua vida cotidiana.

Essa familiaridade é sentida no congo, cujos cantos misturam a experiência do cotidiano, a memória do passado, a relação com o rio, com o território e com os santos em um mesmo movimento. Esse emaranhado de práticas e relações dá ao santo seu potencial de resistência, e essa resistência vai de encontro à resistência diante do desastre ecológico em curso. Hoje, é na luta que o congo e o rio encontram uma nova ressonância, como podemos ver nesse canto do congo, que fala da luta do rio doce para não morrer: “Nosso senhor Jesus Cristo que olhai pelo meu povo x2 / Nosso Rio Doce que ta pedindo socorro x2 / Eu estou vendo agora, mas eu não queria ver x2/ Nosso Rio Doce tá lutando pra não morrer x2”

Esse potencial também se encontra nas heranças afro-indígenas que foram destacadas neste artigo e que Luciana Oliveira evoca em seu testemunho quando fala que carrega o grito do negro e a resistência indígena diante da opressão. Podemos ressaltar o lugar da herança afro-indígena nessa luta está se consolidando. Durante as últimas edições dos encontros do grupo congo, que acontecem durante a festa do Caboclo Bernardo, um grupo de congada de uma aldeia mineira onde deságua uma das nascentes do Rio Doce viajou para as festividades. Durante a edição de 2019 da festa, ouvi o "Mestre Boi", líder do grupo, discursar no convés do pequeno porto pesqueiro de Regência. Ele prestou homenagem ao rio e agradeceu a Deus pela Mãe Terra e pelas águas que ela nos oferece. Ele vinculou sua própria história, a de seus ancestrais, à luta pelo reconhecimento de seu território e à do rio. Outro capitão, o Mestre Sarney, com quem conversei,



veio de um quilombo no norte do Espírito Santo. Ele tirou da bolsa uma fotocópia do ato de libertação da escravidão de seus ancestrais. Esses dois encontros ecoaram tanto a conexão com o rio quanto com a herança africana e o passado escravista que precisavam ser resistidos. Essas trocas de experiências nutrem o congo de Regência com esses legados e, assim, alimentam a resistência da comunidade à desapropriação e destruição de seu território.

### Bibliografia

AKOMOLAFE, Bayo & Hasso KRULL. **Tricksters, cracks & exit from the death spiral of colonization.** Biotoopia podcast, 2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=pTruotp4tyE&t=2091s&pp=ygUSS3J1bGwgZXQgYWtW9sYWZl>

BIARD, Auguste François. **Dois anos no Brasil.** Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, [1862] 2004.

BISPO SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: UBU, 2023.

FARIAS de Oliveira, Joyce. **Negro, mas belo: são benedito, o santo preto da idade moderna.** XII Encontro de história da arte. Unicamp, 2017.

FLORES, Luiza Dias. A guerra comancheira: contribuições a uma antropologia afroindígena. **R@U. Revista de Antropologia da UFSCar**, 9(2), 2017.

GABARRA, Larissa Oliveira e. **O reinado do congo no império do brasil. O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central.** [Tese de doutorado em história] Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, 23(23), 213-222. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222>.

GOLDMAN, Marcio. “Nada É Igual”. Variações sobre a Relação Afroindígena. **Mana**, 27(2), 2021.



MACIEL, Cleber da Silva. **Negros no Espírito Santo (2ª éd.)**. Coleção Canaã, volume 22. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, [1994] 2016.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia**. Belém, PA: Editora Cejup, 1995.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public Culture**, 15(1), 11–40 (*ISSN 0899-2363*, *DOI 10.1215/08992363-15-1-11*).

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Espírito santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860**. Coleção Canaã. Apees, 2017.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Reinventando a autonomia: liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822**. *História diversa* 9. São Paulo: Humanitas, 2019.

NOVAES, Juliana Nunes. **De Watu ao mar: navegando na memória coletiva da vila de regência nos anos iniciais da educação básica**. [Dissertação de Mestrado em ensino de humanidades]. Instituto Federal do Espírito Santo, 2020.

OLIVEIRA, Tatiana Gonçalves de. **Terra, trabalho e relações interétnicas nas vilas e aldeamentos indígenas da província do espírito santo (1845-1889)**. [Tese de Doutorado em História] Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2020.

PENACHIO, Renata Mocelin. A autotradução de São Benedito. **Revista Calundu**, 5(1) 2021.

PETRONÍLIO, Paulo. O mito de Exu e a representação da encruzilhada. **Organon**, Porto Alegre, 37(74), 2022.

Podcast PAPO DE MESTRES, Ep. 8 Mestre Guimaldi Firmino (Banda de congo de Regência Augusta) — Regência, Linhares — Espírito Santo, 16 mars 2023.



QUINTINO, Isabel Cristina de Araújo. **O Congo Capixaba como Patrimônio Imaterial: As Festas de São Benedito na Serra e as Bandas de Congo**. [Dissertação de Mestrado em museologia e património] Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2018

ROUGEON Marina. Nos morts sont extraordinaires. Personnalisation des panthéons et récits hagiographiques au Brésil. **Cahiers de littérature orale**, 80, 2016.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas. **Exu como Educação Revista Exitus, Santarém/PA**, 9(4),262-289, 2019.

RUFINO, Luiz. Epistemologia na Encruzilhada: Política do conhecimento por Exu. 19 **ABATIRÁ - REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E LINGUAGENS Universidade do Estado da Bahia - UNEB - Campus XVIII**, 2(4), 2021

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**. Humanitas 71. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

TRIGUEIRO, Aline, Eliana CREADO & Daniela ZANETTI. **Encontros de rios e mar: áreas protegidas e grandes projetos de desenvolvimento em Barra do Riacho e Regência Augusta (ES)**. (1ère éd.) Proex – UFES, 2018.

VALIM, Hauley. **Religião E Etnicidade: O Herói Caboclo Bernardo E A Construção Da Identidade Étnica Na Vila De Regência Augusta – ES**. [Dissertação de Mestrado em ciências da religião]. Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

*Recebido em: 15/09/2025*

*Aceito em: 15/11/2025*

---

[1] UCLouvain – Saint-Louis Bruxelles. Email : Juliettewoitchik@uclouvain.be





[2] Contestando esse acordo pela falta de inclusão de participação civil, o Ministério Público e a Defensoria Pública, com ajuda de universitários e movimentos sociais como o MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens), conseguiram uma reforma do acordo : o TAC-Gov que, entre outros elementos, garante o direito das comunidades atingidas a ajuda de assessorias técnicas, escolhida por elas, para fazer um diagnóstico detalhado dos impactos e das reivindicações. No entanto, até 2022, esse direito foi bloqueado pela Renova que manteve um monopólio dos processos. Fora desses acordos, as ações penais brasileiras contra as empresas foram rejeitadas, mas a BHP-Billiton acabou de ser condenada por negligência em um processo internacional histórico em Londres.

[3] Luiz Rufino min 38'

<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.youtube.com/watch%3Fv%3Dil0mhfDcAlg&ved=2ahUKEwjF9Pin6aaPAxVQAlkGHTIdLeIQ3aoNegQIFRAK&usg=AOvVaw3QRUwkDnRyo5UwpaJg4QME>

[4] Hoje, em Palermo, o santo padroeiro da cidade ganha também novos significados como aliado dos migrantes africanos e na luta contra o racismo. O artista Igor Scalisi Palminteri pintou um grande mural em sua homenagem no centro histórico da cidade.

<https://www.artribune.com/arti-visive/street-urban-art/2018/06/murales-a-palermo-santi-migranti-razzismo-censura-larte-nel-dibattito-politico/>

[5] Não tenho espaço para aprofundar esse assunto aqui. Para mais informações, ver Souza, 2002 ; Gabarra, 2009

[6] Segundo C. Sangalia, uma pesquisa realizada por membros da comunidade junto à comunidade evidenciou essa versão da chegada do santo (Conversa informal com Sangalia, 2023).

[7] <https://www.instagram.com/tv/CGqdR0WF5Kp/?igsh=eDA1NjA1czh6ZWgy>